

CLARK COLAHAN

**El camino francés
al don Quijote
romántico: Pascal,
la *commedia dell'arte*
y Rousseau**

Traducción de **Elisa López Padilla**

EL QUIJOTE Y SUS INTERPRETACIONES

GREC
GRUPO DE ESTUDIOS
CERVANTINOS



Luna de
Abajo

EL CAMINO FRANCÉS AL DON QUIJOTE
ROMÁNTICO: PASCAL, LA *COMMEDIA*
DELL'ARTE Y ROUSSEAU

CLARK COLAHAN

El camino francés
al don Quijote
romántico: Pascal,
la *commedia dell'arte*
y Rousseau

Traducción de Elisa López Padilla

Edición de María Álvarez Álvarez

GREC
GRUPO DE ESTUDIOS
CERVANTINOS

El *Quijote* y sus interpretaciones



Luna de
Abajo

OVIEDO
2020



Gobierno del
Principado de Asturias



FUNDACIÓN PARA EL FOMENTO EN ASTURIAS
DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA APLICADA
Y LA TECNOLOGÍA



Unión Europea

Fondo Europeo
de Desarrollo Regional



Universidad de Oviedo
Universidá d'Uviéu
University of Oviedo



GRUPO DE ESTUDIOS
CERVANTINOS

Colección *El Quijote* y sus interpretaciones, n.º 1
DIRECTORES: Emilio Martínez Mata y María Fernández Ferreiro
<http://grec.grupos.uniovi.es/>

© DEL TEXTO: Clark Colahan
© DE LA TRADUCCIÓN: Elisa López Padilla

EDICIÓN: María Álvarez Álvarez
COORDINACIÓN: Emilio Martínez Mata

1.ª edición: diciembre de 2020

EDITA: Luna de Abajo
<https://www.lunadeabajo.com/>

DISEÑO: Pandiella y Ocio

Edición digital pdf para lectura online y descarga gratuitas

Edición impresa:

DEPÓSITO LEGAL: AS 02393-2020

ISBN: 978-84-86375-43-0

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización del autor y del editor, salvo excepción prevista por la ley.

*A Timothy Tackett, amigo de siempre,
historiador revolucionario,
fuente de luz y calor.*

Índice

	pág.
INTRODUCCIÓN	II
<hr/>	
CAPÍTULO I	El entorno jansenista 21
	Los hermanos Filleau y el jansenismo 22
	Enseñanzas jansenistas 26
	Ensayo de Filleau de la Chaise sobre los <i>Pensées</i> de Pascal 32
<hr/>	
CAPÍTULO 2	El ascenso de don Quijote hacia la ejemplaridad 37
	Un tono jansenista con afinidades protestantes 37
	Dulcinea y fe 43
<hr/>	
CAPÍTULO 3	Don Quijote como triunfador moral 47
	La transformación de don Quijote y Sancho 47
	Don Quijote hace el bien en el mundo, en su mayor parte 50
	El orgullo precede a la caída 56
<hr/>	
CAPÍTULO 4	Sancho como arribista reincidente 61
	Hacia la utopía de la fraternidad y la igualdad 61
	Consiguiendo cada día (por medio) más sabiduría y fuerza 64
<hr/>	
CAPÍTULO 5	Razón, confianza quijotesca y, ¿en qué dirección se sitúa la felicidad? 71
	Razón 72
	Parafaragaramus y elecciones confusas 75

CAPÍTULO 6	Los magos en la <i>commedia dell'arte</i> y la continuación del <i>Quijote</i>	79
	<i>El fingido nigromante</i>	82
	Bromistas pesados	84
	<i>La Oca Cuentista</i> y <i>El barril</i>	86
	El mago como director de tragicomedia	88

CAPÍTULO 7	La refundición de <i>Parafaragaramus</i> por Rousseau	99
	El envalentonarse	104
	La justicia frente al sadismo en la sociedad	106

CAPÍTULO 8	Un puente de doble dirección sobre el canal de la Mancha	111
	Henry Brooke y el humanitarismo de don Quijote	111
	Sarah Fielding y la dividida reacción inglesa sobre el «entusiasmo» de don Quijote	116
	Rousseau	120

CAPÍTULO 9	<i>Julie</i>, de Rousseau: reimaginando la cruzada de don Quijote	123
------------	--	-----

EPÍLOGO	EL viaje del héroe	133
---------	---------------------------	-----

	BIBLIOGRAFÍA	137
--	--------------	-----

INTRODUCCIÓN

En los traumáticos años que prosiguieron a la Segunda Guerra Mundial y que encontraron algo de consuelo en el existencialismo francés emergente que generó *El hombre de la Mancha*, J. J. A. Bertrand escribió un meticuloso artículo, de la extensión de un libro y publicado en tres entregas de los *Anales Cervantinos*, que llevaba el título «Génesis de la concepción romántica de don Quijote en Francia» (Bertrand 1953, 1954, 1955). Sin embargo, como él mismo reconoció en el párrafo final, su énfasis terminó recayendo no tanto en los orígenes del mito romántico de don Quijote en Francia —y ciertamente tampoco en dónde pudo haberse originado ese mito universal—, sino mucho más en una historia detallada que pasa por una larga serie de escritores franceses, trazando la evolución del icónico protagonista durante los siglos XIX y XX.

En su conclusión, Bertrand encuentra típicamente francés el sentido de que el *Quijote* no trata básicamente del choque entre el idealismo fantástico y los aspectos más duros de la realidad diaria, como gran parte de la crítica cervantina había concluido en la época del realismo y naturalismo. En lugar de ello, el crítico, reflejando el ansia de principios del siglo XX por definir cada elemento de los muchos «personajes nacionales» de Europa, observó que

el Caballero aparece como el único hombre veraz y convencido, todos los otros zopencos burladores no merecen sino desdén y menosprecio. Los más de los franceses se identifican, por lo tanto, con el mismo don Quijote. Y por eso el héroe español representa un papel tan importante en la novela, el teatro y la música de Francia (Bertrand 1955: 141).

También señaló que, durante la Reforma y la Ilustración en Francia —ciertamente en toda Europa—, la famosa novela había sido considerada justamente lo opuesto: nada más que una parodia tumultuosa de los libros de caballerías. Pero la idea de que una transformación como la que vemos hoy alrededor del mundo pudo haber tenido sus raíces en Francia —por ejemplo, en la filosofía y religión francesas del siglo xvii— no hizo ni acto de presencia. Se podría pensar que no hubiera ninguna evidencia de ello.

En su conclusión general, Bertrand da por hecho que el nacimiento del Romanticismo en Francia vino con retraso con respecto al resto de Europa dadas las circunstancias políticas, llegando algo más tarde y desde Alemania: «Los franceses encontraron primero corrientes venidas de fuera, representadas para ellos por las teorías de los Schlegel y de Bouterwek» (Bertrand 1955: 137-142). También declara que el primer intelectual del mundo francófono en ver el lugar del *Quijote* en una reacción paneuropea contra la rígida autoridad napoleónica, una nueva visión del mundo que él caracterizó en líneas generales como «un espíritu de comprensión», fue el crítico suizo Sismondi, nacido en 1773: «La crítica histórica de Simonde de Sismondi fue un primer relámpago aún aislado en un cielo tormentoso. El primer efecto parece haber sido la sorpresa» (Bertrand 1955: 137).

Para una de las posibles lecturas del *Quijote* del siglo xxi, una totalmente diferente de la todavía influyente visión romántica, podemos mencionar un libro escrito por John Farrell y publicado en 2006. En su ambicioso análisis de los héroes de la literatura moderna titulado *Paranoia and Modernity: Cervantes to Rousseau*, Farrell ha agrupado a varios autores de primera importancia en la historia de la cultura, relacionando a pensadores como Lutero, Cervantes, Pascal y Rousseau y argumentando que todos ellos comparten una constelación de rasgos psicológicos contraproducentes descrita como paranoia. El presente estudio examina prácticamente a los mismos cuatro autores, además de a varios más, pero empieza reafirmando la observación de Frank Palmeri, quien concluyó su análisis escribiendo:

Lo que el señor Farrell entiende por paranoia resulta muchas veces ser escepticismo hacia las instituciones sociales y políticas tradicionales, así como una inclinación a ver dichas instituciones como fuentes de injusticia. [...] No creo que esté tan claro en qué momento el

escepticismo y la sospecha se vuelven excesivos (Palmeri 2007-2008: 186-187).¹

Centrándome en el mito de don Quijote, deseo ir más allá y trazar cómo se originaron las exitosas adaptaciones de este arquetipo. Fieles a sus raíces, no se han mostrado paranoicas, sino entusiastas y flexibles, y brotaron —si bien de una cultura cambiante— en un punto de origen identificable. Originado durante el tardío xvii y principios del xviii, más en Francia que en Alemania o en Gran Bretaña, este avatar del mito ha estado con nosotros por más de doscientos años, pero nuestro conocimiento de su fuente ha permanecido incompleto y escondido por la transformación de ideas ocurrida durante la transición desde la Ilustración al movimiento romántico.

Hasta hace pocas décadas, la paleontología solía buscar el «eslabón perdido» en la evolución de la raza humana. Hoy en día se está de acuerdo en que hay muchos canales en la corriente entrecruzada que ha llevado adelante la especie *Homo*. Se mezclan las aguas de estos, de forma que muchos contribuyeron a la obra maestra genética que hasta hace poco todo el mundo pensaba que éramos. En los últimos cincuenta años, el mismo tipo de cambio ha tenido lugar en nuestro entendimiento de cuatro siglos de desarrollo del mito de don Quijote; este ha sido transformado de un criminal despistado y objeto de burlas, convirtiéndose en un santo secular que vive una apoteosis de autodeterminación y altruismo. Aunque la publicación por Anthony Close de *La concepción romántica del Quijote* en 1978 no haya sido tan trascendental como el descubrimiento de los huesos de Lucy en África oriental, las penetrantes ideas del crítico han regado un jardín casi igual de fascinante de estudios de recepción sobre los descendientes de la novela.

Close trazó los orígenes de este cambio radical realizado por los poetas y críticos románticos ingleses como Coleridge, que conocían a los escritores alemanes aficionados al *Quijote*, particularmente al filósofo Friedrich Jacobi (Close 1978: 42). También comentó Close el auge de la novela sentimental en la Inglaterra de la segunda mitad del xviii

¹ «What Mr. Farrell understands to be paranoia often proves to be skepticism of traditional social and political institutions, and a willingness to see such institutions as sources of injustice. [...] I do not think it is as clear when scepticism and suspicion become excessive». (*Las traducciones de las citas al español son de la traductora.*)

y el deleite inglés en la representación literaria de los excéntricos. No analizó más remotas fuentes literarias, ni las francesas. Sostengo que, en la historia de la recepción del *Quijote*, sobre todo en el desarrollo de la personalidad que ahora se conoce en todo el mundo, hay un equivalente a las fuentes del Nilo. Se encuentra en los escritos de Blaise Pascal, tal como los interpretaban los jansenistas.

El jansenismo, poco conocido en la patria de don Quijote, era un movimiento religioso que apareció en Francia, los Países Bajos e Italia en los siglos XVII y XVIII. Aunque los seguidores se consideraban católicos, tenían mucho en común con los puritanos y los protestantes, y casi como una secta independiente los veían los jesuitas. Los jansenistas solían formar parte de la élite intelectual de sus respectivos países, formando un elemento más dentro de la creciente resistencia paneuropea a la autoridad católica y regia. Mantenían que el papa podía dictaminar en cuestiones de dogma, pero no presumir tener la última palabra en cuanto a los hechos concretos y su interpretación. Asimismo, no se doblegaban a la voluntad de Richelieu y Luis XIV, quienes los calificaban de ingobernables y hacían lo posible por eliminarlos. Por esta tendencia a la autosuficiencia y rechazo del poder preexistente, llegaron a formar un partido político y aportar mucho —como ahora afirman los historiadores— a la formación del ambiente que produjo la Revolución francesa.

Dentro de este cuadro general, hay varios rasgos que aproximan a los jansenistas a la personalidad de don Quijote, tal como ellos la enjuiciaban. Primordialmente, se sentían vinculados a él por su independencia de criterio y de proyecto vital. Por sus lecturas caballerescas entendidas al pie de la letra, él tomaba sus propias decisiones en cuanto a los deberes de un caballero. Los jansenistas sabían que, vistos desde la perspectiva de la cultura mayoritaria, ellos, como él, tenían fama de excéntricos por aferrarse a inusuales conceptos de religión y conducta sociales.

En cuanto a la moral personal, y la de la sociedad circunvecina, los jansenistas seguían a los calvinistas en su apego a la doctrina de san Agustín, quien hacía hincapié en el pecado original y el carácter depravado de todo ser humano. Rechazaban con vehemencia la disposición jesuita a encontrar móviles de conducta circunstanciales, o sea, «casos», capaces de excusar la maldad de los pecadores y sus transgresiones de la ley divina. Así, se integraban en la corriente paneuropea de rigor moral que fundamentaba la época puritana.

Por tanto, las normas ascéticas de conducta que se autoimpone don Quijote merecían el aplauso de los jansenistas. La sede de estos, a quienes se aplicaba el apodo de «los solitarios», era el convento de Port-Royal des Champs, donde muchos adeptos se retiraban a veces para alejarse del mundo pecaminoso y tentador. Percibían que don Quijote iba por ese camino también, prefiriendo dormir bajo el cielo en los campos y montañas, hasta negándose a conocer Sevilla, pozo de aguas negras éticas, y abandonando los frívolos lujos de la casa de los duques. Los jansenistas, asimismo, insistían en una espiritualidad interior, no fundada en ritos exteriores, y evitando en lo posible tomar la eucaristía sin gran preparación espiritual. El teólogo Cornelius Jansen, en cuyas ideas se basaban las doctrinas jansenistas, era holandés. Hay que recordar que en el *Quijote* no se celebra ninguna misa y que en el *Persiles* hay un parejo rechazo de los ritos religiosos vistosos. La crítica ha vislumbrado una atracción cervantina hacia un cristianismo primitivo, paulino, bajo la influencia del reformador Erasmo de Rotterdam, holandés como Jansen.

En esta misma línea, el deseo de don Quijote de reestablecer la pureza de la Edad de Oro, entendida como una gran mejora espiritual propuesta por los libros de caballería, encuentra eco en el anhelo jansenista de volver a otra Edad de Oro, la de los patriarcas de la Iglesia de los primeros siglos de la era cristiana. Imaginaban estos reformadores que, antes de las controversias teológicas y la corrupción eclesiástica tan destacadas durante las reformas protestante y católica, habría sido realmente factible construir una sociedad cristiana ideal.

Pero esta mentalidad religiosa, ¿qué tenía que ver con el francés Blaise Pascal (1623-1662), el brillante matemático, físico, inventor de aparatos complejos —entre ellos, la primera calculadora— y filósofo? Hoy es famoso todavía por su apuesta lógica y filosófica, que aboga a favor de creer en Dios a base de un análisis comparativo del poco gasto emocional y material de tal creencia y las inmensas pérdidas en caso de que el infierno y el cielo fueran ciertos. Esa imagen de fría racionalidad, sin embargo, falla al no reconocer un abrupto cambio en su teoría ontológica, que se produjo a raíz de una profunda conversión al cristianismo en 1654. Se volvió jansenista al año siguiente y vivió cada vez más en el convento de Port-Royal. A pesar de su estelar habilidad para las matemáticas y el manejo de la lógica, llegó a creer que las verdades sacadas de las experiencias sensoriales y los procedimientos lógicos —pensemos aquí en Descartes, «Pienso, luego existo»— no son

de fiar. Las certezas en la vida, deseadas por todos, no tienen que basarse solamente en la razón, sino también en los sentimientos; se trata de una eficaz confluencia de los poderes intelectivos humanos más útiles. De ahí su famosa afirmación de que el corazón tiene razones que la razón no comprende. Hacen falta ambas facultades.

Pero, como diría uno de los proverbios de Sancho, el diablo está en los detalles y las confusiones. ¿Cómo llegar a una aleación provechosa, a conclusiones sólidas? Pascal sintió al fin que hay que aceptar como auténticos los sucesos religiosos narrados en la Biblia, puesto que la fe en una persona que se ha demostrado benévola y sabia es una manera excelente y práctica de orientarse en el laberinto de la existencia. Él mismo confiaba en que los protagonistas de los sagrados textos de la tradición cristiana no eran ni locos, ni tontos, ni embaucadores. Por su parte, don Quijote había hecho lo mismo en lo relativo a los héroes y heroínas de la tradición caballeresca, prestándoles fe y aceptándolos como guías de recta conducta.

Los hermanos Filleau hicieron mucho para difundir estas ideas. Primero, a través de la publicación de un resumen e interpretación de las nunca bien sistematizadas ideas pascalianas sobre la religión; segundo, por una pulida traducción ligeramente jansenista de la segunda parte del *Quijote* (que se estableció durante siglo y medio como la versión estándar del mundo francófono); y, tercero, mediante una continuación jansenista de la novela, repleta de grandes adelantos morales dentro de don Quijote y Sancho que modificaron los personajes cervantinos. En las décadas siguientes, en manos de renombrados escritores que conocían el *Quijote* a través de las adaptaciones de los Filleau, creció y floreció el *Quijote* de los románticos que ha triunfado en el mundo actual. La relación entre los jansenistas y Pascal constituye el meollo de los primeros dos capítulos del presente estudio. Anteriores en el tiempo, estas ideas jansenistas adaptadas de Pascal terminarían aportando bastante tanto a la corriente filosófica alemana, como al río inglés de la novela sentimental.

En el capítulo tres, vemos que don Quijote asciende a un nivel de excelencia moral e integración social que a Cervantes le habría asombrado y, seguramente, movido a protestar. La devoción quijotesca hacia Dulcinea se convierte en algo que no tiene nada de risible, una potencia moral y transformadora. Comienza el hidalgo a realizar grandes logros y se gana el respeto de los demás.

En el capítulo cuatro, siguiendo Sancho los pasos de su señor, se observa que, por un tiempo, aquel interioriza muchos de los atributos de un caballero andante. Aprende a hablar con «gente de calidad» como uno de ellos y se adelanta, aunque con frecuentes tropiezos, hacia unas metas menos egocéntricas. No obstante, al fin no cumple con la promesa implícita de su nuevo modo de ser, recayendo así y reflejando la perspectiva severa que caracteriza la visión jansenista de la naturaleza humana.

El capítulo cinco se centra en las implicaciones para Filleau de Saint-Martin, el traductor, y los jansenistas en general, de la conclusión pascaliana de que es de primera importancia mantener una aproximación práctica a la comprensión de la naturaleza de las cosas, una estrategia que combine tanto la razón como la fe en lo que han sacado en limpio personas fiables y de integridad moral. Filleau de Saint-Martin inventó e introdujo en la secuela que escribió un sabio encantador, Parafaragaramus, cuyo poder para engañar y confundir resulta sumamente peligroso, a menos que el individuo aprenda a examinar y comprender sus propias emociones.

El capítulo seis documenta la considerable presencia de elementos de la *commedia dell'arte* en la continuación del *Quijote*. Abundan los magos en este género italiano tan exitoso en Francia y España, pero pueden dividirse en dos clases. Algunos se dedican a solo la implementación de la disciplina, colaborando con los demonios para castigar a quien se porte mal. Otros pierden mucho de su asociación con el infierno, volviéndose consejeros morales y utilizando poderes mágicos para ayudar a los pecadores a salvarse de sus propios vicios. En la secuela francesa, don Quijote y Sancho pasan mucho tiempo con dos encantadores, uno malvado y otro mucho más amable, que va de mal en mejor.

En el capítulo siete, se presenta la evidencia de que Rousseau conocía la continuación jansenista del *Quijote*. De ella pidió prestada un personaje principal, el mago llamado Parafaragaramus, al escribir una corta pieza teatral llamada *Arlequín enamorado a su pesar*. La pieza lleva parlamentos escritos, pero el conjunto sigue el estilo escénico de la *commedia dell'arte*. El encantador aquí no es alentador, pero sus tentaciones hipnóticas pueden resistirse confiando en un amigo —o, como aquí, una amiga— que haya demostrado su amor sincero. Como los jansenistas, abogó Rousseau por la mente clara y el buen juicio, pero fundado sobre la autoridad de la Naturaleza y la fe en el sentimiento

benévolo, en lugar de unas escrituras sagradas. Rousseau vincula la Naturaleza, por su parte, con el corazón y la imaginación. Sobre esa base encontró, no solo en esta pieza, camino a proponer grandes cambios sociales dignos del idealismo radical de don Quijote y que se probarían en la Revolución francesa.

En el capítulo ocho, pasando una generación más abajo en la corriente de la influencia, encontramos que Sarah Fielding se dio cuenta de que este tipo de fe en los demás puede convertirse en el inicio de un movimiento político, o al menos un auténtico cambio social. Desde ahí se lanzó a escribir *David Simple*. Se trata de una novela que gira alrededor de un joven quijotesco que busca un amigo enteramente fiel, ampliando luego esa amistad para incluir a otros que piensen como ellos. En la Gran Bretaña de la época, a mediados del siglo XVIII, el vocablo «*quixote*» había llegado a significar todo idealista social. El llamado «entusiasmo» de don Quijote, considerado al principio como peligroso, pero más tarde como fuente de poder moral, produjo una recepción británica partida, todavía hoy visible en los dos significados encontrados del adjetivo inglés *quixotic*: «visionario» y «poco práctico». Las contrarias atracciones que siente el individuo hacia el altruismo, por un lado, y el imperativo práctico a dejar las cosas como están, a evitar los peligros de la revolución y a conservar un nicho seguro para uno mismo, por el otro, siempre estarán con nosotros.

El capítulo final sigue la idea de un amor idealizado que viaja de Sarah Fielding a Rousseau. Aunque en la década de 1740 ambos habían escrito sobre la necesidad de alcanzar la mayor felicidad humana, *David Simple* influyó en Rousseau expandiendo enormemente su propio tratamiento, demostrando su labor en un pequeño grupo de amigos estrechamente vinculados. En la década siguiente a su publicación en Francia, Rousseau dedicó tres años de reclusión a escribir *Julie, o la nueva Eloísa*, que se convirtió en el mayor éxito editorial del siglo.

Julie es una joven que se convierte en la amante de su tutor y ambos personajes están inequívocamente, y a veces explícitamente, conectados con don Quijote y Dulcinea. El tutor, cuyo nombre, Saint-Preux, significa «valiente caballero», jura no solo amor y devoción, sino completa transparencia de pensamiento y acción, tal como lo requiere Parafaragamus. Julie, que es descrita como una santa no solo de la fidelidad, sino también de la bondad para con todos los necesitados, funciona como la inspiración para el autosacrificio de su caballero. Renuncia a

sus deseos de casarse con Saint-Preux cuando no puede persuadir a su padre para que dé su consentimiento, eligiendo en su lugar su obligación con la familia, con el marido mayor elegido para ella y con sus hijos, de la misma manera que don Quijote hace el emotivo sacrificio de consentir el obediente cumplimiento por parte de Dulcinea de un antiguo voto de hacerse monja.

Pero, según su arco se va acercando al final, Julie sigue el camino sentimental y trágico de don Quijote. De igual modo que él no puede soportar verse privado de Dulcinea, y por lo tanto elige el odio hacia ella y la muerte, Julie tampoco puede soportar vivir privada de la suprema felicidad de estar con su amante. La derrota de años de extraordinaria autodisciplina al servicio de la virtud, la lucha del deseo con la obligación social y religiosa, se impone una vez más. En ambas novelas, el conflicto entre el vigoroso deseo y el frío deber moral se hace eco de la perenne tensión mítica, el dilema quijotesco, entre el esfuerzo heroico por el ideal y el fracaso devastador.

CAPÍTULO I

El entorno jansenista

Graeme Hunter ha confirmado recientemente la influencia oculta de Pascal en Coleridge y sus contemporáneos ingleses del siglo XIX: «Pascal también fue una de las influencias formativas sobre el filósofo romántico alemán Friedrich Jacobi, quien a su vez despertó el interés de los románticos ingleses, particularmente Coleridge»² (Hunter 2002: 96-112, 111). Asimismo, Nicole Schumacher (2003) ha publicado hace poco un largo estudio comparando al filósofo francés con el alemán.

Pero ¿qué hay del país natal de Pascal y su bien documentada conexión con la religión jansenista? Como Filleau de Saint-Martin era amigo de jansenistas, siendo con toda probabilidad jansenista él mismo, y su hermano Nicolás Filleau de la Chaise (1631-1688), amigo de Pascal y un principal escritor de la secta, es lógico preguntarse si acertaba el crítico francés decimonónico Sainte-Beuve al calificar de jansenista la traducción de 1677-1678 del *Quijote*. Después de todo, el refinado y muy popular libro fue la obra maestra de François Filleau de Saint-Martin. En el XX, sin embargo, Bardon no vio en la traducción rastro de las doctrinas de la denominación religiosa, que él definió dentro de los límites de las de Saint-Cyran, director espiritual de aristócratas, confesor de las monjas de Port-Royal y quien originalmente trajo a Francia las ideas de Jansen (Bardon 1971 [1931]: 1:329-330). Bajo su dirección en los años 1633-36, el convento se convirtió en un centro de jansenismo. El cardenal Richelieu lo persiguió, encarcelándolo desde 1638 hasta 1642.

² «Pascal was also one of the formative influences on the German romantic philosopher Friedrich Jacobi, who in turn awakened that interest of the English romantics, particularly Coleridge».

Sin embargo, al pensarlo, el perfil bajo mantenido por la teología jansenista en evolución no debe provocar sorpresa, dados los enérgicos esfuerzos de Luis XIV por poner fin al convento de Port-Royal y a sus seguidores. Y, lo que es más, no hay escritor o editor que pudiese esperar atraer gran público a un libro de ficción cómica proclamando abiertamente sus controvertidas doctrinas religiosas. Pero, ¿podría haber en la traducción elementos menos obviamente jansenistas, semillas que brotan y se muestran más claramente en la continuación y resultan lo suficientemente significativas como para provocar un cambio dentro de la visión de don Quijote que tenía toda la cultura?

Bardon describió a Filleau como amigo de los jansenistas y admitió que quizá él mismo también lo era, pero supuso que, probablemente, durante el transcurso del proyecto de traducción, hizo algunas escapadas a Port-Royal para aclarar puntos dudosos sobre la teología (Bardon 1971 [1931]: I:328). Ahora, no obstante, podemos pasar a un ensayo relativamente poco leído —y pasado por alto en estudios literarios— que proporciona una de las dos lecturas jansenistas predominantes de Pascal en la época de la traducción de la novela cervantina al francés. El ensayo fue escrito por el propio hermano mayor del traductor, Jean Filleau de la Chaise. En combinación con una minuciosa reexaminación de esta caracterización francesa del protagonista de la segunda parte del *Quijote* —y, aún más revelador, del contenido de la muy original secuela—, es posible abordar la pregunta de si la interpretación de la novela de Filleau era jansenista. También —y esto resulta menos complicado— podemos preguntarnos por qué preferiría Filleau de Saint-Martin que su autoría quedara en el anonimato. Asimismo, aclara por qué su representación del protagonista naturalmente habría atraído a muchos jansenistas. Para todo eso, es preciso saber más de la vida y la familia de los hermanos Filleau.

Los hermanos Filleau y el jansenismo

El padre de los dos hermanos Filleau, Nicolás Filleau, señor de Ageois, era el cabeza de familia de una de las dos ramas de la familia más rica y prominente de Poitiers. Curiosamente —y probablemente de manera significativa para las creencias religiosas de sus hijos, que vinieron a diferir totalmente de las suyas—, fue un ardiente enemigo de los protestantes y los jansenistas durante toda su vida. Tanto él como su hermano

Jean, señor de Bouchetterie, estaban resentidos por la necesidad experimentada por su familia de dejar su hogar ancestral en Orleans, debido al ascenso al poder de los hugonotes. La estricta moral de la familia y su celo por el catolicismo romano permanecían como algo destacado a mediados del siglo xvii (Mesnard 1965: II:678). Habían prosperado en su servicio al rey y Nicolás se enriqueció como recaudador real de impuestos de la región. Sin embargo, dicha riqueza se acabó en 1670, cuando se le acusó de infracción y se le obligó a pagar una gran cantidad en restauraciones, a pesar de la insistencia de toda su familia en que él era inocente y toda su fortuna legítima (Mesnard 1965: II:681).

Por aquel entonces, dos de sus hijos, Nicolás de La Chaise, el mayor, y Gilles des Billettes, el más joven, ya se habían trasladado a París y convertido en discípulos jansenistas, más de una década antes de la catástrofe. El último llegó en su adolescencia para completar su educación y pronto se estableció en la sociedad con la ayuda de Madame de Longueville. Entre sus amigos estaban Cyrano de Bergerac y el duque de Roannez, quien mantenía lazos políticos con su padre desde tiempos inmemorables y lo introdujo en su casa. Aunque el joven era tan devoto como sus dos hermanos, su interés principal eran las ciencias, donde destacó tanto que fue admitido y admirado en la Academia. Se le consideraba alguien que entendía de casi todo y que sabía más a sus veintitrés de lo que la mayoría de la gente estaría orgullosa de saber a los cincuenta (Mesnard 1965: II:682).³

Su hermano Nicolás había estudiado Derecho en Poitiers, donde después trabajó como juez. Su alegre personalidad destacó en los salones parisinos y Madame de Sévigné comentaba su inteligencia excepcional, acuñando el término «Pascalins» para referirse a él y a su hermano Gilles. Cuando este se mudó a París sobre 1660, también lo introdujeron en la casa de los Roannez. Se ha descrito al duque como el primer converso de Pascal al jansenismo y, a través de él, los hermanos conocieron y fueron influidos por el filósofo. Mesnard, preguntándose por escrito cómo los hijos de una familia tan hostil con el jansenismo se pudieron haber convertido a él, concluyó que era una cuestión no solo del entorno en casa de Roannez, sino también de su pertenencia a

³ Para más detalles y documentación sobre los hermanos Filleau, ver Mesnard 1965, Cinquième Partie, «Poitevins et 'Pascalins'», cap. II «L'apparition des 'Pascalins' (automne 1660)».

una nueva generación, en la que el poder intelectual se estaba volviendo cada vez más atractivo que una reputación por extrema seriedad. Los jansenistas, en general, se retiraban cada vez menos del mundo secular (Mesnard 1965: II:693). Un tercer factor fue, probablemente, una reacción contra el fanatismo de su padre y su tío en Poitiers.

Entre los escritos de Nicolás, destacan una vida de san Luis y, por supuesto, su ensayo sobre las ideas de Pascal. Después de la muerte de este, sus seguidores decidieron que De la Chaise escribiese una introducción para una edición de los *Pensées*, pero, ya escrita, la familia de la hermana de Pascal la rechazó para optar en su lugar por una del erudito Huet. En cuanto a la causa, Mesnard señala el estilo vivaz y menos académico de Filleau de la Chaise, escrito en francés, y la base intelectual en una forma de pensar que reflejaba las tendencias recientes de filosofía en lugar de los escritores más ancianos. También observa una divergencia de la subyacente teoría del conocimiento que Pascal había desarrollado, aunque preservase encarecidamente la metodología de este:

Filleau de la Chaise, geómetra más auténtico y más leal a Pascal, construye una teoría de conocimiento cierto basándose en una convergencia de pruebas de las cuales ninguna es decisiva por sí misma, o, más precisamente, una certeza concebida como un caso altamente probable situado a los límites del conocimiento (Mesnard 1965: II:690).⁴

Veremos más abajo otros comentarios sobre el ensayo y su posible relevancia para el mito de don Quijote. A pesar del rechazo, Filleau de la Chaise siguió adelante y él mismo publicó el ensayo junto con otros dos artículos que combinaban cuestiones de razón y fe, y el libro con la introducción sobre Pascal fue muy bien recibido en la comunidad jansenista.

Nuestro traductor del *Quijote*, François Filleau de Saint-Martin, era el hermano mediano; y también había dos hermanas casadas. Filleau fue, de los tres hombres, el que se quedó por más tiempo en Poitiers antes de unirse a sus hermanos en el círculo jansenista de París.

⁴ «Filleau de la Chaise, plus véritable géomètre, et plus pascalien, construit la théorie d'une certitude fondée sur la convergence de preuves dont aucun n'est décisive en elle-même, ou, plus exactement, d'une certitude conçue comme cas limite d'une très haute probabilité».

Empezando sobre 1654, había trabajado en el negocio de su padre de recaudación de impuestos; en 1658, compró el título de secretario real, lo que lo hacía un noble *de la robe*, es decir, un abogado o administrador real. Cuando la fortuna de su padre se arruinó en 1670, llevándose consigo su reputación, la mujer de Filleau retiró sus acciones financieras del matrimonio y los esposos se separaron, lo que llevó a Filleau a trasladarse a París en 1673 (Mesnard 1965: II:892).

Claude Barbin, jefe de una exitosa editorial en París —y presumiblemente pensando en el mercado jansenista y protestante—, no tardó en pedirle a Filleau de Saint-Martin que llevase a cabo una traducción del *Quijote*, petición que acató (Cormier 2010: 403). Sin embargo, la primera edición no llevaba su nombre; tampoco el libro de ensayos de su hermano llevaba el suyo. Otro factor en la decisión de Filleau de Saint-Martin de aceptar el proyecto, dejando a un lado la necesidad económica, fue probablemente el ánimo que otro miembro del séquito de Roanez, el noble Cabart de Villermont, quien tenía un gran gusto por la literatura española, le dio para hacerlo. Este ya había intentado, infructuosamente, convencer al escritor cómico Paul Scarron para llevar a cabo la traducción, así que pedirle lo mismo a Filleau tenía sentido para él. Mesnard (1965: II:899) afirma que esta circunstancia fue el origen del llamado *Don Quichotte de Port-Royal*. Pero ¿por qué no aparecía el nombre del traductor? Dreu, un contemporáneo que publicó un exhaustivo estudio biográfico en cinco volúmenes sobre los eruditos del Poitou, comentó el gran éxito de la traducción, pero se quejó de no poder recoger información sobre la vida del autor, quien, por razones que el biógrafo no pudo comprender, hizo un misterio de sí mismo y su traducción (Llanas 2005: sección II).

Uno se pregunta si fue debido a tensiones con Nicolás, su padre y socio de negocios, quien no murió hasta 1681 y que, desde la década anterior, seguía teniendo lazos financieros con él a través de contratos legales. Las preocupaciones sobre la generación más vieja de la familia y el extremo desagrado por el jansenismo que esta tenía debieron haber hecho a Filleau, y a su hermano Nicolás, buscar el anonimato. Esto podría darnos una segunda explicación, además de la hostilidad real, al porqué en su traducción de la novela las marcas frecuentes de perspectivas jansenistas, o al menos relacionadas estrechamente con posiciones protestantes, están ahí, pero no tan presentes como podrían. El traductor y sus ideas se mantienen discretamente menos prominentes

que las llamativas declaraciones y conducta disparatada de los dos protagonistas. La secuela de Filleau tiene mucho más contenido visiblemente jansenista, a lo mejor porque es un trabajo de ficción independiente en lugar de una traducción, pero también porque fue escrita después de la muerte de su padre.

Los historiadores ven probable que Filleau de Saint-Martin viviese, al igual que sus hermanos, en casa del duque de Roannez, jansenista que, como Pascal, mantenía un fuerte vínculo con el Port-Royal. El duque ayudó a preparar la primera edición de los *Pensées*. Filleau de la Chaise era un amigo cercano de Pascal y contribuyó a la famosa edición de la obra de 1670 (Pouzet 2001: 223, 269, 326). Además, el detallado ensayo de Filleau de la Chaise, que se convirtió en una respetada interpretación jansenista de las ideas religiosas de Pascal, así como algunos elementos de la traducción y la secuela de la novela escrita por Filleau, sugieren que hay más cristianismo antirromano en las obras de este del que el palacio real y la diócesis se dieron cuenta. Jacques Cormier (2010: 263, n.3) señala que, independientemente de las conclusiones a las que llegó Bardon, la traducción de Filleau se merece un nuevo análisis.

Enseñanzas jansenistas

Los *Pensées* (*Pensamientos*) del filósofo y teólogo Pascal, su obra de mayor influencia en dichos campos y pensada para ser una defensa del cristianismo de tendencias independientes, quedó inacabada a causa de su muerte, pero otros la reconstruyeron dentro de lo posible a partir de sus notas escritas sobre papeles desechados. En sus *Lettres provinciales* (*Cartas provinciales*), Pascal defendió el jansenismo ridiculizando el razonamiento circunstancial como método de excusar el pecado, una práctica que él asociaba con los jesuitas; pero su posición teológica, incluyendo su famosa apuesta sobre la posible existencia de Dios, permaneció abierta a interpretaciones hasta el final, a pesar del hecho de que su último escrito religioso se hizo en 1661, instando a los jansenistas a no rendirse ante los intentos de Luis XIV de suprimir la secta.

