

DON QUIJOTE, ¿REPRESENTACIÓN DEL *COGITO* CARTESIANO?

Trabajo para optar al título de
Licenciada en filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por:
Juliana Pinzón Garrido
Cod: 2011232028

Director: Germán Vargas Guillén

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2021

Resumen

Dentro del estudio filosófico de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, una corriente de pensadores, entre filólogos, filósofos y literatos, han entablado un debate sobre la posible influencia o semejanza de algunos de sus aspectos con planteamientos cartesianos formulados en las *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Uno de los elementos más polémicos entre los que se propone una relación es el personaje don Quijote y el concepto del *cogito*, afirmándose incluso que el primero es representación y alegoría del segundo. Esta tesis es la que el presente trabajo estudia, proponiendo un análisis comparativo entre ambos textos (del Quijote solo su primera parte), pero dando prelación a una comprensión amplia del *cogito* cartesiano en el sistema propuesto en las *Meditaciones*, para poder plantear una postura personal frente a este debate. Inicialmente, se presenta una semblanza del debate, las posturas y los autores que lo han alimentado. Posteriormente, se revisa en qué consiste el *cogito* cartesiano y se analiza a don Quijote según lo allí propuesto. Finalmente, se ofrecen las conclusiones personales sobre la validez de la tesis en cuestión.

Palabras clave: Debate, *cogito*, don Quijote, representación.

Summary

Within the philosophical study of *The Ingenious Gentleman don Quixote of La Mancha*, a current of thinkers, among philologists, philosophers and writers, have engaged in a debate about the possible influence or similarity of some of its aspects with cartesian approaches formulated in the *Meditations on first philosophy*. One of the most controversial elements between which a relationship is proposed is the character don Quixote and the concept of the *cogito*, even affirming that the first is a representation and allegory of the second. This thesis is the one that this research work studies, proposing a comparative analysis between both elements (from don Quixote only its first part), but giving priority to a broad understanding of the cartesian *cogito* in the system proposed in the *Meditations*, in order to be able to propose a personal position on this debate. Initially, a semblance of the debate, the positions and the authors that have fed it is presented. Subsequently, what the cartesian *cogito* consists of is reviewed and don Quixote is analyzed according to what is proposed there. Finally, personal conclusions about the validity of the thesis in question are offered.

Key words: Debate, *cogito*, don Quixote, representation.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	3
Capítulo 1: Descartes y Cervantes: antecedentes comunes.....	4
1.1 Una posible influencia	4
1.2 Lecturas cartesianas del Quijote	7
1.3 El cogito y don Quijote.....	10
1.3.1 A favor de la interpretación del cogito en el Quijote.....	11
1.3.2 En contra de la interpretación del cogito en el Quijote.....	16
1.4 Conclusiones.....	18
Capítulo 2: Análisis de la primera parte de don Quijote de la Mancha	20
2.1 Representación y alegoría.....	20
2.2 El “cogito” según Descartes.....	21
2.3 El pensamiento de don Quijote	31
2.4 La existencia y la realidad de don Quijote.....	43
Capítulo 3: Conclusiones.....	52
Bibliografía	63
Apéndice: La segunda parte de don Quijote de la Mancha	65

INTRODUCCIÓN

Los encuentros entre la filosofía y la literatura suelen ser clandestinos, hay un coqueteo mutuo y a la vez un recato de parte y parte, si bien es evidente que filósofos y literatos son hijos de una misma realidad que han abordado de maneras diferentes. Dos de estos personajes son los que en este trabajo se estudiarán: René Descartes y Miguel de Cervantes. Con miras a proponer una lectura comparativa entre las *Meditaciones acerca de la filosofía primera* y *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, se repasarán algunos antecedentes de esta línea de trabajo, para contextualizar esta investigación en el marco del debate sobre la conveniencia de defender una interpretación cartesiana de ¹Don Quijote. Esta discusión ha llevado a algunos estudiosos de la obra cervantina a postular que don Quijote ilustra, de forma literaria, lo que Descartes propone filosóficamente. La máxima expresión de esta equiparación está planteada en el título del artículo de ²María Vallejo: *Don Quijote: la más clara vivificación del cogito de Descartes*.

Esta tesis se somete a examen partiendo de una perspectiva que prioriza el análisis directo de los planteamientos cartesianos para, desde allí, poder establecer una comparación entre el *cogito* y el personaje don Quijote mucho más detallada, ofreciendo una respuesta a la pregunta ¿es don Quijote una representación del *cogito* cartesiano?

¹ A partir de ahora, se utilizará Don Quijote con mayúscula para hacer referencia al libro cervantino y don Quijote, con minúscula, para tratar acerca del protagonista de tal libro.

² Vallejo, M. (2006). *Don Quijote: La más clara vivificación del Cogito de Descartes*. Campus Stellae: Haciendo camino en la investigación literaria. Tomo I. Volumen I. Págs. 359.

CAPÍTULO 1.

Descartes y Cervantes: antecedentes comunes

Durante el repaso de los antecedentes, primero se revisarán las dos posturas que enmarcan el debate sobre la interpretación cartesiana del Quijote que tiene como elemento protagónico al *cogito*. Posteriormente, se ofrece un análisis sobre el estado del debate, defendiendo la necesidad de aportar un estudio comparativo de carácter filosófico, que pueda trazar las semejanzas y diferencias entre don Quijote y el *cogito* profundizando más en los planteamientos cartesianos que en el carácter literario de la obra cervantina.