Había ciertas variaciones en las creencias de los jansenistas, llegando algunos estudiosos a afirmar que el movimiento se creó primariamente como un fenómeno psicológico-social unificado por el odio a los jesuitas. Luis XIV lo describió como un «partido de innovadores, una secta adversa a todo señorío, temporal o espiritual, que difunde

cierto espíritu de independencia allá donde consiga recepción»⁵ (Doyle 2001: 30). Hoy, sin embargo, los historiadores especializados en religión que examinaron cuidadosamente los escritos jansenistas de los siglos XVII y XVIII han encontrado principios básicos y señalado dos conexiones con el puritanismo. La primera es que, como secta, y en común con muchos protestantes, creen en la predestinación. En segundo lugar, enfatizan el rigor en estándares morales y una fuerte austeridad con lo que respecta a la conducta. En este aspecto, comparten el estilo de vida de los puritanos y de muchos católicos en la Francia de la época y los Países Bajos (Delumeau 2002: 8).

Doyle nos señala a la secta para mostrar que la Revolución francesa, notoriamente antirreligiosa, tuvo unos importantes orígenes religiosos. No fue un grupo social muy extendido, sino una élite intelectual, bien educada, cada vez menos dispuesta a aceptar la autoridad, y extendiéndose desde las universidades. En las *petites écoles* de Port-Royal (que no eran para los pobres), se fomentó el aprendizaje y la razón. El adquirir conocimientos estaba altamente valorado siempre que el asunto fuese útil para una buena causa y no transmitiese las especulaciones de filósofos recientes; de otra forma, el saber rebuscado se consideraba peligroso por su tendencia a hacer que los aprendices se inflasen de orgullo. Los jóvenes estudiantes jugaban a las cartas adornadas con retratos de los padres de la Iglesia, cuyo periodo temprano era visto como la Edad de Oro de la teología basada en el Evangelio (Knox 1950: 221). Esta orientación formó parte de lo que ha sido llamado su *antiquarianismo*, una vuelta atrás a un tiempo mejor, rasgo de don Quijote que apreciaban (Doyle 2001: 217).

Los jesuitas acuñaron el término «jansenistas» para distinguirlos de los católicos romanos en base a las tendencias calvinistas que reconocían en ellos, aunque estos rechazaran cualquier tipo de identificación con dicho grupo. Compartían con los protestantes en general el concepto individualista que estos llamaban «el sacerdocio de todos los creyentes». La postura teológica de la secta, aunque los miembros se considerasen católicos (y siguen haciéndolo en Holanda, donde se autodenominan la Iglesia Católica Antigua), se basaba, al igual que el luteranismo y otras formas de protestantismo, en los escritos de san Agustín. Se ha descrito como «pesimista», y también parece adecuada

⁵ «A party of innovators, a sect inimical to all lordship, whether temporal or spiritual, which spread a certain spirit of independence wherever it gained a hold».

la caracterización de «productor de ansiedad», ya que se centra en la pecaminosidad humana en un mundo exiliado del Edén, la previsión de Dios de la salvación o condena final del alma, y en hasta qué punto somos capaces de discernir nuestro futuro.

Entonces, ¿cómo puede haber contribuido tanto una perspectiva de vida tan angustiante a la cómica, a veces patética, pero en general alentadora e inspiradora reacción romántica al *Quijote*? A primera vista, solo con mucha dificultad, pero las razones, tanto a favor como en contra, resultan útiles y reveladoras, pues efectivamente sugieren lazos de unión entre ambas formas de ver la vida. Hay conexiones que consisten en elementos compartidos, que derivan de los defectos del protagonista observables en su carácter y acciones. Estos ya estaban presentes en los orígenes de la interpretación de la novela como ridícula, como una farsa.

Saint-Cyran, buen ejemplo de pesimismo, estaba convencido de que prácticamente todo el mundo estaba condenado al infierno en lugar de al cielo, especialmente los ricos, aunque probablemente él mismo no (Doyle, 2001: 203, 207). Tal y como el don Quijote de la primera parte se movía por una obsesión loca de ganar fama como caballero extraordinario, Saint-Cyran hablaba continuamente de sí mismo, evaluando el éxito de su parte en la misión de ser santo y propagar la santidad (Doyle 2001:189). De la misma forma, don Quijote suele compartir con Sancho sus reflexiones sobre sus supuestas aventuras heroicas, ensoñaciones y retratos suyos que serían generados por futuros biógrafos. La comunidad de Saint-Cyran requería tanto sacrificio que se criticaba a los que seguían sus pasos como innecesariamente ascéticos (Doyle 2001: 210). De la misma forma, don Quijote se negaba a sí mismo comida, hospedaje y sueño, hasta tal punto que Sancho, el hombre natural, solía protestar. En esta misma línea, Saint-Cyran y sus seguidores se preocupaban tanto por estar libres de pecado y por si estaban salvados o condenados, que casi olvidaban que la gracia de Dios estaba disponible para ellos, rechazando frecuentemente la comunión a base de su imperfección moral. Como principio general, creían que nunca debías concederte el beneficio de la duda con relación a la pureza de tus acciones (Doyle 2001: 210, 212). Don Quijote, asimismo, se había imaginado unos estándares tan rigurosos para sí que raramente se permitía descansar. Arnauld, hermano de la abadesa de Port-Royal, portavoz elocuente e implacable de esta tendencia jansenista, consideraba que los pecadores eran un tipo de gente insalvable (Doyle 2001: 216). La hermana de Pascal se convirtió

en monja jansenista y, en la década de 1650, él también se iba de retiros espirituales a Port-Royal con frecuencia. Además, una escuela primaria jansenista de allí era el *alma mater* de Jean Racine, escritor de tragedias concienzudamente sombrías.

Sin embargo, esta severa mentalidad no representa en modo alguno a toda la comunidad jansenista, aunque muchas veces los católicos estrechamente ligados a Roma lo hayan visto y representado de esa forma. El papa, a quien el jansenismo niega el derecho a juzgar hechos materiales, condenó algunas de sus doctrinas durante la época de Pascal y de los hermanos Filleau, pero no se persiguió activamente a sus partidarios por herejes hasta más adelante. Su inclinación por juzgarse a sí mismos, en lugar de ser juzgados por autoridades superiores, sin duda contribuyó a la desconfianza que el Rey Sol depositó en ellos, pero refuta cualquier suposición de su pasividad en la sociedad. Como Carlos Eire (2016: 579-580) ha señalado en relación con la situación política de la secta, los asuntos políticos y teológicos se entrelazaron tanto que se volvieron inseparables.

En estos últimos años los estudiosos han puesto su atención sobre escritores jansenistas como Jean Domat, especialista en teoría legal, y el moralista Pierre Nicole (Vanhoorne 2002). Ambos sostenían que el amor propio —es decir, el interés propio— no era un resultado abominable de la Caída, sino parte del plan de Dios, ya que las necesidades de los humanos son tan variadas que debemos vivir en sociedad para encontrarnos unos con otros y así satisfacernos mutuamente las faltas. Dicha convivencia trae roces y conflictos directos, pero es posible gracias a la necesidad de cada individuo de responder a su propio interés:

Consideran que la estructura social no habría sido capaz de prosperar y de desarrollarse de forma tan armoniosa si sus fundamentos hubiesen sido solo el conocimiento de las leyes naturales y la autoridad coactiva de poderes instruidos por Dios. Hace falta que haya en el reino del pecado un poderoso factor de cohesión social. Ese último factor no es más que el deseo egoísta, el principio fundamental del régimen, algo que se había considerado *a priori* como un factor de desintegración social a través de amor propio⁶ (Vanhoorne 2002: 53).

⁶ «Estiment que les édifices sociaux n'auraient pu prospérer et se développer de manière si complexe et si harmonieuse si leurs seuls fondements avaient été la

Mientras que este enfoque de la vida civilizada podría ser considerado el principio del capitalismo del *laissez faire*, por otra parte se encuentra que esta corriente del jansenismo insistía —como los socialistas de hoy— en que un control, una orquestación más estricta, del gobierno sobre los excesos egoístas nos llevaría al plan que Dios tiene para las personas: tratarse unas a otras con amor fraternal. En una especie de agrarismo utópico, aunque motivados por deseos personales y trabajando enérgicamente en beneficio propio, los individuos contribuirían al bien general. «A ojos de los jansenistas, ni la economía ni la política son fines por sí mismos. El verdadero objetivo de la política cristiana, que todo gobernador debería perseguir, es establecer una economía y una sociedad inspirada en el amor por otros»⁷ (Vanhoorne 2002: 62).

Tras la disolución real de Port-Royal, los llamados Segundos Jansenistas del XVIII se caracterizaron por un aún mayor activismo político en defensa de sus derechos e intereses. Esta corriente contribuyó a la atmósfera social que, como se ha señalado, produjo la Revolución francesa. En vista de su forma liberal de pensar en la estructura de la sociedad de cómo el deseo egoísta puede convertirse —y de hecho es necesario que lo haga— en una futura Edad de Oro, es fácil entender que los jansenistas, o por lo menos un buen número de ellos, no considerasen que el impulso de Sancho de satisfacer sus propias necesidades y antojos chocase irremediamente con el anuncio de don Quijote de pretender construir una sociedad mejor.

Un ejemplo de tales ideales sociales en el trabajo de la comunidad de fe jansenista es el reinado benéfico de la reina de Polonia María Luisa de Gonzaga, Louise-Marie de Gonzague, como era conocida en francés por sus hermanas y guías espirituales, la abadesa y las monjas en Port-Royal (Chazalviel 2002). Es necesario recordar que el punto de partida y centro de influencia de la secta estaba ahí, entre esas mujeres, y que llevar a cabo buenas obras se veía como una reconfortante señal de gracia. Como los

connaissance résiduelle des lois naturelles et l'autorité coercitive des puissances instituées par Dieu. Il faut qu'il y ait dans l'ordre du péché un puissant facteur de cohésion sociale. Et ce dernier n'est autre que le principe même de l'ordre de la concupiscence, celui que l'on avait *a priori* considéré comme un facteur de désintégration sociale, l'amour-propre».

⁷ «Aux yeux des jansénistes, ni l'économie ni la politique ne sont de fins en soi. Le vrai but de la politique chrétienne que tout prince devrait mener, c'est la mise sur pied d'une économie et d'une société inspirées par la charité».

protestantes, sus modelos en este sentido eran la Virgen María y los santos, a quienes admiraban como seres humanos. De la misma forma, en la segunda parte del *Quijote*, don Quijote toma la decisión a llevar su vida por una dirección más fructífera al encontrarse con estatuas de santos que habían combinado la santidad con la caballería activa.

No es sorprendente que, dado el carácter independiente de los jansenistas, se hayan detectado en el convento elementos de feminismo y su consecuencia, el deseo de mejora social. Una de las monjas más conocidas, la madre Angélique Arnauld, creía que las mujeres eran esencialmente buenas. Los hombres, en su opinión, no solían estar entre los elegidos de Dios, sobre todo curas y monjes (Doyle 2001). Las monjas se animaban a sí mismas en su búsqueda de la salvación leyendo biografías de mujeres virtuosas del pasado, estando todas ellas ya en el cielo (Wiesner-Hanks 2006: 179). Cuando el rey y sus ministros las perseguían, ellas resistían vigorosamente (Kostroun 2011). Todo esto transmite una impresión de vitalidad, tanto personal como colectiva, no la autoabsorción interna de los hombres jansenistas «solitarios» que ha constituido el estereotipo de la orden.

La madre Angélique, aunque por supuesto centrada en que la salvación del alma es la meta de la vida, no parecía haber excluido la posibilidad de que María Luisa de Polonia, jansenista, pudiese conseguir su salvación ejercitando correctamente sus responsabilidades como dirigente (Chazalviel 2002: 74). En sus cartas a la protegida del convento, Angélique se extendía sobre los muchos principios ya articulados por otros moralistas jansenistas, haciendo hincapié en la enseñanza de que el amor hacia otros encierra todas las virtudes. Más específicamente, María Luisa es la madre de toda su gente, «la consolación de los afligidos, el apoyo de los oprimidos y el refugio de quienes sufren»⁸ (Chazalviel 2002: 75). Los jansenistas la veían como la figura estabilizadora que, por su naturaleza de madre y de esposa real, podía ofrecer a su gente un ejemplo de perfección cristiana, una imagen que encontrará su eco en la apreciación de Filleau de Saint-Martin sobre el rol de Dulcinea en la vida de don Quijote. Lo que también es quijotesco, pese a estar en desacuerdo con el estereotipo del jansenista pesimista, es su profundo compromiso con los elevadísimos ideales morales en combinación con una gran esperanza de lograr lo más importante. En

⁸ «La consolation des affligés, le support des opprésés, et le refuge des misérables».

esta misma línea, Chazalviel comenta: «La reina de Polonia expresa la dualidad del espíritu jansenista; aunque siempre tema el juicio de Dios, nunca deja de demostrar su gran confianza en él. “Dios nos da lo que nos es necesario”, le confió a su amiga Madame de Choisy»⁹ (Chazalviel 2002: 76).

Los resultados de las buenas intenciones de la reina fueron positivos. La madre Angelique la elogió sobre todo por su constante ayuda a los pobres y a los necesitados, incluso a los extranjeros y a los que se encontraban lejos, gastando enormes cantidades que la abadesa consideraba milagrosas. Lo que les pareció a las monjas en Port-Royal condenable como debilidad moral, si bien perdonable por las buenas intenciones, fue el activismo militar de la reina combatiendo a los protestantes polacos que luchaban del bando de las incursiones militares suecas hechas en nombre de la Reforma, así como su disposición a ser galardonada con gloria por ello (Chazalviel 2002 : 80-81). Los jansenistas lectores del *Quijote* pueden haberle perdonado al protagonista su búsqueda de adquirir renombre peleando, teniendo en cuenta la debilidad similar de la reina de Polonia.

Ensayo de Filleau de la Chaise sobre los *Pensées* de Pascal

Dada la gran controversia que rodeaba las creencias católicas y protestantes en la época y la incertidumbre sobre la opinión de Pascal en muchas de estas cuestiones, es fácil entender por qué Filleau de la Chaise llamó a su resumen *Ensayo sobre los Pensées del señor Pascal, donde se hace un esfuerzo por mostrar cuál era su objetivo*.¹⁰ Apareció en 1667, y dos versiones fueron publicadas más tarde, en 1672. Existían otros intérpretes jansenistas de Pascal, sobre todo Arnauld, que diferían en algunas cuestiones, pero con esta publicación Filleau de la Chaise y su facción se volvieron preeminentes (McKenna 1988: 301, 304).

No obstante, antes de meternos en su resumen sobre las opiniones del filósofo, es útil preguntarse cuál era la perspectiva de Pascal sobre la cuestión más amplia de la filosofía y la religión. Sobre este tema, Pascal

⁹ «La reine de Pologne intègre la dualité de l'esprit janséniste: tout en craignant en permanence le jugement divin, elle ne cesse de témoigner d'une grande confiance en Dieu. 'Dieu nous donne ce qui nous est nécessaire', confie-t-elle à son ami Madame de Choisy».

¹⁰ *Discours sur les Pensées de M. Pascal où l'on essaye de faire voir quel était son dessein.*

escribió acerca de las vidas de Platón y Aristóteles, afirmando que, para ellos, el mejor tipo de vida consistía en «vivir simple y tranquilamente... Reírse de la filosofía, eso es realmente filosofar»¹¹ (Schumacher 2003: 136-137). Schumacher infiere un vínculo entre esta actitud jocosa y la mención oral del *Quijote* hecha, según una fuente anecdótica, por Pascal mismo. El personaje español se había convertido en una personalidad icónica de la que Pascal, según se dice, hizo uso una vez para satirizar a pensadores excesivamente complejos, y en especial a Descartes. Se informó en 1695 de que Pascal había llamado a la filosofía cartesiana una novela sobre la naturaleza, comparable con la historia de don Quijote (Wasmuth 1954: 458).¹² Esto sugiere la visión de Pascal del héroe novelístico de Cervantes como un mero crédulo, aunque la fecha de esta declaración es desconocida. Que pasase antes o después de su profunda conversión religiosa en 1654 plantea la cuestión de si su visión de la novela cambiaría más adelante en su vida.

Sea como fuere, la interpretación jansenista del rechazo de Pascal a la intelectualización excesiva se centra en la fe y en la emoción como las mejores alternativas. Para Filleau de la Chaise, la pregunta más importante lanzada por Pascal es cómo podemos conocer la verdadera naturaleza de las cosas. McKenna señala que en este periodo de transición entre la autoridad de las Sagradas Escrituras y la del razonamiento empírico, tanto para católicos como para protestantes *ambas* fuentes de conocimiento —razón y fe— eran consideradas relativamente válidas. En el tratamiento pragmático de casos específicos, se podía preferir una sobre la otra dependiendo de si la mente de una persona era particularmente racional o, en su lugar, «más típica y más emocional»¹³ (McKenna 1988: 307).

De la Chaise, sin embargo, se inclinó encarecidamente por lo emocional, por el lado profundamente sentido de la inteligencia humana. En su ensayo, lo asocia con la grandeza del espíritu humano antes de la Caída, justo como don Quijote miraba atrás, nostálgico, hacia la Edad de Oro:

La verdad es que no hace tanta falta pensar en conocer a Dios como hacer a uno mismo sentirlo, y esto último es precisamente lo más

¹¹ «Vivre simplement et tranquillement... Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher».

¹² M. Menjot informó de esto en sus *Opuscules posthumes*, Amsterdam, 1695.

¹³ «Plus communs et plus sensibles».

útil y, en definitiva, lo más fácil. Para sentirlo, es necesario buscar en los sentimientos que existen en nosotros, resto de la grandeza de nuestra naturaleza original (Filleau de la Chaise 1922 [1667]: 35).¹⁴

McKenna afirma que, aquí, Filleau de la Chaise se desvía ligeramente de Pascal, quien, a pesar de su preferencia por lo emocional, había proporcionado una definición más matizada de razón, distinguiendo entre «razón e historia, entre prueba y revelación, entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob»¹⁵ (McKenna 1988: 305).

Esta pequeña diferencia no fue suficiente para distanciar a los jansenistas de Pascal, ya que afirmaron que el filósofo declaró que los apóstoles y escritores de los libros bíblicos no eran ni locos ni charlatanes y que, por tanto, merecían crédito. Lo que es más, según Filleau de la Chaise, los milagros y profecías que describían, por ejemplo, la separación del mar Rojo eran tan absurdos que, aunque fuesen verdad, nadie se los habría creído. La disposición que tiene don Quijote para creer las aventuras extremas de los libros de caballerías, como la del ventero (*Quijote* I, 32), también habrían parecido admirables en lugar de ridículas (Filleau de la Chaise 1922 [1667]: 81, 85). Por lo que se ve, Filleau de la Chaise no captó la ironía de que don Quijote cree que todos los autores de libros de caballerías han contado la verdad, excepto su propio historiadador, Cide Hamete, a quien muchas veces llama perro mentiroso. Es una ironía especialmente rica, ya que, en otras partes de la novela Cervantes, presenta al narrador moro mucho más preocupado por la exactitud que los autores europeos tradicionales de libros de caballerías.

En este punto, Cormier resume a Pascal, afirmando que, para este, puede decirse que la «coherencia psicológica» era la base de la fe humana (Cormier 1995: 303). Esta antigua forma de prestar fe a las cosas podría considerarse tan válida y poderosa como la razón, ya que, citando la famosa frase de Pascal, el corazón tiene razones que la razón no conoce. Para Filleau de la Chaise, el corazón ayuda poderosa y decisivamente a la mente a juzgar qué es verdad: «Pero cuando el corazón

¹⁴ «La vérité est qu'il ne faut pas tant penser à prouver Dieu qu'à le faire sentir, et que ce dernier même est le plus utile, et tout ensemble le plus aisé. Et pour le sentir, il faut le chercher dans les sentiments qui subsistent encore en nous, et qui nous restent de la grandeur de notre première nature».

¹⁵ «La raison et l'histoire, entre l'évidence et la Révélation, entre le Dieu des Philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob».

se involucra, hace que la mente juzgue bien o mal, dependiendo de si ama u odia... Depende de la disposición que el corazón tiene para ver o para permanecer en las tinieblas»¹⁶ (Filleau de la Chaise 1922 [1667]: 83).

Pascal dio otro paso adelante en la elevación de la fe llena de emoción, igualando su rango al de la lógica, cuando siguió su convicción de que la razón pura no podía asignar valor o motivación a la vida humana (Maguire 2006: 10). Esto abrió las puertas a un ennoblecimiento secular de la emoción, a la que llamó «imaginación», una fuerza vital mayor considerada la base de toda actividad digna de realizarse. Rousseau tomó prestada esta doctrina de Pascal y la desarrolló, como veremos más adelante.

Para Pascal, este concepto ampliado de imaginación encajaba a la perfección con la convicción de que la fe es la base de una vida mejor y, de hecho, una vida salvada. Por tanto, para los jansenistas como los hermanos Filleau, era respetable tanto filosófica como religiosamente considerar válida la creencia de don Quijote en la verdad de los libros de caballerías y su código ético. Allen afirma que el modo de don Quijote de hacer frente a la realidad es «la fe, y la expresión de esta fe por el compromiso».¹⁷ El crítico señala como evidencia de tal perspectiva el que el narrador cervantino haya insertado la novela de *El curioso impertinente*, la historia del esposo que se niega a aceptar por fe la fidelidad de su esposa, disponiendo una situación en la que ella es tentada más allá de los límites de la voluntad humana (Allen 1969: 84-87).

Pero este ejemplo, aunque implica la importancia de mantener la fe, es negativo. Para ver una declaración directa y afirmativa de la eficacia moral de la fe, una afirmación imposible de no reconocer como tal aun entre la parodia de la caballaresca y la sátira social, tienen que esperar los lectores hasta la segunda parte. Una relectura de los últimos capítulos de la novela muestra que tanto la afirmación de don Quijote y la duquesa del sueño idealizado de Dulcinea, como la mejora moral que había generado este en el hidalgo, pueden entenderse como un puente notablemente moderno entre la religión y la psicología de la ética.

Maguire señala que el jansenismo publicitó las ideas de Pascal tras su muerte con una mezcla de respaldo enorgullecido y algo de

¹⁶ «Mais dès que le cœur s'y mêle, et qu'il fait que l'esprit juge bien ou mal selon qu'il aime ou qu'il hait... il dépendit de la disposition du cœur de voir, ou de demeurer dans les ténèbres».

¹⁷ «Faith, and the expression of this faith in commitment».

aprensión, especialmente conectada con la relación existente entre la imaginación del individuo y la creación de sabiduría y ley. Como una subdivisión del catolicismo, en relación con un axioma filosófico tan fundamental, los jansenistas temían la apariencia de la herejía, como también ofrecer una invitación a los miembros de la secta a buscar justificaciones para inventar sus propias distinciones. Sin embargo, la rama Filleau de la secta no dudó en ajustar algunos énfasis pascalianos, si bien respetando los conceptos básicos del filósofo. Maguire concluye esta cuestión diciendo que «el jansenismo sigue siendo una guía imprescindible para la historia de la imaginación pascaliana, [...] por su concatenación de fuentes filosóficas y teológicas»¹⁸ (Maguire 2006: 28). Sin embargo, como los jesuitas insistían, el jansenismo compartía afinidades con el protestantismo y en muchos casos es difícil clasificar desviaciones dentro de la traducción del texto de Cervantes como pertenecientes a un credo u otro, incluso cuando tienen un claro aspecto religioso. Aunque Bardón negase un elemento específicamente jansenista en la traducción, sí que reconoció el elemento de enseñanza moral general (Bardón 1971 [1931]: I:363).

Una cuestión con la que calibrar el matiz religioso del traductor del texto es la discrepancia entre católicos y protestantes sobre la relativa eficacia de las buenas obras frente a la predestinación de Dios sobre el destino del alma. En la segunda parte, Roque Guinart, un criminal recurrente que a primera vista no tiene salvación, se aferra sin embargo a la esperanza católica de que tenga él mismo, aunque sea poco probable, los medios para enderezar su vida y así alcanzar el cielo de forma segura (*Quijote* II, 60, p. 799). La adaptación jansenista de este pasaje le hace reconocer que depende de Dios, ya que Roque no tiene lo que se necesita: «no tengo la fuerza para hacerlo por mí mismo»¹⁹ (Filleau IV, 60, p. 345). Sin duda, Loyola le habría dicho que se armase de valor, pero un jansenista de la índole más optimista en este sentido habría contestado, como hemos visto, que la gracia de Dios siempre está disponible para quienes acuden a él en busca de ayuda. Podríamos imaginarnos perfectamente a don Quijote recuperándose de su locura y llevando una vida honesta. Como veremos, esto es precisamente lo que hizo Filleau.

¹⁸ «Jansenism remains an indispensable guide for a history of the Pascalian imagination, [...] for its concatenation of philosophical and theological sources».

¹⁹ «N'ayant pas la force de le faire moi même».

CAPÍTULO 2

El ascenso de don Quijote hacia la ejemplaridad

El teólogo es claramente propuesto como modelo a admirar, en don Quijote. Sin duda, ambos se equivocan en el fondo, Jacquelot al creer en la realidad de la religión cristiana, don Quijote en la de Amadís, pero su estilo caballeresco conserva el ideal de honor al que se conforma Challe en todas sus obras. [...] Challe reivindica, por tanto, el derecho de cada persona a tener su propio sistema de valores, nacido de su imaginación (Cormier, 1994: 48).²⁰

Un tono jansenista con afinidades protestantes

El equilibrio característico de Cervantes entre provocar risa y admiración por don Quijote da paso en el francés, hasta el límite que el argumento de la novela lo permite, a presentar un personaje más digno de elogio, o, al menos, a alguien que no merece una risa de desprecio. Esto modifica el tono narrativo, reflejando una perspectiva favorable sobre el protagonista, que se vuelve cada vez más modélico al desarrollarse la secuela en dos tomos.

Hay un vínculo claro con la autopercepción jansenista de la superioridad moral dentro del convencimiento de don Quijote (lo que demuestra en su conducta) de que pertenece, como digno caballero

²⁰ «Le théologien est clairement proposé en modèle à admirer, —en Don Quichotte. Sans doute font-ils tous deux erreur sur le fond, —Jacquelot en croyant à la réalité de la religion chrétienne, Don Quichotte à celle de Amadís—, mais leur style chevaleresque reste l'idéal d'honneur auquel se conforme Challe dans toutes des œuvres. [...] Challe revendique donc le droit pour chacun d'avoir son système de valeurs propre, né de son imagination».

andante, a una sociedad altamente selecta y que se diferencia con mucho de los flojos caballeros que residen en la corte. Filleau de la Chaise presenta el contexto religioso preliminar:

[Dios] no quiere revelarse, menos a un pequeño grupo de personas a quienes Él mismo hará dignos y capaces de una auténtica virtud. [Y aquellos] que han trabajado para conseguirlo deben haber hecho votos tan excepcionales que se separen del resto de la gente con respecto a las soluciones que prometen (Filleau de la Chaise 1667 [1922]: 56).²¹

Tal actitud habría llevado a los jansenistas hacia una simpatía por las propuestas quijotescas, como, por ejemplo, la de anular la percibida amenaza turca sencillamente entregándoles el problema a unos caballeros andantes (*Quijote* II y Filleau II, 1).

Los jansenistas, por tanto, habrían querido solo de mala gana poner en ridículo a los caballeros muy morales, como el hidalgo don Diego de Miranda. Con respecto a los nombres, se observa un gran cambio con el de don Diego. Al final del capítulo 16, el narrador relata que don Quijote, en su mente, le pone un apodo satírico, «el Caballero del Verde Gabán» (*Quijote* II, 16, p. 541). Filleau omite la frase entera, pues está claro que no quiere rebajar el calibre moral de este caballero ejemplar por el uso degradante de tal epíteto. En su lugar, concluye el capítulo diciendo: «Me siento honrado por las ofertas que me está haciendo, señor don Diego», dijo don Quijote»²² (Filleau II, 16, p. 203). Varias veces, el narrador se refiere a él con desprecio usando la frase de don Quijote, pero en francés sigue siendo incondicionalmente el santo don Diego. Al final del capítulo 16, el narrador español dice con algo de ironía (intensificada por el hecho de que anuncia el episodio de los leones) que a don Quijote le espera una aterradora y loca aventura en el siguiente capítulo (*Quijote* II, 16, p. 534). Filleau, dejando pasar la oportunidad de darle un doble sentido divertido, llama al siguiente

²¹ «[Dieu] ne se veut découvrir qu'à un petit nombre de gens qu'il en rendra lui-même dignes et capables d'une véritable vertu [et que] ceux qui ont travaillé a ce livre aient pris des voies si particulières et qu'ils se soient si fort éloignés des autres dans les remèdes qu'ils promettent aux hommes».

²² «Je tiens à honneur les offres que vous me faites, Seigneur Don Diego, dit Don Quichotte».

episodio simplemente «Alguna nueva aventura»²³ (Filleau III, 16, p. 186), evitando así una alusión más a la locura de don Quijote.

Todo el episodio de la estancia de don Quijote y Sancho en casa de don Diego de Miranda muestra que este sube de estatura moral en comparación con su figura dentro de la obra original española. El retrato que Cervantes hace de don Diego es el de un buen católico: «Soy devoto de Nuestra Señora y confío siempre en la misericordia infinita de Dios Nuestro Señor» (*Quijote* II, 16, p. 530). Como jansenista, Filleau no podía respaldar la adoración a la Virgen, ni el sentirse siempre seguro de estar favorecido por Dios, así que omitió la oración entera.

En la original cervantina, don Diego de Miranda describe su forma de vida como sencilla y no egoísta, incluyendo sus fiestas (*Quijote* II, 16, p. 530). El francés hace hincapié, de forma puritana, en una rigurosa austeridad: «Hemos desterrado de ellas todo tipo de exceso, odiando naturalmente el desenfreno»²⁴ (Filleau III, 16, p. 181). De hecho, Sancho lo llama un santo a caballo (*Quijote* II, 16, p. 531). Filleau descarta la alusión caballerescas y enfatiza las asociaciones de santidad estrictamente religiosas, pero siempre utilizando *honrar*, el verbo protestante que sustituye a *adorar* al aludir a los santos: «Toda mi vida he honrado a los santos»²⁵ (Filleau III, 16, p. 182).

Las referencias de Filleau al carácter mental de don Quijote y Sancho están cada vez más llenas de admiración. Comentando la aventura de los leones, por ejemplo, Sancho le da un giro cómicamente positivo al episodio, describiendo a su maestro como valiente en lugar de loco (*Quijote* II, 17, p. 536). Filleau hace ahínco en esta admiración: «“No está loco”, dijo Sancho, “sino que es un hombre que no teme a nada”»²⁶ (Filleau III, 17, p. 192). En la conversación en casa de don Diego, Cervantes da algunos ejemplos sobre el conocimiento práctico que un caballero español necesita (*Quijote* II, 18, p. 544), pero Filleau expande considerablemente la lista, agrandándola para incluir las refinadas habilidades sociales de un buen caballero francés: «Debe saber cómo herrar un caballo, poner correctamente una silla y una brida, [...] saltar, hacer buen uso del caballo, bailar, portar armas, y

²³ «Quelque nouvelle aventure».

²⁴ «Nous en avons banni toutes sorte d'excès, haïssant naturellement la débauche».

²⁵ «Toute ma vie j'ai honoré les Saints».

²⁶ «Il n'est pas fou, dit Sanch; mais c'est un homme qui ne craint rien».

todas esas cosas apropiadas para un buen caballero, que lo hagan agradable»²⁷ (Filleau III, 18, p. 208).

La salida de don Quijote y Sancho de casa del santo caballero rural, como se describe en español, carece de grandes elogios para la pareja andante; más bien enfatiza la obsesión del hidalgo. El narrador habla del asombro de don Diego y su hijo por las locas y desafortunadas aventuras del protagonista (*Quijote* II, 18, p. 549). Filleau expresa una actitud notablemente más apreciativa: «Don Diego y su hijo elogiaron su firme decisión, ofreciéndole todo a su disposición por consideración a su profesión y su coraje»²⁸ (Filleau III, 18, p. 215).

En la víspera de otra salida, hasta el narrador elogia el consejo de don Quijote cuando Sancho va a empezar su gobierno, aunque con un indicio de que simplemente está ofreciendo ocurrencias y no buenos consejos (*Quijote* II, 33, p. 691). Filleau, evitando cualquier sugerencia de levedad o trivialidad involuntaria por parte del héroe de la novela, aclara inmediatamente que estas no son las grandes verdades que el caballero proclama en otros lugares, pero, sin embargo, son dignas de alabanza: «Con lo que respecta a los consejos que lo vamos a ver dar, no son tan importantes como otras cosas. Simplemente demuestran que don Quijote era un hombre comprometido con la precisión incluso en las cosas menos relevantes»²⁹ (Filleau IV, 33, p. 109).

Este episodio parece funcionar como una introducción a la loable naturaleza del poco tiempo que Sancho pasa en el (paródico) poder. La seriedad que Cervantes evoca aquí (*Quijote* II, 43) parece haber atraído a Filleau, ya que introduce su propio párrafo con sabios consejos, tocando un par más de temas de especial importancia para gobernadores que desean ganarse a sus gentes. Hay inequívocamente un elogio a la simplicidad y humildad puritana, así como un rechazo hacia la maldad del acoso real que los jansenistas habían sufrido:

²⁷ «Il faut qu'il sache ferrer un cheval, raccommo-der la selle & la bride... sauter, se bien servir d'un cheval, danser, faire des armes, & toutes les choses qui sont d'un bon Cavalier, & qui le rendent agréable».

²⁸ «Don Diégo & son fils le louèrent de sa résolution, lui offrant tout ce qui dépendoit d'eux, en considération de sa profession & de sa valeur. Il s'embrassèrent en même temps, & se séparèrent».

²⁹ «Pour ce qui est des conseils que nous allons voir, ils ne sont pas de l'importance des autres, & ils font seulement connaître que Don Quichotte était un homme exact jusques dans les moindres choses».

Con respecto a tu ropa, tienes que tenerla siempre limpia, con un abrigo largo, sin buscar impresionar o que te miren con esplendor. Debes asumir un aire de modesta seriedad, particularmente cuando impongas sentencias legales, y en todas las cuestiones que respecten las obligaciones de tu puesto. En el resto de ellas sé cordial, agradable y educado. Haz que la gente te otorgue el respeto que mereces inspirando amor en lugar de miedo (Filleau IV, 43, p. 114).³⁰

La extremada reverencia protestante por todo detalle que esté en la Biblia se nota varias veces en la traducción, como en la omisión de los santos que Cervantes menciona coloquial e innecesariamente sin verdadera veneración. En el capítulo 64 de la segunda parte, el Caballero de la Blanca Luna desafía a don Quijote en una batalla. En español, cuando el de la Blanca Luna concluye el reto, añade gratuitamente refiriéndose a la victoria, «y a quien Dios se la diere san Pedro se la bendiga» (*Quijote* II, 64, p. 821). En francés, se omite esta referencia a san Pedro y a Dios, presumiblemente por ser superflua y por formar parte de una falsa ceremonia: «El resultado dejará claro quién mejor sabe usar una lanza»³¹ (Filleau IV, 64, p. 397).

Por otro lado, a veces se incluyen en el texto referencias a Dios, siempre tomadas con seriedad, con intención de profundizar el significado. Hablando de la falsa secuela de Avellaneda de la primera parte de la novela, el narrador dice enfadado «que pintó o escribió lo que saliere» (*Quijote* II, 71, p. 851). Filleau, inmerso en el concepto de la omnipotencia de Dios, escribe: «Cuando se sentó a escribir, lo hizo de cualquier forma, y resultaría ser lo que a Dios hubiese gustado»³² (Filleau IV, 71, p. 468). Naturalmente, cualquier referencia a Dios hecha a modo de broma está ausente de la versión protestante del texto. Cervantes, por otro lado, escribe con un tono casi herético parodiando el Credo de Nicena: «el cual respondía de repente a cuanto le preguntaban,

³⁰ «Pour ton habillement, tu dois toujours être propre, avec un manteau un peu long, sans y rechercher l'éclat ni la magnificence. Il faut que tu prennes un air modeste & sérieux, particulièrement quand tu rendras justice, & dans toutes les occasions où il s'agira des devoirs de ta charge: dans toutes les autres, sois affable, doux & civil, & fais-toi rendre le respect qui t'est dû, en inspirant pourtant plutôt de l'amour que de la crainte».

³¹ «& le succès fera voir qui sait le mieux se servir de la lance».