1.1 Una posible influencia

Don Quijote y las *Meditaciones* han sido comprendidos como expresión de un mismo fenómeno cultural, tienen en común el rasgo de la modernidad, es decir, el sello de una época donde la atención se centra en el individuo y el desarrollo de la ciencia. A partir de estos rasgos comunes el interés de muchos filósofos, filólogos y literatos (principalmente españoles) se encaminó a examinar la relación entre ambos autores y a establecer, no solo interpretaciones sobre sus semejanzas sino, incluso, a especular sobre una posible influencia no reconocida del Quijote en algunos conceptos centrales de la filosofía cartesiana. Afirma Francisco Calero, doctor en filología clásica, que:

En relación con la originalidad de esos principios, los historiadores de la filosofía, especialmente los franceses, la pusieron de relieve, sin investigar si habían existido precursores. Pero fuera de Francia la percepción de la originalidad de Descartes fue distinta, hasta el punto de que algunos lo consideraron un plagiarlo y el propio Leibnitz aludía a las «*pilleries* de Descartes». (Calero, 2019, p. 464)

En este mismo sentido, es importante considerar lo planteado por Víctor Rivera en su artículo *Descartes: Racionalidad sin tradición*, sobre el estilo de escritura cartesiano, carente de referentes y de un “diálogo intertextual con las autoridades del debate. [A quienes,]³ Si las cita, es sólo para excluirlas en calidad de interlocutores *inviabiles* para las cuestiones que trata” (p. 5). El texto plantea que las *Meditaciones Metafísicas* y el *cogito* suponen una solución al escepticismo (que tanto preocupaba a los intelectuales del Renacimiento) y un divorcio de la tradición que lo formuló. En efecto, allí Descartes

³ Corchetes agregados.

tomó una postura que se distanciaba de la manera en que la tradición intelectual estaba conduciendo el debate sobre la racionalidad.

Lo que él propone, según Rivera, es que el debate en sí mismo carece de racionalidad, pues, en efecto, al no haber unos criterios establecidos o aceptados para decantarse por una teoría u otra, lo que se necesitaría es renunciar al debate y a la tradición que lo ha planteado. En ese orden de ideas, según el artículo, el objetivo de Descartes no es conversar, sino plantear una postura que permita la adhesión dogmática de todos quienes lo lean (p. 5) a los criterios de verdad para las ciencias que él propone.

Sin embargo, es posible que Descartes conociera del Quijote, como se mencionó antes y como afirma Stephen Nadler, citado por Steven Wagschal:

Nadler sugiere que Descartes podría haber leído el Quijote, y que incluso si no lo hubiera hecho, seguramente habría tenido noticia de él, puesto que había sido traducido tempranamente al francés: la Primera Parte, por César Oudin en 1614, y la Segunda Parte por François de Rosset en 1618. Como Nadler destaca, el término «maligno encantador» es traducido por Oudin como «le malin enchanteur», el cual es similar a la traducción al francés de Duc de Luyne (del latín) de las Meditaciones, «mauvais génie» (Nadler 1997:43). Estoy de acuerdo con que es posible que Descartes estuviera familiarizado con la obra cervantina. Más allá de las Meditaciones, en su Discurso del método (1637), publicado con anterioridad a aquellas, Descartes parece aludir al Quijote cuando advierte de los peligros de vivir en el pasado y de la lectura de literatura de imaginación. (p. 575)

De manera que, sería plausible que Descartes, como cualquier otro intelectual de aquel entonces y de hoy, tomara de manera consciente o inconsciente algunas ideas de otros autores, pero en este caso esto no puede probarse, pues, la base de la propuesta filosófica consiste en desvincularse de todo referente externo. Pero, entonces, como hoy, es claro que nadie descubre absolutamente una temática nueva en filosofía, es difícil pensar un tema que no haya sido previamente pensado o abordado por otros. De modo que Descartes, aunque no lo reconozca, es el resultado de un ambiente intelectual determinado que lo sitúa frente al problema que medita.

En este sentido, Davide Daturi en su artículo *El sentido de la obra de Descartes a la luz de la tradición y su valor prospectivo*, identifica los rastros de la tradición filosófica en algunos planteamientos filosóficos cartesianos. Primero, destaca el cambio introducido por Descartes en la manera de concebir la racionalidad con respecto al pensamiento

medieval, para quien consistía en una facultad del alma adeudada a un ente de orden trascendente y divino. Al respecto dice:

Con su introducción del primado de la individualidad dentro del acto cognoscitivo, la descrita especulación cartesiana supera las limitaciones antiguas proporcionadas por la idea de dependencia gnoseológica, fijada en el concepto de *adaequatio*, del intelecto humano respecto a una racionalidad ontológicamente estructurada dentro de un *ordo mundo* anterior a cualquier acto cognoscitivo. (2012. p. 276).

En este nuevo panorama filosófico la razón no depende sino de sí misma y la verdad no es algo que se descubre, sino que se crea o funda, pasando así la reflexión sobre la racionalidad, de un plano metafísico, a uno epistemológico.

También, se menciona una notoria influencia escolástica puesto que Descartes pone en duda la existencia de la *sustancia*, pues el principio de individuación reside en el pensamiento mismo y en el papel central que desempeña en su trabajo la introspección. En efecto, Descartes cree en la *lux naturalis* de la razón para encontrar una verdad que se asemeja mucho a un principio intuitivo, de la mano de un acto de introspección libre de pasiones y deseos, como ocurría en el tránsito de lo particular al universal y como era usual también en la literatura medieval e incluso en el pensamiento estoico.

También los cambios sociales y en la distribución del poder planteados por la conquista del Nuevo Mundo, la creciente rama laboral de los comerciantes y la incipiente burguesía, estandartes del espíritu moderno que produciría junto con las leyes al sujeto ciudadano, libre y dueño de su destino, influyen en la obra cartesiana. “Es posible pensar que probablemente haya una conexión entre el espíritu capitalista, la religión protestante y las reiteradas justificaciones de este autor para el control, la manipulación y explotación de los recursos de la naturaleza” (pp. 280).

Deturi concluye que, sin negar la originalidad y genio de Descartes, es importante leerlo a la luz de las ideas que circulaban en su época y de la tradición filosófica en que fue formado pues “parece inapropiado considerar una transformación epistemológica como consecuencia de una única causa, mientras sería más justo pensarla como el resultado de un proceso en el cual se encuentran y conviven condiciones diferentes, influyéndose mutuamente” (p. 279). Jorge Noro, en su material de trabajo y debate titulado *Racionalismo y Barroco: verdad, conocimiento y duda. Descartes, Cervantes y Calderón* afirma que, pese a que la circulación de textos tras la invención de la imprenta no era

sencilla, los temas que se movían entre los intelectuales del Renacimiento solían ser muy parecidos: la locura, el sueño, la vigilia, la existencia de seres que engañan a las personas.

La filosofía y la literatura, sus textos y sus autores circulan en los medios cultos y en los circuitos del poder, amparados por la reciente invención de la imprenta, pero su diferencia es mínima, solo una delgada línea académica los divide y es difícil determinar por qué en algún caso se trata de “tratados filosóficos” y en otros de “creaciones literarias”, ya que en un formato o en otro están presentando las mismas ideas y, frecuentemente, los mismos discursos. (pp.452)

Adicionalmente, cabe destacar como hecho curioso que, debido a que los desarrollos de la modernidad tuvieron toda su fuerza en el norte de Europa (en la facción protestante), se dio una “diáspora” de intelectuales, artistas y actores de las zonas contra reformistas, pues encontraban allí lugares más abiertos a las nuevas ideas. Esto favorece aún más la posibilidad de que una obra de la importancia de Don Quijote pudo haber circulado entre los crecientes y entusiastas intelectuales de la época.

1.2 Lecturas cartesianas del Quijote

En su artículo *¿Influyó el Quijote en la filosofía de Descartes?* Calero ofrece un recuento de los autores que han abordado las relaciones entre Don Quijote y las *Meditaciones*, que se sugiere para ampliar sobre el tema. De manera general, menciona que esta revisión del Quijote con enfoque filosófico se remonta al discurso *La metafísica limpia, fija y da esplendor al lenguaje* (1862) del filólogo y filósofo Ramón de Campoamor al ingresar a la Real academia de la lengua española (RAE). También analiza la relación entre Don Quijote y Descartes partiendo de “la duda como inicio de la investigación filosófica, el *genio maligno*, las ideas claras y distintas, el *cogito ergo sum*, las demostraciones matemáticas y el predominio de la razón” (Calero, 2019, p. 463). Lo relativo al *cogito ergo sum*, sin embargo, será abordado en un apartado más adelante por ser el concepto en el que se centra esta investigación.

El artículo de Calero sostiene que los criterios de *claridad y distinción* como base de la fundamentación científica, planteados por Descartes ya en 1637 en el Discurso del método, aparecen asociados de la misma manera y en un contexto similar en el Quijote. Para ello, se referencian las cuatro formulaciones de este principio en el Discurso del

método, haciendo énfasis en que siempre aparecen juntas y en forma adverbial, de la misma manera que aparecen en Don Quijote, es decir, implican un modo de hacer. Sin embargo, como admite el autor, solo en una de ellas hay coincidencia respecto al contexto. Es decir, solo una de las citas evidencia una asociación entre los adverbios “claridad” y “distinción” y un criterio de verdad para la fundamentación científica, pues la caballería es considerada aquí por Don Quijote como la mayor y más completa de las ciencias. El pasaje referido es este:

- Es una ciencia —replicó don Quijote— que encierra en sí todas o las más ciencias del mundo, a causa que el que la profesa ha de ser jurisperito y saber las leyes de la justicia distributiva y conmutativa, para dar a cada uno lo que es suyo y lo que le conviene; ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa, 4 clara y distintamente adondequiera que le fuere pedido; ha de ser médico, y principalmente herbolario, para conocer en mitad de los despoblados y desiertos las yerbas que tienen virtud de sanar las heridas, que no ha de andar el caballero andante a cada triquete buscando quien se las cure; ha de ser astrólogo, para conocer por las estrellas cuántas horas son pasadas de la noche y en qué parte y en qué clima del mundo se halla; ha de saber las matemáticas, porque a cada paso se le ofrecerá tener necesidad dellas. (Cervantes II, 18, p. 845).

Años después, Descartes se serviría ampliamente de estos conceptos en su *Discurso del Método* y sus *Meditaciones Metafísicas*. Para Calero, si bien Don Quijote formuló estos principios en un contexto de fundamentación científica años antes que Descartes, no tiene mucho sentido achacar a Cervantes pensamientos filosóficos de la complejidad de los planteados por Descartes, ya que sus estudios y su vida no dan muestra de mayor interés por plantearse problemas de esta índole.

El artículo también plantea una semejanza entre las dos obras con relación al concepto del *genio maligno*. Menciona tres fragmentos en las *Meditaciones Metafísicas* donde se muestra cómo este concepto es el punto de partida para la duda, pues implica que la razón es engañada constantemente por este personaje malintencionado y, por tanto, no puede confiar en su conocimiento. Por su parte, esta idea en Don Quijote se hace manifiesta en cinco fragmentos donde la figura de un “maligno encantador”, al igual que el planteado por Descartes, malicioso y empeñado en engañarlo.

Por su parte, Vincent Parello afirma que, en general, en toda la novela la razón es muy importante, basándose para ello en lo dicho por Cervantes como prólogo de su obra en

⁴ Subrayado agregado.

1605 y en los planteamientos cartesianos. Afirma incluso que Cervantes “era un racionalista que se anticipaba a las teorías de Descartes” (Calero, 2019, p. 462), pues duda antes de escribir su novela y establece una metáfora sobre la razón humana para hilar su discurso. El lector aparece como hombre libre que se determina de acuerdo a su razón y libre albedrío. El texto, como “hijo del entendimiento” y las “puntualidades de la verdad”, son lo opuesto a los “fabulosos disparates” quijotescos. Con relación a la presencia de conceptos o planteamientos filosóficos específicos en el Quijote, afirma Calero que si son tan evidentes lo más lógico es que Cervantes tuviese algún tipo de formación filosófica o que hubiese demostrado durante su vida algún tipo de dedicación a estos asuntos, sin embargo, este no es el caso.