³² «Quand il s'est mis à écrire, il l'a fait au hasard, & il en sera venu ce qu'il aura plu à Dieu».

y preguntándole uno qué que quería decir “Deum de Deo”, respondió: “Dé donde diere”» (*Quijote* II, 71, p. 851). La versión protestante renuncia al contraste discordante entre la ignorancia tonta y algo tan sagrado para la fe: «Este poeta que apareció hace un tiempo en la corte, y que se jactó de responder todo tipo de preguntas en el acto, pero no respondía a ninguna correctamente»³³ (Filleau IV, 71, p. 468). Asimismo, las menciones a los dioses clásicos también se eliminan de forma rutinaria, incluso cuando el cambio realizado es pequeño y difícil de ver como algo esencial para la tranquilidad de conciencia de cualquiera.³⁴

En el capítulo 69 de la segunda parte, don Quijote y Sancho son víctimas del espectáculo que organizan los duques, el supuesto funeral de la doncella Altisidora. Se completa con los sambenitos cónicos para la cabeza y otros accesorios de escenario que recuerdan mucho a los juicios de la Inquisición y que, claramente, están siendo parodiados. No se nombra ningún crimen específico de Sancho, que rechaza enérgicamente que le azoten y se le apliquen otras torturas como castigo (*Quijote* II, 69, pp. 840-841). Tan animado como está su discurso y como tiránica se pronuncia en respuesta su falsa sentencia de muerte, en la versión francesa Sancho aporta redoblada energía a su protesta recurriendo a ejemplos de su dignidad humana (Filleau IV, 69, pp. 442-443). Claramente, los protestantes, normalmente atacados tanto por la ley civil como por la religiosa, estaban al menos tan consternados como Cervantes por los abusos de la Inquisición. Esto es solo un ejemplo más (pues, como veremos más adelante, no es el único) de por qué la segunda parte de la novela atrajo a los jansenistas y a los protestantes.

La práctica católica de relacionar el trabajo espiritual con pagos en efectivo, como en la compra de indulgencias por los pecados que requiriesen penitencia, fue el notorio fallo de espiritualidad interna que acabó desatando la revuelta de Lutero. Don Quijote intenta sobornar a Sancho para que se azote y así desencante a Dulcinea, ofreciéndole pagarle por los golpes. En la desesperación de don Quijote por controlar a su sirviente, se ofrece a duplicar el pago por cada golpe. Sancho, atraído por la promesa de tanto dinero, es llevado al fraude (*Quijote* II, 71, p. 850). La traducción de Filleau capta bien la ironía del original de

³³ «Ce Poète qui parut il y a quelque temps à la Cour, & qui se vantoit de répondre fur le champ à toutes sortes de questions, & ne répondoit jamais juste».

³⁴ Ver, por ejemplo, *Quijote* II, 71, p. 849, y Filleau IV, 71, p. 463.

Cervantes de la caída en la hipocresía. «Doblo el precio, y me alegro de hacerlo» [...] «Bien hecho, entonces», dijo Sancho»³⁵ (Filleau, 71, p. 465).

Que el hidalgo dejase a un lado los escrúpulos morales sobre la cuestión de si se requiere o no un número exacto de latigazos nos recuerda a la denuncia que hace Pascal del uso de casuística por parte de los jesuitas. Don Quijote adapta su ansiedad y razonamiento a las circunstancias según sea más conveniente para sus deseos, por ejemplo, contando los latigazos de Sacho en su rosario como si fueran puntos en un juego de cartas (*Quijote* II, 71, p. 849). Filleau también enumera las cuentas en un rosario y las compara con la medición de la dosis correcta de una medicina (Filleau IV, 71, p. 464). Sea cual sea la analogía, hay una sátira de la manera mecánica usada para manipular a Dios.

A lo largo de la novela, Cervantes disfruta riéndose de la insistencia de la Iglesia, y de los críticos literarios asociados a ella, en que en la literatura debe reinar «la verdad». Es bien conocida su defensa del valor meramente recreativo de las inverosímiles aventuras caballerescas, alegando que los detalles realistas no tienen que estar continuamente proporcionando «pruebas» de la naturaleza supuestamente objetiva de las características principales de la narrativa. Por ejemplo, en el capítulo 18 de la segunda parte, comenta jocosamente irónico que su precisión para corroborar los detalles no es muy buena porque sus fuentes no están de acuerdo en cuántos cubos de agua se necesitaban para lavarle la cabeza a don Quijote (p. 543). Son prácticamente innumerables los ejemplos de este juego irónico con la pregunta de cómo sabemos qué es verdadero y qué es falso, y si la pregunta es verdaderamente importante o no. Por el contrario, Filleau evita rigurosamente todos estos indicios sobre la inestabilidad de la verdad, evadiendo el caso de los cubos de agua diciendo «con dos o tres cubos»³⁶ (Filleau III, 18, p. 205).

Dulcinea y fe

En los *Pensamientos*, Pascal escribió: «La imaginación dispone de todo; ella crea la belleza, la justicia y la felicidad, y esta última contiene todo lo que hay en el mundo»³⁷ (*Pensées*, «Imagination», l. 44). En

³⁵ «Je double le prix, & de bon cœur [...] ‘A la bonne heure donc,’ dit Sancho».

³⁶ «Avec deux ou trois éguiérées».

³⁷ «L’imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur, qui est le tout du monde».

la segunda parte, que incluye varias conversaciones en las que a don Quijote le preguntan sobre su reacción al escepticismo de la gente con respecto a la ficción de caballerías, e incluso específicamente con respecto al encanto de Dulcinea, este toma refugio en una postura muy pascaliana. Sostiene que, al menos para él, esta es ciertamente una princesa y que su creencia le ha dado un ideal en el que inspirarse: «Dios sabe si hay Dulcinea o no en el mundo, o si es fantástica o no es fantástica. Y estas no son de las cosas cuya averiguación se ha de llevar hasta el cabo». (*Quijote* II, 32, p. 636). Filleau enfatiza la dimensión religiosa de la pregunta ontológica en juego: «Estas no son cosas cuyo misterio deba ser totalmente penetrado. Sea lo que sea, considero que es una dama que tiene todos los puntos necesarios para ser respetada por todo el universo»³⁸ (Filleau IV, 32, p. 934). El lenguaje del traductor enfatiza la importancia universal del misterioso concepto de la perfección de Dulcinea.

Un pasaje en el ensayo de Filleau de la Chaise había tocado la idea aquí implícita, la antigua creencia humanista de que, incluso sin revelación divina, podemos descubrir la forma de vida más virtuosa y, por tanto, la más feliz. «Han buscado remedios sin entender la raíz del problema y, mirando las cosas de la manera más universal que nos es posible a los seres humanos, han visto, o creído haber visto, lo que las personas se deben unas a otras [...] y la idea de virtudes naturales»³⁹ (Filleau de la Chaise 1922 [1667]: 100).

Filleau de la Chaise, viviendo en los albores de la Ilustración, siente la necesidad de plantear el tema en el contexto de las virtudes ejemplares de Jesús. «Aunque no hubiese profecías para alabar a Jesús y este no hubiese hecho ningún milagro, hay algo tan divino en sus enseñanzas y en su vida que uno tiene que estar, por lo menos, encantado»⁴⁰ (Filleau de la Chaise 1922 [1667]: 78).

³⁸ «Ce ne sont pas des choses dont il faut besoin d'approfondir entièrement le mystère. Quoi qu'il en soit, je la considère comme une Dame qui a tous les avantages nécessaires pour se faire estimer de tout l'Univers».

³⁹ «Ils ont cherché les remèdes sans connaître le fond du mal, et regardant les choses d'une manière universelle autant qu'on le peut humainement, ils ont vu ou cru voir ce que les hommes se doivent les uns aux autres [...] et l'idée des vertus naturelles».

⁴⁰ «Quand il n'y aurait point de prophéties pour Jésus-Christ, et qu'il serait sans miracles, il y a quelque chose de si divin dans sa doctrine et dans sa vie, qu'il en faut au moins être charmé».

Naturalmente, el piadoso jansenista sigue insistiendo en que una vida salvada, una virtud real y la honestidad del corazón requieren el amor de Jesús. Todavía, sin embargo, hay un toque de la herejía arriana, la creencia de que Jesús era sabio y bueno, pero solo humano. Actuaría como el escalón religioso hacia el don Quijote romántico, una figura excéntrica y poco ortodoxa, pero aun así un santo con lo que respecta a la virtud.

Pero, ¿qué hacemos con la afirmación que la duquesa le hace a Sancho de que sabe —aunque la fuente de su conocimiento no se especifique— que la campesina a la que él hizo pasar por Dulcinea de cara a su señor es realmente ella? ¿Está Cervantes riéndose de la candidez de Sancho? Pues el mismo autor señala que Sancho se inventa el encantamiento. Por otro lado, la intensidad de las palabras de la duquesa, recreadas con énfasis en francés, nos sugieren que esta abandona por momentos su frío menosprecio racionalista hacia don Quijote. Se podría interpretar perfectamente su emoción —aunque el contexto sea ambiguo— como arraigada en la tradición neoplatónica de que las virtudes de las mujeres inspiran amor. ¿Insinúa Cervantes que su corazón podría sentir lo que Pascal hubiese llamado sus propias razones ilógicas que añoran esa clase de amor? «A partir de este momento mantendré en todos lados que hay una Dulcinea del Toboso, que está viva, que es hermosa y perfecta, conocida por su gracia excepcional y, en una palabra, digna de los votos y servicios del Caballero de los Leones, el gran don Quijote de la Mancha»⁴¹ (Filleau IV, 32, p. 395). Parece estar presente la implicación de que muchos de nosotros estamos preparados para aceptar la realidad de eventos y personas que podrían ser lógicamente cuestionables, únicamente sobre la base de la dirección que dan a la vida. En la continuación jansenista del *Quijote*, como veremos, es precisa y explícita la fe del protagonista en Dulcinea, su amor por ella —descrito como hasta más constante que en la novela original— lo que se describe como su virtud más fundamental. Cuando esta cualidad resulta ser el elemento de su personalidad la que se pone a prueba más allá de los límites de la resistencia humana, le resultará realmente catastrófico.

⁴¹ «Je soutiendrai dessormais par-tout, qu'il y a une Dulcinee du Toboso, qu'elle est vivante, parfaitement belle, & d'une grace illustre, & digne, en un mot, des voeux & des services du Chevalier des Lions, du grand Don Quichotte de la Manche».

Para los jansenistas, el corazón de don Quijote tiene sus razones para creer en Dulcinea, y su creencia otorga un significado y valor a su vida, tal y como lo hace la Biblia para los creyentes religiosos. El ensayo de Filleau de la Chaise había rozado con la idea aquí implícita, el antiguo convencimiento humanista de que, hasta sin la revelación divina, podemos descubrir la forma de vivir más virtuosa y, por consiguiente, la más feliz. No es por casualidad que los existencialistas del siglo xx se sintiesen atraídos tanto por Pascal como por el *Quijote*. Antes que aquellos, Filleau de Saint-Martin, innegablemente, había sentido algo parecido.

CAPÍTULO 3

Don Quijote como triunfador moral

La transformación de don Quijote y Sancho

Dada la popularidad y el éxito financiero de la traducción de Filleau, publicada por primera vez en 1677-1678, Claude Barbin la publicó dos veces más antes de sentir un pinchazo económico. Después, probablemente a principios de la década de 1690, se movió para aumentar las ventas, pidiéndole a Filleau que volviese a darle vida a don Quijote componiendo una secuela. Aunque esto parezca bastante probable, también es posible que el traductor la hubiese empezado antes, siguiendo sus propias inclinaciones. En el momento de su muerte, aparentemente en junio de 1694, ya había llenado trescientas páginas con más aventuras de don Quijote y Sancho, seguidas de otras cien páginas de una novela corta sentimental sin acabar, llamada *Sainville y Sylvia* (Cormier 2010: 106).

El editor se dirigió a un abogado llamado Robert Challe, un crítico social con fuertes sentimientos hacia la corrupción en el poder judicial y en la Iglesia, y también autor inédito de al menos un par de historias cortas. En diciembre, pocos meses después de la muerte de Filleau, salieron de nuevo los primeros cuatro volúmenes traducidos por él junto con un quinto volumen cuyas últimas treinta páginas eran de la autoría de Challe (Cormier 2010: 107, 109, 405). Como Cormier ha demostrado, Challe, cuya intervención también incluye algunas reformulaciones dentro de las cuatrocientas páginas escritas por Filleau, hizo un uso muy cuidadoso de todos los personajes en juego, tanto de los de Cervantes como de los que Filleau había añadido al elenco original.

En este momento, Challe no dio un final al romance entre Sainville y Sylvia, sino que dirigió la trama hacia un nivel más alto de emoción

visceral, incluyendo más ejemplos de violencia, abuso de poder y engaño egoísta. Su historia, que en un momento de suspense en la trama se aleja bruscamente de la ambigua esperanza de Filleau, da una sensación de tragedia no preparada, cuyas consecuencias no se describen en el tomo cinco. Ni de lejos se vendió tan bien como los primeros cuatro volúmenes, pero siguió escribiendo y publicó con el sucesor de Barbin una segunda secuela que concluyó el romance interpolado de Filleau. También añadió más aventuras satíricas, bastante ponderadas con sádicas bromas pesadas jugadas por aristócratas sobre Sancho e incluso su mujer.

Puesto que el editor temía, al parecer, que los ataques no muy escondidos de Challe a los establecimientos legales y eclesiásticos pudiesen provocar la ira de los censores, los seis volúmenes se publicaron en 1713 bajo el nombre de Filleau (Cormier 2010: 114). Esto amargó todavía más al abogado, que luchó durante años en búsqueda de reconocimiento por su creación literaria; pero hasta la segunda mitad del siglo xx, historiadores tan importantes como Bardon seguían creyendo que el etiquetado era cierto, que el estilo y el tono confirmaban que el autor de los volúmenes cinco y seis era el mismo: Filleau de Saint-Martin (Bardon 1971 [1931]: 1:351).

Lo que llama inmediatamente la atención de los lectores en el quinto tomo de la renovación que Filleau hizo de las aventuras de los coprotagonistas es un gran cambio en la manera de comportarse de cada uno de ellos. Don Quijote, habiendo recuperado su cordura, se dedica exitosamente a servir en sociedad, estudiando derecho y religión y después practicándolos. Aunque, presionado por Sancho, recae en algunos aspectos de su fantasía caballeresca, realiza una buena cantidad de auténtico bien. El lector actual puede recordar la escena final de *El hombre de la Mancha*, en la que Maritornes, la prostituta de la posada frecuentada por conductores de mulas y víctima de una de las peleas de nuestro héroe, lo busca en su lecho de muerte para decirle que ha ennoblecido su vida.

Esa transformación, por incompleta que sea, deja vacante su puesto como elocuente pero despistado autopromotor que proclama los ideales de caballería. Ya no es alguien que enuncia una noble tradición literaria mientras permanece como un hidalgo demasiado ambicioso que se identifica con los superhéroes y se centra mayoritariamente en su propio ascenso en la jerarquía social. Ya no está tan envuelto en sus deseos obsesivos como para juzgar mal la situación y no lograr nada, o hasta hacer daño. Si siguiese siendo esa persona, y Sancho asumiese el mismo

papel, se perdería el dramático contraste entre los dos protagonistas, así como gran parte de la energía de la novela.

Cormier, que cree que don Quijote no ha cambiado tan sustancialmente, considera que es raro e incluso «paradójico» que Sancho, siguiendo de cerca los pasos de su maestro, consiga convertirse, en el quinto volumen, en el contradictorio, aunque atractivo, héroe de la historia (Cormier 2010: 136, 405, 422, n. 15). La solución a la aparente paradoja, aunque don Quijote no se dé cuenta, ya había sido revelada en los primeros capítulos de este tomo de la secuela. Don Quijote es una persona diferente, no siempre acertado al percibirse a sí mismo, pero sí más consciente y en contacto con las verdades aceptadas de las tradiciones legales y religiosas. Su antigua mezcla de interés personal y altruismo, que a lo largo de la segunda parte se estaba decantando por esto último, ahora lo ha acercado mucho más al grado de normalidad social que la mayoría de nosotros creemos poseer, pero no lo suficiente como para detenerlo por completo de ser un soñador.

Sancho, por su parte, inicia su papel en la continuación escrita por Filleau engatusando a su amo para que lo nombre caballero. Esto sí es algo audaz. En la original de Cervantes, Sancho fantasea junto con su maestro sobre vivir con cortesanos en un palacio y se ve a sí mismo como alguien lo suficientemente próspero como para tener su propio sirviente, pero después del fracaso de su gobierno de Barataria no ambiciona el ascenso social. Ahora, gracias a Filleau, le confía a un mayordomo que algún día él, Sancho, pertenecerá a la realeza. Aprende de don Quijote el truco del discurso cortés y los clichés de caballeros enamorados, puede impartir instrucción religiosa cuando los demás lo hacen, muestra que puede razonar temas complejos y se involucra en conversaciones ingeniosas con su maestro, pero le falta conocimiento general y es tan cobarde como siempre. Sus intenciones suenan bien y podrían ser buenas, pero, con un efecto cómico, recae repetidamente en hacer frente a sus propios temores y deseos básicos.

Frente a estas modificaciones en don Quijote y Sancho, el lector puede preguntarse qué es lo que ha impulsado a Filleau a innovar tanto. La respuesta más evidente se encuentra en sus estrechos vínculos con el jansenismo. La difícil situación del grupo como minoría perseguida en desacuerdo con la corona los habría inclinado a sentir simpatía por los plebeyos. En el volumen cinco, vemos aparecer con frecuencia una aprobación del énfasis de la secta puritana en la conducta moral, en el

uso de la razón y de la sabiduría tradicional. Sin embargo, a la vez subyace la convicción de que, por nuestra naturaleza humana, todos somos imperfectos, hasta los más austeros, propensos a ambicionar autoindulgencias, fallando a nuestra conciencia moral en favor de deseos egoístas.

Bardon, poco enfocado en los aspectos moralistas del texto, sugiere que Filleau pudo haber pensado, más bien, que su propia novela no era lo suficientemente entretenida, lo que explicaría por qué decidió insertar un número excesivo, según la opinión del crítico, de historias secundarias. No obstante, la historia literaria nos recuerda que estas nuevas aventuras de los dos protagonistas de Cervantes, episodios altamente susceptibles de interpretación ética e incluso religiosa, coincidieron en el tiempo con la publicación del *best seller* internacional de John Bunyan, *Pilgrim's Progress* (*El progreso del peregrino*), publicado en 1678. Bunyan y Filleau fallecieron casi al mismo tiempo y, durante sus quince años restantes, se publicaron dos traducciones al francés. La historia de Bunyan, como la segunda parte de Cervantes, cuenta el desarrollo moral de dos viajeros que recorren este valle de lágrimas para unirse a los santos. Está estructurado en muchos encuentros alegóricos con una gran variedad de personas y situaciones cuya existencia ha sido moldeada por malas decisiones. Esos encuentros peligrosos están bien ejemplificados por la descripción detallada de la ahora famosa feria de las vanidades del mundo del comercio, que los dos peregrinos se encuentran y cuya tentación deben resistir. Encontramos un gran paralelismo entre toda la obra y la peregrinación de don Quijote y Sancho en la segunda parte hacia la santidad a través de una caballería andante purificada. Las tentaciones que llenan el quinto volumen de Filleau a veces nos recuerdan a la obra de Bunyan.

Don Quijote hace el bien en el mundo, en su mayor parte

Una vez que Filleau aclara el informe erróneo de Benengeli de que don Quijote ha muerto, su propio historiador árabe, Zulema, se apresura a informarnos de que el exloco ha dominado la teología y la ley:

Una de sus grandes ocupaciones, y la que él consideraba más necesaria, era el estudio de la religión; también tenía muchas ganas de aprender el derecho. En el transcurso de ello, se informó acerca de las peleas entre sus vecinos y tuvo tanto éxito que [...] incluso los

caballeros no querían otros jueces. Lo hizo tan sabiamente, usando tan bien su mente, que todas las partes quedaron invariablemente satisfechas (Filleau V, capítulo 1, p. 4).⁴²

Vemos, por tanto, que aquí hay justicia real, impartida por un no aristócrata a sus vecinos, como la que dio Sancho en la ínsula de Barataria, así como religión aplicada al bien público. Aquí, «*esprit*» evoca tanto la inteligencia no corrompida como el servicio público, como en la expresión francesa «*esprit du bien public*». Su modélico compañero y guía, según nos dice el narrador, se vuelve un iluminado sacerdote de pueblo; el hidalgo estaba acostumbrado a «entretenerse con su párroco, que era sabio y bueno para la conversación»⁴³ (Filleau V, 1, p. 4). Esta elevación social no se ha logrado salteando a viajeros de carretera, táctica básica de don Quijote para avanzar en la primera parte, sino con buenos consejos y un estudio diligente.

Sin embargo, después de un tiempo, Sancho echa de menos la emoción y las ganancias de las aventuras caballerescas y le dice a su maestro que ya ha pasado, y de sobra, el año de retiro exigido por el Caballero de la Blanca Luna. Esto, junto con la presencia de un grupo de soldados con chaquetas de cuero que cabalgan junto a la casa de don Quijote mientras lo saludan, lo devuelven a su estado de locura. Pero ahora es un caballero andante con mucho más autodomínio que antes. En un momento dado, elogia los ataques a las naciones paganas, tal y como lo hizo en el primer capítulo de la segunda parte, pero añade una declaración piadosa que nos recuerda al espíritu de la famosa llamada de Erasmo al autodomínio de los soldados, *enchiridion*, la afirmación de que hay una opción menos gloriosa, pero igualmente meritoria, para los caballeros andantes:

«En cuanto a mí», añadió un don Quijote vencido por el poder religioso, «no tengo posesiones ni nada en la vida que no pudiera poner

⁴² «Une de ses plus grandes occupations, & qu'il jugeait la plus nécessaire pour lui, c'était d'étudier la Religion; il eut même envie d'apprendre les Lois, & en attendant, il prenait connaissance de tous les démêlés de son voisinage, & il y réussit si bien, qu'ils ne voulaient plus d'autres Juges, [mêmes les] Gentilshommes, & cela avec tant de prudence & un esprit si droit, que toutes les Parties se trouvaient toujours satisfaites».

⁴³ «s'entretenir avec son Curé, qui [...] était savant & de bonne conversation».

en riesgo por una causa tan justa; [pero] ya que no nos han llamado para aparecer en un escenario tan grande, Dios tiene otros enemigos; debemos esforzarnos por cumplir nuestros deberes luchando contra el vicio y mostrando lo que el coraje y el fervor hubieran podido hacer en un marco más amplio» (Filleau V, 6, p. 40).⁴⁴

Cuando don Quijote y Sancho se encuentran a Dorotea y a su marido, el duque don Fernando, estos se sorprenden, algo molestos de ver lo serio que se ha vuelto el hidalgo, pero se alegran de que Sancho siga siendo bueno para echarse unas risas: «Admiraron algo disgustados el cambio de don Quijote, pero se consolaron con que Sancho siguiese haciéndoles reír»⁴⁵ (Filleau V, 7, p. 77).

Don Quijote, el moralista, llega al extremo de pedirle a Sancho que viva la vida de un filósofo del más estricto género estoico:

«Un caballero andante debería ser un Filósofo», respondió don Quijote: «corre cualquier tipo de riesgo y afronta ecuánime todo lo que se ponga en su camino. Se arma de paciencia, no se siente abrumado por sus desgracias, no se le suben los humos en momentos de prosperidad» (Filleau V, 15, p. 112).⁴⁶

Un proyecto quijotesco, no hay duda, aunque a veces Sancho se enfrentará bien a situaciones difíciles.

El mismo don Quijote, a veces más y a veces menos, retiene la chispa de sus asociaciones cómicas cuando, atrapado en los trucos que un conde y una condesa preparan para él y Sancho, no muestra una compostura estoica perfecta. El narrador cuenta con una falsa preocupación, mezclando pena y censura:

⁴⁴ «Pour moi, ajouta Don Quichotte transporté de zèle, je n'ai ni bien, ni vie, que je n'exposasse pour une cause si juste; [mais] puisque nous ne sommes pas appelés pour paraître sur un si grand théâtre, Dieu a d'autres ennemis; il faut chercher à remplir nos devoirs en combattant les vices, & faire voir en raccourci ce qu'aurait pu faire la valeur & le zèle dans une plus vaste étendue».

⁴⁵ «admirant avec quelque déplaisir le changement de Don Quichotte; mais se consolant de ce que Sancho pourrait encore les divertir».

⁴⁶ «Le Chevalier errant doit être Philosophe, repartit Don Quichotte: il s'expose à tout, & reçoit tout également; il s'arme de patience, & sans s'affliger des disgrâces, il ne s'enfle pas non plus de ses prospérités».

En este punto, Zulema clamó que detestaba tener que denunciar el extraño comportamiento de don Quijote después de verlo amado y estimado por sus vecinos, mostrando decisiones perfectas para todas las cosas, amando y conociendo la justicia y lleno de fervor para proteger los intereses de la religión. En una palabra, que un hombre que había demostrado una admirable y consumada sabiduría en sus decisiones, y que habría sido la gloria y el Salomón de España, ahora se hubiese convertido en una vergüenza y en víctima de todas las bromas (Filleau V, 15, p. 111).⁴⁷

En este punto, a pesar del cómico lamento de Filleau por el cambio drástico en el carácter de don Quijote, el lector se topa con que el hidalgo cristiano ejemplar se encuentra en el quinto volumen —con excepción de algunos momentos en los que busca vanagloria— con su reputación y decoro relativamente indemnes, sobre todo en comparación con los resbalones en el ascenso moral de Sancho. El maestro consigue escapar del trato cruel gracias a, por un lado, su relativo buen sentido y moderación y, por el otro, a haber salvado a una pareja aristocrática de la muerte al encontrar a la mujer atada a un árbol en el bosque. Se lanza valientemente a escena y, después, busca y coordina los efectivos de rescate con la patrulla de caminos. Este ya no es el tonto que —para su posterior disgusto y persecución legal— liberó a la cadena de esclavos de la galera del rey. Cooperar con sensatez con un especialista en hierbas de la aldea, llama a un médico, toma medidas para asegurarse de que el herido cuente con el tiempo suficiente para recuperar su fuerza corporal antes de tener un reencuentro emocional con su esposa y, después, busca un transporte adecuado de vuelta al castillo. La condesa se lo agradece profundamente y se asegura de que el personal lo trate como el héroe que es:

El cielo le ha enviado para alejarme del peligro que me estaba amenazando. Es usted quien ha derrotado al último y más desleal de

⁴⁷ «Zulema s'écrie en cet endroit, qu'il fait quelque scrupule de rapporter toutes les extravagances de Don Quichotte, après l'avoir vu aimé et considéré de ses voisins, jugeant parfaitement de toutes choses, aimant et connaissant la justice, plein de zèle pour les intérêts de la Religion; en un mot, d'une sagesse admirable, et d'une prudence consommée, qu'un homme qui aurait été la gloire et le Salomon d'Espagne, en fut malheureusement devenu la honte & le ridicule».

mis enemigos. Solo usted no ha tenido miedo de ese oso que había hecho a muchos otros fugarse. Solo usted me ha liberado y salvado la vida de mi marido (Filleau V, 27, p. 263).⁴⁸

Incluso cuando Sancho le dice al mayordomo, quien a su vez se lo dice a la condesa, que él y su maestro son sujetos de un libro de caballerías enormemente popular, ella y el conde ordenan evitar cualquier tipo de bromas crueles, sin importar lo divertidas que puedan parecer. Qué contraste con el duque y la duquesa de la segunda parte de la novela:

El mayordomo también le dijo a Eugenia lo que había aprendido de Sancho, y que eran los hombres extraños sobre quienes se había publicado una historia muy divertida. Cuando ella le contó esto a su marido, ambos ordenaron que se les cuidara, que se les sirviera y que se les respetara y tomara tan en serio como a ellos mismos (Filleau V, 29, p. 309).⁴⁹

Don Quijote vuelve a ganarse agradecimiento y reconocimiento real por sus hazañas éticas cuando visita de nuevo la casa de Basilio y Quiteria. Mientras que, en la vez anterior, en la segunda parte, había intervenido valientemente para salvar a la pareja del daño en la abusiva boda de Camacho el rico, aquí se entera de un aparentemente loco y celoso marido, Osorio, familiar de Camacho, y su trato horrible a su mujer, Leonor. Pillándolo fuera de guardia, don Quijote lo amenaza y después lo alecciona sobre los efectos de los celos. Cuando lo envía a casa para cambiar su comportamiento, el delincuente se arrepiente sinceramente y se convierte en un hombre nuevo. Aquí el paralelismo es con *El celoso extremeño* de Cervantes, pero con la diferencia fundamental de que ahora el marido asimila a tiempo la enseñanza moral y la pareja consigue ser feliz.

⁴⁸ «Le Ciel vous a envoyé pour me tirer du péril dont j'étais menacée; c'est vous qui avez vaincu le dernier & le plus perfide de mes ennemis; vous seul n'avez point été effrayé de cet ours qui en avait mis tant d'autres en fuite, & vous seul m'avez rendu, la liberté, & la vie à mon mari».

⁴⁹ «Le Maître d'Hôtel avait dit aussi à Eugénie ce qu'il avait appris de Sancho, & que c'étaient là les deux hommes rares dont on avait imprimé une si plaisante Histoire. Elle l'ayant dit à son mari, ils avoient ordonné qu'on eût de très-grands soins d'eux, qu'on les servît, & qu'on les respectât aussi sérieusement qu'eux-mêmes».

Cuando don Quijote vuelve a casa de Quiteria y pregunta si el villano ha estado allí para hacer las paces con su esposa, le dicen:

Él necesitaba caer en tus manos. Tú solo has hecho más que su tío el abad, que Camacho y que todos los monjes y frailes que lo intentaron. Ha estado llorando todo el día. No ha parado de llorar por su mujer. Ha pedido cien veces que se le perdone por haberla oprimido (Filleau V, 19, p. 170).⁵⁰

En otra ocasión, don Quijote le asegura a Osorio que lo perdona, tanto que se considera a sí mismo amigo verdadero y padre espiritual del joven: «Señor Osorio, ya no soy vuestro conquistador, sino uno de vuestros amigos verdaderos. Mi edad y mi profesión me autorizan a decirle que os amo como un padre»⁵¹ (Filleau V, 19, p. 172).

Después, Leonor le da crédito por salvar a Osorio, pero él atribuye humildemente el bien hecho solo a Dios y a las virtudes de Leonor (Filleau V, 21, p. 203). Un Osorio sumamente agradecido abre el corazón a su rescatador, el mismo moralista que una vez, como un egoísta despistado, aprendió sobre los celos (y sobre la paliza que puede dar un rival celoso) cuando el hidalgo cogió la muñeca de Maritornes (*Quijote* I, 16): «Has triunfado sobre el demonio de los celos, la pasión más injusta de todas las que corrompen la mente y el corazón»⁵² (Filleau V, 19, p. 172).

Sancho aporta un contraste, diciendo cómo habría manejado la situación: «Si me hubiese concernido, yo le habría cortado la cabeza. Se la hubiese enviado a Leonor y me hubiese casado con ella en su cara. Pero quien sigue viviendo y crece para ser mejor busca la protección de Dios»⁵³ (Filleau V, 19, p. 171).

⁵⁰ «Il avait besoin de tomber entre vos mains : vous avez plus fait vous seul que son oncle l'Abbé, que Gamache, et que tous les Religieux qui s'en sont mêlés. Il a pleuré tout aujourd'hui. Il n'a cessé de plaindre sa femme. Il nous a cent fois demandé pardon des persécutions qu'il lui a faites».

⁵¹ «Seigneur Osorio, je ne suis plus votre vainqueur, mais un de vos véritables amis. Mon âge et ma profession m'autorisent à vous dire que je vous aime en véritable père».

⁵² «Vous avez triomphé du démon de la jalousie, la plus injuste passion de toutes celles qui corrompent l'esprit & le cœur».

⁵³ «S'il avait aussi-bien eu affaire à moi, je lui aurais coupé la tête tout net, & l'aurais envoyée à Léonore, que j'aurais épousée à sa barbe. Mais qui vit & s'amende, à Dieu se recommande».

Frente a esto, los jansenistas que leen la Biblia y observan la elección moral de don Quijote podrían haber murmurado para sí que este fue verdaderamente el discípulo del maestro que dijo poner la otra mejilla. El tan bien desarrollado episodio confirma que Filleau estaba al tanto de los fuertes sentimientos de Cervantes —y su introducción frecuente en sus escritos— sobre un vicio tan destructivo y el papel concomitante del perdón para curarlo.

El orgullo precede a la caída

Los jansenistas eran muy conscientes, como ya hemos mencionado, de que el autoexamen y la confesión sincera, hecha antes del encuentro intimidante e infrecuente con Dios en la eucaristía, son un antídoto esencial contra la debilidad perenne de la naturaleza humana. No solo recaerá Sancho, sino que también lo hará su maestro en capítulos posteriores, vanidoso obsesionado con su propia sabiduría y elocuencia.

Habiendo derrotado a Osorio en lo que decidió llamar combate igualitario, habiéndole persuadido después de no ser celoso en su matrimonio, entonces su autoevaluación se desbordó hasta el punto de que se comparó con caballeros legendarios y oradores de la Antigüedad clásica universalmente admirados:

Jamás en la vida se había sentido don Quijote tan glorioso. Había triunfado dos veces en una misma aventura. Había vencido y sometido —aunque sus armas no fuesen iguales que las de su oponente— a un caballero bien armado y con buen caballo. No se preguntó si le había hecho ver el error de sus celos, o si había cumplido la promesa que le había hecho, derrotando así una obsesión invencible. Por un lado, se veía a sí mismo como Cicerón y, por el otro, como Catón y Esculapio, capaz de conquistar estados, de formar y reformar una república en un momento y de dar leyes al mundo entero tanto por su coraje como por su elocuencia (Filleau V, 18, p. 156).⁵⁴

⁵⁴ «Jamais en sa vie Don Quichotte ne s'était vu si glorieux. Il triomphait deux fois d'une seule aventure. Il avait vaincu & soumis, avec des armes inégales, un Chevalier bien monté & bien armé, & il ne doutait pas qu'il ne l'eût mis à la raison sur sa jalousie, suivant la parole qu'il lui en avait donnée, vainquant ainsi une passion invincible. D'un côté, il se regardait comme un Cicéron, & de l'autre comme un Caton & un Esculape, capable de conquérir des Etats, & de former &

En este estado de euforia, abruptamente queda en ridículo ante los lectores, aunque él ni se entere. Sin ni siquiera saber lo que le está pasando, se cae en un episodio burlesco que nos recuerda el encuentro igualmente paródico de don Quijote y Sancho en la primera parte con la tan bella como falsa princesa Micomicona, que asombra a Sancho y tienta la fidelidad de don Quijote a Dulcinea. Al encontrarse con un grupo de «bohemios» —la palabra francesa en ese momento para los gitanos y actores viajantes—, explica quién es y afirma una victoria caballerescas.

Los actores, de piel oscura y extrañamente vestidos, le convencen de que son exóticos príncipes y damas del extranjero. El narrador describe a una de estas «damas» como de sesenta años y presentada por un «príncipe» como una princesa destronada de algún lugar de África. La mujer dice que no sabe cómo es el dinero de España y pide que se lo enseñen. Don Quijote le ofrece galantemente algunas monedas de oro para que las vea y ella las coge con firmeza, dándole de vuelta algunas monedas falsas, sin decirle que están hechas de lo que el narrador llama «alquimia». Después, se separan amigablemente, cada uno muy satisfecho con el resultado del encuentro. El ridículo de la autosatisfacción del caballero continúa en el siguiente capítulo, titulado «Gloria de nuestro Caballero, y otras cosas»,⁵⁵ en el que don Quijote cabalga tras los gitanos, gritando que se ha olvidado de obligar al príncipe (que dice ser el señor Muley Abdalla) a presentarse ante Quiteria. El aspirante a caballero añade que, por respeto al rango de su nuevo amigo, le permite enviar un paje en su lugar. Este último, riéndose de su presa, declara: «Señor caballero, incluso aunque no me lo hubiera dicho, no habría dejado de hacerlo», respondió el príncipe. «Conozco las obligaciones de la caballería, y no estaría bien que un caballero no hiciese tal cosa»⁵⁶ (Filleau V, 19, pp. 165-166).

Una parecida demostración de don Quijote sucumbiendo al orgullo ocurre cuando encuentra una salida oratoria para sus pareceres cerca del final del quinto volumen, en un episodio lleno de denuncia a la corrupción en lugares de alto rango, incluyendo a representantes de la

réformer une République en un moment, de donner des Lois à toute la terre, & par sa valeur, & par son éloquence».

⁵⁵ «Gloire de notre Chevalier, & autres choses».

⁵⁶ «Je n'y aurais pas manqué quand vous ne me l'auriez point dit, Seigneur Chevalier, répondit le Prince. Je connais les obligations de la Chevalerie, & ce ne serait pas être Chevalier que d'y manquer».

jerarquía eclesiástica. Estos discursos, probablemente más que cualquier otra cosa presente en los primeros capítulos, huelen a resentimiento jansenista/protestante. Desde esa perspectiva, en un reino donde los asesores católicos del rey persiguen sus propios intereses de forma desviada en las políticas estatales, los intereses del pueblo y el espíritu de la verdadera religión se ven totalmente socavados.