Así mismo, Jorge Noro compara las *Meditaciones Metafísicas* y la obra cervantina respecto a las semejanzas entre el *genio maligno* y los *espíritus encantadores*. En la Meditación Primera, donde figura el *genio maligno* planteado por Descartes, aparece en el marco de las posibles fuentes de error del conocimiento humano, sin embargo, no figura dentro de las dudas o fuentes de error identificadas cuatro años antes en el Discurso del Método. Para Noro, este personaje simboliza la duda acerca de la posibilidad de la ciencia, en otras palabras, de si es cognoscible la realidad.

En cuanto al Quijote, Noro muestra algunos pasajes de los capítulos en que aparece el encantador, a saber: II, VIII y XXI. Según su interpretación, la presencia de *espíritus encantadores* allí es una imitación de los personajes fantásticos que eran muy usuales en los libros de caballería que el libro parodia. También puede considerarse un elemento válido dentro del Barroco literario, donde “todo es posible y todo ingresa” (p. 7), pues traslada el mundo fantástico al del sentido común produciendo cambios en la manera en que los personajes interpretan la realidad. No es un elemento que permita dar prelación a una interpretación por encima de otras, no es un criterio de realidad, sino que instaura un orden en el que múltiples interpretaciones contradictorias conviven.

La locura de don Quijote, en este orden de ideas, consiste en una interpretación errada de la realidad, lo cual coincide con la manera en que la locura se concebía en el siglo XVII. El maligno encantador aparece en la obra cervantina como una figura que solo es posible en la mente de don Quijote, en la mente del loco; por el contrario, afirma Noro, en Descartes el *genio maligno* es una figura que se plantea como un obstáculo posible en el razonamiento de cualquier persona. “Aunque hay diferencias, sin embargo, trabajan la misma idea” (p. 7)

Lo que más llama la atención del escrito de Noro es que plantea que Descartes y Cervantes, pese a sus diferencias, coinciden en haber sido formado por jesuitas y haber bebido de la misma tradición, planteando la duda sobre las semejanzas entre la figura del *genio maligno* cartesiano y los *espíritus encantadores* de Cervantes en términos mucho más precisos:

Tanto Cervantes como Descartes son conocedores y herederos de esta etapa previa ⁵[Tradición hermética]: Descartes lo es por formación y Cervantes por tradición. De hecho, Cervantes porque no deja de hacer una revisión crítica de la producción que el desquiciado de Quijote tiene en su biblioteca y que sus familiares y amigos hacen desaparecer. La pregunta que deberíamos hacer es si Descartes también fue un lector de estos libros y si pudo haber expresado la *duda hiperbólica* en su máxima expresión utilizando una figura (*genio maligno*) que todo el mundo podía comprender. O si, por el contrario, la hipótesis del *genio maligno* surge del tipo de conocimientos en el que la filosofía se asocia con la pseudociencia y con producciones religiosas y místicas. ¿Qué leían los estudiantes de *La Flèche* –el colegio de los jesuitas– más allá de los libros obligatorios que establecían las rigurosas pautas de la *Ratio Studiorum* (un verdadero Discurso del Método de la Escuela Moderna)? No debemos dejar de señalar, sin embargo, que Cervantes estudió también con los jesuitas (años antes): no –como se afirma– en los colegios de los jesuitas en Sevilla o en Córdoba, sino en el más nuevo Estudio o Colegio de Monterrey, porque se ha encontrado una creación para uso escolar que se representó el 8 de diciembre de 1581 y que se identifica con la caligrafía de Cervantes en siete páginas, una tercera parte del texto, aunque no se puede determinar si actuó como copista o como, redactor. (p. 6.)

1.3 El *cogito* y don Quijote

En relación con el *cogito* se pueden distinguir dos posturas según si se considera que este concepto cartesiano fue tomado o coincide en su sentido con la forma en la que el Yo de don Quijote se desarrolla o no. Por una parte, tenemos autores como Campoamor y Lledó, quienes fueron los primeros en plantear esta relación, afirmando que la originalidad de los principios del idealismo moderno, usualmente atribuidos a Descartes, en realidad debían buscarse en Don Quijote (Calero, 2019, p. 467). El trabajo de Calero y el de M. Vallejo, del cual último deriva su título esta monografía, se inscriben dentro de la línea de estos autores, aunque con algunos matices que se verá más adelante. Por

⁵ Corchetes agregados

otra parte, con autores como Américo Castro y Luis López Calle, encontraremos una postura crítica frente a la interpretación cartesiana del Quijote, la cual afirma que es insostenible y poco útil. Sin embargo, esta crítica parece no haber sido suficiente para dirimir el debate pues, pese a que fue formulada en diversos artículos entre el 2000 y el 2013, el texto de Calero de 2019, en donde recoge la tradición de autores principales que se han dedicado a este tema, está estructurado en torno a los aspectos en que el autor descubre “conexión entre el Quijote y Descartes” (Calero. p. 461).

1.3.1 A favor de la interpretación del *cogito* en don Quijote

Ramón de Campoamor, en su discurso de ingreso en la RAE, afirmaba que Cervantes y Gómez Pereira —filósofo español— eran los verdaderos pioneros de la modernidad, estando en este último la formulación original del *cogito*.

Gómez Pereira y Cervantes, verdaderos fundadores del psicologismo moderno, son los primeros que intentaron certificarse de su existencia para partir en sus investigaciones de un principio cierto. El famoso entimema de Descartes, Pienso, luego soy, está copiado al pie de la letra de ese silogismo de Gómez Pereira; «Lo que conoce es: yo conozco, luego yo soy.» (Calero, 2019, p. 467)

El fragmento del Quijote a partir del cual se establece la relación con el *cogito* es cuando don Quijote se haya en la cueva de Montesinos y crea un razonamiento para percatarse de si está despierto o sueña, pues, sin saber cómo, empieza a verse en un escenario diferente: un apacible y bello prado.

«Despabilé los ojos, limpiémelos, y vi que no dormía, sino que realmente estaba despierto. Con todo esto, me tenté la cabeza y los pechos, por certificarme si era yo mismo el que allí estaba, o alguna fantasma vana y contrahecha; pero el tacto, el sentimiento, los discursos concertados que entre mí hacía me certificaron que yo era allí entonces el que soy aquí ahora». (Cervantes II, 23. p. 893)

En esta interpretación del texto coincide Calero con Lledó, quien también fue parte de la construcción de esta interpretación cartesiana del Quijote con su texto *Interpretación y teoría en don Quijote*. Allí, yendo un poco más lejos, propone que el libro de Cervantes refleja en su totalidad un desarrollo de la filosofía cartesiana del sujeto. De esta manera, ya no se trata de pasajes específicos sino de todo un sustrato filosófico que sostiene el sentido de la obra cervantina, que se adelantaría

a Descartes y solo se distingue de sus planteamientos en la forma literaria que presentan. En palabras de Lledó:

[...] como en Descartes, el *cogito* se erige en un principio epistemológico dominante en la configuración de la realidad. Y quien encarna en la novela este pensamiento no es otro que don Quijote cuyo *cogito* o *yo pienso* es el símbolo alegórico del cogito filosófico de tipo cartesiano, de forma que la supremacía del *cogito* o *yo quijotesco* en la novela no es sino la expresión en clave alegórica en el terreno del arte literario de la idea de la supremacía del *yo* en la intelección e interpretación de la realidad. (Lledó y el Quijote como dramatización del *cogito*, 2013)

Esta interpretación puede resumirse como:

Pienso, luego existo; pienso y me represento estas innumerables aventuras caballerescas, encaminadas por la nobleza, el valor y la justicia, luego existo; luego estos pensamientos son mi existencia, y, en consecuencia, la realidad no es otra cosa que la representación que de ella tengo. (Lledó citado por Calero, 2019. p. 468).

La fórmula *alegórica y panegírico filosófico* del Quijote, como llama López al enfoque de Lledó, tomó gran aceptación entre los estudiosos y se volvió una corriente dominante en este campo. Calero añade que el *cogito ergo sum*, es decir, la idea de que el pensamiento es el “hecho de conciencia primario, cierto e indudable” (Calero. p.467) puede hallarse con formulaciones semejantes en distintos autores. Sin embargo, es el uso que Descartes hace del principio de razón lo que lo hace original y lo llena de la potencia que le imbuye todo su sistema filosófico. Este punto es uno de los que más debate genera, las opiniones son encontradas.

Finalmente, dentro de esta línea interpretativa situamos al artículo de María Vallejo titulado *Don Quijote: La más clara vivificación del cogito cartesiano*. Este artículo inicia proponiendo en su título una relación entre el Quijote de Cervantes y el *cogito* cartesiano, sin embargo, esta afirmación que da título al documento no es retomada sino apenas en la penúltima página del escrito.

En efecto, el documento plantea un examen de lo dicho por algunos críticos del Quijote acerca del origen de su locura, para lo cual distingue entre una postura (la más popularizada) que afirma que es la *facultad imaginativa* la que se encuentra dañada en el Quijote y, por tanto, constituye la causa de su distorsionada realidad.

Otra postura plantea que más bien es su *memoria* la que participa en mayor medida en la configuración del mundo que imagina Don Quijote. Este análisis de la locura, sin embargo, se fundamenta en planteamientos aristotélicos acerca de cómo se adquiere el conocimiento a partir de la sensibilidad, que definiría lo real mediante la representación efectuada por la imaginación. Ni Descartes ni sus planteamientos figuran allí, de modo que la relación que en el título se presentaba tan estrecha es apenas mencionada en el texto.

Al inicio, la autora dice que la locura de don Quijote es el resultado de una conciencia razonadora más que de una imaginación o sensibilidad atrofiadas, pero es solo hacia el final donde se habla propiamente sobre el *cogito* y Descartes, infortunadamente, es apenas una oración que no dice mucho ni justifica la relación que se advertía como objeto del estudio. No se profundiza en lo que afirma el título, sino que apenas lo enuncia; sin mencionar que lo que en el título figura como “vivificación del *cogito*” en el desarrollo del texto se vuelve “tipificación”, sin explicar lo que el uso de cada palabra querría decir para ninguno de los dos casos. Solo queda pensar que hubo algún error tipográfico. Finalmente, la frase en la que, se menciona a Descartes o al *cogito* es la siguiente:

[...] no cabe duda de que el anacrónico vivir del personaje no es sino el resultado de un continuo acto de reminiscencia y su vida la más clara tipificación del cogito cartesiano, pues ha de pensar en esos “pasos” de los libros para poder ser. Y es que el Quijote, antes se sustentará sobre procesos intelectuales en base a ese “ver, pensar e imaginar”, que sobre una acción en riguroso término. (Vallejo, 2006. p. 365)

Es decir, en tanto que la memoria es una facultad del entendimiento que implica, según Aristóteles, una volición o algún grado de conciencia, la constante presencia de esta permite evidenciar una decisión pautada por el pensar. De modo que don Quijote, para elaborar la realidad que se produce en su fantasía, debe pensar una serie de *pasos* que aproximan su *memoria* y su *facultad imaginativa* a su *facultad* sensitiva. Así, en el texto de Vallejo no hay una lectura de Don Quijote a partir de Descartes, como anuncia el título, sino a partir de Aristóteles. Solo puede decirse al respecto que una afirmación que no se desarrolla y cuyos conceptos se asumen como autoevidentes no es una

interpretación suficiente, sino apenas una sugerencia, una indicación, con lo cual es difícil tender vínculos tan estrechos como los que se anunciaba.