La denuncia emitida por don Quijote en contra de los opresores y su convicción de que los oprimidos serán recompensados es tan extrema que la condesa Eugenia no puede evitar decirse a sí misma que, a pesar de la agresión y violencia que sufrió a manos de su frustrado pretendiente y cuñado (Octavio), siente pena por su muerte (pues se lo comió un oso): «Eugenia, conmovida por un sermón repleto de tanta emoción, no puede evitar lamentar el triste fin de Octavio»⁵⁷ (Filleau V, 28, p. 294). Puede preguntarse el lector si don Quijote, en su arenga, está mostrando verdadero amor cristiano al prójimo o su autoconcepto de gran orador.

Los espectadores, dos de los cuales han estudiado los principios del cristianismo, tampoco están seguros de qué pensar sobre este sermón tan exagerado y la motivación de don Quijote por darlo. Filleau, en un estilo altamente cervantino, capta las palabras de los confundidos oyentes en la escena:

Los que acaban de escuchar el discurso que ha dado nuestro caballero, alguien tan diferente en apariencia de su profesión, estaban comparando sus palabras con su aspecto y su vestimenta. Estaban presos en la decisión de qué debían pensar sobre él. El párroco, que estaba presente, y el teniente, que había estudiado para unirse al clero, acordaron que era un hombre lleno de erudición, capacidad de razonamiento y elocuencia. Pero, ¿por qué razón —dijeron— va así vestido, armado de pies a cabeza? ¿Es que acaso existe una orden nueva establecida recientemente en España? (Filleau V, 28, p. 295).⁵⁸

⁵⁷ «Eugénie, pénétrée d'un Sermon si pathétique, ne put s'empêcher de déplorer la triste fin d'Octave».

⁵⁸ «Ceux qui venaient d'entendre le discours de notre Chevalier, si différent en apparence de sa profession, comparant ses paroles avec son air & son habillement, étaient bien en peine du jugement qu'ils en devoient faire. Le Curé du Village, qui s'y était trouvé, & le Lieutenant qui avait fait ses études dans le dessein de s'engager dans l'Eglise, convenaient que c'était un homme plein d'erudition, de

La contradicción entre el declarado propósito religioso de don Quijote y el hecho de que vaya armado para matar en sus viajes se presenta con un efecto cómico en una lista larga, redundante y bastante rabelesiana de las órdenes caballerescas y religiosas a las que uno podría suponer que pertenecería el hablante. El extraño vínculo entre el violento poder militar y el supuesto perdón cristiano, fenómeno social que surgió del catolicismo de intereses creados, se ridiculiza junto con el predicador. Lo ilógico de todo esto para un jansenista pascaliano se expresa en el embrollo de confusión en el que quedan los interrogadores:

«¿Y en qué orden?», preguntó el párroco. «¿Pertenece a los Templarios o a San Juan de Jerusalén? ¿Es un caballero de Calatrava o del Vellón?». «Es un caballero andante», dijo Sancho, «y por eso es un caballero de las cuatro esquinas del mundo». «¿Y hay comandancias en esa orden?», preguntaron. «No necesita comandancias», respondió Sancho. «Regala islas, gobiernos y reinos, y el que desprecia las riquezas es porque las tiene todas». Las respuestas de Sancho no fueron nada menos que desconcertantes para el párroco y el teniente. [...] Querían seguir interrogándolo, ya que todavía no sabían qué hacer con todo eso (Filleau V, 28, p. 295).⁵⁹

Yendo más allá de la queja ridícula de don Quijote, queda en el aire una pregunta. ¿De quién es la voz narrativa escondida detrás? Al parecer, alguien que desprecia las diferentes formas de confusión mental y el lenguaje engañoso. Se nos recuerda que los objetivos artísticos y temáticos de Cervantes y su tendencia personal a ver ambos lados de la moneda son lo que llevaron a su narrador a describir a don Quijote

raison & d'éloquence. Mais à quoi bon, disaient-ils, aller vêtu de la sorte, armé de pied en cap? Est-ce un nouvel Ordre, qu'on ait établi depuis peu en Espagne?».

⁵⁹ «Et de quel Ordre?» demanda le Curé? 'Est-il des Templiers, ou de Saint Jean de Jérusalem? Est-il Chevalier de Calatrave ou de la Toison?' 'Il est Chevalier errant,' dit Sancho, & ainsi il est Chevalier des quatre coins de la terre.' Et y a-t-il des Commanderies dans cet Ordre,' demandèrent-ils? 'Il n'a pas besoin de Commanderies,' répondit Sancho. Il donne des Isles, des Gouvernements & des Royaumes, & celui qui méprise les richesses, les a toutes'. Il ne s'en fallut guère que les réponses de Sancho ne démontassent tout à fait le Curé & le Lieutenant. [...] Ils voulaient continuer à l'interroger, ne sachant encore à quoi s'en tenir».

como un hombre loco con intervalos lúcidos. Incluso en la situación contraria, la del triunfo de persuasión de don Quijote sobre los celos locos de Osorio, el supuesto historiador encuentra igualmente extraños los vaivenes mentales del ingenioso hidalgo:

«Pero», continúa Zulema, «¿de qué se trata realmente este don Quijote, que en el mismo día que acaba de hacer las cosas más raras que puedan verse recupera por completo la razón y sale con excelentes dichos? ¿Y de qué se trata ese Sancho, que mezcla mil discursos ilógicos con otros mil que son perfectamente sensatos e incluso superiores a lo que puede comprender?» (Filleau V, 19, p. 179).⁶⁰

Si bien don Quijote lleva a cabo cantidad de hazañas admirables, también a veces recae en el orgullo y la irracionalidad. Sancho parece hacer hábito de ello, como veremos en el siguiente capítulo.

⁶⁰ «Mais», continue Zulema, ‘qu’est-ce que ce Don Quichotte, qui le même jour qu’il vient de faire mille extravagances à perte de vue, retrouve toute sa raison, et dit des choses si excellentes? Qu’est-ce que ce Sancho, qui mêle ensemble mille discours sans raison, & mille autres pleins de sens, & qui sont beaucoup au-dessus de sa portée?’».

CAPÍTULO 4

Sancho como arribista reincidente

Hacia la utopía de la fraternidad y la igualdad

Para algunos lectores de la época en la que la compleja obra de arte de Cervantes salió a la luz, y para otros muchos viviendo en su cuadringentésimo aniversario, su esencia se ha reducido a una simple idea. Es esencialmente la historia de un pobre hidalgo de pueblo que soñó con forjarse una nueva identidad gracias a sus propios esfuerzos, que falló en ello y se le castigó repetidamente. Sin embargo, con el cambio de época, Filleau recompensó su arrojo y las ideas con las que se motivó, dándole utilidad social, fama y un nuevo estatus. Como hemos visto en el capítulo 3, su cómico nicho estaba vacante, por lo que Sancho, con fines personales —y para las necesidades de un escritor de secuela que trabaja con un clásico cómico—, se inspiró para ser audaz, hablando hábilmente a su maestro para que lo metiese en la comunidad de caballeros andantes. Incluso su argumento principal, es decir, el económico, es estereotípicamente sanchesco:

Desde que tengo idea de caballería, no sería capaz de desempeñar cualquier otro tipo de trabajo. Y con tal que nos alojemos un poco más a menudo en ventas o con duques, o nada más que príncipes, me encantaría volver a buscar aventuras. ¿Qué demonios estamos haciendo aquí, más que oxidarnos en cuerpo y alma? Usted se está comiendo su propiedad y yo la mía. El siempre sacar y no meter nada acabará con todo (Filleau V, 3, p. 13).⁶¹

⁶¹ «Depuis que j'ai goûté des Chevaleries, je ne saurais me mettre à d'autre Métier. & pourvu que nous couchassions un petit plus souvent dans les Hôtelleries ou chez des Ducs, ou seulement des Princes, je serais ravi de chercher encore une fois nos aventures. Que diable est-ce que nous faisons ici, que de nous enrouiller

Diciéndolo sin rodeos, Sancho dice que prefiere vivir perpetuamente como un rey. Don Quijote muerde el anzuelo, llenándosele una vez más los oídos con el canto de sirena del deseo renacentista de ser un hombre hecho a sí mismo: «“Uno no necesita títulos ni documentos ni provisiones”, respondió don Quijote. “Son las acciones de un caballero las que muestran que lo es. [Recibe] honores en la casa real sin necesitar otro título”» (Filleau V, 3, p. 20).⁶²

La filosofía relativista, el protestantismo, el creciente comercio y, desde 1649, la decapitación de los reyes, estaban en el aire, alentando a los plebeyos a juzgarse a sí mismos y a pensar en lo que se les pidió que hicieran. Por tanto, no es sorprendente que, en el quinto volumen, don Quijote, aparentemente esperando que Sancho (y el lector) haya olvidado lo que aprendió sobre sus limitaciones durante su breve periodo como gobernador de Barataria, le diga que *puede* superarse y crecer como persona mediante sus acciones.

No obstante, este proyecto de avance social se retrasa porque casi todo el pueblo quiere evitar que el dúo vuelva a ponerse en marcha. Un sobrino de Sansón Carrasco, graduado universitario como su tío, canta la alegría de la simple vida rural, la caza y la lectura. Argumenta que tomar esa decisión hace que la gente moderna sea todavía más afortunada que los escritores de la Antigüedad. También declara, como haría don Quijote, que el acto de optar por la riqueza y el poder corrompe y genera desprecio hacia los pobres, quienes a su vez se convierten en criminales.

¿No es acaso la vanidad de aquellos que se llaman a sí mismos los grandes del mundo lo que hace a otros tan míseramente pobres? Cogen los bienes para sí mismos, así como la autoridad que debería ser distribuida igualitariamente, siguiendo las leyes de la naturaleza. ¿No es el desprecio por los pobres lo que hace que se rebelen y lo que les fuerza a buscar en los asesinatos una forma de escapar del desdén y del sufrimiento? (Filleau V, 5, p. 35).⁶³

le corps & l'âme? Vous mangez votre bien, & moi le mien, & à toujours prendre & ne rien mettre, tout s'en ira à la fin».

⁶² «On n'a ni titres, ni lettres, ni provisions», répondit Don Quichotte. ‘Ce sont les actions du Chevalier qui font voir qu’il l’est. [On reçoit] honneurs dans la Maison Royale, sans qu’il lui faille d’autre titre».

⁶³ «N’est-ce pas la vanité de ceux qu’on appelle les grands du monde, qui fait qu’il y a tant de misérables, parce qu’il se sont emparés des biens & de l’autorité qui

Muchos en Francia creían que, como los efectos de la derrotada naturaleza humana son tan penetrantes y persistentes, con tal poder y crueldad ejercidos de manera egoísta, especialmente en los centros, el problema requería una reparación total para toda la sociedad. Por el contrario, a menudo se consideraba que el campesino llevaba una vida en armonía con la naturaleza y, por tanto, mucho más virtuosa. El concepto del noble salvaje del siglo XVIII estaba esperando entre bastidores, cercano. Encontramos las mismas ideas en el discurso que don Quijote les da a los cabreros sobre el Renacimiento y la Edad de Oro en la primera parte, y se convierten en un tema que contribuirá en gran medida a la importancia de la novela y en crear la imagen de don Quijote como modelo a seguir para la vida utópica.

Aunque Sancho justifica a su maestro por qué debería ser armado caballero y es capaz de nombrar varias de las buenas obras que ha llevado a cabo en su propia vecindad, esa actividad tan sedentaria no le satisface. Aun así, persiste y, con la buena fortuna de los soldados a caballo que mencionamos anteriormente, consigue colocarse de nuevo junto a don Quijote en el imaginario camino a la fama y la riqueza. Como en la segunda parte, con la fama literaria de su maestro para reforzarlos, pronto empiezan a moverse en un círculo más sofisticado, en el que Sancho se muestra sorprendentemente adaptable. Dorotea lo elogia con aparente sinceridad por la elocuencia y cortesía con la que se dirige a ella, incluso después de una de sus recaídas en las que se emborracha, insulta a las mujeres y termina rodando en una pocilga:

[Sancho] continuó en la misma línea, sorprendiendo a todo el mundo con su elocuencia. «En verdad, amigo Sancho», dijo la duquesa, «acabas de decir cosas tan amables, con un aire tan galante, que puedo decir ahora mismo que no tienes precio y que eres un verdadero modelo de cortesía» (Filleau V, 7, p. 73).⁶⁴

devraient être également partagés selon les lois de la nature? N'est-ce pas le mépris qu'ils ont pour les autres hommes, qui les porte à la révolte, & qui les oblige de chercher dans les meurtres & dans les assassinats de quoi se retirer tout d'un coup du mépris & de la misère?».

⁶⁴ «[Sancho] continua de la sorte, surprenant tout le monde de son éloquence. 'En vérité, ami Sancho,' dit la Duchesse, 'vous venez de dire des choses si obligeantes, & d'un air si galant, que je puis bien dire que vous êtes vous-même sans prix, & un vrai modèle de courtoisie'.».

La naturaleza indulgente y las rebajadas barreras de entrada a la excepcional sociedad en la que se encuentra parecen acelerar su aprendizaje —aunque en un grado que resulta difícil creer— y reflejan los lazos de amistad y gratitud que gana don Quijote al salvar a Eugenia y a su esposo, así como en la interacción del caballero andante con Dorotea en la primera parte. El conde lo anima como a un protegido, llamándolo «chevalier en chef» y agradeciéndole sus servicios. Él, con una perfecta gracia y un lenguaje tan elevado que lo convertirían en la envidia y modelo a seguir de Liza Doolittle en *Pygmalion* y *My Fair Lady*,

respondió con la cortesía natural de los caballeros andantes: «Mi señor, no he sido lo suficientemente afortunado de rendiros servicio. No soy más que un testigo ocular de esos de mi señor don Quijote, [...] y si se diesen situaciones en las que mostrar mi coraje, no se arrepentiría de la bondad que me muestra» (Filleau, capítulo 29, p. 310).⁶⁵

Se agrega que Sancho también entabla —eso se nos dice— conversaciones con la condesa, que son «siempre ocurrentes y siempre educadas». ⁶⁶ Todos estos pasos, tan fantásticos como el sueño imposible de don Quijote de unirse a la aristocracia y reestablecer la Edad de Oro, apuntan hacia una revolución utópica y a la futura idealización por Sarah Fielding de la acción ejercida por la amistad.

Consiguiendo cada día (por medio) más sabiduría y fuerza

La atribución a Sancho que hace Filleau de tales logros está respaldada por algo de determinación moral empeñada. Cuando, como ya hemos mencionado, don Quijote le pregunta qué cualidades cuentan a su favor como candidato a caballero andante, su lista va mucho más allá de lo que menciona en el texto de Cervantes, es decir, venir de una antigua familia cristiana y odiar a los judíos. Rechaza ahora el materialismo, afirmando que no adoptaría otra religión, ni aunque el Gran Turco

⁶⁵ «répondit avec la courtoisie naturelle aux Chevaliers errants: ‘Monseigneur, je n’ai point été assez heureux pour vous rendre service. Je ne suis que témoin oculaire de ceux de Monsieur Don Quichotte, [...] & s’il se trouvait des occasions de faire voir mon courage, vous ne vous repentiriez pas des bontés que vous me témoignez’».

⁶⁶ «Toujours spirituelle & toujours Polie».

o el rey de Perú le ofreciesen una fortuna. Con respecto a la teología, aparentemente ha aprendido a alejarse de las peleas dañinas de la Reforma, ya que limita todo lo que sabe a la oración del Señor y al Credo, añadiendo que no quiere saber nada más. En la lista de buenas acciones, incluye varias indicaciones de que en sus actividades diarias es bueno y valiente; sacó de un estanque al burro de Tocho y, aún más impresionante, salvó la vida de la mujer de un molinero, pues se había caído debajo de la rueda del molino. También describe sus virtudes, incluyendo la defensa de las muchachas, la moderación en la comida y la bebida y aguantar la fatiga. En cuanto a sus objetivos, son mucho más ilustres de lo que soñó en la primera parte. Ahora promete que, cuando sea rico, será generoso de buena gana. Es obvio que ha aprendido de su maestro a qué apuntar y lo ha adaptado a su propia esfera. Pero, como don Quijote, deja que su retórica le arrastre. Con el fin de exponer su generosidad hacia los pobres —y de cumplir las expectativas de Filleau de mantener la historia humorística—, insiste en que recaudaría dinero vendiendo hasta a su esposa e hijos, aunque no a su amado asno. Su maestro observa fríamente que lleva la generosidad un poquito lejos (Filleau V, 4, pp. 23-24).

Mientras don Quijote sigue bombardeándole con serias cuestiones éticas, Sancho llega al núcleo del asunto mediante palabras que logra entender y que sugieren una intención sincera: «En cuanto a los Estatutos, no sé qué es todo eso. Si no van más rápido que yo, intentaré atraparlos. Pero la persona que pone un pie tras otro en línea recta va más rápido que las personas que corren y se desvían del camino»⁶⁷ (Filleau V, 10, p. 76).

Al pensar en todo, Sancho se enfrenta al eterno dilema de cómo equilibrar la caridad cristiana con las propias necesidades prácticas. Reconsidera lo que afirmó sobre vender a su mujer e hijos y, después, sigue mostrando su conocido acercamiento práctico a las buenas obras. La Reforma rechazaba el lujo extravagante de las órdenes religiosas y de la Iglesia renacentista en general, pero hubo consenso en que deambular como fraile sin dinero no era un modelo social útil. Por el camino, tomamos con el acomodo más aceptable y, ocasionalmente, Sancho parece

⁶⁷ «Pour les Statuts, je ne sais ce que c'est. S'ils ne vont pas plus vite que moi, je tâcherai de les attraper. Mais qui va pas à pas dans le droit chemin, va plus vite que celui qui court, & qui s'en écarte».

encontrarlo: «No voy a rechazar a la Iglesia, ni a mi esposa ni a mis hijos, porque la caridad comienza contigo mismo»⁶⁸ (Filleau V, 10, p. 77).

En definitiva, este Sancho suele errar por autocomplacencia, y sustancialmente más que su original cervantino. Hasta sigue el mal ejemplo de don Quijote de predicación exagerada y egocéntrica. En medio de la persuasión de su maestro para que Osorio renuncie a los celos, Sancho interviene para hablar de la importancia del arrepentimiento. En caso de que el pecador pueda ver la luz, pero pierda la esperanza en el perdón, Sancho intenta ocupar el protagonismo en el drama de la conversión, ofreciéndose a suministrar la absolución él mismo. Los lectores de la época podrían sospechar en todo esto una parodia de la afirmación del papa y de todo el sacerdocio católico de ser los únicos hombres autorizados para hablar por Dios. Osorio le pregunta a don Quijote: «¿Quién me dará paz por el pasado?». “Yo lo haré”, dijo Sancho. “Tú te arrepientes y yo te absuelvo”». ⁶⁹ Sin lugar a duda, una versión cómica de la doctrina protestante del sacerdocio de todos los creyentes (Filleau V, 19, p. 177).

Más de una vez, Sancho cuestiona todo lo que tiene que hacer como caballero andante. Don Quijote, en el papel del clérigo que aconseja a un reincidente —un problema que preocupaba especialmente a los jansenistas—, considera necesario, o ciertamente conveniente, fortalecer las buenas intenciones del pecador, recitando algo así como el Credo de Caballeros Andantes:

«Hay muchas otras cosas», contestó don Quijote. «Es necesario que un caballero andante esté siempre preparado para morir por su religión, por su país, por los intereses de su príncipe y por su señora. Que alivie a aquellos que están oprimidos y que defienda a las viudas. Que sea el escudo de los huérfanos y la muralla de las doncellas» (Filleau V, 3, p. 21).⁷⁰

⁶⁸ «Je n'irai pas renoncer à l'Eglise, ni à ma femme, ni à mes enfants, non plus qu'à mon profit, car la charité commence par soi-même».

⁶⁹ «Qui me mettra en repos pour le passé?'. 'Moi', dit Sancho. 'Vous vous repentez, & je vous absous'».

⁷⁰ «Il y a bien d'autres choses,' répondit Don Quichotte. 'Il faut qu'un Chevalier errant soit toujours prêt de mourir pour sa Religion, pour sa Patrie & pour les intérêts de son Prince, pour sa Dame. Qu'il donne du secours à tous ceux qui sont opprésés. Qu'il prenne la défense des veuves. Qu'il soit le bouclier des orphelins, le rempart des Demoiselles'».

El mismo recordatorio tiene lugar más de una vez cuando Sancho, como el don Quijote de la primera parte, expresa su deseo de convertirse en rey (Filleau V, 8, p. 61, y 10, p. 76). Pero la tónica espiritual produce un efecto considerablemente menor de lo que esperaba el físico de Sancho. En el capítulo 15, las raíces éticas de Sancho parecen marchitarse por completo, aunque quizás no de forma permanente. Admite —aunque «se jacta» sería un mejor calificador— que se convirtió en un caballero andante por beneficio propio y que, por la misma razón, manipula la creencia de la gente en los encantadores. El diálogo que tiene lugar entre don Quijote y Sancho en la segunda parte (uno corto, pero de acusada complicidad) sobre el creer en los motivos del interlocutor —pacto tácito en el que cada uno dice que cree lo que el otro relata haber visto mientras volaba por los cielos montado en un caballo de madera— nos viene a la mente, pero con un aumento de lo que está en juego (Filleau V, 15, pp. 116-17).

Sin embargo, en general, Sancho no suele mostrarse engañoso, aunque fluctúa bastante en su comportamiento. Normalmente no responde con malicia, sino como lo haría cualquier persona. Busca proteger su «ganancia», como lo llamó con anterioridad, respondiendo según lo que pide el sentido común o la supervivencia. El mejor ejemplo ocurre cuando, mientras don Quijote lo arma caballero, la mano de su maestro resbala y le da un fuerte golpe en la mandíbula. Sancho sangra a borbotones y blasfema sin parar, pero el lector lo ve comprensible dadas las circunstancias. Y lo que es más, en las blasfemias de Sancho hay un énfasis en el diablo y en mandar las cosas al infierno, algo no habitual en la cultura católica pero sí frecuente en los países protestantes. Parece sacado del *Paraíso perdido* de Milton:

«Estoy muerto. Maldita sea la caballería, los caballeros andantes y toda la orden. ¡Que Belcebú se los lleve al fondo del Infierno y que nunca nadie hable más de ello!». Sancho se fue tan rápido como pudo, temiendo que don Quijote quisiera castigarlo por las enormes blasfemias que acababa de decir (Filleau V, 10, p. 78).⁷¹

⁷¹ «Je suis mort. Au diantre soit la Chevalerie, les Chevaliers, & tout l'Ordre. Que Belzebuth les puisse emporter au fond des Enfers, & qu'il n'en soit jamais parlé!. Sancho s'enfuit de toute sa force, craignant qu'il ne voulût le châtier des Blasphèmes énormes qu'il venoit de dire».

Don Quijote lo persigue inmediatamente, espada en mano. Su intención no es más que calmarle, pero Sancho se teme lo peor. La agresión de la Inquisición hacia los herejes parece venirle a la mente, y a la del lector.

Otros ejemplos de su mal comportamiento tienen causas menos evidentes, pero aun así perdonables. Por ejemplo, su orgullo injustificado. Lo que incita ese pecado es en gran medida la imitación de Sancho del modelo de don Quijote, generalmente motivado por un deseo de vanagloria. El nuevo caballero andante agrava el problema, amontonando tontas alabanzas supuestamente dichas por los dioses clásicos en alabanza de «don Sancho Panza» (Filleau V, II, p. 80). En el mismo capítulo, ataca a algunos avestruces, al igual que en la primera parte don Quijote insistió en desafiar leones. Mientras que el maestro logró escapar gracias al exquisito sentido del humor de Cervantes, el escudero sufre las dolorosas y predecibles consecuencias.

Aunque el resultado de este orgullo desmesurado no resulte aplastante para Sancho (pues todos lo toman en broma), cerca del final de las aventuras nos muestra su inflada cabeza. Sancho le escribe una carta a la duquesa en la que, vanidoso, describe su nuevo cargo y sus correspondientes posesiones como caballero andante, junto con las ridículas aventuras que le hacen juego. Probablemente, Filleau piensa en esto como una ensoñación, aderezada con algo de conciencia sobre uno mismo:

Tengo una espléndida armadura nueva, un caballo real llamado Flanquine, una lanza y todo lo demás, hasta mi propio encantador. Si escribe a mi mujer, ni una palabra de lo que os acabo de contar. Quiero sorprenderla cuando resulte que soy el hijo bastardo de un emperador, lo que podría pasar con bastante facilidad teniendo en cuenta lo que me dice mi maestro. No obstante, tal vez para entonces estaré bastante dispuesto a tener otra mujer, para así no deshonorar a mis padres (Filleau V, 25, pp. 249-50).⁷²

⁷² «J'ai des armes toutes flambantes neuves, un vrai cheval, qui s'appelle Flanquine, une lance & tout le reste, jusqu'à mon Enchanteur. Si vous écrivez à ma femme, bouche close sur tout ce que je viens de vous dire, parce que je veux la surprendre, quand je serai fils bâtard d'Empereur, ce qui n'est pas difficile, à ce que dit mon Maître lui-même, & peut-être qu'à l'heure je serai bien aise d'en avoir une autre, pour ne pas faire déshonneur à mes parents».

Se comentará más la frase «mi propio encantador» en el siguiente capítulo.

La lujuria también aparece un par de veces, como lo hace con el antiguo don Quijote. Más de una vez se le dice al lector que Sancho —como se insinúa en la primera parte— está enamorado de la irresistiblemente hermosa Dorotea, disfrazada de la princesa Micomicona. No se le da gran importancia, pues asumimos que bastantes hombres lo estarían. Pero esta tendencia se vuelve más oscura —aunque sigue siendo ridícula— cuando Sancho, mientras se venda por las patadas que le dan los avestruces, bebe vino y anuncia que quiere que Quiteria se quede en la habitación y lo vea (desnudo, por supuesto) y observe así cuán gravemente ha sido herido mientras defendía su afirmación de que ella es la mujer más hermosa, al menos en las cercanías (Filleau V, 13).

El personal de la casa del conde y la condesa obedece órdenes y no torturan a Sancho, al contrario de lo que encontraríamos en el sexto volumen de Challe. Aun así, le tientan con comida y bebida por su famosa reputación de glotón. Parece obvio que sabían que el resultado iba a ser gracioso, pero que debía asumir la culpa de lo que podría pasar debido a su falta de autodominio. De hecho, por no portarse de manera racional, se mete en dolorosos apuros.

No es que el personal lo empuje a ello, sino que su naturaleza humana (que naturalmente le hace recaer) a menudo lo lleva a terrenos más pantanosos de los que hubiesen previsto. Probablemente, el caso más memorable supone el alardeo de borracho de creer que puede soportar disparos. El administrador de la propiedad realmente (al parecer) trata de disuadirlo de mostrárselo al mundo, haciendo que un cazador dispare entre las piernas de Sancho. Pero las órdenes de arriba son tratar los deseos de don Quijote y Sancho como órdenes, así que la solución que encuentran es que el cazador cargue la escopeta con el perdigón más pequeño que tenga. Sancho se desnuda hasta la cintura, recordando las volteretas que engranó don Quijote para la edificación de Sancho mientras estaban en Sierra Morena. Sancho se inclina y, afortunadamente, no baja la cabeza por completo. Tras la explosión, su dolor es extraordinario, pero soporta como un valiente que le saquen los perdigones. La ilustración (un tanto extraña) del episodio en la edición de 1773 sugiere que el público lector encontró la situación bastante entretenida. Este empleo por el narrador del sadismo recreacional se haría más fuerte en la continuación de Challe.

A medida que las aventuras de la pareja manchega se acercan a su inacabado fin, se sientan a razonar juntos sobre la naturaleza de las cosas que uno se encuentra en la vida y sobre cuál es la mejor forma de saber, juzgar y reaccionar ante ellas para aliviar el sufrimiento y la ansiedad. La lectura jansenista de la visión de Pascal sobre este tema se destaca, y la contribución de Filleau de Saint-Martin a la historia, y al tema que más desea enfatizar, llega a su conclusión, como explicará el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

Razón, confianza quijotesca y ¿en qué dirección se sitúa la felicidad?

Mientras viajan, don Quijote y Sancho se encuentran a un paje de la casa de los duques. Tras verlos, se muestra agitado y confuso. Después de recuperar de alguna forma su compostura, les anuncia que habían llegado terribles noticias sobre ellos a palacio, pero que no está dispuesto a contarles de qué se trata, por recordar vivamente que se le había ordenado con firmeza no decirles nunca nada que pudiese ofenderles durante su estancia allí. Don Quijote y Sancho sugieren una lista de accidentes espantosos, o posible información errónea que alguien podría haber divulgado, lo que resulta extremadamente gracioso por la variedad y por el extremo al que lo llevan y porque, aparentemente, podría continuar sin fin. Citemos un breve extracto: «¿No será que la luna nos había atrapado con sus dientes? ¿Que nos habían azotado por la calle? ¿Que nos habían comido los lobos? ¿Que estábamos volando [y robando] por las carreteras?»⁷³ (Filleau V, 25, p. 245).

No logran adivinar cuáles eran las malas noticias y el paje se niega rotundamente a revelarlas pues, en su tímida opinión, podría ofenderles. No obstante, al final, consiguen sonsacarle que el duque y la duquesa habían recibido un informe de que el caballero andante y su escudero habían muerto. El lector se dará cuenta de que se trata de una referencia irónica y muy cervantina del final de la segunda parte. Filleau de Saint-Martin afirmó —aunque naturalmente la disposición de los lectores a creerle varía— que había corregido la realidad al escribir que

⁷³ «Ce n'est pas que nous avons pris la Lune avec les dents? Que nous avons été fouettés par les rues? Que les loups nous avoient mangés? Ou que nous volions sur les grands chemins?».

don Quijote, en realidad, no murió. El remate final de la broma es que encontramos evidencias textuales para ambas versiones. El lector puede elegir la que prefiera o ninguna, lo que dependerá de su conexión emocional con la ficción y de cuánta confianza deposita en un autor dado.

Lo que Filleau parece esperar es que recuerden el episodio de la primera parte en el que varios personajes, especialmente el ventero, se describen unos a otros sus altos niveles de confianza en los libros de caballerías (capítulo 32). Los lectores de hoy no tienen problema en percibir el humor de la situación, especialmente porque es posible que recuerden el famoso comentario de Mark Twain de que «los rumores de mi muerte se han exagerado mucho».⁷⁴

Razón

Este es uno de los muchos episodios agrupados alrededor de la cuestión pascaliana de qué es la razón y cuán útil es. Hasta Sancho tiene una opinión en su sermoncito al celoso de Osorio y, nada más y nada menos, que una teológica. La naturaleza humana es pecaminosa, proclama, pero *la razón* nos lleva al arrepentimiento (Filleau V, 19, p. 173). ¿Cómo funciona eso en la práctica? No le importan a Sancho los detalles. La prueba que presenta consiste únicamente en un gran gesto caballeresco. En la plaza, tira enfáticamente no un guante, sino una media. Don Quijote verbaliza ese gesto, pero aun así no se resuelven las cuestiones filosóficas de mayor profundidad: «Debe pecar, pues está en su naturaleza, que es corrupta. Pero debería recuperarse gracias a la razón, que actúa para contrarrestar sus emociones»⁷⁵ (Filleau V, 19, p. 173).

Pero, ¿es siempre fiable la razón? Filleau presenta algunos escenarios que nos sugieren todo lo contrario. Sancho conoce a un poderoso caballero en medio del bosque y descubre que, por algún motivo, este hombre misterioso sabe cómo se llama:

«¿Cómo sabes mi nombre?». «Es que la Fama tiene registrados los nombres de toda la gente valiente», contestó el caballero, «y hace cuatro días, mientras cenaba con ella, me enseñó su lista. En ella

⁷⁴ «The reports of my death are greatly exaggerated».

⁷⁵ «Il doit pécher par sa nature, parce qu'elle est corrompue; mais il doit se relever par la raison, qui sert de contrepoids à ses passions».

te vi entero, escrito en letras grandes. Así que he estado buscándote desde entonces, sin comer ni dormir, en todos los rincones del mundo, con el fin de adquirir la gloria de combatir contigo» (Filleau V, 31, p. 335).⁷⁶

Filleau, como Cervantes antes que él, nos muestra que todo es cuestión de contexto, de antecedentes. El lector sabe que la explicación más probable es la misma de la segunda parte: el anfitrión aristócrata ha enviado (o permitido) que su administrador de propiedades haga una broma a los invitados, que viven en otro contexto mental y tienen piezas distintas que juntar en su puzle lógico. A Sancho le faltan datos, por lo que acepta una solución lógica que resulta ser errónea.

Este incidente recuerda al episodio de la primera parte de los mercantes de seda. Encontrándose ante la demanda inquisitiva de don Quijote, quien les hace jurar que Dulcinea es la mujer más hermosa del mundo, cautamente piden pruebas, un retrato, aunque sea tan pequeño como una semilla de mostaza. Eso no está en su banco de datos, la luz de error para «no cuadrará» se ilumina en su cerebro y la pregunta se transfiere al departamento de emociones. Entonces, la conversación con los mercantes de seda de Toledo se vuelve violenta.

Como alguien del círculo de amigos de Pascal, Filleau quiere señalar que, a veces, don Quijote y Sancho se alejan demasiado de la razón y hacia la emoción en cuestiones de la vida diaria y elecciones morales. Hemos visto que el propio Pascal defendía el papel de la «intuición intelectual», las razones del corazón. Haciendo un argumento similar, aunque algo menos equilibrado, don Quijote muestra su característico extremismo en la descripción que hace del funcionamiento de la mente:

Pero [es] afortunado porque su mente, a pesar de su naturaleza indivisible e imperceptible, se separa de la materia al elevarse a su fuente. De este modo, puede conocer la nada de las cosas humanas, destruyendo todas las cosas falsas que le llegan a través de sus sentidos,

⁷⁶ «Pourquoi savez-vous mon nom?». 'C'est que la renommée tient registre du nom de tous les braves gens,' répondit le Chevalier, '& il y a quatre jours qu'en dînant avec elle, elle me montra sa liste, où je vous vis tout de votre long en gros caractères, & depuis ce temps-là je vous ai cherché, sans manger ni dormir, dans tous les recoins de la terre habitable, pour acquérir de la gloire en vous combattant'».

destrozando y aniquilando las impresiones halagadoras que los objetos externos le han causado (Filleau V, 19, p. 175).⁷⁷

Por suerte para la viabilidad de nuestro mítico héroe en el ambiente científico de la Ilustración, Filleau presenta otro lado racional de él. Le ordena a Sancho que se siente junto a él para así poder razonar juntos: «Aquí estamos, solos», le dice. “Sancho, razonemos juntos un rato”. La palabra “razón” aduló a Sancho. “Lo veo bien”, contestó. “Mi señor, la mente también se oxida si no le engrasas los muelles”⁷⁸ (Filleau V, 22, pp. 205-206).

En este largo capítulo, don Quijote y Sancho tienen una discusión detallada sobre dos temas: primero, la naturaleza de los ecos y, segundo, cómo formar letras, palabras y frases. Sancho muestra en repetidas ocasiones que es capaz de pensar lógicamente, pero que tiene una base de conocimiento tan escasa en ambos temas que hace preguntas que solo se podrían responder sabiendo más cosas.

Don Quijote ha recibido un poema en el que el eco, siguiendo una convención literaria de la época, repite en cada línea del verso las palabras finales del verso anterior. Sancho, no familiarizado con las prácticas literarias, piensa que Eco es una persona y le pregunta a don Quijote cómo es y cuál es su religión. Por la respuesta confusa que le da don Quijote al nombrar referencias literarias, Sancho concluye que Eco debe de saber todos los idiomas y, lo que es más, de alguna forma ser capaz de repetir simultáneamente lo que la gente está diciendo en muchos sitios del mundo. Algo similar se explora con relación al origen de las letras y la escritura.

El lector empieza a ver que el capítulo pretende llevar al lector a concluir que la verdadera naturaleza de las cosas es bastante más compleja que las típicas respuestas que la gente ha encontrado para explicarlas. Don Quijote se percibe como basándose en respuestas estándar que

⁷⁷ «Mais [il est] heureux en ce que son esprit, tout indivisible & tout imperceptible qu'il est, s'élevant jusqu'à son origine, en se dégageant de la matière, peut connaître le néant des choses humaines, renverser toutes les fausses idées qui lui viennent des sens, & détruire & anéantir les flatteuses impressions que les objets extérieurs lui ont laissées».

⁷⁸ «'Nous voici seuls,' lui dit-il. 'Sancho, raisonnons un peu ensemble.' Le mot de raisonner flatta Sancho. 'Je le veux bien,' répondit-il. 'Monsieur, aussi-bien l'esprit s'enrouille quand on n'engraisse pas les ressorts'».

simplemente acepta con fe; claramente, sus explicaciones se acercan a lo que la mayoría de nosotros diría que es correcto. Más cerca, pero aún fuera del objetivo, y ante las exigencias de hacer frente a la existencia, lo mismo da librarse por poco que por mucho. Sancho, por otro lado, busca la verdad empezando con suposiciones más básicas, derivadas empíricamente —aunque a menudo mal percibidas o mal medidas— y, luego, tratando de razonar a partir de ellas. Pero con una base de información tan limitada —no muy fiable para empezar—, a menudo ni siquiera dispara las flechas dentro de la cancha. Las conclusiones que extraemos, como hicieron los jansenistas que leyeron a Pascal, son obvias. Los renovados y útiles conocimientos deben venir de una combinación de razón y fe en la tradición. En términos prácticos, la fe normalmente consiste en confiar en las palabras e ideas de otras personas, así que, acertadamente, podemos llamarla confianza. Se vuelve, como veremos, una fuerza impulsora en la lectura romántica y utópica de la novela, por lo que podemos ir un paso más allá y describirla como confianza quijotesca. Como la confianza de don Quijote en la existencia de Dulcinea, combinada con la observación de que su creencia en ella ha mejorado su vida, fusiona fe y razón.

Parafaragaramus y elecciones confusas

La fusión pascaliana de estos dos pilares de conocimiento y, a partir de ahí, la toma de buenas decisiones debe haber parecido acertada también a la mayoría de lectores contemporáneos, pero Filleau enfatizó que el ejercicio de la razón está lleno de dificultades y confusión. Sin embargo, señalando un giro hacia el optimismo, inventó una fórmula pragmática para que Sancho y don Quijote se las arreglasen. Este último negocia un pacto de mutua protección con el encantador que habitualmente los hostiga. A través de este acuerdo, don Quijote se compromete a sí mismo, y a aquellos bajo su protección, a reconocer y ser consciente del poder del hechicero, que la experiencia ha demostrado que es una fuerza que le lleva a tomar malas decisiones. En pocas palabras, acepta vigilar sus propios impulsos pecaminosos. De esta manera, el pacto, que presumiblemente lleva implícito que podrá utilizar su conocimiento de la fe y su razón, lo deja en libertad para elegir en gran parte acciones buenas y, así, salir del paso más o menos ileso. Don Quijote se compromete con las siguientes palabras:

Por el presente documento me comprometo, de ahora en adelante, a vivir en contacto constante con Parafaragaramus y perdonar a todos aquellos que él tome bajo su protección, con la condición de que él nunca me molestará a mí ni a los míos, particularmente a Sancho Panza, el caballero (Filleau V, 23, p. 225).⁷⁹

Su nombre fue inventado por Filleau de Saint-Martin; no queda en ningún otro sitio traza de él. Oliver Crook comenta: «Sospecho que el nombre podría haberse ideado con un propósito específico».⁸⁰ Da para pensar en varias explicaciones de su forma excéntrica. Puede ser sencillamente una parodia de una invocación de sortilegio, algo así como «abracadabra». Lleva dentro un anagrama de *magus*, «mago» en latín. Más especulativa es la observación de que Parafaragaramus, que combina las palabras latinas *para* («preparo» o, alternativamente, «próximo») y *farrago* («mezcla confusa» en latín y «embrollo» en español), en combinación puede significar «Nosotros preparamos un embrollo». La terminación en *-mus* podría indicar que se trata de un verbo inventado en primera persona plural.

Por otro lado, por la forma, que termina en *-us*, podría tratarse de un sustantivo, «alguien que hace un embrollo», pero eso parece menos probable. Tanto insinuación también podría abarcar una parodia del nombre Paracelsus, un famoso librepensador asociado por el pueblo con la nigromancia y prominente en la Francia de la época como iconoclasta, practicante de las ciencias ocultas y, en general, un inconformista. El seudónimo significa «igual o próximo a Celsus», un enciclopedista romano cuyo nombre significa «digno de alabanza y de ser exaltado». Parafaragaramus, por su parte —al contrario del sabio antiguo, pero parecido al aberrante Paracelsus—, puede entenderse como «próximo a hacer un embrollo».

Sancho, en su ignorancia y su deseo de evitar toda responsabilidad, se pregunta si sus crasos errores y los de su amo no han sido culpa suya, sino que les han sido impuestos por este agente diabólico,

⁷⁹ «M'engage par ces présentes, dès à présent, comme dès lors, de vivre en bonne intelligence avec Parafaragaramus, & d'épargner tous ceux qu'il prend en la protection; à condition qu'il ne persécutera jamais ni moi ni les miens, & particulièrement Don Sancho Pança, le Chevalier».

⁸⁰ «I suspect the name might be a one-off for a specific purpose». Correspondencia personal 2020.

haciendo los tres juntos el embrollo: «¿Y si Parafaragaramus me hubiese hecho atacarlo? ¿Y qué hay del molino y los yangüeses? ¿Quién nos hizo atacarlos?»⁸¹ (Filleau V, 23, p. 226).

En la segunda mitad de la continuación, la de Challe, Sancho recae cada vez más en este defecto de echarles la culpa a los diabólicos encantadores, en lugar de aceptarla como suya. Challe, en una expresión aún más vehemente de la perspectiva jansenista y puritana de Filleau de Saint-Martin, muestra castigos cada vez más duros para Sancho, pero se cuida de mostrar que los merece por su debilidad moral. Otras dos causas de este cambio de actitud relativa a Sancho pueden ser que Challe era abogado, acostumbrado por su profesión a desear que el castigo concuerde con el delito. En la época, estaba prohibido en toda Europa describir a los aristócratas como moralmente reprobables, y la sátira y la burla tenían que dirigirse contra la clase obrera y la demasiado ambiciosa burguesía. Por eso, don Quijote se vuelve en la secuela un aristócrata honorario y es Sancho quien tiene que absorber el impacto de la necesidad de encontrar un blanco aceptable de la comicidad, en gran parte agresivamente dolorosa y física en sus manifestaciones.

Un ejemplo claro se encuentra cerca del comienzo del sexto volumen. Parafaragaramus, cuyo papel es interpretado por un empleado de un conde, seduce a Sancho para que beba tanto que caiga borracho. El supuesto mago lo amarra diestramente, dejándolo colgado del techo con las nalgas prominentemente expuestas a la risa maliciosa de todos los aristócratas que entran en la sala, incluso una señorita que usualmente se porta decorosamente (VI, 34). Al despertarse, Sancho reconoce risueño que la humillación la ha provocado él mismo, como resultado de su mucho beber. Poco después, se queja de que no se le da el trato respetuoso que recibe don Quijote, quien le recuerda que «don Sancho» no aceptó una invitación a cenar con la gente de calidad presente en el castillo, prefiriendo volver a otra noche de desenfreno alcohólico acompañado por el tentador Parafaragaramus (VI, 37).

Don Quijote, no obstante, no duda de su propia responsabilidad, libre albedrío y capacidad mental —su habilidad para mantener el caos a raya frente al desconcertante poder de lo irracional y los autoengaños—, siempre que tome medidas prudentes para limitarlo: «El encantador y

⁸¹ «Si Parafaragaramus ne me l'a point fait attaquer par enchantement? Et le moulin à foulon & les Yangois, qui nous les fit attaquer?»

yo hemos llegado a un acuerdo». Sancho no está seguro de poder confiar en él, pero don Quijote responde en su lugar: «Soy yo el que responde»⁸² (Filleau V, 23, p. 225). Es esta la confianza práctica en el otro y en la capacidad de uno de tomar sus propias decisiones, mezcla pascaliana de fe y razón. Los lectores, por supuesto, interpretarán la afirmación de don Quijote como algo digno de alabanza o de burla según su percepción del protagonista como héroe cada vez más auténtico o como loco incurable.

⁸² «Nous nous sommes accommodés l'Enchanteur et moi'. [...] 'C'est moi qui en réponds', dit Don Quichotte».

CAPÍTULO 6

Los magos en la *commedia dell'arte* y la continuación del *Quijote*

Sin embargo, dejando a un lado la categoría mental de don Quijote, si se lee la letra menuda del contrato entre él y el mago, se nota pronto que el documento encierra una extraña contradicción: las dos partes contratantes son enemigos tradicionales en la lucha entre el bien y el mal. Lo primero que hace Parafaragaramus es aceptar este hecho: «Aunque tú eres el mayor enemigo de los magos y yo de los caballeros andantes, deseo vivir en paz contigo siempre, con tal de que tú perdonaras a la gente que yo protejo» (V, 21, p. 199).⁸³ Parece insistir en que su nuevo aliado reconozca que, por su naturaleza, todos tenemos inclinaciones impías, un elemento bien conocido de la condición humana —especialmente por los jansenistas y los puritanos en general—, y es preciso ser condescendiente con el prójimo. Si don Quijote pensara con intolerancia en atacar a algún pecador, o tal vez pecar él mismo, el mago se daría cuenta: «Tenga en cuenta que ni habrá usted tomado la decisión y yo me voy a enterar» (V, 21, p. 200).

A continuación, usando una afirmación que más de una vez utiliza Cide Hamete, Parafaragaramus jura como cristiano, a pesar de ser evidentemente otra cosa: «Si está de acuerdo, yo juro como cristiano no perseguirlo; si no, le declaro guerra perpetua. Juro sobre el Corán, en presencia de Mohamed y Merlín, archimagos».⁸⁴

⁸³ «Quoi que vous soyez le plus grand ennemi des Enchanteurs, & moi celui des Chevaliers errants, je veux pourtant bien vivre avec vous, à condition que vous épargnez les gens que je protége».

⁸⁴ «Si c'est en bien, je jure comme Chrétien de ne vous persécuter jamais; si c'est en mal, je vous déclare une guerre immortelle, & j'en fais serment sur l'Alcoran, en présence de Mahomet & de Merlin, Archi-Enchanteurs».

La consecuencia para la trama es que don Quijote, si se porta correctamente venciendo las tentaciones, ya no sufrirá dolorosos castigos, los que en esta narrativa asumen la forma de crueles bromas pesadas. En la segunda parte de la novela cervantina, los pudientes que atormentan a los protagonistas no son tan amables. Aun después de que nuestro héroe se ha reformado, ambicionando llegar a santo además de caballero renombrado, y va obedeciendo las condiciones impuestas al ser derrotado por el Caballero de la Blanca Luna, los sádicos y autoindulgentes duques mandan a jinetes que lo detienen y lo llevan a su castillo para que se le imponga más humillación.

La empatía, y hasta una sensación de ultraje moral al ver a una persona tan buena tan injustamente maltratada, sin duda ha aportado bastante al patetismo de la interpretación romántica de don Quijote. Pero también Filleau de Saint-Martin y Challe tenían ante los ojos un modelo que se podía combinar con lo patético, un modelo teatral que incluía una celebración aún mayor del triunfo del héroe. Agrega, además, una buena dosis de la comedia corpórea a la Sancho Panza. Este elemento se puede comparar, en el mundo culinario, con el condimento universal, el ketchup, que estimula cada una de las sensaciones gustativas perceptibles por la boca humana. ¿Cuál era ese modelo, esa salsa secreta echada a la olla por el paradójico mago de nombre misterioso? La *commedia dell'arte*, naturalmente, teatro italiano que improvisan compañías ambulantes sobre tramas cómicas y populares, utilizando un repertorio de personajes ya tradicionales y enmascarados.

Durante la vida de Cervantes, ese teatro popular estaba dentro de su llamada edad de oro, 1570-1630. En los años que pasó en Italia en su juventud, sin duda alguna vio mucho del género y, al volver a España, su ambición más fuerte era convertirse en dramaturgo de éxito. Su triunfante rival en el teatro español, el aclamado Lope de Vega, aprovechaba con buenos resultados la *commedia*, que un montón de compañías italianas introducían tanto en España como en Francia. En ese momento, el principal actor, escenógrafo y productor del género era Flaminio Scala, quien, en 1611, publicó la única colección del siglo XVII de obras de improvisación.

Se pregunta uno si esa fecha, precisamente cuando Cervantes empezaba a escribir la segunda parte del *Quijote*, nos ayuda a comprender la introducción de algo que no se encuentra en la primera parte: varias piezas teatrales improvisadas y cómicas, que utilizan disfraces

estereotipados y funcionan como bromas pesadas sobre don Quijote y Sancho. Estas aparecen sobre todo en los capítulos ubicados en el castillo de los duques, en Barcelona durante la visita para ver la cabeza encantada, el espectáculo de los títeres de maese Pedro y el encuentro con lo que se llama el carro de la muerte, que consiste en una tropa de actores ambulantes vestidos a la manera estilizada de la *commedia*.

En Francia, también, hacia finales del xvii, cuando Filleau de Saint-Martin escribía su secuela, y hasta más en el xviii, cuando iba terminándola Challe, la *commedia dell'arte* disfrutaba de una nueva ola de popularidad, un periodo de influencia que duraría dos siglos. Molière, Shakespeare y Goldoni están entre los icónicos dramaturgos de toda Europa que bebían de esta tradición. La falta de diálogos escritos ha hecho que los críticos consideren que no hay suficiente material en la descripción de los escenarios para ir más allá de las generalizaciones y que no hay suficientes detalles específicos que justifiquen el estudio en profundidad de los temas y personajes de una obra determinada.

En los últimos años, sin embargo, la situación ha empezado a cambiar, puesto que lecturas atentas de los textos recopilados por Scala han dado contenidos convincentes. Por tanto, procede buscar allí uno o varios magos que pudieran arrojar luz sobre el curioso Parafaragaramus. Efectivamente, cuando uno investiga acerca de las fuentes de la *commedia*, se los encuentra. Hasta hay un encantador que lleva el mismo nombre utilizado en la secuela francesa del *Quijote*, aunque hay otros detalles que sugieren que el creador anónimo de este vivió más tarde y había leído la obra de Filleau de Saint-Martin y Challe.

Los magos traviosos dentro de la *commedia*, como los denomina el crítico John Achorn, se remontan a los primeros tiempos del teatro italiano.⁸⁵ Oliver Crick, generosamente, me revisó las dos recopilaciones existentes de escenarios tempranos y me escribió:

He repasado rápidamente la traducción de Henry F. Salerno de los escenarios de Flaminio Scala (además de un zambullido en el índice de los escenarios de Casamarciano) y he encontrado, en las listas de

⁸⁵ Agradezco no solo al professor Achorn, sino también a otros especialistas en la *commedia dell'arte*, que respondieron a mi pregunta sobre los orígenes del nombre Parafaragaramus. Amablemente convocados por Joan Schirle, me escribieron también Oliver Crick y Arne Zaslove. Durante la última semana de abril, improvisamos una agradable e informativa mesa redonda sobre el tema.

los elencos y las propiedades, las alusiones a magos, sabios o brujas. Para no provocar una reacción por parte de los censores eclesiásticos, todos los magos suelen ser falsos o disfrazados:

Escenarios de Flaminio Scala escenarios (colección de 50)

Personaje	Escenario (Día) Número
Encantador, etc.	21, 28, 33, 42 (sacerdote de templo pastoral), 43, 47 (un sacerdote y un adivino), 49
Bruja, Astróloga (f)	1, 36, 44 (encantadora)

Escenarios de Casamarciano (colección de 176)

Personaje	Volumen y escenario
Brujo, hechicero, mago, astrólogo	1/2, 1/7, 1/9, 1/48, 1/49, 1/76; 2/1, 11, 2/40, 2/46, 2/61, 2/62, 2/81
Bruja	2/85

El fingido nigromante

La edición preparada por Natalie Crohn Schmitt del escenario de Scala titulado *Il finto negromante* ofrece similitudes con la continuación francesa del *Quijote*. El mago se presenta como cómico impostor de nigromante, siendo realmente un sirviente, llamado Pedrolino, empleado por un señor acomodado. Como Parafaragaramus, que castiga a Sancho, Pedrolino inflige castigos corporales a alguien de rango inferior y propenso a la pereza, el robo de dinero y frecuentes excesos en el comer y beber. Este es el famoso Arlequín, quien, en este escenario, paga las consecuencias de haber bebido excesivamente la noche anterior, impidiendo que el mago durmiera. El castigo consiste en persuadir a Arlequín de tomar una medicina, la que el engañoso amigo ofrece como un vino dulce que no suele estar disponible a los criados. Esta hace que el bebedor vomite continuamente a lo largo de seis (¿divertidas?) escenas.

Esta clase de jugadas, conocidas en italiano como *beffa*, no se consideraban indignas, siempre que no expresaran una crueldad indiscriminada. Francesco Guicciardini (1483-1540) opinó que la venganza era

aceptable si se realizaba fríamente y sin odio, humillando moralmente al ofensor (citado en Crohn Schmitt Acto II, esc. 4). Es difícil saber hasta qué punto tal práctica reflejaba la doctrina cristiana de odiar el pecado, pero no al pecador y hasta qué punto se motivaba en el impulso de proteger la reputación y el nicho social exhibiendo la agudeza mental.

En relación con el escenario italiano que tenemos entre manos, Crohn (Acto I, es. 11) señala que «la desnudez formaba parte del folclore de la locura; los que rebajaban la vestimenta a los trapos o se quitaban las envolturas corporales repudiaban su sitio dentro de la jerarquía social». ⁸⁶ En la secuela, don Quijote bien pronto deja atrás la mayor parte de su locura, que hereda Sancho. El hidalgo, como se observó antes, se pone al nivel del reto de comportamiento; se hace aristócrata por méritos, vistiéndose y portándose adecuadamente. Challe menciona repetidas veces que todos a su alrededor comentan que es tan sano y hasta juicioso como cualquiera, excepto en relación con el tema de la caballería andante. Los dos escritores de la secuela, evidentemente religiosos en su orientación hacia la conducta, ponen hincapié en que en el arte, como en la vida, la gente merece lo que se les da. Lo mismo pasa en la *commedia dell'arte*, si bien no tan enfáticamente.

No obstante, en Challe como en Scala, con el desarrollo de la historia va quedando claro que el mago es una fuerza, una presión firme pero amistosa, para la bondad. Además de organizar una acción disciplinaria menor, ambos magos también inventan los sucesos de la trama y, mediante sus poderes mágicos y mentales, resuelven el conflicto dramático con una benigna justicia para todos. El escenario italiano tiene lugar en carnaval, así que se dan numerosas oportunidades, y hasta un incentivo social, para los pecados menores, incluidos la desnudez y la licencia sexual. De hecho, la trama gira alrededor de la necesidad de dos parejas enamoradas de casarse, contra los deseos avariciosos y hasta lujuriosos de los padres de las jóvenes, antes de que estas den a luz fuera del matrimonio, echando así a perder la posición honorable de las familias.

Igualmente carnalesca es la ubicación física y cronológica de la segunda mitad de la secuela francesa. En gran parte, la narrativa está constituida por una serie de escenas satíricas ingenizadas por aristócratas

⁸⁶ «Nudity was part of the folklore of madness; those who reduced their apparel to rags or cast away body coverings repudiated their place in the social hierarchy».

que están alojados por unos días en el castillo como invitados del conde. Compiten en un concurso improvisado de agudeza, proveyéndoles a sus compañeros de rango placeres sádicos con el pretexto de castigar el ridículo y peligroso arribismo de los que pretenden entrar en el círculo de los nobles. Sin embargo, por encima de este fondo corrupto, el mago —íntegro a pesar de todas las diabluras que se asocian con la profesión que ejerce— encuentra modo, al menos hasta el final, de mejorar las cosas para todos.

Siguiendo en inversión cómica la antigua tradición teatral de un final vuelto inverosímilmente feliz por medio del empleo del *deus ex máquina*, Arlequín deja de beber y pone sus habilidades para el teatro al servicio de la resolución del problema central. A su vez, Pedrolino se las ingenia de manera que una joven —muy posiblemente una novia de él— aparece disfrazada de Mercurio y comunica la voluntad de los dioses. Como es de esperar, esa voluntad benévola consiste en que los padres no lleven a cabo el funesto plan que han acordado que abarca dinero, su lugar en la sociedad y el matrimonio de uno de ellos con la hija del otro. En la escena final, todos cantan las alabanzas del mago por su inteligencia y corazón bondadoso.

Bromistas pesados

La evolución de la personalidad de Pedrolino se nota de manera creciente en la trayectoria de la trama hasta la escena final. Se trata de un arco que va desde un severo disciplinario hasta un amable consejero. Hace pensar en el empleo de las bromas pesadas en la secuela del *Quijote*, y allí hay claras alusiones a compañías ambulantes como las que representaban piezas de la *commedia dell'arte*. No se aclara el vínculo de estas con el conde anfitrión hasta bien tarde; la revelación parece una maniobra narrativa pareja al enlazamiento que hace Challe en el volumen 6 entre los personajes de Cervantes y los de Filleau de Saint-Martin. Pero se les observa colaborando en el voumen 5 con el encantador para castigar o, al menos, burlarse de don Quijote por su ambición exagerada y autoimagen grandiosa. Varias veces describe el narrador a los perpetradores de bromas dolorosas como miembros de una compañía de «bohemos».

El capataz del grupo es el capitán Bracamont y uno de los actores hizo el papel de Eco en la escena satírica que humilló a Sancho:

La bohemia que había servido de Eco, habiendo reconocido al capitán Bracamont, le había avisado que estaba don Quijote en el campo debajo del bosque. Esa misma bohemia, con ganas de divertirse, formó un partido de tres de sus camaradas más astutas. Bracamont hizo que se les pusiera disfraz, mientras él tomó un hábito de ermitaño; esta clase de gente que vive de nada más que su ingenio siempre está provista de todo. Estaban sobre un alto donde observaban a don Quijote y, aprovechándose de un momento cuando pasaba poca gente por ese camino, le hicieron la jugada que acabamos de ver. Tuvieron cuidado de esquivar los golpes de don Quijote, pues no querían hacerle más daño que burlarse de él, algo que realizaron perfectamente (V, 21, p. 196).⁸⁷

Don Quijote mismo percibe que sus antagonistas juguetones están divirtiéndose con él como bufones: «Espera, espera», replicó don Quijote. «Te voy a enseñar a bufonearte»⁸⁸ (V, 20, p. 192).

En un encuentro anterior con los mismos actores, al estar todavía inmerso en sus ilusiones de grandeza, lo habían engañado también, disfrazados como un partido real viajando desde alguna parte del mundo musulmán. Y tan engañado estaba que lograron sonsacarlo y sacarle dinero. Solo al final del día pudo parcialmente aclararse sobre lo que había pasado: «Se quejaba de la fortuna, de que siendo caballero andante en tan buena fe y observando a la letra las reglas de su profesión, ella le preparara tan ridículas aventuras, hechas menos de aventura que de momería»⁸⁹ (V, 21, p. 197).

«La momería», por supuesto, era otra forma, más coloquial, de llamar a la *commedia dell'arte*. En inglés se sigue usando en el vocablo

⁸⁷ «La Bohémienne qui avoit servi d'Echo, ayant reconré le Capitaine Bracamont, l'avoit averti que Don Quichotte étoit en campagne au-dessous du bois; & que le Bohème voulant se divertir, fit la partie avec trois de ses camarades des plus madrés, qu'il fit déguiser, pendant que lui prit un habit d'Hermitte, cette sorte de gens qui ne vivent que d'industrie, étant toujours fournis de tout. Ils s'étoient mis sur une hauteur d'où ils observoient Don Quichotte, & prenant le temps qu'il passe peu de personnes sur ce chemin, ils lui jouèrent le tour que nous venons de voir, prenant bien garde d'éviter les coups de Don Quichotte, & ne voulant lui faire d'autre mal que de se moquer de lui, ce qui leur réussit parfaitement».

⁸⁸ «Attends, attends, repliqua Don Quichotte. Je vais t'apprendre à bouffonner».

⁸⁹ «Se plaignant de la fortune, de ce qu'étant Chevalier errant de si bonne foi, & qui suivoit a la lettre les règles de sa profession, elle lui preparoit des aventures si ridicules, qui tenoient moins de l'aventure que de la momerie».

«*mummers*», aficionados a la actuación que utilizan máscaras y presentan escenas cómicas. El lector se pregunta si, en estas palabras, don Quijote revela que empieza a perder la fe en la realidad del mundo que habita mentalmente. Hace pensar en el desenlace parecido de la aventura del espectáculo del titiritero maese Pedro en el *Quijote* (II, 26); los títeres se convirtieron en la expresión popular más duradera de la *commedia dell'arte*.

La Oca Cuentista y El barril

El encantador llamado Parafaragaramus se encuentra en dos escenarios de la *commedia*, *Polichinela* y *la señora Gigogne*, siendo esta la Oca Cuentista en uno de sus avatares más humanos, y *El barril*; en esta segunda pieza no se le da más nombre que «el hechicero», aunque el contexto deja claro que es el mismo. Los dos escenarios se hallan en una recopilación hecha en el XIX por Louis Edmond Duranty, director del antiguo teatro de las Tullerías, y editados hace poco en español por Edgar Ceballos. Para esa época, los escenarios ya no se escribían sin los parlamentos y se observa que, además del empleo del nombre Parafaragaramus, algunos detalles más recuerdan la secuela francesa del *Quijote*.

La Señora Gansa, con su inmensa familia de hijos, se ha casado hace poco con Polichinela, quien ha contraído matrimonio con el único objetivo de tomar posesión de su dinero. Le pide a su primo Niflanquille —un nombre que hace eco de Flanquine, «flaco», nombre del caballo de Sancho en la secuela— que le guarde el dinero. Polichinela se lo roba y luego lo cambia por un caballo. Niflanquille llega y, de inmediato, se pone a hablar como un rescatador vanidoso que trae a la mente a don Quijote en su aspecto más ridículo e inepto:

Dame ese dinero. Yo lo guardaré muy bien y, si este desvergonzado trata de meterle mano, se la cortaré. Yo soy fuerte y no le temo. Además, tengo mi espada [...] Escucha, malhechor que maltratas a las mujeres y niños: he matado a mil ciento treinta hombres. Yo enderezo entuertos. Si te acercas, voy a perforarte de lado a lado. (*Trata de desenvainar su espada*). ¡Qué pasa? [POLICHINELA] (*Golpeándolo*). ¡Esta enmohecida! [NIFLANQUILLE] ¡Cuando la desenvaine, te ocultarás en un rincón, desdichado! (*No puede sacar la espada*). ¡Qué pasa? [POLICHINELA] (*Golpeándolo*) Necesitarás un poco de jabón.

Polichenella, como a veces Sancho cuando habla con su amo, más cultivado, no entiende la frase «enderezo entuertos», así que grita, acalorado, «¿Me estás llamando jorobado?».

Al tranquilizarse la situación, Niflanquille relata que quería acudir a la policía, pero, como Polichinela acostumbra a apalear a los gendarmes, va a ver a «mi hermano, el hechicero Parafaragaramus, que se encargó de castigarlo [...]. ¡El será más hábil que yo!». En resumidas cuentas, el mago es listo y punitivo, tal como Pedrolino.

Pero Polichinela, recordando las palizas que todavía pasan al final de los espectáculos al estilo de Punch y Judy, demuestra instintos agresivos muchísimo menos controlados que los de Sancho cuando pierde el tino, aunque siempre dentro de la misma primitiva categoría emocional. Polichinela, completamente irracional en las últimas escenas, discute con su esposa, la Oca Cuentista, matándola luego. Entran Niflanquille y Parafaragaramus, aquel buscando venganza por la matanza y disparando una pistola. Esta segunda acción apasionada va mal apuntada, matando al encantador en lugar de a la proyectada víctima. Polichinela asalta luego a Niflanquille, golpeándolo y matándolo a él también, para a continuación ufanarse de haber derrotado a todos sus enemigos.

En seguida, poniendo al revés lo que parece ser el final, un demonio, uno de los aliados y colaboradores tradicionales de los magos, declara que se llevará al asesino. En una típica persecución de policías y ladrones, una fantasía repleta de movimiento, Polichinela grita desafiante «¡No, todavía no!». El demonio lo persigue fuera del escenario y se acaba la función. En la primera escena, un carnicero había exigido el pago por miles de salchichas que Polichinela había adquirido, pero que nunca había pagado. La glotonería y la avaricia, los vicios de Sancho más notorios, se observan en la trama, además de la ciega furia que en la última escena consume al asesino.

Un parecido papel punitivo le toca a Parafaragaramus en *El barril*, el que también presenta a un encantador y a un demonio. Polichinela y Niflanquille quieren castigar a un artesano que fabrica barriles, puesto que este les dio una paliza, aunque lo hizo porque le habían golpeado en lugar de pagar por un barril de alguna bebida alcohólica. El hechicero—repitiéndose el vínculo fraternal con uno de los partidos envueltos en una disputa— es el hermano del artesano. Declara que está dispuesto a castigar al ofensor, sobreentendido por los dos borrachos como el barrilero. Pero el mago es más listo que ellos y comprende plenamente

que son ellos quienes merecen el castigo. Por ello, lanza un hechizo en el barril, metiendo dentro un cocodrilo que emerge y muerde a los delincuentes. Poco después, el mago mata al cocodrilo colgándolo, demostrando así un fuerte impulso a repartir duros castigos a todos que estén envueltos, sean lo que sean sus excusas.

Polichinela se relaja, sentándose a tomar un trago, pero un demonio entra en escena, pelea con él y, poco después, «mete a Polichinela en el barril y se lo lleva». El comentario del demonio, con el que termina la función, es que así les pasa a los ladrones y borrachos. Parece que el ser mordido por un cocodrilo no es suficiente castigo de los pecados, al menos según los demonios, más rigurosos para con los criminales que el mago.

El mago como director de tragicomedia

Como Polichinela en *La Oca Cuentista*, aunque de forma menos criminal, Sancho demuestra importantes defectos de carácter, especialmente cuando le ceban con la bebida, la avaricia y hasta la lujuria. Intenta seriamente seducir a Altisidora, que finge consentir, si bien los «espíritus», esto es, los sirvientes de los aristócratas, no permiten a Sancho hacer daño (VI, 54). La forma de reaccionar de Sancho al ser pillado y castigado solo a medias por estos deslices consiste en dar unas excusas autojustificantes y una contrición pasajera, siendo más duraderas y sentidas de todo corazón sus afirmaciones sobre que considera a Parafaragaramus un alma afín, alguien que a menudo lo invita a beber larga y abundantemente.

Al principio, escéptico en cuanto al acuerdo con el encantador, Sancho llega a verlo, o más bien su fingida aceptación de él, como una ventaja práctica. Puede servir de excusa para refrescarse cuando se ha traído la propia botella, como cuando Don Quijote, con un excesivo apego a las reglas de la caballería andante, los ha llevado a los bosques sin comida ni bebida. Sancho afirma que el acuerdo con el mago, que ahora denomina amistad, es algo bueno. Es hora de pedirle que deje de lado todos los juicios morales y que le conceda un pequeño favor corporal. Don Quijote, que reconoce tener mucha hambre y sed, se niega a hacerlo él mismo, y así lo hace Sancho, en una irónica pantomima:

Sancho se alejó de su amo y le dio la espalda, empezando luego a gritar, «Hola, la flor de nuestros amigos, señor Parafaragaramus».

Pronunció esta última palabra como si tuviera la boca llena, y don Quijote le dijo, «No te va a entender nunca hablándole como ahora lo haces, Sancho». «Oh, sí me oirá», contestó, «y además adivina las intenciones de la gente». Al mismo tiempo, echó la cabeza atrás, enarcó el brazo derecho, como si hubiera llevado una botella a la boca; quedó en esta postura por un buen rato [...] «¿No estás bebiendo?», preguntó don Quijote. «Parece que estás levantando una botella». «No saco ninguna conclusión de eso», contestó Sancho. «Palabra de honor», dijo, volviendo a la misma postura y siguiendo así por un rato. «El encantador es buena gente y sabe vivir bien» (V, 25, p. 241).⁹⁰

Este concepto favorable del mago se fortalece en la mente de Sancho en otras ocasiones, como cuando los dos se encuentran en el bosque al ir Sancho de patrulla para obligar a todo transeúnte a jurar que la condesa es la más hermosa princesa del Oriente (V, 31). El mago, disfrazado de caballero andante, afirma que su propia dama es la más bella del mundo, ofreciéndose a entrar en combate para verificar su afirmación. Sancho, descrito en ese momento como ansioso por evitar las peleas, declara que no ha desayunado, preguntando si su contrincante, antiguo veterano del negocio de la magia, no tiene disponible algún encantador menor o un hada que pudiera servirles algo de comer y beber y ser su camarero. Inmediatamente, son servidos por sátiros que salen de entre los árboles. Se revela pronto la identidad del mago y Sancho le pregunta si tiene un acuerdo amistoso con todos los caballeros andantes, a lo que este responde que solo con algunos, los que lo deseen. Y, si lo no desean, les hace una guerra furibunda. Sancho exclama que Parafaragaramus es uno de sus aliados y el mago sugiere que tomen vino juntos antes de pelearse. Poco después, Sancho admite que nunca atacaría a tan buen amigo de propia voluntad. En otras ocasiones, también, busca en el

⁹⁰ «Sancho s'é'loigna de son maître en lui tournant le dos, et se mit à crier: 'Holà la fleur de nos amis, Seigneur Parafaragaramus'. Il prononça ce dernier mot comme s'il eût eu la bouche pleine, et Don Quichotte lui dit: 'Il ne t'entendra jamais de la manière que tu lui parles, Sancho'. 'Óh que sí', répondit-il; 'et puis, il devine les intentions'. En même il se renversa la tête en arrière, le bra droit en arc, comme s'il eût porté une bouteille à la bouche, et il fut quelque temps en cette posture [...] 'Nést-ce point que tu bois?', dit DonQuichotte. Tu fais comme si tu haussois la bouteille'. 'Pour moi, cela ne tire pas à conséquence', répondit Sancho. 'Ma foi, Monsieur', dit-il, se remettant en même posture, et demeurant quelque temps, 'L'Enchanteur est honnête homme et bon vivant'».

encantador una ayuda amistosa. Por ejemplo, en el momento cuando, como resultado de una tonta pedantería, ha quedado herido en la ingle por un disparo de perdigón y le pide al oficial encargado del evento que le dé un poco del ungüento especial de Parafaragaramus (V, 30, p. 320).

Su fe en él aumenta particularmente cuando el encantador le dice que le regala una armadura que lo hace invulnerable. Creyendo en esa promesa, Sancho pelea heroicamente, hasta la temeridad, contra unos bandidos desesperados que atacan a la condesa, llegando incluso a matar a uno de ellos, salvándole así la vida a la dama (VI, 42). De ahí en adelante, por gratitud, la condesa guía la conducta de Sancho hacia la bondad, mediante consejos que declara haber recibido del encantador.

Lógicamente, a la luz del desarrollo de la trama —y aún mejor explicado por la tradición en la *commedia dell'arte* de los magos de buen corazón—, todos los supuestos aspectos diabólicos se transfieren a otro encantador, el malvado mago Frestón, personaje cervantino al que don Quijote acusa de haberle robado la biblioteca y transformado los gigantes en molinos de viento. Se pide prestada su personalidad en la secuela con una exageración cómica de su carácter ruin. Se retrata varias veces como enemigo cobarde y cruel (por ejemplo, VI, 49), llegando a encarcelar a Dulcinea en la cueva de Montesinos por despecho. Allí, la tortura, azotándola y arrastrándola por la maleza y las espinas (VI, 55).

En la segunda parte de la secuela de Challe, el sabio y benévolo Parafaragaramus tiene muchos menos problemas con don Quijote que con su escudero. Mientras que este recae con cierta regularidad, el aristócrata honorario se porta como tal, al parecer sin esfuerzo perfeccionando su comportamiento casi impecable. Tal como en el quinto tomo había rescatado valientemente a la condesa de su lascivo y nada escrupuloso cuñado, ahora lucha contra bandidos que no paran en nada. Aunque es Sancho quien, en la ausencia de su amo, realiza el rescate, lo hace bajo la ilusión de que su armadura mágica lo vuelve invencible. Don Quijote, de una manera más impresionante, se fía a su propia resolución y valentía (VI, 34). Esa noche, se muestra un perfecto caballero, cenando y conversando sabiamente con la «gente de calidad» hospedada en el castillo (VI, 35). Es considerado por todos un *bonnête homme* y sus modales son considerados mejores que los de Roldán, el héroe nacional de Francia (VI, 24, p. 97).

El escrutinio público del carácter moral de los dos protagonistas se lleva a cabo en un proceso legal largo e impresionante. Challe,

abogado, construye un juicio hacia un gran final alegórico, recordando en escala más grande y fastuosa la escena final de *El fingido nigromante*. La escena culminante va ganando intensidad mediante un espectáculo dramático que tiene lugar en un salón del inframundo grecorromano. Está lleno de demonios y un gigante que mide cuatro metros de alto, presidido por Plutón y dos jueces de los muertos: Rhadamanthus y Minos. Aunque don Quijote y Sancho están vivos, el sitio —a pesar de que los veredictos favorables parecen exonerarlos o purificar todos sus pecados— prefigura la muerte del hidalgo que ambicionaba ascender hasta las estrellas.