Otra lectura de Don Quijote asociada al cogito cartesiano la encontramos en el artículo de 2016 del argentino Javier Gonzáles, titulado *Don Quijote, o el primer sujeto moderno*. Allí propone, a través de un análisis narratológico, que el texto cervantino presenta en su protagonista el *cogito* cartesiano. Esta interpretación, a diferencia de otras que hemos repasado, sin embargo, se limita al don Quijote que figura en el primer capítulo de la primera parte, el que aún está en soledad y no ha tenido ninguna aventura, sino que recién empieza a configurar su mundo caballeresco. En palabras de Gonzáles, allí:

No hay nadie. Solo él y sus libros, que son él mismo, su propia sustancia. Tenemos ya aquí, treinta y dos años antes del *Discours de la méthode*, al potentísimo *cogito* que inaugura la subjetividad moderna, a ese yo pensante y deseante que, sin otra realidad en torno suyo que sí mismo, construye a partir de sí mismo un cosmos, una realidad y una verdad puramente intencionales. (2016. p. 14)

Esta delimitación de la interpretación parece mucho más desarrollada, pues, al centrar esta interpretación al momento en que don Quijote maquina cómo llevar a la práctica su empresa, sin haber aun entrado en contacto con los objetos o personas que luego le acompañarán durante toda la novela, se acerca mucho más al *cogito* cartesiano. En efecto, este resulta de la reflexión individual, no puede depender sino de un acto de conciencia e introspección y no del contacto con el mundo sensible o con otras personas. Sin embargo, la manera en que Gonzáles describe el *cogito* está asociada, no solo al acto cognitivo de pensar, sino que también a una categoría que no figura en ninguna parte del estudio cartesiano, a saber, el deseo.

Por supuesto, el análisis que desarrolla este artículo no es de carácter filosófico, pues parte de la distinción entre tres tipos de matrices narrativas según la relación que se propone entre un sujeto, una acción y un objeto de deseo. La matriz cosmogónica presenta narraciones donde se identifican unidireccionalmente el deseo del sujeto, la acción que realiza para satisfacerlo y el objeto de deseo. En este sentido, el sujeto o protagonista de la narración es omnipotente, pues, cuanto objeto desea es alcanzado a través de su acción eficaz. La matriz heroica

presenta una identificación bidireccional de estos elementos, una causalidad, puesto que, si bien el héroe desea, actúa y logra el objeto, este se le resiste y debe ser paciente para alcanzarlo. En esta narración el protagonista se esfuerza por alcanzar paulatinamente el objeto de su deseo que, junto con las acciones que emprende para llegar a él, le afectan como sujeto.

Por último, está la matriz novelesca, dentro de la que se inscribe Don Quijote por excelencia. En esta narración, encontramos una *unidireccionalidad destructiva*, pues quien domina no es el sujeto sino el objeto, de manera que hay una fractura entre los elementos de la historia: “o bien el sujeto ya no desea nada, o bien desea, pero no obra consecuentemente con su deseo, o bien desea y obra, pero no obtiene el fin deseado y obrado” (2016, p. 12). Según el análisis elaborado por Gonzáles, en Don Quijote se presentan las tres matrices en diferentes momentos, si bien, por supuesto, la forma dominante es la novelesca.

don Quijote en soledad, maquinando sus fantasías y creando una realidad que le pertenece y le obedece como a un dios, presenta una narración cosmogónica. don Quijote logrando hacerse caballero, esforzándose y transformándose en las aventuras que busca o se encuentra, actúa conforme a un deseo y logra satisfacerlo. En este caso se presenta una matriz narrativa heroica, sin embargo, se rompe al final, pues todos los logros son ilusorios, no corresponden con la realidad, así que el objeto no se alcanza. don Quijote no puede ser caballero en su época ni en sus circunstancias materiales, no puede hacer nada para satisfacer su deseo realmente, pero, gracias a su locura, a su errónea codificación de la realidad, hace asequible para él aquello que desea y las acciones que conducentes a ello.

Una de las diferencias significativas en la segunda parte de Don Quijote, es que el móvil de las aventuras ya no reside en la mente afectada del protagonista, sino que son los demás personajes quienes acomodan la realidad para burlarse de la condición de don Quijote. Adicionalmente, en esta parte del libro el fracaso afecta el ánimo del protagonista, paulatinamente pierde las ganas de hacer y el deseo invariable de ser caballero que lo acompañó antes. Este cambio en la personalidad de don Quijote es analizado a la luz del espíritu moderno que representa, según Gonzáles lo manifiesta:

El sujeto moderno, lleno de confianza en sí mismo, rebosante de optimismo, se encontraba aún al inicio del camino, y no bastaban los tropiezos, por duros que estos fueran, para turbar su seguridad y su temple. En 1615 en cambio, de manera paulatina pero implacable, el personaje se hunde en la sima de la inacción primero, y de la abulia después. La Modernidad que Don Quijote inaugura parece haber avanzado en su ánimo —profética, visionariamente— lo suficiente como para que despunten ya los gérmenes de su fracaso y su desengaño históricos, de su agotamiento y su muerte. (2016. p. 16)

1.3.2 En contra de la interpretación del *cogito* en don Quijote

La interpretación cartesiana del Quijote, pese a su gran aceptación, ha sido criticada por autores como Américo Castro, que considera que estas lecturas son ligeras “ya que Cervantes se limita a hacer constar, experimentalmente, la identidad de la persona pensante, cuya realidad se averigua como la de cualquier otra cosa” (Calero, 2019, p. 468), refiriéndose al pasaje de la cueva de Montesinos. Por su parte, López afirma en su *Crítica de la interpretación cartesiana del Quijote de Lledó y otros* que esta interpretación que pretende ver el “pienso, luego existo” como sustrato del Quijote es parcial ya que identifica la realidad de don Quijote con la que presenta en general el libro, sin considerar el papel que desempeña el narrador u otros personajes en esa configuración de lo real. Critica directamente la interpretación que hace Lledó de la locura de Don Quijote, según la cual se sostiene la interpretación cartesiana, pues desconoce que en los momentos de lucidez el protagonista percibe la realidad igual a cualquier otro.