Al juicio le sigue un elegante banquete de celebración. En ambas ceremonias, los miembros de la compañía ambulante del capitán Bracamont son identificados por el narrador. Bracamont mismo, según se explica, tiene unos largos antecedentes técnicos en el teatro:

El capitán Bracamont, quien había manejado toda la maquinaria, había trabajado por mucho tiempo en los teatros, haciendo piezas de comedia musical y ópera en Venecia y Roma. Así, sabía elevar y bajar perpendicular y oblicuamente todo tipo de pesas, como también manejar los vuelos de toda clase y reproducir el trueno y los rayos (VI, 49, p. 458).⁹¹

Entre los actores ambulantes, hay una actriz que hace el papel de Belerma, mientras un actor hace el de su amante, Durandarte. Ayudada por don Quijote, ella logra desencantarlo después de setecientos años de fidelidad hacia él y se casan con regocijo. Es un eco, una prefiguración, aunque resultará engañosa, del exitoso desencanto de Dulcinea por don Quijote, tras años de permanecer fiel (VI, 55). En el banquete, los miembros de la tropa teatral también bailan una «antigua zarabanda» al son de varios instrumentos y todos los encantadores y demonios simulados son asimismo profesionales de la carátula (VI, 57, p. 426).

Se efectúa, además, una abundancia de actuación de *amateurs* y se introducen nuevos personajes cervantinos para difuminar los distintos

⁹¹ «Le Capitaine Bracamont qui avoit conduit toutes les machines, avoit été longtemps employé au service des théâtres, de la Comédie & de l'Opera, à Venise & à Rome, & qu'ainsi il sçavoit élever & abaisser perpendiculairement & obliquement toutes sortes de poids & conduire les vols de tout sens, & contrefaire le tonnerre & les éclairs».

niveles de la ficción y la vida real. El pícaro Ginés de Pasamonte continúa con sus engaños ingeniosos. La Dulcinea de la vida real, Aldonza Lorenzo, lleva a cabo su papel ficticio de manera que su admirador tiene la impresión de que al fin la ha alcanzado, mientras su esposo disfruta de ser por unas horas el famoso mago Merlín. Mandan traer a Teresa y Sanchica Panza, quienes, sin entender de la situación, hacen de sí mismas y revelan la exacerbada misoginia de Sancho.

Sancho, de hecho, no sale ileso del juicio, especialmente en relación con su gula. Merlín declara a los jueces que Dulcinea tiene que ser desencantada por el «escudero más *gourmand*» de la caballería (VI, 55, p. 399). En consecuencia, es azotado, mientras van cayendo trozos del disfraz de fea campesina que lleva Dulcinea. Se le aplican, también, otros castigos corpóreos asaz dolorosos por todos y cada uno de sus pecados; por ejemplo, por no haber devuelto las extraviadas monedas de oro de Cardenio, por intentar seducir a Altisidora, por mentir. Hay en todo el proceso un intenso olor a los rigores del puritanismo. A Sancho le han dado sus anfitriones aristocráticos una gran cantidad de dinero, pero Parafaragamus, muy de acuerdo con el jansenismo del autor, insiste en que todo el dinero sea entregado al párroco de la parroquia de Sancho para que no haya peligro de que se gaste pronto en vanas diversiones mundanas. Se le avisa de que, a pesar de que se le han perdonado su gula y su avaricia, será castigado si no cambia de costumbres.

Su paso en falso más desastroso es comentarle al mago que duda de la autenticidad del proceso realizado en el Hades. Esta falta de fe —siendo la fe tan fundamental en la visión jansenista de la vida— es severamente censurada. El amigo que antes lo protegía declara que algunas cosas se tienen que mantener escondidas y que el pronóstico sobre el futuro de Sancho es poco prometedor: «Tú has cuestionado las órdenes del infierno, tú nos has tratado como traidores y burladores. Pero ese desdén no será sin castigo. Lo sentirás cuando menos lo sueñes»⁹² (VI, 59, p. 461).

La severa predicción de Parafaragamus acerca de las consecuencias del pecaminoso carácter de Sancho se verifica sin demora. Al pasear a caballo por una aldea, Sancho encuentra un funeral en el que el

⁹² «Tu as douté des ordres de l'enfer, tu nous as traités de traîtres & de trompeurs; mais ce mépris ne sera pas sans punition ; tu la sentiras lorsque tu y songeras le moins».

desolado esposo llora con gran sentimiento. Sancho, a quien la llegada de su esposa al castillo le ha puesto de mal humor, cede a sus prejuicios misóginos y se lanza a una exhortación dirigida al esposo, instándolo a no sentir dolor y diciéndole que se trata de una insignificante mujer, fácil de reemplazar. El narrador señala, de nuevo desde la perspectiva jansenista, que Sancho está empleando solo la razón, omitiendo amor y fe hacia los demás (VI, 54, pp. 485-486). A consecuencia de estas duras palabras, los vecinos lo atacan y lo habrían matado si no hubieran pasado por el camino unos de los criados del duque. Durante lo que queda de la secuela, Sancho sigue recayendo. No deja de ser glotón y hasta gruñe que espera que Parafaragaramus sea condenado por haberlo amenazado (VI, 61, p. 493).

Muy distinta es la conducta de don Quijote. Su deseo de ver materializada una Edad de Oro moral parece inquebrantable y su amor abnegado por Dulcinea se percibe como admirablemente perfecto. En un discurso dado en el banquete, habla extensamente de la importancia de corregir los horribles abusos que pasan en muchas profesiones y la urgencia de cumplir con las necesidades de los obreros y demás pobres. En esta llamada idealista a la reforma social y moral, se percibe el florecimiento colmado del mito del icónico don Quijote, el altruista profundo, el de la interpretación de la novela que se establecería de manera creciente durante los siglos XVIII y XIX. Sus palabras no son solamente copiosas, sino que también están imbuidas del rechazo jansenista de los lujos mundanos. Los lectores de hoy, como los de principios del XVIII, pueden sentirse en presencia de una modernización de la descripción ofrecida por don Quijote a los cabreros sobre la Edad de Oro (I, 2). Se capta claramente el entusiasmo protestante por la iniciativa del individuo y por una reelaboración revolucionaria e igualitaria de la sociedad:

El granjero trabajaba tranquilamente y alimentaba a la vez los pueblos de su país y los extranjeros, al comer con ellos el pan que cosechaba. El vinicultor bebía una parte del vino cuya viña había cuidado y lo que sobraba lo daba a los otros después de haber sacado su subsistencia. El comercio florecía y traía de países lejanos con que enriquecer un pueblo. Donde había una sobreabundancia de todo lo necesario para la vida, se compartía con esos mismos países a cambio de sus tesoros. El artesano tenía una parte, enviando las

obras que él había trabajado con sus propias manos. Cada uno vivía en la opulencia, puesto que cada uno vivía en la inocencia. No se robaban el uno al otro el fruto de su trabajo y su industria. Las casas particulares eran limpias, pero modestas, y en ellas no se veía nada que chocara con las buenas costumbres (VI, 57, p. 434).⁹³

También jansenista es la frecuente introducción de la frase «la buena fe» y el concepto de fiarse de otros y ser uno mismo digno de confianza o, lamentablemente, todo lo contrario, como por ejemplo cuando los recaudadores de impuestos trampean, o los fabricantes producen los muchos inventos de demonios, aparatos diseñados a acabar con toda la raza humana (VI, 57, pp. 434-435). En esta misma línea, aunque a don Quijote se le dan muchos dones magníficos, los regala casi todos, explicando que nunca ha valorado los objetos materiales (VI, 58, p. 439).

En cuanto al rango social, al ser introducido en el tribunal de justicia del inframundo, se le había dicho: «Aquí no se hace excepción por la grandeza mundana. No se hace examen del hombre más allá del hombre mismo y sus obras, sin tener en cuenta sus ostentosos títulos»⁹⁴ (VI, 55, p. 398). Al decirle los jueces que él es demasiado virtuoso y poco embustero como para reinar, lo que al principio de la novela era su mayor ambición, se le aclara que sus súbditos, excesivamente humanos en sus defectos, desatenderían sus consejos y desobedecerían sus leyes. Acepta la decisión con calma. En lugar del viajar incesante y la búsqueda de cosas vanas de la caballería andante, se le llama a vivir sencillamente, la vida verdaderamente buena: «Quédate en el primer lugar donde te encuentres en la tierra, y no pienses más que en divertirte,

⁹³ «Le laboureur travailloit tranquillement & nourrissoit en même temps les peuples de son pays & les étrangers, en mangeant avec eux le pain qu'il recueilloit: le vigneron buvoit une partie du vin dont il avoit façonné la vigne, & du reste il le donnoit aux autres, en retirant sa subsistance; le commerce fleurissoit, & rapportoit des pays éloignes de quoi enrichir un peuple, qui ayant dans le sien surabondamment de tout ce qui est nécessaire à la vie, en faisoit part à ces mêmes pays en échange de leurs trésors; l'artisan y avoit part en y envoyant les ouvrages qu'il avoit travaillés de ses mains, & chacun vivoit dans l'opulence, parce que chacun vivoit dans l'innocence. On ne se ravissoit point l'un a l'autre le fruit de son travail & de son industrie, les maisons des particuliers estoient propres, mais modestes, on n'y voyoit rien qui choquât les bonnes mœurs».

⁹⁴ «Ici on n'a aucune exception de la grandeur mondaine, & qu'on ne regarde dans l'homme que l'homme seul & ses actions, & non pas ses titres fastueux».

pasear y morir bien. En una sola palabra, vive con serenidad»⁹⁵ (VI, 58, p. 439). Esencialmente, este es el mismo consejo que encontramos unos cincuenta años más tarde al final de las extravagantes aventuras de *Candide*: «Cultivez vôtre jardin». Voltaire seguramente había leído la versión de Challe.

Pero, como el lector perspicaz sin duda ha sospechado, Parafaragaramus tiene que darle una mala noticia. Dulcinea, como ha ido señalando el narrador, ha estado mirando hacia su caballero durante todo el banquete con gran tristeza. Pero se le ahorra la revelación de que su amada ya está casada y, en su lugar, el mago inventa un obstáculo insuperable: que ella, abrumada por el dolor de la maleza y las espinas en la cueva de Montesinos, hizo el voto de convertirse en monja. Y no solo eso: se morirá al instante si intentara casarse con don Quijote. Pero el caballero, ya no tan fingido como cumplido, con la mente elevada hacia la victoria sobre sus propios deseos por su mejor amigo y sabio encantador, no pierde la fe en la veracidad de su consejero, a pesar de tantos años de fidelidad a la mujer que adora:

Bella princesa [...] vos sois dueña de vuestros actos, y yo mismo os animo a mantener vuestro voto. Yo no he hecho nada por vos que otro no pudiera haber hecho, y sin duda más feliz y pronto. No pretendo haber adquirido ningún derecho sobre vos, y renuncio a todo para entregaros a vos misma (VI, 58, p. 442).⁹⁶

¿Es esto creíble, puede durar, o es solo una fantasía introducida en la historia para halagar a las lectoras? Tras una despedida dolorosa, pero soportada varonilmente, don Quijote intenta acostumbrarse a su nueva vida en el castillo, sin amada y sin profesión ni proyecto vital. Después de varias semanas, él y Sancho toman el camino de vuelta a casa, cuando el antiguo caballero andante se quiebra. Piensa obsesivamente en lo pesado que es el yugo del amor y en todos los placeres sensuales

⁹⁵ «Reste dans le premier endroit où tu te trouveras sur terre, & n'y pense qu'à te divertir, a te promener, & a te bien mourir. En un mot, vis dans un état tranquille».

⁹⁶ «Belle Princess... vous êtes libre de vos actions, & je vous encourage moi-même a soutenir votre vœu ; je n'ai rien fait pour vous que ce que tout autre que moi auroit pu faire, & sans doute plus heureusement & plus promptement; je ne prétends avoir acquis aucun droit sur vous, ou j'y renonce pour vous rendre toute a vous-même».

que ha perdido al no tomar posesión de Dulcinea. Sus palabras suenan bastante como las de Sancho: «Como no podéis ser mía, adorable Dulcinea, y como tengo que negarme para siempre la vista de tus encantos, voy a extinguir en mí el fuego que en vano me consume»⁹⁷ (VI, 61, p. 497).

Triste y simbólicamente, los dos viajeros han topado con un manantial del bosque que don Quijote toma por uno extraído de los libros de caballería, uno que tiene el poder de hacer que hasta el amor más fuerte se convierta en odio. Este encuentro resulta ser la más terrible tentación que jamás le ha amenazado y sucumbe. Bebe abundantemente y pronto se convence de que ha funcionado de maravilla, de forma que la mujer que había amado hasta entonces le parece ahora una fea campesina. Le sorprende pensar que la había escogido como el objeto de su deseo.

La experiencia lo sumerge de nuevo en el mundo prohibido de la caballería, comparable a Reinaldo de Montalbán al desenamorarse de la infiel Angélica. En el nivel cómico y del folclore religioso, Sancho también bebe y queda feliz sintiendo que ahora odia a su esposa incluso más que antes, más que todos los demonios del infierno, y si estuviera ella allí en ese momento le rompería los dientes a puñetazos (VI, 61, p. 498). Ambos viajeros enferman por tanto beber agua fría en un día tan caluroso, pero siguen el camino hasta llegar a su pueblo. Allí, don Quijote, después de dejar que Nicolás el barbero le desangre varias veces, se desmaya y muere. Sancho, bebiendo sin parar durante tres días un refresco alcohólico, se recupera plenamente y reanuda la vida campesina que había llevado antes de que su vecino el hidalgo le enredara en sueños de aventuras, placeres y un inmenso ascenso social.

¿Cómo esperaba Challe que interpretaran los lectores este episodio final? ¿Puro cinismo y desilusión con el mundo, o una condena de la ambición tonta que han percibido algunos críticos a lo largo de la novela cervantina? La perspectiva jansenista, como se ha visto, habría considerado que el amor y fe de don Quijote por Dulcinea, símbolo de la bondad posible de los demás, lo había mantenido en el camino recto y estrecho hacia la verdadera felicidad. Su abandono de esos valores para buscar la salvación en el odio ha sido solo un momentáneo y desesperado rechazo de su anterior vida comprometida con lo mejor

⁹⁷ «Puisque vous ne pouvez être a moi, adorable Dulcinée, puisqu'il faut me résoudre a me priver pour jamais de la vue de vos charmes, je vais éteindre en moi les feux dont je suis vainement consumé».

del código caballeresco. Después de todo, hasta Lanzarote se volvió loco brevemente al creer que Ginebra lo había despedido para siempre. Millones de lectores desde la época romántica se han imaginado a don Quijote dentro del marco de la larga y bien desarrollada narrativa de su ascenso moral, su incomparable fidelidad a normas sumamente altas, a una sociedad mejorada y a la mujer en quien ve solo lo mejor. Las cuestionables cualidades con que Cervantes retrató a su cómico personaje se han desteñido y marchitado hasta casi desaparecer en su continuación.

Comparemos el final de *La tempestad* de Shakespeare. Aunque escrito casi exactamente un siglo antes, presenta, como la secuela francesa del *Quijote*, a un mago, ahora llamado con optimismo Próspero, que también proviene de las obras pastoriles del Renacimiento italiano y de la *commedia dell'arte*. Como Petrolino y Parafaragaramus, este comienza como una persona que impone disciplina, travieso pero estricto, incluso severamente riguroso. Los tres hechiceros se dedican, con variadas pero sobre todo buenas intenciones, a corregir los defectos morales de aquellos sobre los que tienen poder a través de su superior conocimiento. En el momento culminante, cuando baja el telón, o el sol en el bosque, Próspero y Petrolino ya han vencido las malas costumbres de sus sometidos, recompensándolos y otorgándoles los medios para vivir más felizmente.

Pero Parafaragaramus no lo logra completamente. El don Quijote de Challe se convierte en mito universal debido a la intensidad de su esfuerzo por llegar a la virtud y una buena vida. Pero también tiene rasgos del héroe romántico, derrotado trágicamente, como el destino humano, por la debilidad de su naturaleza y la corrupción del mundo. Pascal, como Racine y otros jansenistas, son a menudo angustiados pesimistas, que se aferran con el corazón a la esperanza de un sueño imposible que su forma de pensar, lógica y determinista, les niega.

Más influidos por sus inclinaciones naturales, muchos de los lectores de la novela que han conocido la continuación jansenista han preferido, sin duda, olvidar la derrota final de don Quijote, su caída en el pecado del odio. En su lugar, han preferido recordar su dedicación al amor firme y a los altos principios morales, tan detalladamente celebrada por Challe antes del giro final de la trama.

Pero, ¿por qué es Próspero más indulgente? ¿Y por qué Shakespeare escribió para *La tempestad* un final feliz que podría —con la aceptación entusiasta de muchos lectores— pedirse prestado para reemplazar el desenlace melancólico y jansenista del *Quijote*? Sencillamente, se trata

de una elección entre la comedia y la tragedia, Scala *versus* Racine. Por otro lado, ¿cómo entendemos la sorprendente transformación en poco tiempo de los magos de severos en amables? Parecería ser cuestión del momento de la vida que se esté viviendo. Es una experiencia humana bien conocida que, al pasar de la niñez a ser padres, vemos que nuestro resentimiento juvenil por la severidad de los padres, con un sentimiento inicial a menudo intenso de indignación por la negativa de los adultos a utilizar sus poderes aparentemente mágicos para conceder todos nuestros deseos, se marchita con el paso de los años y se vuelve comprensión y respeto. Terminamos viendo que nuestros padres han sido compasivos con nosotros en lugar de tiránicos. El placer de esa sensación de alivio es una rica veta de sentimiento que han utilizado a veces los autores de ficción.

Las circunstancias de la vida del autor, como siempre, dan forma a su visión. Challe era un joven abogado y un aspirante a escritor, amargado y empujado a entrar en un pleito legal con las editoriales, intentando en vano obtener reconocimiento por su autoría de gran parte de la continuación. No hay por qué sorprenderse de que su relación inferior para con los poderosos lo llevaran hacia la tragedia. Shakespeare, como han sentido muchos críticos y lectores, buscaba la reconciliación y el cierre en la última pieza que escribió solo. Es una comedia sobre cómo arreglar las cosas.

Próspero es un mago con una hija, Miranda, y comprende las normas estrictas desde el punto de vista de un padre. Por el bien de ella, fomenta todo el conflicto necesario para asegurarle su futura felicidad. Convierte a los enemigos en aliados, el primitivo Calibán, resentido hijo de una bruja, se vuelve más civilizado y Ferdinand, un sobrino que se convertirá en heredero de Milán (que le pertenece por derecho al encantador), es obligado a hacer duro trabajo físico para probar que ha ganado la batalla sobre sí mismo. Esa misma analogía del triunfo moral, muchas veces utilizada en el Renacimiento, Challe la aplica a don Quijote una y otra vez.

Como los improvisados actores de Pedrolino, los de Próspero le dan las gracias por haber usado sus poderes mágicos para salvarlos de sí mismos y, a continuación, los magos declaran que a partir de ahora renunciarán a sus poderes sobre los demás. Si Challe le hubiera concedido a don Quijote tal final, habría representado la realización de un arco ascendente, pero no sería tan conmovedor. La muerte trágica de Hamlet se recuerda más que los planes hechos por Próspero para una vejez satisfecha y tranquila.

CAPÍTULO 7

La refundición de Parafaragamus por Rousseau

Rousseau, dramaturgo además de novelista, sintió desde joven una fuerte atracción hacia el teatro. Además de asistir asiduamente a las funciones, sus primeras obras fueron óperas y comedias y admiró siempre el teatro lírico italiano (Gullstam: 2017). No es sorprendente que llevara a las tablas sus preocupaciones cuando, como Shakespeare y Challe, se sintió llamado a escribir sobre los mágicos poderes de la razón y los conocimientos representados por un diestro mago. Pero, de acuerdo con las convicciones más profundas del autor, sus personajes declaran que el conocimiento objetivo puede fracasar en el intento de alcanzar la felicidad si no está casado con la compasión.

Los lectores de hoy podrían entender el pacto con Parafaragamus como una solución vital dudosa, basada en doctrinas ya anticuadas del pecado humano innato y el libre albedrío. Pero una pieza teatral inacabada, escrita por Rousseau medio siglo más tarde, *Arlequin amoureux malgré lui* (*Arlequín enamorado a su pesar*), también le da un papel relevante a un hechicero llamado Parafaragamus, claramente tomado de Filleau, pero refundido y transformado por un carácter moral que ha degenerado y caído en el egoísmo. La historia se centra en los mismos temas filosóficos sanmartinianos de las dificultades de saber cuál es la mejor manera de tomar decisiones que nos lleven a la felicidad. ¿Sería a través de la razón o de la emoción, y en qué o quién debemos fiarnos? Basándose en la *commedia* italiana y en obras renacentistas de hadas, nos recuerda no solo a la secuela de Filleau, sino al *Sueño de una noche de verano* de Shakespeare. Un hada se enamora de Arlequín, aquí un ingenuo campesino que recuerda al personaje de Everyman, que da su nombre a una pieza alegórica inglesa del xiv.

Sin embargo, su motivación es, al igual que la de Sancho, su deseo de comer mucho y hacerse rico.

Los nombres son claramente alegóricos, como en *Pilgrim's Progress* (*El progreso del peregrino*), y el del hada es Gracieuse, que significa elegante y amable, pero luego lo cambia a Fleur d'Orange, «flor del azahar», algo tradicionalmente asociado a las bodas. Esta le explica a una amiga hada mucho más racional, Epine-Vinette, «Espina en Vinagreta», que está cansada de todas las decepciones que sufren las hadas por amor en manos de hechiceros. Específicamente, hacía poco había estado involucrada con Parafaragaramus, quien entra en la escena siguiente. No obstante, el hada hace hincapié en que el hechicero mismo no ha sido tan malo como la falta de cualquier aspecto sólido dentro de tales relaciones. Está frustrada por la falta de «ternura» en su vida y se ve obligada a bajar al nivel de los hombres: «para encontrar algo más sólido, ha sido necesario recurrir a los hombres»⁹⁸ (Rousseau 1964: 936).

Epine-Vinette declara estar disgustada porque esta atracción le parece degradante para la orden de las hadas y que a quien más ama Gracieuse es al hechicero. Esta contesta que su relación con Parafaragaramus consiste principalmente en engaños, no en realidades, y que está dispuesta a apostar que Arlequín vale más para el tipo de relación que quiere con él. Esto nos recuerda a la dama noble y viuda de un cuento medieval francés que busca un amante en un monasterio, pero rechaza al abad en favor de otro monje que se adapta más a sus necesidades; esta hada, no obstante, quiere una relación comprometida, como esposa. La amiga «espinosa» enumera las malas y descalificadoras cualidades de Arlequín, pero Gracieuse rechaza cada una de ellas con optimismo:

EPINE-VINETTE: Es un animal, un tonto,

GRACIEUSE: ¿Tiene que ser tan inteligente un marido?

EPINE-VINETTE: Es un campesino miserable.

GRACIEUSE: Haré de él un gran caballero [aparentemente prestándole inteligencia y estatura moral], y, ¿qué hay de extraño en eso?

EPINE-VINETTE: Es un glotón.

GRACIEUSE: Es que disfruta de las cosas buenas.

EPINE-VINETTE: Es un borracho.

⁹⁸ «Pour trouver quelque chose de plus solide, il a bien falu revenir aux hommes».

GRACIEUSE: El vino le hará más tierno.

EPINE-VINETTE: Es un caprichoso, un libertino.

GRACIEUSE: Tendré el placer de mantenerlo en un lugar.

Epine-Vinette acaba levantando las manos con desesperación, exclamando que no la está reprimiendo por su ternura, sino por la ceguera de su elección. Gracieuse reconoce la coherencia de su punto de vista y revela que ha preparado una prueba para que Arlequín demuestre su capacidad en ambas áreas. Si falla en alguna, se lo entregará a su exigente y —se supone— totalmente racional amiga. Como en la obra de Filleau de Saint-Martin, encontramos a Parafaragaramus con un papel principal en el conflicto entre la racionalidad y la emoción. Aunque la pieza aparentemente se dejó sin acabar, se apunta a un final que respaldará la compaginación de sentimiento e inteligencia.

En la segunda escena, la moral también juega su papel. Vemos a Arlequín caminando arduamente por el camino guiado por un bobalicon cuyo nombre es justamente eso, Nicaise. Ambos están sin dinero y en busca de fortuna en la gran ciudad; el guía muestra inmediatamente que es mental y moralmente ciego. Habla un francés primitivo, difícil de entender, y es analfabeto. Se dedica a enseñar a la gente a engañar a los demás sin ningún tipo de escrúpulo, atrayendo a víctimas de maneras que parezcan divertidas o rentables. Algunos ejemplos abarcan abogados «que cobran atrapando los bienes de todos los demás. Oh, son los señores más gordos de París»⁹⁹ (Rousseau 1964: 941). Otros ejemplos de fraude son los comerciantes que se arruinan a sí mismos pensando que tienen forma de volverse ricos rápidamente, así como los médicos que se engordan haciendo que otras personas pasen hambre. Nicaise declara que acaba de pensar en un nuevo y excelente ardid: acusará falsamente a Arlequín de ladrón y así recibirá una gran recompensa, aunque eso implica que ahorcarán a su amigo. Presenta refutaciones sin sentido a las objeciones de su amigo. Nuestro Sancho-Everyman concluye que tales deseos desenfrenados y el mal uso de la razón llevan a la inmoralidad y a la pobreza, no a la buena vida. Comenta: «Para todo hace falta la razón»¹⁰⁰ (Rousseau 1964: 945).

⁹⁹ «Qui se fesont payer pour prendre le bien du monde. Oh c'est les pu gros Monsieur de Paris».

¹⁰⁰ «Il faut la raison à tout».

En la tercera escena, Arlequín está de nuevo solo en el camino, donde dos hadas se le acercan. Gracieuse le llama por su nombre y él le pregunta cómo lo sabe. Epine-Vinette contesta con una respuesta desdenosa: «¿No ves que somos hadas?». Esta lo insulta otra vez por su estupidez, al hacer cosas tales como preguntar si las hadas tienen cuerpo y asumir que son amigas de los ogros. Gracieuse, por el contrario, se mete en la conversación y le asegura sus buenas intenciones. Él se defiende, explicando que le encanta descubrir nuevas cosas y la «firlirsolofía» en general. Igual de significativo es que primero les dice que no había pensado que fuesen a engañarlo, ya que le parecieron demasiado bellas como para ser impostoras. Ellas le preguntan si de verdad piensa que son guapas y, entonces, él emite una lista de analogías relacionadas con la comida para mostrarles lo mucho que lo son: son más guapas que los *macarons*, que la lasaña, los cruasanes y el queso parmesano. En otras palabras, se fía de ellas con su corazón (y sus papilas gustativas) desde el primer momento. Para complementar esas poderosas emociones, tenía que satisfacer su mente haciendo preguntas.

Envalentonada, Gracieuse se cambia silenciosamente el nombre a Flor del Azahar y le dice a su amado que una de las dos hadas quiere casarse con él, añadiendo que el nombre de esa hada es Flor del Azahar, pero que no puede decirle cuál de las dos es. Él es quien debe elegir, basándose en sus experiencias con ellas. Pregunta cómo será su matrimonio con Flor del Azahar y le dicen que tendrá muchas experiencias enriquecedoras que constituyen la Buena Vida. Pero se le ocurre preguntar qué pasará si elige a Epine-Vinette. La respuesta es breve: le darán un carruaje magnífico y un cortejo de sirvientes para llevarlo a la iglesia; después lo llevarán al mar, donde lo tirarán con una piedra atada al cuello para que muera. Aterrado por la situación, que tiene connotaciones obvias de elegir un estilo de vida que le llevará al cielo o al infierno, y casi desesperado por estar a salvo, se dice a sí mismo: «Son más astutas que yo y no podré adivinarlo»¹⁰¹ (Rousseau 1964: 952). Sin embargo, con amor, Gracieuse (cuyo nombre también significa «gracia», incluso la divina) le da una varita mágica, indicándole que su rival, el hechicero, también quiere a Flor del Azahar, pero que no podrá hacerle daño ni engañarlo mientras tenga consigo la varita, por lo que debe tener cuidado de no perderla. Es la varita de su libre elección y su

¹⁰¹ «Elles sont plus rusées que moi, je n'y sais rien connaître».

intuición del bien y el mal. Es precisamente lo que don Quijote debe usar para defenderse de Parafaragaramus.

En la cuarta escena, el hechicero pronuncia un largo soliloquio. Ve ultrajada su vanidad porque el hada que desea ha elegido a otro que no es él, cuyos conocimientos y hazañas son insuperables. Como Nicaise antes que él, desarrolla una verdadera antiletanía de engañosos y/o tontos roles, que convence a las personas para que desempeñen en la sociedad, pero estos son mucho más sofisticados, ya que su inteligencia supera con mucho a la del tonto. Empieza diciendo que ha dejado atrás los trucos fáciles: no se rebaja haciendo que los viejos sean avaros, los jueces sobornables y las mujeres coquetas. Es poca cosa la infidelidad de los hombres, la arrogancia de los ignorantes o la hipocresía de los monjes. No, las suyas son tareas más difíciles y peligrosas: jóvenes tontos se vuelven agradables por su comportamiento ridículo; los charlatanes presumen de sabios por mostrar su ignorancia; los cobardes son recompensados por su pusilanimidad; y tantos autores, aplaudidos por sus tonterías. Sin embargo, hay algo de patetismo en su triste autorreconocimiento: «¡Ay!, ¿de qué me vale mi gran sabiduría si no me hace capaz de conquistar un corazón?»¹⁰² (Rousseau 1964: 954-55).

En la quinta escena, la última, no hay palabras, solo Arlequín agitando frenéticamente la varita en el aire y haciendo miles de contorsiones desesperadas mientras trata de tomar la decisión correcta. La obra podría acabar aquí, como Rousseau probablemente se dio cuenta, pues en este punto está claro cuál de las dos hadas —la amable y amorosa Flor del Azahar o la dura y racional Espina en Vinagreta— debería ser la elegida para vivir bien en esta vida y para evitar llegar a un fin doloroso.

Filleau de Saint-Martin había afirmado en la continuación del *Quijote* que la confianza amistosa en otra persona, y en todo lo mejor que encarna, es la mejor guía en las incertidumbres. Rousseau traduce esto en el concepto ilustrado de una vida no solo racional, sino también rica en sentimiento y virtud. Como se verá en el próximo capítulo, esta idea del santo secular surgió simultáneamente en Gran Bretaña, una doctrina moral purificada de cualquier peligroso matiz de religiosidad sectaria.

¹⁰² «Helas, et de quoi sert mon vaste savoir s'il ne me rend pas plus habile à conquérir un Coeur?»

La obra teatral nunca se puso en escena, pero un indicio de la duradera popularidad de la secuela del *Quijote* y del papel central que el hechicero había llegado a desempeñar en la imaginación popular fue la publicación en 1827 de una novela infantil de Sophie Renneville llamada *Parafaragaramus ou Croquignole et sa famille, folie dédiée aux écoliers* (*Parafaragaramus o Croquiñol y su familia, una fantasía para escolares*). Sobre un siglo después, en 1906, *L'Alchimiste Parafaragaramus ou la Cornue infernale* (*El alquimista Parafaragaramus o la retorta infernal*), una película muda dirigida por Georges Méliès, se produjo en Francia y, después, se estrenó en Estados Unidos como *The Mysterious Retort* (*La retorta misteriosa*) y en Gran Bretaña como *The Alchemist and the Demon* (*El alquimista y el demonio*). En 1948, el poeta catalán Joan Brossa y el artista visual catalán Joan Ponç colaboraron estrechamente en un libro que giraba en torno a la magia y pretendía fusionar el texto con imágenes, pero el trabajo conjunto, titulado *Parafaragaramus*, nunca se publicó (Enjuanes Puyol 2001: s. p.). Claramente, poderes mágicos ejercidos para bien o para mal por un sabio mago se han aferrado a la figura creada por Filleau.

El envalentonarse

Pensando en la afirmación rousseauiana de la importancia de fiarse de las personas cuyas palabras hayan dado buen fruto en su conducta, resulta esclarecedor volver a la secuela para fijarnos bien en cuánto le ayuda a don Quijote el encantador. Por medio del acuerdo, ha dejado de ser un burlador y se ha hecho un buen amigo, al estilo de Flor de Azahar. En el capítulo que sigue a la firma del pacto, a pesar de que don Quijote parece haberse metido en una situación hartamente peligrosa, gana la que quizás es su victoria más inequívoca en combate. Ataca una forja —o puede que una taberna percibida por él como el infierno— tomada por una banda de ladrones. Mata sin ayuda de nadie al cerbero de la puerta, o sea, a tres perros y, armado de pies a cabeza, dispersa a los malos a pesar de su resistencia. La voluntad de don Quijote de asaltar los batanes en la primera parte es una parodia de las descripciones clásicas del descenso del héroe al inframundo y él termina siendo ridiculizado por Sancho y perdiendo los estribos en todos los sentidos. Ahora, el don Quijote de Filleau sale del humo de la forja oliendo como una rosa. Con una buena pizca de ironía y otra en tono de admiración sincera, el narrador describe el resultado de esta manera: «Llegó a su fin una

de las mejores aventuras que tuvo nunca. Habiendo matado solo a tres perros, hizo proezas de valor dignas de la pluma de un Homero o un Virgilio»¹⁰³ (Filleau V, 24, p. 237).

En cuanto a confiar y mantener la fe en los demás para fundamentar el juicio propio, le dice a Sancho que lo considera su «otro yo» (V, 9, p. 72). Vemos que don Quijote inspira a otros, aunque casi siempre el respeto que se gana está al borde de la parodia. El narrador, como en todas las obras literarias del género, siempre va y viene entre el desprecio y una cierta admiración por el protagonista que le llamó la atención en primer lugar. El narrador, Zulema, conmovido por su admiración por él y deseando que el relato de su muerte sea mentira, emprende un viaje para descubrir la verdad. Una vez más, la fe en la alta calidad moral de otra persona sirve como estímulo para que el hombre que lo piense pase a la acción para comprobarlo:

Otro árabe buscó con gran cuidado para averiguar qué había sido del incomparable héroe de la Mancha. Descubriendo que no había muerto por su enfermedad, como Benengeli había dicho, desmintió al mundo de ello [...] Este árabe, llamado Zulema —o Henríquez de la Torre, después de bautizarse— era un erudito curioso de saber, que hizo un viaje lejano a través de la Mancha para descubrir si el señor Quijada todavía vivía (V, 1, p. 2).¹⁰⁴

Si dejamos atrás la tentadora posibilidad de una parodia y tomamos en su lugar la perspectiva jansenista de reverencia por los héroes de los textos tradicionales, es difícil no recordar a los discípulos de Jesús corriendo a su tumba vacía la mañana de Pascua para ver si es verdad la noticia de su resurrección. En otro momento anterior dentro de la secuela, la afirmación pascaliana de que los apóstoles no eran ni estúpidos ni locos y que, por tanto, se debe confiar en los Evangelios,

¹⁰³ «Finit une des grandes aventures qu'il ait jamais eues, où, sans avoir tué que trois chiens, il fit des prodiges de valeur, dignes de la plume d'un Homère ou d'un Virgile».

¹⁰⁴ «Un autre Arabe rechercha avec beaucoup de soin ce qu'était devenu l'incomparable Héros de la Manche, & apprenant qu'il n'était pas mort de sa maladie, comme l'avait dit Benengely, il en désabusa le monde [...] Cet Arabe, qui s'appelait Zulema —depuis son baptême, Henriquez de la Torre— était un homme savant & curieux, qui prit loin d'aller lui-même dans la Manche pour s'informer si le Seigneur Quixada vivait encore».

también aparece de nuevo —aunque ahora claramente en broma— en la afirmación del don Quijote francés de que los caballeros andantes de Asia podían proponer desafíos en Francia, obviamente en francés para que se les entendiera. El hablar en lenguas extranjeras así, bajo la inspiración de una causa noble, suena un poco a Pentecostés.

Con respecto a la conclusión de Sancho sobre cómo tomar las mejores decisiones posibles, después de mucho reflexionar sobre la naturaleza de la verdad, sus palabras revelan que ha quedado convencido de la estrategia de confiar en alguien listo e instruido —incluso si ese guía es una persona poco convencional— y cuyas buenas acciones avalen una buena vida:

Es verdad que mi maestro tiene visiones, pero es un hombre honesto, valiente, que sabe más que todos los capuchinos juntos y que no hace daño a nadie. En cuanto a las visiones, no sé qué creerme de ellas. He visto tantas cosas, yo, el mismo que está hablando con usted, que creo que todos los demás las juzgan mal (V, 31, p. 341).¹⁰⁵

La justicia frente al sadismo en la sociedad

Habiendo terminado Filleau de Saint-Martin su historia sobre el acuerdo de autodefensa de don Quijote con los poderes de confusión y autoengaño, se encuentra con que había escrito cuatrocientas páginas, mientras que cada uno de los cuatro volúmenes anteriores de Cervantes ocupaban quinientas. Las cien restantes asumieron la forma de una novela sentimental que solo Sancho y su nuevo socio, Parafaragaramus, escuchan, contada en francés a un grupo de viajeros franceses en España, una historia ambientada en París sobre las ansias de dos amantes aristocráticos llamados Sainville y Sylvie.

El escenario es arcadio, por no decir utópico, con todo el diálogo —hay muy poca acción— pasando en el palacio de las Tullerías o, en busca de un lugar más apartado para un *tête-a-tête* más satisfactorio, en los jardines de Luxemburgo. No hay problemas de pobreza o delincuencia: es la vida bajo el Antiguo Régimen en su mejor momento. El

¹⁰⁵ «Mon Maître a véritablement des visions, mais il est brave homme, vaillant, plus savant que tous les Capucins, & il ne fait jamais de mal à personne. Pour les visions, je ne sais plus qu'en croire, car j'ai vu tant de choses, moi qui vous parle, que je crois que tout le monde se trompe».

joven, Sainville, tiene sus credenciales de noble en orden, con la excepción de que su familia no es rica. Este cliché, obstáculo a sus ardientes deseos, junto con la dificultad de conseguir una conversación privada con Sylvie, está hecho para aliviar el cansancio que crean los interludios de Sainville —bien expresados, pero muy repetitivos— sobre sus preocupaciones y sus cautos comentarios. Parece que nos acercamos a una crisis, pues Sylvie, habiéndose creído mentiras sobre su amado, ha aceptado casarse con un taimado intruso, Deshayes, a quien Sainville había presentado en su círculo de amigos como un acto de amabilidad.

Después de unas setenta páginas, queda claro para el lector que un nuevo autor ha tomado el timón de la historia. A base de bruscos cambios en el estilo, la acción y caracterización, y hasta algunas inconsistencias en los detalles de la trama, parece muy probable que este sea el punto en que Challe se hizo cargo de la historia, tras morir Filleau en el verano de 1694. El cambio de tono es inmediato y pronunciado. Como en la obra de Challe en general, las clases sociales representadas no se limitan a la nobleza y los campesinos, y pronto se introduce un secuestrador contratado. Deshayes, trabajando en concierto con su amante, una malvada marquesa a quien luego asesina para cubrir sus pasos, parece haber logrado casarse con Sylvie, pero ahora quiere llevársela a un convento para que se convierta en monja. Por suerte, Sainville está cerca cuando se intenta llevar a cabo el secuestro e intenta intervenir; pero desafortunadamente, por causas ajenas a su voluntad, hiere fatalmente al matón, por lo que le encarcelan. Desde ahí, las cosas van cuesta abajo y se alejan de la utopía durante varios capítulos.

La adorada e inocente Sylvie, en un cambio de conducta que sorprende al lector, se muestra capaz de hacerle mal a Sainville, siguiendo las instrucciones de Deshayes. Embaucada y sin poder confiar en su antiguo amado, se vuelve temporalmente sádica. En colusión con Deshayes está la tía de Sylvie, cuyo objetivo es conseguir una parte de la dote de Sylvie, por lo que miente con astucia. Como señala Cormier (2010: 133), Challe consigue «transformar una simple disputa entre amantes en un complot para ganar una dote. Este cambio revela un escritor queriendo evitar las banalidades idílicas que rellenaron el discurso de Sainville en el volumen V, y en su lugar explorar la oscuridad del alma humana».¹⁰⁶

¹⁰⁶ «Transformer une simple dispute entre amoureux en une captation de dot. Cette modification révèle un écrivain désireux d'éviter les banalités idylliques

Curiosamente, el fiel amante de la novela más tardía *Aline et Valcourt*, del Marqués de Sade, también se llama Sainville. La connotación en francés de una «ciudad saludable» parece adaptarse a la calidad moral de la vida de los personajes que se nombran tanto en las secuelas del *Quijote* como en la novela de Sade. En *Aline et Valcourt*, hasta la ciudad en la que se desarrolla la primera parte de la acción es saludable. La pareja vive en una sociedad completamente utópica en los mares del sur, separada del mundo exterior, «una sociedad sin conflictos donde el tiempo lineal ha sido suplantado por la circularidad»,¹⁰⁷ como observa Fink (1980: 74).

Sin embargo, en la segunda mitad de la trama, se produce un contraste marcado por la aparición de malvados tejemanejes que se les dirigen. El cambio de tono puede tener que ver con el hecho de que la novela de Sade fue escrita en el contexto amenazante de la Bastilla, en la década de 1780. En cualquier caso, ambos Sainville y sus respectivas amadas están rodeados de personas crueles. Tras ser secuestrada, la heroína de Sade, Leonore, pasa muchas páginas evitando intentos de abuso en un siniestro país africano y, después, le ocurre lo mismo bajo las garras de un representante igualmente malvado de la Inquisición española.

Fink observa que, aparte de su constante lealtad, se revela muy poco de la personalidad y de las ideas del héroe masculino de Sade, pero que, por otro lado, el carácter y la filosofía de Leonore, quien se pone a la altura de la necesidad de defenderse, se describen en profundidad. De hecho, ella es el único personaje de la novela que evoluciona. Al final, la pareja encuentra la felicidad en Francia, al igual que Sainville y Sylvie en el sexto volumen de Challe, pero esta no es para nada la tónica general de la narración. El enfoque de Sade en una esposa robada y sus viajes por un mundo altamente amenazante recuerda al pesimismo de Challe. Según este, los esfuerzos por combatir la confusión y los errores muchas veces fallan. Teniendo en cuenta esa perspectiva filosófica, no resulta sorprendente la observación de Artigas-Menant (2001) de que, a menudo, Challe introduce referencias bíblicas con intenciones triviales y, en general, ofrece una visión desde abajo, típica del género picaresco.

qui farcissent les discours du Sainville du tome V, et d'explorer les noirceurs de l'âme humaine».

¹⁰⁷ «A conflictless society where linear time has been supplanted by circularity».

Los jansenistas y los escritores picarescos compartían una marcada desilusión con el mundo y sus fracasos morales.

Sin embargo, a pesar de la racha de sadismo con que se inicia el sexto volumen de la secuela del *Quijote*, se modera el tono poco después. A lo largo de lo que queda de la narración, excepto en la trágica escena final, una cuidadosa rendición de cuentas de acuerdo con la justicia poética y puritana muestra que los individuos reciben lo que merecen, al principio con sabor a venganza y más tarde con algo de indulgencia. Hoy día, los lectores podrían sospechar que la casa editorial le diera órdenes a Challe para que adoptara un tono más alegre, acorde con una novela de éxito conocida como un clásico cómico.

CAPÍTULO 8

Un puente de doble dirección sobre el canal de la Mancha

Henry Brooke y el humanitarismo de don Quijote

En Inglaterra, como en Francia, don Quijote sufrió una transformación de loco engañado a héroe altruista. En ambos países, la interpretación de la novela interactuó con un cambio religioso generalizado, pero las circunstancias sociales y el momento fueron diferentes. Anthony Close (1978: 5) citó el *bildungsroman* de mitad de siglo de Henry Brooke *The Fool of Quality* (*Un loco de calidad*, 1766) como posible primera novela sentimental inglesa que ensalza el carácter moral de don Quijote. Sin embargo, las evidencias de un desplazamiento de perspectiva dentro del público británico hacia el héroe cómico español pueden encontrarse unas tres décadas antes. Como señaló John J. Allen (1969: 5), en 1739, un amigo de Pope le parecía a este «tan niño en su auténtica sencillez de corazón, que lo amo; tal como él quiere a don Quijote por ser el loco más moral y racional del mundo». En 1742, Henry Fielding creó a Parson Adams en su novela *Joseph Andrews*, uno de los personajes más conocidos de la literatura inglesa, descrito como «un hombre erudito pero inocente que espera lo mejor de todos y suele ser víctima de engaños. Impertérrito, sigue con su forma de ser distraída y amable, su sentido del humor y su fe en la bondad de los demás intactos»¹⁰⁸ («Parson Adams», *Encyclopaedia Britannica*). En el prólogo, el autor escribió que estaba escrito a la manera de Cervantes. Los críticos han afirmado que Parson Adams se inspiró en el mismo don Quijote (Schmidt 1999: 87).

¹⁰⁸ «an erudite but guileless man who expects the best of everyone and is frequently the victim of deceit. Undaunted, he continues on his absent-minded, kindly way, his sense of humour and his belief in the goodness of others intact».

Dos años después, Sarah Fielding publicó la novela *David Simple*. El virtuoso protagonista se compara explícitamente con don Quijote y los vínculos con la novela española (tal como se interpretaba en Francia) se estudian abajo. Al pasar diez años más, en 1754, de nuevo reafirmó Sarah Fielding su aprecio por el hidalgo:

El recorrer toda una obra, para nada más reírse del compañero que nos ha tocado, resulta una carga insoportable. Nos imaginamos que la lectura de esa pieza cómica que nos dejó Cervantes puede proporcionar poco placer a las personas capaces de extraerle solo la diversión y provecho de reírse de los sueños de don Quijote, participando en el perverso regocijo [de sus torturadores] [...] La representación, fuerte y bella, de la naturaleza humana que está a la vista en la locura de don Quijote, y su extraordinario buen juicio en todos los otros temas, realmente se pierden para los lectores que lo consideren solo el blanco de su hilaridad (citado por Allen 1969: 5).¹⁰⁹

No obstante, las alusiones explícitas a don Quijote hechas más tarde por Brooke son más numerosas y efusivas. Brooke (1767), de hecho, no tiene miedo de decir y mostrar en detalle que el famoso personaje de Cervantes es noble en todos los sentidos, el mayor héroe entre los modernos. Por ejemplo, en su consejo a Sancho, el futuro gobernador, su maestro le cuenta que san Martín regala su capa a un hombre pobre. Antes de reproducir el incidente hagiográfico que se describe en el texto de Cervantes, Brooke señala que don Quijote es realmente un caballero y, también, una fusión de caballero andante y santo: «Una de las cualidades de un caballero es la caridad hacia los pobres; y esto se presenta en el relato que don Quijote da a su amigo Sancho Panza sobre el valiente pero aún más piadoso caballero andante san Martín»¹¹⁰ (Brooke 1767: I:205).

¹⁰⁹ «To travel through a whole work only to laugh at the chief companion allotted us, is an insupportable burthen. And we should imagine that the reading of that incomparable piece of humor left us by Cervantes, can give but little pleasure to those persons who can extract no other entertainment or emolument from it than laughing at Don Quixote's reveries, and sympathizing in the malicious joy [of his tormentors]. [...] That strong and beautiful representation of human nature, exhibited in Don Quixote's madness in one point, and extraordinary good sense in every other, is indeed very much thrown away on such readers as consider him only as the object of their mirth».

¹¹⁰ «One quality of a gentleman is that of charity to the poor; and this is delicately

Por poner otro ejemplo de la naturaleza caballerosa de don Quijote, Brooke relata el encuentro del caballero entrado en años con las bellas doncellas de la Arcadia fingida. Quiere impresionar a unas mujeres jóvenes y atractivas y su *modus operandi* consiste en pararse en medio del camino donde pasan toros furiosos; pero Brooke ve esto como una oportunidad de demostrar su valiente defensa de las mujeres: «Otra característica del auténtico caballero es la delicadeza de comportamiento hacia ese sexo, a quien la naturaleza ha otorgado la protección y, consecuentemente, la ternura del hombre»¹¹¹ (Brooke 1767: I:205-206).

También se prodigan elogios similares hacia Sancho, incluso con más cuerpo. En una mezcla propia del romanticismo temprano de ejemplos nobles de la Antigüedad clásica y la idealización de la vida campesina, Brooke ensalza la forma en la que desempeña sus tareas de gobernador:

Pero permítanme besar, con una reverencia, el borde de la túnica del más respetable de todos los gobernadores y legisladores, Sancho Panza. ¡Qué sentencias! ¡Qué instituciones! ¡Cómo han sido eclipsados Minos, y Solón, y el inspirado por la diosa Aegeria! Sancho, eras un campesino, eras analfabeto, eras un burro como hombre, pero un ángel como gobernador (Brooke, I:154-155).¹¹²

Ampliando los términos, el tema de la reforma moral está vinculado a la novela de Cervantes desde el prólogo de Brooke en adelante. Con una jocosa referencia a Júpiter enviando inundaciones como absolución, similar a la que encontramos en relación con inundaciones jovianas de castigo en el capítulo inicial de la segunda parte del *Quijote*, Brooke caracteriza al público como poseído, entre otra multitud de vicios, por una sed intensa de una fácil indulgencia divina hacia sus pecados:

instanced in the account which Don Quixote gives, to his fast Friend Sancho Pansa, of the valorous but yet more pious knight errant Saint Martin».

¹¹¹ «Another characteristic of the true gentleman is a delicacy of behaviour toward that sex, whom nature has entitled to the protection, and consequently entitled to the tenderness of man».

¹¹² «But, let me turn, with reverence, to kiss the hem of the robes of the most respectable of all governors and legislators, Sancho Pansa. What judgments! What institutions! How Minos, and Solon, and the inspired of the goddess Aegeria here eclipsed! Sancho, thou wast a peasant, thou wast illiterate, thou wast a dunce for a man, but an angel for a governor».

La sed nacional se volvió tan grande con el tiempo que la liturgia de su iglesia estaba compuesta por plegarias que pedían lluvia. ¡Oh, Júpiter, algo de agua, un poco de agua, querido señor Júpiter, agua, agua, agua, no rezamos por nada más que por agua! ¡Húndenos, sumérgenos, ahóganos, abrázanos con agua! (Brooke 1767: I:xvi).¹¹³

Los críticos han pasado por alto la mayoría de estos vínculos con don Quijote, aunque Magil (1978: 755) sí comentó algo breve sobre el protagonista: «Posee más de un poco de don Quijote en su personalidad».¹¹⁴ Generalmente, se ha considerado a Brooke como una figura de la Ilustración, habiendo sido amigo en su juventud de Swift, Pope, Chesterfield y otros escritores distinguidos. Chambers (1885: IV:283) escribió que había abordado temas sociales con gran habilidad.

Pero, a pesar de las alusiones directas y las sugerencias indirectas de la figura de don Quijote en un boceto tan breve de la obra de Brooke, los críticos se han centrado en la deuda de su novela con Rousseau. Vaughn, en la *Cambridge History of English Literature*, tras observar el sentimiento reminiscente a Rousseau en *The Fool of Quality*, se acuerda, o así parece, del lado cómico de Cervantes con una referencia a las «aventuras picarescas». Afirma que «tan lleno de “sentimiento” como está, es el tipo de libro que puede llevarte tanto a la risa como al llanto»¹¹⁵ (Vaughn 1933: X:64).

Esta combinación de géneros literarios vuelve a la mente al leer la afirmación de que

el desprecio que Rousseau sentía por las convenciones de la sociedad, su «odio inextinguible por la opresión» en las clases altas, su fe en las virtudes de los pobres y simples, su ardiente deseo de ver la vida humana ordenada sobre una base más natural —todo eso se refleja vívidamente en cada página de *The Fool of Quality* (Vaughn 1933: X:65).¹¹⁶

¹¹³ «The national thirst, in time, became so great, that the liturgy of their church was altogether composed of prayers for rain. O Jupiter, some water, a little water, dear mister Jupiter, water, water, water, we pray for nothing but water! Sink us, plunge us, drown us, overwhelm us with water!»

¹¹⁴ «He possesses more than a little Don Quixote in his personality».

¹¹⁵ «Full of ‘feeling’ as the book is, it is of the kind which leads as often to laughter as to tears».

¹¹⁶ «The contempt which Rousseau felt for the conventions of society, his ‘inextinguishable hatred of oppression’ in high places, his faith in the virtues of the poor and simple, his burning desire to see human life ordered upon a more natural

Esta misma actitud destaca en las dos secuelas francesas de la segunda parte del *Quijote*. El protagonista, un héroe con un sentido moral renovado, es poco convencional en sus acciones. Don Quijote denuncia la opresión en la alta sociedad y alaba las virtudes nativas de Sancho Panza. Anhela volver a la Edad de Oro, a un tiempo que era, por definición, más natural.

Hasta los detalles altruistas de la trama en la historia de Brooke son el equivalente de los de la propia novela de Rousseau sobre la educación, *Émile* (1762), y no ha sido difícil defender un origen francés del enfoque en temas sociales de la novela sentimental inglesa:

Estas ideas, con ejemplos prácticos, se reflejaban en las novelas sentimentales justo antes de la Revolución, y luego volvieron con fuerza magnificadas cien veces por los actos de la asamblea nacional, la convención y el reinado del Terror. Y este contraste entre la primera y segunda cosecha de la influencia de Rousseau no es lo menos interesante en la historia de la novela del siglo XVIII (Vaughn 1933: X:65-66).¹¹⁷

Otro vínculo con el *fellow-feeling* (sentimiento empático por el compañero) y el trabajo de Brooke es su apego al metodismo, en un momento en el que este estaba asociado al cultivo de sentimientos fuertes. También le atraían las corrientes místicas de la época. Con su temperamento y sus inusuales ideas sobre la sociedad, encajaba totalmente con la definición del periodo de excéntrico, y así lo han descrito más de una vez. Charles Wesley se sintió bastante identificado con la cruzada moral en *The Fool of Quality*. A pesar de que lo quijotesco no está presente en términos religiosos doctrinarios, Wesley elaboró

basis —all this is vividly reflected upon every page of *The Fool of Quality*». Sin embargo, hay que notar que *El loco de calidad* se escribió y se publicó antes que los libros de Rousseau. Se ve que el *Quijote* y el espíritu de la época influyeron directamente en ambos autores, aunque sí llegaron a conocerse mutuamente a través de sus obras.

¹¹⁷ «These ideas, with practical examples, were reflected in sentimental novels just prior to the Revolution, and then flashed back, magnified a hundredfold by the deeds of the national assembly, the convention and the reign of terror. And this contrast between the first and the second harvest of Rousseau's influence is not the least interesting thing in the story of the eighteenth-century novel».

una edición resumida y la distribuyó extensamente. Aunque su novela no es extensa, aboga por un comportamiento compasivo a través de lo que hoy en día llamaríamos actos de bondad al azar. Después de todo, era una época en la que gran parte de Europa anhelaba liberarse del abrumador racionalismo de la Ilustración (Saintsbury 1933: IX:207, y Vaughn 1933: X:63), tal y como Pascal había hecho un siglo antes.

Sarah Fielding y la dividida reacción inglesa sobre el «entusiasmo» de don Quijote

Está claro que Brooke no fue ni el único ni el primero en Inglaterra en responder a Rousseau o a Cervantes, pues un gran público leía en inglés las novelas de ambos. Pascal había analizado los defectos de la razón como guía del conocimiento, añadiendo la imaginación, la emoción y la creencia en escrituras sagradas a los pilares de la epistemología. En Gran Bretaña, predominaba el empirismo, aunque la cultura allí empezaba poco a poco a valorar, como en Francia, el sentimiento. Motooka observa que, del otro lado del canal, existía un desacuerdo muy importante sobre cuál era la naturaleza de la información empírica sensorial y sobre cómo se le podía dar un sentido lógico. Por tanto, a la redefinición de las verdades de la historia, tal y como hizo don Quijote gracias a su inmersión en los libros de caballerías, se le otorgó una legitimidad a regañadientes que se perpetuaba a lo largo de las décadas. En términos filosóficos, Motooka observa que «poco puede hacer la autoridad racional del empirismo para intervenir en el circuito tautológico formado cuando la experiencia produce la razón, que a su vez se utiliza para racionalizar la experiencia y el registro de la misma: la historia»¹¹⁸ (Motooka 1998: 6). Ya en 1739, Hume había llegado a la conclusión de que «la razón es, y solo puede ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender nunca ningún otro cargo que no sea servirles y obedecerlas»¹¹⁹ (Motooka 1998: 20).

En 1744, Corbyn Morris, aunque no en forma novelística, exaltó a don Quijote como ejemplo de excelencia moral en su *Essay towards*

¹¹⁸ «The rational authority of empiricism can do little to intervene in the tautological circuit formed when experience produces the reason that is in turn used to rationalize experience, and the record of experience, history».

¹¹⁹ «Reason is, and can only be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them».

Fixing the True Standards of Wit, Humour, Railery, Satire and Ridicule (*Ensayo que propone fijar las auténticas pautas de la agudeza, lo cómico, la burla, la sátira y el ridículo*). El título transmite el énfasis de la Ilustración en la utilidad social del comportamiento, tal vez como resultado de un creciente escepticismo hacia la idea de la razón como la mejor base de los valores humanos. Morris declara que «el coraje [de don Quijote], su honor, generosidad y humanidad son evidentes en cada uno de sus actos e intentos»¹²⁰ (Close 1978: 42). Situado en la vanguardia de la evolución de la cultura, Morris no menciona la religión como complemento de la virtud.

La explicación de esta omisión puede darse parcialmente teniendo en cuenta que, en la primera mitad del siglo XVIII, en Inglaterra, se veía al «entusiasmo», también conocido como «quijotismo», como la causa de la guerra civil del siglo anterior, con su respectiva retórica religiosa y sus atrocidades. Consecuentemente, se consideraba una metedura de pata imperdonable el recordarles la guerra a otros al meterse en arrebatos emocionales que llevasen al fanatismo. Los estatutos de la Royal Society ordenaban la expulsión inmediata de cualquier persona culpable de actuar como un «entusiasta» al tomar partido en controversias políticas o religiosas, mientras que los metodistas veían necesario describir sus prácticas como la «religión del corazón», una frase con claros ecos pascalianos. La cálida acogida del público del *Émile* de Rousseau y el auge de la novela sentimental en la segunda mitad del siglo muestran que había cambiado el clima emocional del país, marcando el comienzo de una era de atracción por admirables «locos sabios» —como algunos lectores los veían— o «locos espirituales», en la jerga de los inclinados a la religión.

La sociedad inglesa, con sus sacerdotes anglicanos por delante —frecuentemente llamados latitudinales, es decir, tolerantes—, adoptó la *caritas* en lugar de la teología como elemento esencial para conservar las tradiciones religiosas del país. Como sostiene Motooka (1998: 18), surgió una «tradición de benevolencia universal, que imagina una comunidad firmemente unida en simpatía, si no en razón, [y] suaviza la diferencia quijotesca [es decir, fanática] al mantener uniformes la pasión, la emoción, y el interés humano en el bienestar de los demás».¹²¹

¹²⁰ «[Don Quixote's] Courage, his Honour, Generosity, and Humanity, are conspicuous in every Act and Attempt».

¹²¹ «Tradition of universal benevolence, which imagines a community firmly united in sympathy, if not in reason, [and] softens quixotic [i.e., fanatical] difference

En literatura, como se ha visto, este consenso encontró su sustento en el autodescubrimiento y declaración de don Quijote a la duquesa en la segunda parte de que su creencia y devoción por una Dulcinea imaginaria e ideal no le hacía estar loco, sino más bien una persona virtuosa y espiritual —algo que se había pasado por alto durante los primeros cincuenta años tras la aparición de la novela. Partiendo de esta base de admiración y *fellow-feeling* por otra persona (o al menos la idea de una), nace el icono del santo secular y excéntrico, alguien que discrepa con la mayoría de la gente en epistemología, pero que posee muchas de las cualidades éticas universalmente valoradas.

Como señala Schmidt (1999: 25) —y don Quijote había preparado el camino para el concepto a través de su ascenso moral— «ya no era el arma de su autor contra la literatura decadente, sino un pobre caballero transformado por su propia voluntad en un héroe de corazón, a imagen de la nobleza burguesa del siglo XVIII». ¹²² Y no solo el hidalgo, sino que tanto él como Sancho fueron «héroes del corazón al reflejar el interés de la clase media del siglo XVIII por una aristocracia de espíritu accesible a la burguesía» ¹²³ (Schmidt 1999: 172). Este concepto de santificación al alcance de las profesiones había comenzado en el último cuarto del siglo XVII con los jansenistas, un grupo autoseleccionado perteneciente tanto a la clase media como a la tradición puritana de rigor moral, tan similar al Quijote.

En ese mismo año de 1744, Sarah Fielding, fuertemente influida por Cervantes, al igual que su hermano Henry, narró en su novela sentimental *David Simple* la quijotesca búsqueda del protagonista de un amigo verdadero:

Una pequeña comunidad, aunque fuera de dos, donde se dirigieran las acciones de ambos a la felicidad mutua con un desprecio absoluto a cualquier interés egoísta o separado. Este era el fantasma, el ídolo de la veneración de su alma. En la adoración de este, con el tiempo

by maintaining the uniformity of human passion, sensation, and interest in the welfare of others».

¹²² «he was no longer his author's weapon' against decadent literature but a poor gentleman transformed by his own will into a hero of the heart, in the image of eighteenth-century bourgeois nobility».

¹²³ «heroes of the heart by reflecting the eighteenth-century middle-class interest in an aristocracy of spirit accessible to the bourgeoisie».

se volvió un entusiasta, y hasta tal punto que estaba tan loco como solo lo podría estar don Quijote por la caballería andante (Fielding 1973 [1744]: 27).¹²⁴

Aunque ese pasaje no juzgue explícitamente el valor de la obsesión de don Quijote con la caballería, el carácter tan noble de David Simple y la inspiradora conclusión de la historia dejan claro que tal entusiasmo, y por consiguiente el de don Quijote, es beneficioso para todos los partícipes. Gracias a su perseverancia en la búsqueda empírica del buen carácter moral y gracias a ser alguien lleno de sentimientos de benevolencia, empatía y fe en la posibilidad humana frente a muchas desilusiones (incluso con su propio hermano), encuentra una amistad desinteresada en su mujer y en otra pareja de ideas afines. El paralelo con la historia intercalada en la novela de Cervantes de Cardenio, Luscinda, Fernando y Dorotea se desarrolló en una obra escrita alrededor de 1775 por William Wadham Whitchurch, llamada *Don Quixote, a Comedy*, claramente moldeada por las historias de Fielding y Cervantes sobre la recompensa de las buenas acciones (Martínez Mata 2016).

En resumen, la obstinada insistencia de don Quijote en la autenticidad de su visión del mundo es algo que dividió a sus lectores en Gran Bretaña. El quijotismo se interpretó en ocasiones como un fanatismo dañino, como algo que llevaba a la persecución y a la sangre y que, por tanto, requería el antídoto calmante de la objetiva evidencia empírica. Sin embargo, a vista de otros lectores y escritores, merecía ser elogiado por su fe inquebrantable en la naturaleza humana, benevolente a pesar de la desviación que podía tomar en la costumbre social. Rousseau, unas décadas más tarde, impulsó la duda inglesa hacia los sentimientos, trayendo desde Francia un aire estimulante allí presente hacía tiempo y que olía a cambio.

¹²⁴ «A little community, as it were of two, to the Happiness of which all the Actions of both should tend with an absolute disregard of any selfish or separate Interest. This was the Fantom, the Idol of his Soul's Admiration. In the Worship of which he at length grew such an Enthusiast, that he was in this Point only as mad as Quixotte himself could be with Knight Errantry».

Rousseau

La publicación de *Émile* en Francia en 1762 produjo una condena inmediata por parte de todas las autoridades de la nación, pero aun así fue inmensamente popular (Jimack 1991: 83). La llamada del autor a actuar según el criterio propio resonó en un público ansioso por drásticos cambios sociales, y las novelas intensamente originales de Rousseau fueron de gran contribución a los gustos literarios ingleses de la época (Hibbard y Frenz 1967: 596). La respuesta a *Émile* confirma que sus lectores aprobaban el cambio en proceso hacia una ética secular. Se consideraba que Rousseau no era ni religiosamente dogmático ni un ateo egoísta. Como escribió William Blake, debía ser considerado «espiritualmente religioso», y así es como el poeta lo clasificó junto con Voltaire y los metodistas.¹²⁵

Pero, ¿qué pensaba de don Quijote el propio Jean-Jacques? Como ya mencionamos con anterioridad, había tomado de Filleau el nombre y el concepto de un trato con Parafaragaramus como una forma pragmática, pero no siempre exitosa, de hacer frente a la confusión y a las meteduras de pata. Un comentario en otra parte sugiere algo muy similar a la opinión inglesa del noble (pero impráctico) idealismo. En el tercer diálogo dentro de su último trabajo, *Rousseau juge de Jean-Jacques* (*Rousseau juez de Jean-Jacques*), al describir una acción extraordinariamente loable pero desastrosa en términos prácticos, escribe: «Tengo un puesto en la sociedad, amigos que conservar, una familia que mantener, patronos con los que tratar cuidadosamente. No tengo ningún deseo de hacer el papel de un don Quijote, luchando contra los poderes para hacer que la gente hable de mí por un momento, arruinándome a mí mismo por el resto de mi vida»¹²⁶ (Rousseau, 1780: 286).

Queda por preguntarse hasta qué punto la temprana comprensión de Rousseau de la visión romántica de lo que era liberador en el enfoque de don Quijote para la toma de decisiones (y especialmente qué cosas buenas pueden venir en la vida privada y pública de la confianza en los demás, como se sugiere en *Arlequín enamorado a su pesar*) fue influida

¹²⁵ Para una encuesta ampliamente documentada de la reacción inglesa a *Émile*, ver Warner (1944: 773-791 y 786-790).

¹²⁶ «J'ai un état, des amis à conserver, une famille à soutenir, des patrons à ménager. Je ne veux point faire ici le don Quichotte et lutter contre les puissances pour faire un moment parler de moi et me perdre pour le reste de ma vie».

por la traducción y secuela de Filleau y sus ideas pascalianas. Dos cosas son ciertas: la primera, que Rousseau había leído los *Pensées* desde joven y siguió haciéndolo hasta su muerte. Maguire, en su reciente libro *The Conversion of Imagination through Rousseau to Tocqueville*, resalta la unión de Rousseau con el jansenismo, específicamente con Pascal:

Rousseau, por ejemplo, a menudo reticente sobre su lectura, sorprendentemente reconoció que leía a los jansenistas con gran cuidado. Incluso llegó a afirmar que, en un periodo crucial para su desarrollo intelectual, era a los autores jansenistas a los que leía «más frecuentemente», que de hecho «devoró» a los autores del Oratory y de Port-Royal y se convirtió «medio jansenista» como resultado... Cuando era joven, Rousseau hizo muchas de sus variadas lecturas jansenistas en la biblioteca de Les Charmettes y, entre estas lecturas, Pascal fue uno de los escritores a quien dedicó con elogios los versos juveniles que describen su desarrollo intelectual (Maguire 2006: 6).¹²⁷

La otra circunstancia que podemos sacar en claro es que Rousseau tomó de Pascal, como ya hemos mencionado, el concepto de que la imaginación del individuo es la fuente del significado, valor y metas en la vida. Se pensaba que era el poder que nos permitía tomar el control de nuestras vidas y de las de otros (Maguire 2006: 11). Visto por el lado positivo, era una vía que conducía a la justicia compasiva, libre de ortodoxia religiosa y conflicto. ¿Qué mejor descripción existe de la nueva actitud hacia don Quijote en el núcleo de la interpretación romántica del *Quijote*? En su tiempo, Filleau y sus lectores jansenistas y/o de mentalidad independiente habían captado el concepto, transmitiéndoselo a los románticos posteriores, fascinados por una voluntad pura e inusual que hace frente a un mundo corrupto.

¹²⁷ «Rousseau, for instance, often reticent about his reading, surprisingly acknowledged that he read the Jansenists with great care. He even claimed in a crucial period of his intellectual development, Jansenist authors were the ones he read ‘most frequently,’ indeed that he ‘devoured’ the authors of the Oratory and Port-Royal and that he became ‘half a Jansenist’ as a result... Rousseau did much of his varied Jansenist reading as a young man in the library at Les Charmettes, and among these readings, Pascal was among the writers singled out for praise in youthful verse describing his intellectual development».

CAPÍTULO 9

Julie, de Rousseau: reimaginando la cruzada de don Quijote

La atracción hacia el sentimiento genuino entre dos individuos que se encuentra en el núcleo de *Arlequín enamorado a su pesar*, puesta en oposición con las inteligentes, aunque egoístas, manipulaciones de la razón asociadas a magos, fue expuesta en *David Simple*. Pasando a la naturaleza, o a lo que un esperanzado Lincoln en medio de la guerra civil americana llamó «los mejores ángeles de nuestra naturaleza», encontramos una óptima guía para vivir con el prójimo, sopesando las rígidas y deformadas reglas de los códigos morales construidos sobre presuposiciones imperfectas sobre cómo debe funcionar la sociedad. Sarah Fielding afirmaba que no solo una pareja podía tener confianza mutua, sino que también cuatro personas, dos parejas; cada individuo teniendo fe y manteniendo la fe en los otros tres. Era una afirmación sobre la posibilidad de un tipo mejorado de sociedad.

La novela de Fielding, que apareció por primera vez en 1744, fue un éxito editorial que la estableció como destacada escritora. Inmediatamente se volvió parte de la nueva ola de ideas inglesas en Francia. Tres años más tarde, le siguió otra larga e intensamente emocional narración sobre la moralidad y la opresión de clase, la novela de Samuel Richardson *Clarissa: The Story of a Young Lady* (*Clarissa, o la historia de una joven dama*). Ambas exaltan la verdad y la virtud, haciendo uso de cartas y reflexiones. La santa Clarissa es llevada a la muerte, acosada, perseguida hacia el matrimonio y separada de su ambiciosa familia por un libertino aristocrático.

Por otro lado, la visión de Rousseau en *Julie*, como la de Fielding en *David Simple*, da gran importancia a salvar el poder de la amistad,

presentando los distintos matices de las relaciones entre una pareja de enamorados y aquellos que se preocupan por ellos. Ambos amantes son atentos y apasionados, pero, profesor él y ella su estudiante, no pueden casarse debido a los prejuicios de clase del padre de Julie, perteneciente a la clase alta. En lugar de herir egoístamente los sentimientos de su madre y dañar la posición de su familia en la sociedad escapándose, Julie acepta casarse con un sabio y amable hombre mayor, viejo amigo de su padre.

Movida por una profunda conversión religiosa dada en su matrimonio y el amor a sus hijos, Julie sacrifica el prolongamiento de los placeres que le proporciona su aventura adolescente con su profesor, Saint-Preux, y se esfuerza por consagrarse a otro tipo de ideales. Este punto de inflexión, marcado por el estudio y la meditación de la religión, empieza cuando llega a un solemne acuerdo. Esto guarda similitud con el momento en el que don Quijote llega a un acuerdo con Parafaragaramus, después del cual el caballero será responsable de tomar sus propias decisiones, sabias y sensatas. Por su parte, el hechicero sabrá si su nuevo protegido piensa en cometer actos pecaminosos. En una modificación lenitiva del tradicional papel del mago que es también juez severo, y aunque Julie no es consciente de ello, su marido, totalmente informado de su romance de juventud, se lo perdona todo y además confía en que ahora tendrá un mayor nivel de respeto por sí misma y actuará en consecuencia.

Su fe en ella llega tan lejos como para traer a Saint-Preux de vuelta a la mansión como tutor de la siguiente generación, e, incluso, dejarlos solos durante largos periodos de tiempo. Parece probable que Rousseau fuese consciente de la situación comparable a la historia de *El curioso impertinente* de Cervantes, en la que el marido planea una prueba similar y termina en catástrofe. Rousseau plantea la cuestión en la mente de los lectores sobre la fuerza de Julie para resistir a la tentación y, con su resolución libre de pecado, el episodio insiste —probablemente con el escepticismo de algunos— en la santidad de la heroína.

El arco de la vida de Julie se parece a la descripción del crecimiento de moral de don Quijote, que pasa de una obsesión por ganar fama, estatus y una esposa treinta años más joven que él, a un esfuerzo sincero por combinar la caballería con el cristianismo, siendo este el tema central de la secuela de Filleau y Challe. Cuando *David Simple* se tradujo al francés en 1749, debió de devolverle a Rousseau su ya establecido

pensamiento de lo que el héroe de Cervantes representaba en relación con su propia lucha vital por comprender cómo los deseos individuales pueden armonizarse con la ética social. A mediados de la década de 1750, dedicó tres intensos años de escritura a su propia descripción detallada de la búsqueda por parte de una pareja joven de la autenticidad emocional en el amor. Su novela, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse ou Lettres de deux amants* (*Julie, o la nueva Eloísa*) fue muy popular y ha sido descrita como el mayor éxito editorial del siglo XVIII. En 1800, ya había ciento trece ediciones tras la primera aparición en 1761, y la versión inglesa pasó por quince ediciones en 1812 (Steward 1997: x). El filósofo Alfred Schopenhauer diría que era una de las cuatro mejores novelas jamás escritas, agrupándola significativamente con el *Quijote* y *Tristram Shandy*, en la que también encontramos elementos importantes de la obra maestra cervantina. Si bien *Clarissa* ha sido llamada tradicionalmente el modelo literario de Rousseau, vemos que hay varias pruebas de que la secuela francesa de don Quijote le sirvió de inspiración, al menos, en igual medida.