Don Quijote nunca enuncia el principio en el que supuestamente funda toda su percepción, es más bien una interpretación del personaje, más no un pensamiento o idea que este manifieste. Adicionalmente, este enfoque no parece aportar nada nuevo al análisis de la obra, en palabras de López “el molde conceptual que ofrece es tan genérico y tan vacío que no añade nada para comprender mejor la vida de don Quijote o de cualquier otro individuo real o de ficción” (El Catoblepas 141, 2013). Otro gran problema consiste en el sentido práctico que se atribuye al *cogito ergo sum*, donde el pensamiento tiene un contenido muy específico (los relatos de caballerías) y no se basta a sí mismo para dar certeza de la existencia del

sujeto que lo produce, sino que requiere necesariamente de la realización material de esos pensamientos para verificar esa existencia.

Pero el yo cartesiano, antes de saber que hay un mundo que le trasciende, no tiene conflicto alguno; como mucho lo tiene, pero sólo en un contexto teórico, antes de tener la certeza de su existencia con las dudas que le asaltan; pero resueltas éstas y recobrado el mundo, gracias a la garantía divina, en el que ya sabe cómo insertarse, hay una armonía entre sus representaciones y las cosas, que la infinita bondad de Dios le garantiza. (El Catoblepas 141, 2013)

En este orden de ideas, López considera que Lledó describe a don Quijote como un idealista moderado, ya que manifiesta una supremacía del Yo sobre la realidad, como en Descartes, pero difiere en que esa premisa no se lleva hasta el punto de dudar de todo pues, en tal caso, sería imposible para don Quijote siquiera pensar en poder realizar sus fantasías caballerescas. Por el contrario, don Quijote se impone, crea la realidad, lo cual implica que Lledó concibe que la supremacía del Yo es ontológica y no epistemológica, que es como realmente la concibe Descartes:

[...] la prioridad del yo como sujeto pensante es sólo epistémica, prioridad en cuanto a certeza, no prioridad ontológica, que es la que le asigna Lledó, pues cuando él habla de supremacía del yo de don Quijote no quiere decir meramente que don Quijote esté cierto de su existencia con más certeza que la que tiene de la existencia del mundo, en cuyo caso se mantendría dentro de los límites del correcto entendimiento del principio del *cogito*, sino que esa supremacía del yo contiene un ingrediente idealista en el sentido de que ese yo es un yo que se impone sobre una realidad, que, si bien no se cuestiona su existencia, el yo configura como tal, aunque no la crea de raíz. (Ibid.)

No es una *epistemología idealista*, como la denomina López, lo que Descartes propuso y que Lledó cree ver primero en la obra cervantina, sino que se trata de una *epistemología realista* ya que:

[...] una vez recuperado el mundo externo, tras deshacerse de los argumentos del sueño y del genio maligno, descartados con el auxilio de Dios, el yo no se erige en un sujeto configurador de la realidad, sino como un sujeto cuyas ideas se representan realísticamente las cosas a las que sólo se desposee de sus cualidades secundarias; sólo en relación con las cualidades secundarias, que el sujeto proyecta sobre las cosas, cabe afirmar que el yo se erige como un sujeto

configurador de la realidad; pero esto nada tiene que ver con lo que hace el yo de don Quijote, que altera el ser mismo de las cosas al cambiar unas por otras. (Ibid.)

En suma, para López, no se debe pasar por alto que don Quijote está caracterizado como una persona loca, que inventa realidades alternas y las toma como único camino, por tanto, carece de cualquier intención o interés filosófico. Es ridículo querer ver en esta situación del protagonista más de lo que él muestra, “parecería que el hidalgo manchego no enloquece por causa de la lectura abusiva de libros de caballerías que terminan secando su cerebro, sino por su total entrega a la meditación sobre las ideas que rigen el mundo caballeresco.” (Ibid.). Aunque se muestre a don Quijote como alguien reflexivo e inteligente, este es incapaz de eliminar la idea del *genio maligno* o *malvado encantador*, mientras que para Descartes este es solo un momento más de la reflexión que debe ser superado para alcanzar lo que pretende: la certeza. Descartes no puede simplemente quedarse jugando con la idea del encantador o utilizarla para justificar nada, sino que la destruye para seguir con su argumentación. En la obra cervantina, en cambio, este recurso tiene más la función de burlarse de los encantamientos que eran usuales en las historias de caballería que de formular un contraargumento frente a la confianza intuitiva en la existencia que muestra Descartes. El *genio maligno* en Don Quijote es la evidencia de la incapacidad del protagonista de explicar o aceptar lo que se le va presentando.

1.4 Conclusiones

Tras el repaso elaborado en este capítulo sobre los antecedentes del estudio comparativo entre las *Meditaciones acerca de la filosofía primera* y *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* se pueden plantear las siguientes conclusiones de utilidad para esta investigación:

1. Hay un debate abierto sobre si cabe o no una interpretación cartesiana de Don Quijote a partir del concepto del *cogito*. En efecto, aunque la crítica a la interpretación cartesiana cuenta con pocos adeptos, sus argumentos son mucho más contundentes a la luz del texto cartesiano y no han sido aún refutados. Al contrario, el texto de Calero, de los más recientes sobre el tema, parece apoyar y alimentar la interpretación cartesiana sin resolver o atender las críticas planteadas por López.