Un vínculo claro con la idealizada visión jansenista sobre el torpe escalador social de Cervantes es la declaración de Julie a su tutor Saint-Preux —un seudónimo descrito como tal por el narrador de Rousseau que sugiere algo heroico como «el santo y valiente caballero»— de que «el amor será el asunto principal de nuestras vidas... Un disgusto invencible, un tedio perpetuo, seguiría la extinción del amor, y apenas sobreviríamos una vez que hubiésemos dejado de amar»¹²⁸ (Rousseau 1997: 89).

Para cualquier lector familiarizado con Challe, esto recuerda a la muerte de don Quijote por frustración tras renunciar diligentemente a su reclamo erótico sobre los afectos de Dulcinea. Aun así, en medio de su lucha interna, Julie le pide a Saint-Preux que imite sus virtudes, tal como su esposo, Wolmar, fortalece su compromiso de hacer el bien con su bondad indulgente. De esta manera bilateral, el retrato de la heroína se apropia del alto voltaje emocional inherente al conocido romance, desinhibido y escandaloso, entre los amantes medievales Abelardo y Eloísa. Al mismo tiempo, lo hace religiosamente aceptable, regresando a formas de amor oficialmente aprobadas, en la tradición de María Magdalena.

¹²⁸ «L'amour sera la plus grande affaire de notre vie... un dégoût invincible, un éternel ennui, succèderaient à l'amour éteint, et nous ne saurions longtemps vivre après avoir cessé d'aimer» (Rousseau 1845: 115).

Vartanian (1966: 82) señaló que Julie se enfrenta, en el nivel de actividades prácticas del día a día, con una tensión interna que la hace dividirse entre los dos hombres:

Julie propone, por un lado, desemocionalizar su vínculo conyugal con Wolmar y, por otro, desexualizar su vínculo sentimental con Saint-Preux. Mediante esta forma de compartirse simétricamente a sí misma, Wolmar y Saint-Preux poseen de Julie solo lo que cada uno tiene estrictamente autorizado y, al hacerlo, se abstienen de violar los derechos del otro.

Pero a medida que la historia se acerca a su fin, la subyacente insatisfacción de Julie mina su voluntad de vivir, que se había descrito como su fuerza vital de Eros. Cuando un hijo suyo cae en el lago de Ginebra, instintivamente y sin pensarlo, se lanza a rescatarlo y cae fatalmente enferma, aparentemente por el impacto del agua fría. El médico que la examina no puede determinar si sobrevivirá y el lector intuye que es una cuestión de voluntad. Quizá sorprendentemente, acepta con gusto la perspectiva de la muerte. Incluso invita a sus amigos y seres queridos a una alegre cena de despedida junto a su cama. En una carta final, escribe a Saint-Preux que lo esperará en el Otro Lado, donde por fin podrá amarlo «sin culpa» y estar unida a él.

A Voltaire no le gustó nada la novela, y su fracaso por resolver el conflicto entre el deseo emocional y físico y el ideal de virtud que está en su núcleo podría explicar la reacción. Los críticos han observado que Voltaire, quien consideraba que la racionalidad era la clave de la felicidad, creía que los conceptos debían ser el motor que unifica las narrativas, pero que Rousseau, que insistía en que su novela había sido escrita desde el corazón y debía leerse igual, dio una forma visual a las causas subyacentes de sus momentos decisivos. La sorprendente muerte del protagonista de Challe, una especie de suicidio tan voluntariamente elegido como el de Julie, se puede percibir de forma surrealista en la imaginación del autor en la imagen del agua letalmente fría. Ambos personajes extinguen metafóricamente el deseo erótico y emocional, dolorosamente ardiente, al entrar en contacto con lo que le pondría fin.

Si queda alguna duda en la mente del lector de que el dolor del amor puede resultar insoportable hasta exigir tal remedio, la inteligente y práctica Claire, prima y amiga más cercana de Julie, tiene la última

palabra. Escribe a Saint-Preux, con quien Julie le había arreglado un matrimonio, declarando que nunca volverá a hablar con ningún hombre que le hable de amor. Puede haber en ese rechazo un eco débil pero amargo del regocijo de Sancho de que la misma agua fría del manantial que mató a don Quijote le haya hecho odiar a su esposa más que nunca.

¿Coincidencia? El aspirante a caballero, que se esforzó por encima de todo por ser digno de Dulcinea, aparece personalmente en la descripción del voto de obediencia, fe y lealtad de Saint-Preux a Julie. Hablando de sí misma en tercera persona, lo que le otorga algo de la burlona solemnidad de los discursos en la parodia de la caballería de Cervantes, le instruye sobre lo que debe hacer y cómo lo aceptará y reconocerá como su caballero elegido:

Incluso si tuviese dudas sobre tu corazón, nunca dudaría de tu fe [...] Le jurarás a ella fe y lealtad incondicional, por no decir amor eterno [...] sino verdad, sinceridad, candor inviolable [...] Recibirás el elogio y el ser apodado único vasallo y caballero leal (Rousseau 1997: 90-91).¹²⁹

Con un toque de humor de la misma vena caballescra, Saint-Preux se compara explícitamente con don Quijote, quien se comporta con dignidad en una escena conocida de la novela de Cervantes que tiene lugar en la casa de campo de los duques. El héroe de Rousseau afirma viajando a través de los Alpes suizos: «En cuanto a mí, que respeto más las costumbres locales de donde vivo que las de la galantería, acepté su servicio en silencio, con tanta seriedad como don Quijote en casa de la duquesa»¹³⁰ (Rousseau 1997: 67).

La introducción de Philip Stewart a su traducción de *Julie* destaca los aspectos más serios y difíciles del compromiso entre los amantes, pero nuevamente Rousseau los visualiza con imágenes típicamente cervantinas. Así como don Quijote evita la corrupción de las ciudades que podría

¹²⁹ «Et quand je douterais de ton cœur, je ne puis jamais douter de ta foi. [...] Vous lui jurerez foi et loyauté a toute épreuve ; non pas a dire amour éternel [...] mais vérité, sincérité, franchise inviolable. [...] Aurez l'accolade, et serez connu vassal unique et loyal chevalier» (Rousseau 1845: 118).

¹³⁰ «Pour moi qui respecte encore plus les usages des pays ou je vis que ceux de la galanterie, je recevais leur service en silence, avec autant de gravité que don Quichotte chez la duchesse» (Rousseau 1845: 84-85).

visitar, especialmente la famosa Sevilla, y prefiriendo incluso dormir al aire libre en lugar de en posadas, Stewart también señala que la «pureza de alma de los protagonistas de Rousseau coincide con el paisaje suizo». Pero «la virtud en sí misma no es un don de la naturaleza; requiere voluntad, es una especie de heroísmo que supera los obstáculos» y esa observación es una adecuada caracterización del creciente retrato moral del héroe cada vez más eficaz de la secuela francesa del cuento paródico de Cervantes. En *Julie*, hay un «pequeño grupo de personajes [...] animados por la seguridad mutua de que poseen valores similares y no pueden equivocarse si tienen plena fe el uno en el otro». (Stewart 1997: 1x-x). Aquí estamos de vuelta en la confianza de don Quijote en Dulcinea y su desbordamiento expansivo en el optimismo comunitario de Sarah Fielding. ¿Y qué podría recordar más a la persistente presencia de Dulcinea ante don Quijote que la propia confesión de Rousseau de su proclividad como autor por el intenso amor por las personas imaginadas? «[Algunos lectores] se equivocaron cuando pensaron que se necesitaban objetos reales para producir [éxtasis de amor]. Estaban lejos de concebir la pasión que puedo llegar a sentir por seres imaginarios» (citado en Stewart 1997: 1x-x1).

El nombre de don Quijote y el de Cervantes como moralista con ingenio para la comedia vuelven a vincularse con un tono de seriedad moral en el diálogo humorístico que constituye el segundo prefacio de Rousseau. El amigo imaginario con el que está hablando descarta la estimación del éxito que Rousseau podría obtener al retratar personas que son irrealmente idealistas. Debería considerar, por ejemplo, lo que los lectores podrían pensar de Saint-Preux y su cercano amigo Milord Edward si sus aventuras amorosas se mantuvieran siempre dentro de los límites del autocontrol adecuado:

Lo mejor que puedes esperar es que tomen a tu amiguito por un Céladon, a tu Edouard por un don Quijote... y se rían de ellos como si estuviesen locos de verdad. Pero la locura prolongada rara vez es entretenida. Tienes que escribir como Cervantes para que la gente lea seis volúmenes de visiones (Rousseau 1997: 13).¹³¹

¹³¹ «Tout ce qui pourrait arriver de plus heureux serait qu'on prit votre petit bonhomme pour un Céladon, votre Edouard pour un don Quichotte... et qu'on s'en amusât comme d'autant de vrais fous. Mais les longues folies n'amuse guère: il faut écrire comme Cervantes pour faire lire six volumes de visions» (Rousseau 1845: 14).

La referencia a los seis volúmenes confirma la aceptación general de la secuela de dos volúmenes como un elemento integral y fundamentalmente influyente de la novela de Cervantes.

Pese a esta referencia en broma de uno de los personajes de Rousseau al tratamiento del amor por parte del autor, Julie está muy idealizada y la novela se ha considerado su apoteosis romántica. Se la sitúa en el contexto de la visión de Rousseau de una naturaleza semidivina, que, a su vez, se relaciona con el concepto quijotesco de la vida rural en la Edad de Oro. El romántico francés confesó que jugó con la idea de crear dos heroínas adorables, pero prefirió centrar la atención en solo una de un atractivo abrumador («Rousseau», eNotes.com). Esto es paralelo al comportamiento de don Quijote con respecto a la mujer hermosa que tenga en mente, defendiendo a punta de lanza que Dulcinea, o las jóvenes de la Arcadía fingida, son las más bellas del mundo. Sancho, como se señaló anteriormente, hace lo mismo en la secuela, proclamando y defendiendo la inigualable belleza de la condesa, que es su anfitriona.

Pero aparte de su apariencia, Julie recibe insistentemente atributos de bondad divina que recuerdan a Dulcinea como modelo moral para don Quijote. Saint-Preux la alaba elevándola hasta los cielos: «De ti se debe aprender todo lo bueno y honesto que puede entrar en un alma humana, y sobre todo ese acuerdo divino de virtud, amor y naturaleza, que nunca se encontró más que en ti»¹³² (Rousseau 1997: 60). El nombre del lugar donde reside en ese momento, a pesar de ser una ciudad real, resuena con una imagen bíblica de lo divino bajado a la tierra: Sion. Una mujer joven en extrema angustia en ese momento también refuerza el lenguaje del salmista: «No te cansas nunca de consolar al afligido y soy tan desgraciado que tú y el buen Dios no os cansáis de mis lloros»¹³³ (Rousseau 1997: 97).

Al contar sus planes para su vida en común, Julie le predica a Saint-Preux la virtud cristiana básica de encontrar la felicidad en la pobreza: «Seamos felices y pobres, ¡ah, qué riquezas poseeremos!»¹³⁴ (Rousseau 1997: 76). Don Quijote, como se señaló anteriormente, de forma similar

¹³² «C'est de vous qu'il faut apprendre tout ce qui peut entrer de bon, d'honnête, dans une âme humaine, et surtout ce divin accord de la vertu, de l'amour et de la nature, qui ne se trouva jamais qu'en vous» (Rousseau 1845: 74).

¹³³ «Vous ne vous laissez point de consoler les affligés; et je suis si malheureuse qu'il n'y a que vous et le bon Dieu que mes plaintes non importent pas» (Rousseau 1845: 126-27).

¹³⁴ «Soyons heureux et pauvres, ah! quel trésor nous aurons acquis!» (Rousseau 1845: 97).

regala la lujosa riqueza que se le otorga tras salir con gran éxito del examen en un juicio por etapas de la conducta de su vida. Los dos amantes ficticios de Rousseau son fieles el uno al otro, como si hubieran hecho votos matrimoniales, y resisten la tentación de sentir celos. Enfatizan la importancia de permanecer firme en ambas formas de autodisciplina. Después de un evento social en el que están presentes otros jóvenes atractivos, en el que Julie es muy solicitada y Saint-Preux se calma hablando con otra linda jovencita, este le dice a Julie: «Lo vi todo, Julie, y no me puso celoso; porque conozco tu corazón. No es, lo sé bien, uno que pueda amar dos veces. ¿Acusarías al mío de eso?»¹³⁵ (Rousseau 1997: 88). De la misma manera, en el juicio de don Quijote, su inquebrantable fidelidad a Dulcinea durante todo el tiempo que se niega a sí mismo cualquier descanso de la constancia es su virtud más mencionada. Saint-Preux hace sonar la misma nota de abnegación ante la dolorosa separación: «Nunca verás en mí nada más que el amigo de tu persona y amante de tus virtudes; pero nuestro amor, nuestro primer y único amor, nunca dejará mi corazón»¹³⁶ (Rousseau 1997: 555).

En ambas obras, tales llamadas a mantener la fe en el otro se sitúan en el contexto del énfasis del protestantismo en la espiritualidad interior, con largos pasajes que denuncian la hipocresía del clero católico. Incluso Wolmar, un ateo, condena el celibato sacerdotal como una tapadera para robar las esposas de otros hombres. Este tipo de corrupción particularmente ofensivo, como se señaló anteriormente, es solo uno de los muchos comportamientos egoístas que se encuentran en la vida cotidiana de la religión organizada que don Quijote denuncia con vehemencia en el banquete que celebra su limpia declaración de salud moral.

Sin embargo, el intenso impacto romántico que *Julie* tuvo en los lectores europeos, a pesar de todas las páginas que describen el arrepentimiento, un impacto generado por su exaltación de la emoción en general y del amor erótico en particular, provocó controversia y la novela nunca llegó a ganarse un puesto en el canon británico, como tampoco despertó la estima de Voltaire y los filósofos. De hecho, un aspecto del

¹³⁵ «Je vis tout cela, Julie, et n'en fus point jaloux; car je connais ton cœur. Il n'est pas, je le sais bien, de ceux qui peuvent aimer deux fois. Accuseras-tu le mien d'en être?» (Rousseau 1845: 113).

¹³⁶ «Vous ne verrez jamais en moi que l'ami de votre personne et l'amant de vos vertus; mais nos amours, nos premières et uniques amours, ne sortiront jamais de mon cœur» (Rousseau 1845: 773).

amor apasionado descrito en la novela, su invitación al suicidio cuando los deseos no pueden satisfacerse, siempre ha planteado varias preguntas. Michelle Faubert (2015: 38) observa que *Julie* fue «crucial en la formación del concepto del suicidio romántico —o la romantización del suicidio—, en otras palabras, en la percepción del suicidio como algo sentimental, estético e irresponsable en su representación o motivación».

Sin embargo, al final de la historia, para los lectores y escritores románticos, a pesar de todas esas cartas filosóficas y cuidadosamente pensadas, de las conversaciones debidamente registradas y del comportamiento cada vez más racional y responsable, está claro que el corazón tiene sus propias inflexibles razones. Negados los encantos tangibles y las perfecciones morales de Dulcinea o Saint-Preux, Julie y don Quijote se refugian en la absoluta convicción de que, a veces, el valor y el examen en la vida no resulta ser un baluarte sólido contra la desesperación, ni tampoco una recompensa suficiente por la lucha. En la llama ambivalente y parpadeante de los que viven intensamente, arde la energía del mito perdurable. La idea estaba implícita en la ambigua explicación de Cervantes de la muerte de don Quijote al ser curado de sus imprácticos sueños, a pesar de alcanzar la altura ética al entregar todo a los necesitados. Los románticos, con el jansenista Challe a la cabeza, percibieron y proclamaron esa visión como la insoportable disolución de nuestras brillantes, aunque vanas, esperanzas.

EPÍLOGO

El viaje del héroe

Para el mundo angloparlante, la publicación de *David Simple* y de *Joseph Andrews* a principios de la década de 1740 destaca como punto de inflexión en la canonización de don Quijote. Con estas parábolas novelescas sobre creer y mantener la fe en el prójimo, sobre confiar en sus palabras y acciones y vivir de forma que los demás puedan confiar también en ti, los Fielding expandían en Gran Bretaña las implicaciones del que una vez solo pareció ser un loco cómico y vehículo de sátira social. Emociones nobles, incluida la grandeza moral, comenzaban a adherirse a lo que significaba ser un Quijote y se convirtieron en un foco cada vez más común para los lectores, ilustradores, comentaristas y adaptadores de la novela.

Pero, al mismo tiempo, había una corriente similar que ya llevaba en vigor al menos dos generaciones en Francia. Se trata de una secta religiosa francesa arraigada en la era de la Reforma protestante y el puritanismo, después matizada por la reformulación filosófica de la teología de Pascal, que reinventó por completo al torpe y a veces peligroso ladrón de caminos inclinado por la retórica de la fantasía utópica. Reconocieron en él a alguien como ellos, pues él había evolucionado hacia la ejemplaridad en la segunda parte de la novela de Cervantes, y creían con acierto que tenían varias cualidades en común con él.

En primer lugar, los jansenistas eran miembros de una minoría, así como don Quijote era un caballero andante. Don Quijote consideraba la caballería andante como su ennoblecedora comunidad y ambos grupos estaban formados por pensadores independientes, inconformistas en relación con la sociedad que los rodeaba y reacios a aceptar la autoridad impuesta. En la mente de la mayoría de la sociedad, los inusuales

estilos de vida requeridos para este compromiso los catalogaban tanto a él como a ellos como excéntricos.

Los jansenistas, como don Quijote, eran ascetas y mantenían altos estándares morales comparables a los de los puritanos. También formaban parte del movimiento paneuropeo que pedía rigor moral. Ambos eran ávidos lectores de textos canónicos, ya fuesen los escritos de los padres de la Iglesia o los cuentos de los caballeros de la mesa redonda. Pensaban igual que los anticuarios que admiraban la sabiduría del pasado remoto. Por esa razón, creyeron y se identificaron emocionalmente con las figuras prominentes de esas sagradas escrituras. Pascal había convencido a los jansenistas de que los datos sensoriales, incluso cuando se analizan a través de la razón, son poco fiables e insatisfactorios como guía para la vida. Al no proporcionar una dirección para la acción, debe ser potenciada por la imaginación y la fe en personas admirables cuya sabiduría haya resistido la prueba del tiempo. La dedicación de don Quijote a Dulcinea y los estándares de la literatura caballeresca fueron un ejemplo inspirador para ellos.

Pero, ¿cómo puede reconducirse ese rumbo hacia la sabiduría y la virtud a pesar de los fuertes vendavales de la vida? De la tradición medieval tardía y renacentista de la *commedia dell'arte*, como el fuego de San Telmo en lo alto del mástil, surgieron los buenos hechiceros, los magos, que encarnaban una fuente de autoridad moral más antigua que las disputas doctrinales e incorrupta por ella. En los escenarios conservados de la Italia del Renacimiento, las artimañas vengativas de los antiguos encantadores demoniacos de la tradición popular experimentan un cambio moderado en el mar de la misericordia. Parafaragaramus, como Próspero en *La Tempestad*, aplica de forma benevolente pero estricta los estándares éticos. En la secuela francesa de la novela de Cervantes, esta figura se combina con los jueces semidivinos de la corte clásica grecorromana del Juicio Final. Allí, la verdad se revela con claridad, seguida de la reconciliación o de la condena, pero administrada sin los corruptos intereses del Vaticano.

Entonces, de esta forma, quizás la locura no mienta. Las características de Dulcinea inventadas por don Quijote se ajustan a sus necesidades emocionales. Pascal, famoso inventor, era consciente de que su mente era capaz de generar nuevas ideas y que estas podían encarnarse en objetos materiales. Pero también se dio cuenta de que el acto de creación, para ser fuente de vida, tenía que fusionar la mente con el

corazón. Las emociones se manifiestan primero, después se ajustan al mundo externo por medio de la razón. Los sentimientos son como sueños, considerados más o menos verdaderos teniendo en cuenta las útiles revelaciones que intuyen. Pascal llamó a este proceso imaginación, generador de significado humano e impulso creativo.

Cuando los jansenistas tomaron este concepto de su correligionario científico, un enfoque que la experiencia avala como modelo práctico a seguir hacia la ética de grupo, mezclaron sus ideas religiosas con los principios ontológicos de Pascal. Fue un paso hacia la cultura moderna, un puente filosófico útil y un salto adelante en la transformación de la consideración que el público tenía de don Quijote.

Rousseau, en su asociación de la imaginación con las inclinaciones buenas y naturales que habían resultado corrompidas por la sociedad, navegó hacia un cambio radical. Ese ímpetu surgió en parte de la fe de don Quijote en Dulcinea, muestra de la posibilidad de una persona ideal, y del código del caballero andante en general, que había demostrado que el individuo puede encontrar en una vida poco convencional un camino a la virtud. Pero, para poner en acción esa esperanza revolucionaria con otras personas, se necesita de nuevo la confianza, y don Quijote, en especial en su amistad con Sancho y los personajes del quinto volumen de Filleau de Saint-Martin, se presenta una vez más como modelo. Sarah Fielding había sido capaz de ver la conexión cuando dijo que David Simple estaba tan obsesionado con encontrar un verdadero amigo como don Quijote lo había estado con la caballería andante. El hidalgo ennoblecido había contribuido a iluminar el camino hacia la imagen clásica de la amistad como base de una forma superior de sociedad, encarnación del bien, la verdad y la belleza.

La corta pieza teatral de Rousseau *Arlequín enamorado a su pesar*, escrita justo cuando Sarah Fielding imaginaba a su simbólico David Simple, cuestiona con fuerza la idea de que la lógica pura sea el mejor camino hacia ese objetivo. El mago, centrado en su propia agenda egoísta y en cómo burlar a los demás en beneficio propio, hará mucho menos por la felicidad de Everyman que la núbil Flor del Azahar. Esta, actuando desde su cuerpo y su corazón en busca de una ternura mutua, apunta a un futuro menos calculado y más amable. Pero Parafaragaramus ha vivido como el embaucador universal, el coyote transformador de los mitos de los nativos americanos, recordatorio perenne de que la racionalidad inteligente espera abalanzarse sobre aquellos que dejan

que la balanza de la elección se tambalee hacia el sentimiento puro. Los don Quijotes de este mundo no deben olvidar que su acuerdo con los brujos estipula permanecer vigilantes.

La versión de Sarah Fielding del sueño imposible llegó a Francia poco después de que Rousseau escribiera su breve obra inédita. Este, en la década siguiente, fusionó la secuela jansenista —ambiciosamente puritana, esperando lo mejor pero temiendo lo peor en última instancia— con el mensaje de Fielding de amarnos los unos a los otros con firmeza. El resultado, *Julie*, puede leerse como el triunfo de la virtud ideal racional o como la fuerza de la imparable marea del sentimiento. Pascal le habría recordado a Rousseau que nuestro objetivo es armonizar ese perenne e inevitable conflicto humano.

Esa receta ha demostrado su atractivo en la literatura reciente, incluso en una cultura que prefiere depositar su confianza en la evidencia empírica. Dos siglos más tarde, Paul Newman, interpretando a un abogado idealista en la película *Verdicto final*, les dice quijotesca a los miembros del jurado que en su religión existe la fe en que la justicia puede estar viva en el mundo y en nosotros mismos, logrando cosas asombrosas.

¿Podemos decir, entonces, que el curso evolutivo del mito de don Quijote tiene a Pascal como su fuente más alta, equivalente al lago Victoria para el Nilo? Otros afluentes fluyeron por la lectura y reescritura romántica del *Quijote*. Todos ellos formaron, en conjunto, una corriente entrelazada, un canal que se desbordaba en otro. Sin embargo, aunque la lluvia caiga sobre grandes áreas del África oriental, aquella que se recoge en el lago Victoria y que va a parar al Nilo, que fluye río abajo, forma una parte fundamental de lo que llega al mar. Así, incluso hoy, gran parte del mito de don Quijote que llega al mar de nuestra cultura tiene a Pascal como su fuente.

BIBLIOGRAFÍA

- Achorn, John, correspondencia personal, 27-4-2020.
- Allen, John J., *Don Quixote: Hero or Fool? A Study in Narrative Technique*, Gainesville, University of Florida Press, 1969.
- Anon., «Calvinists and Jansenists», www.oocities.org (acceso: 14 noviembre 2017).
- Artigas-Menant, Geneviève, *Du Secret des clandestins a la propaganda Voltairienne*, Paris, Champion, 2001.
- Bardon, Maurice, *Don Quichotte en France au XVIIe et au XVIIIe siècle, 1605-1815*, 2 vols., New York, Burt Franklin, 1971 [1931].
- Bertrand, J. J. A., «Génesis de la concepción romántica de don Quijote en Francia», *Anales Cervantinos* 3 (1953), pp. 1-41; 4 (1954), pp. 41-76; 5 (1955), pp. 79-142.
- Brooke, Henry, *The Fool of Quality, or, the History of Henry Earl of Moreland*, 4 vols., London, W. Johnston, 1767.
- Ceballos, Edgar (ed.), *Los mejores sketches de la commedia dell'arte*, trad. Mercedes Córdova, México, Escenología Ediciones, 2006.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Tom Lathrop, 2 vols., Newark, Juan de la Cuesta, 1998.
- Challes, Robert, *Continuation de l'histoire de l'admirable Don Quichotte de la Manche*, edición e introducción de Jacques Cormier y Michèle Weil-Bergougnoux, Genève, Librairie Droz, 1994.
- Chambers, Robert, «Brooke», en *Cyclopaedia of English Literature*, edición de Robert Carruthers, New York, John Alden, 1885.
- Chazalviel, Audrey, «Louise-Marie de Gonzague, belle amie de Port-Royal: l'idéal janséniste à l'épreuve de la couronne polonaise (1646-1667)», en Bernard Cottret, Monique Cottret y Marie-José Michel (eds.), *Jansénisme et puritanisme. Actes du colloque du 15 septembre 2001, tenu au Musée national des Granges de Port-Royal des Champs*, Paris, Nolin, 2002, pp. 65-88.
- Close, Anthony, *The Romantic Approach to Don Quixote*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Cormier, Jacques, «Introduction», en Robert Challes, *Continuation de l'histoire de l'admirable Don Quichotte de la Manche*, edición e introducción de Jacques Cormier y Michèle Weil-Bergougnoux, Genève, Librairie Droz, 1994.
- Cormier, Jacques, «La continuation de l'histoire de l'admirable Don Quichotte de la Manche de Robert Challe: Cervantès trahis ou compris?», *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, 48 (1996), pp. 263-282.

- Cormier, Jacques, *Atelier de Robert Challe (1659-1721)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010.
- Crohn Schmitt, Natalie, «*Il finto negromante: The Vitality of a commedia dell'arte Scenario by Flaminio Scala, 1611*», *Text and Performance Quarterly*, vol. 29, n.º 4 (Oct. 2009).
- Delumeau, Jean, «Introduction», en Bernard Cottret, Monique Cottret y Marie-José Michel (eds.), *Jansenisme et puritanisme. Actes du colloque du 15 septembre 2001, tenu au Musée national des Granges de Port-Royal des Champs*, Paris, Nolin, 2002.
- Doyle, William, *Jansenism: Catholic Resistance to Authority from the Reformation to the French Revolution*, New York, St. Martin's Press, 2001.
- Eire, Carlos M. N., *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*, New Haven/London, Yale University Press, 2016.
- Enjuanes Puyol, Sol, «Joan Brossa-Joan Ponç: afintats o influències?», *UOC. Journal of Catalan Studies*, turquia.uoc.es, 2001, s. p.
- Farrell, John, *Paranoia and Modernity: Cervantes to Rousseau*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2006.
- Faubert, Michelle, «Romantic Suicide, Contagion, and Rousseau's *Julie*», en Angela Esterhammer, Diane Piccitto, Patrick H. Vincent (eds.), *Romanticism, Rousseau, Switzerland: New Prospects*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 38-53.
- Fielding, Sarah, *The Adventures of David Simple*, edición de Malcolm Kelsall, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Filleau de la Chaise, Jean, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, introducción y notas de Victor Giraud, Paris, Editions Bossard, 1922 [1667].
- Filleau de Saint Martin, *Histoire de l'admirable Don Quichotte de la Manche, Nouvelle édition, revue, corrigé & augmentée*, 6 vols., vol. 5, La Haya, 1773, vol. 6, Paris, 1768.
- Fink, Beatrice C., «Narrative Techniques and Utopian Structures in Sade's *Aline et Valcour*», *Science Fiction Studies*, vol. 7, n.º 1, *Science Fiction on Women, Science Fiction by Women* (marzo 1980), pp. 73-79.
- Gullstam, María y Michael O'Dea (eds.), *Rousseau on Stage: playwright, musician, spectator*, Oxford, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2017.
- Hibbard, Addison y Horst Frenz (eds.), «Jean Jacques Rousseau 1712-1778», en *Writers of the Western World*, Boston, Houghton Mifflin, 1967, pp. 596-612.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978 [1739].
- Hunter, Graeme, «Blaise Pascal», en *A Companion to Early Modern Philosophy*, edición de Steven Nadler, Oxford, Blackwell Publishers, 2002, pp. 96-112.
- Jimack, Peter, «Some Eighteenth-Century Imitations of Rousseau's *Émile*», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 284 (1991), pp. 83-105.
- Knox, R. A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with special reference to the xvii and xviii centuries*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1950.
- Kostroun, Daniella J., *Feminism, Absolutism and Jansenism: Louis XIV and the Port-Royal nuns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Llanas, Manuel, «El *Quichotte* en traducción de Filleau de Saint-Martin: Context, Situación i comentari», *Pere Quer*, Universitat de Vic, 2005, s. p.
- Magil, Frank (ed.), «Jean-Jacques Rousseau», en *1,300 Critical Evaluations of Selected Novels and Plays. Offprints of all the new material from the 12-volume revised edition of Masterplots*, Englewood Cliffs, Salem Press, 1978.
- Maguire, Matthew W., *The Conversion of Imagination from Pascal through Rousseau to Tocqueville*, Cambridge/London, Harvard University Press, 2006.

- Martínez Mata, Emilo y Clark Colahan, edición, introducción y notas, editora invitada Mary Malcolm Gaylord, *William Wadham Whitchurch, Don Quixote, a Comedy*. *Harvard Library Bulletin* vol. 27, n.º 3 (Fall 2016), pp. 1-119.
- McKenna, Antony, «Filleau de la Chaise et la réception des *Pensées*», *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, 40 (1988), pp. 297-314.
- Mesnard, Jean, *Pascal et les Roannez*, 2 vols., Bruges, Desclée de Brouweer, 1965.
- Motooka, Wendy, *The Age of Reasons: Quixotism, Sentimentalism and Political Economy in Eighteenth-Century Britain*, London/New York, Routledge, 1998.
- Palmeri, Frank, reseña de *Paranoia and Modernity*, en *The Scriblerian and the Kit-Cats*, vol. 40, n.º 1-2 (2007-2008), pp. 185-187.
- «Parson Adams», *Encyclopaedia Britannica*. www.britannica.com
- Pascal, Blaise, «Imagination», *Pensées*, I.44, UB.uni-Freiburg.de (acceso: 6-6-2020).
- Pouzet, Régine, *Chronique des Pascal: «Les affaires du monde» d'Etienne Pascal à Marguerite Périer (1588-1733)*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- «Rousseau», eNotes.com. www.enotes.com
- Rousseau, Jean-Jacques, *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogue, D'Après le manuscrit de M. Rousseau, laissé entre les mains de M. Brooke Boothby*, London, s.n., 1780.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou La nouvelle Héloïse ou Lettres de deux amants*, edición de L. Bure, Paris, Firmin-Didot, 1825.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou La nouvelle Héloïse ou Lettres de deux amants*, Paris, Barbier, 1845.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Arlequin amoureux malgré lui*, en *Oeuvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1964, pp. 935-955.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Julie, or the New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps*, edición de Philip Stewart, trad. Philip Stewart y Jean Vaché, Hanover/London, University Press of New England, 1997.
- Saintsbury, George, *The Cambridge History of English Literature*, edición de A. W. Ward y A. R. Waller, New York/Cambridge, Macmillan Co., 1933.
- Schirle, Joan, correspondencia personal, 27-4-2020.
- Schmidt, Rachel, *Critical Images: The Canonization of Don Quixote Through Illustrated Editions of the Eighteenth Century*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999.
- Schumacher, Nicole, *Friedrich Heinrich Jacobi und Blaise Pascal: Einfluss, Wirkung, Weiterführung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
- Stewart, Philip, «Introduction», en Jean-Jacques Rousseau, *Julie, or the New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps*, traducción de Philip Stewart y Jean Vaché, Hanover/London, University Press of New England, 1997.
- Vanhoorne, Frédérick, «Primitivisme agrarian ou capitalisme? Économie et société chez les jansénistes du Grand Siècle» en Bernard Cottret, Monique Cottret y Marie-José Michel (eds.), *Jansénisme et puritanisme. Actes du colloque du 15 septembre 2001, tenu au Musée national des Granges de Port-Royal des Champs*, Paris, Nolin, 2002, pp. 51-64.
- Vartanian, Aram, «The Death of Julie: A Psychological Post-mortem», *L'Esprit Créateur*, vol. 6, n.º 2 *Pre-Romantic Literature* (Summer 1966), pp. 77-84.
- Vaughn, C. E., *The Cambridge History of English Literature*, edición de A. W. Ward y A. R. Waller, New York/Cambridge, Macmillan Co., 1933.
- Wasmuth, Ewald, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände...*, Heidelberg, L. Schneider, 1954.

- Whitchurch, James Wadham, *Don Quixote, a Comedy*, edición, introducción y notas Emilio Martínez Mata y Clark Colahan, editora invitada Mary Malcolm Gaylord, *Harvard University Bulletin*, vol. 27, n.º 3 (Fall 2016).
- Warner, James H., «*Émile* in Eighteenth-Century England», *PMLA*, 59 (1944), pp. 773-791.
- Wiesner-Hanks, Merry, «Christianity and Gender», en Stewart J. Brown y Timothy Tackett (eds.), *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, en *Cambridge History of Christianity*, vol. VII, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 166-184.
- Zaslove, Arne, correspondencia personal, 27-4-2020.

*El camino francés al don Quijote
romántico: Pascal, la «commedia
dell'arte» y Rousseau se preparó para
su edición en el estudio de Pandiella
y Ocio (Oviedo, Asturias) el mes
de diciembre de 2020*

El protagonista literario de Cervantes, transformado en la actualidad en modelo de buenas intenciones y altruismo, entró en el mundo como un cómico salteador de caminos, iluso y casi picaresco, que escupía retórica idealista, pero que buscaba sobre todas las cosas la fama y el ascenso social. Esta transformación, hasta ahora poco documentada y explicada de manera imprecisa como un efecto secundario del surgimiento del Romanticismo en Alemania e Inglaterra, adquiere una nueva y clara dimensión al analizar con detalle una secuela francesa de la novela de mediados del siglo xvii, que, en su momento, fue comúnmente tomada como parte del original cervantino y que dejó su característica impronta en posteriores adaptaciones del *Quijote*.

Las raíces de esta continuación se encuentran en la élite intelectual y religiosa de los jansenistas, así como en el pensamiento de Blaise Pascal, que defendía el poder de la imaginación y la confianza en los demás como factores fundamentales para descubrir el sentido y el propósito ético de la vida. Para expresar estas ideas, los dos autores de la secuela recurrieron, entre otras cosas, a las figuras de unos magos provenientes de la *commedia dell'arte*. Las posteriores lecturas de la novela centrarán su atención en este nuevo enfoque, que se puede adivinar en la médula de obras de Rousseau o Sarah Fielding.

Clark Colahan, catedrático emérito del Whitman College (EE.UU.), es especialista en literatura española del Renacimiento y del siglo xviii. Entre los libros que ha publicado, se encuentran la traducción del *Persiles* de Cervantes, *Writing Knowledge and Power: the Visions of Sor María de Agreda*, *Defying the Inquisition in Colonial New Mexico: Miguel de Quintana's Life and Writings*, *Cervantes on Don Quixote* —traducción del libro de Emilio Martínez Mata—, la edición y estudio, junto con Emilio Martínez Mata, de *Don Quixote A Comedy*, de James Wadham Whitchurch, *El Coloquio elegante (Colloquium elegans) de Bernal Díaz de Luco: tradición senequista, eclesiástica y picaresca*, o *Spanish Humanism on the Verge of the Picaresque: Juan Maldonado's Ludus chartarum, Pastor bonus, and Bacchanalia*.