2. Dentro del recuento de autores que han trabajado las semejanzas y diferencias entre don Quijote y el *cogito* cartesiano, es el trabajo de López el que más profundiza en el sentido filosófico cartesiano para establecer la comparación. La mayoría de estas aproximaciones parecen ver el *cogito* como poco más que lo que traduce, una relación entre pensar y existir, pero no precisan cómo la comprensión de estos dos conceptos varía de Cervantes a Descartes, ni cuál es la relación que se establece entre ellos o cuál su utilidad en una y otra obra.

Campoamor, refiere el pasaje de la cueva de Montesinos como un ejemplo de la aplicación del *cogito*, pues don Quijote comprueba su identidad a través de un razonamiento. Lledó, considera que Cervantes en su novela muestra el *cogito* cargado de materialidad y vida. María Vallejo, entiende que el *cogito* tiene que ver con “ver, pensar e imaginar”. Gonzáles, lo asocia al momento donde don Quijote planea su empresa caballeresca y crea su mundo *a priori* y, finalmente, Calero lo relaciona con la identidad personal. En suma, con tan sucintos análisis, parece que ninguno va más allá de la fórmula *cogito ergo sum* para comprender su sentido.

3. Se requiere más trabajos comparativos filosóficos como el de Lledó, que profundicen en la obra cartesiana y puedan ampliar la comprensión del *cogito* para presentar análisis más complejos y detallados sobre el tema. Como se pudo notar, la comparación entre las obras a partir del *cogito* suele ser muy breve y se concentra más en resaltar las semejanzas evidentes que en delimitar el valor y las diferencias entre el sentido filosófico y el alegórico del *cogito* que creen ver en don Quijote.

CAPÍTULO 2.

Análisis de la primera parte de don Quijote de la Mancha

Para abordar el análisis de la afirmación cuya validez examinaremos, a saber, “el personaje literario don Quijote representa o es una alegoría del concepto cartesiano del *cogito ergo sum*”, definiremos primero cómo comprender el *cogito* en las *Meditaciones* y cómo en don Quijote, así como qué significa “representar” o “ser alegoría de”. Con estos insumos podremos evaluar, con mayor precisión, la validez de la tesis y tomar una postura. Nos concentraremos sobretodo en la primera parte de don Quijote, ya que allí se sientan las bases del personaje principal: sus móviles, sus deseos, sus métodos, su discurso y su actuar característicos. Sin embargo, también abordaremos los elementos novedosos de la segunda parte que pueden afectar el análisis hecho hasta entonces, tales como la percepción acertada y la desmotivación de don Quijote, la burla de los otros como nueva realidad, la existencia del libro don Quijote al interior del libro mismo y la muerte del protagonista.

2.1 Representación y alegoría

Dentro de los autores que favorecen la interpretación del *cogito* en el Quijote, algunos definen la semejanza en términos de una “representación” o “alegoría”. Sin embargo, no se precisa qué relevancia o implicaciones tienen estos vocablos al momento de comparar. De modo que, para poder evaluar las semejanzas y diferencias en la conceptualización del *cogito* que se presenta en ambas obras, debemos comprender primero cómo o en qué sentido un personaje literario puede representar o ser alegoría de un concepto filosófico.

Sin intención de profundizar en el complejo tema de las relaciones posibles entre filosofía y literatura, apelaremos al uso común⁶ de estos términos de acuerdo al diccionario de la RAE, pues los autores que plantean la comparación en tales términos no especifican ninguna interpretación particular de los mismos. Posteriormente, definiremos cuáles son

⁶ Apelamos al uso común de los términos ya que no se los define a partir de ninguna postura filosófica particular. Así mismo, si bien hay múltiples diccionarios de español, la RAE es el más conocido y aceptado. No hay pues ninguna relación entre esta apelación a una cierta autoridad y el análisis que se ofrece, es puramente convencional.

las condiciones para que don Quijote sea o no una “representación” o “alegoría” del *cogito*.

Dentro de las acepciones que ofrece el diccionario para la entrada “representar”, las que se ajustarían a la comparación que realizamos son: “Sustituir a alguien o hacer sus veces, desempeñar su función o la de una entidad, empresa, etc.” y “Ser imagen o símbolo de algo, o imitarlo perfectamente.” Por otra parte, para “alegoría”, tenemos: “Ficción en virtud de la cual un relato o una imagen representan o significan otra cosa diferente”.

Para “representar” el *cogito*, entonces, don Quijote debe ser su perfecta imagen, lo que implicaría poder sustituirlo y desempeñar funciones equivalentes dentro de la novela. Es decir, debe guardar con otros elementos de la novela relaciones semejantes a las que guarda el *cogito* con los demás elementos del sistema cartesiano presentado en las *Meditaciones*. Al contrario, que don Quijote sea “alegoría” del *cogito* implica que su forma ficcional o literaria es un medio para significar una idea filosófica, lo cual es imposible verificar pues, para ello, deberíamos conocer la intención comunicativa de Cervantes al crear el personaje; solo así podríamos saber si don Quijote nació como concepto y se volvió ficción o si nació ficción y lo interpretaron como concepto. Entonces, para confirmar la tesis, nuestro análisis debe concluir que don Quijote contiene plenamente el sentido cartesiano del *cogito* y presenta sus mismas relaciones sistémicas.

2.2 El “cogito” según Descartes

Para comprender lo que es el *cogito* y darnos una idea de sus relaciones sistémicas, revisaremos cuál es su relación con los elementos propuestos en cada una de las seis meditaciones propuestas por Descartes. Así, podremos comparar su estado y relaciones con lo presentado por don Quijote en la novela cervantina.

Las *Meditaciones* comienzan con Descartes considerando que si desea “establecer algo firme y permanente en las ciencias” (Descartes, 2009. p. 69; AT 17) debe enfrentarse primero a un problema del que se viene percatando desde niño. A saber, que ha tomado como verdaderas muchas opiniones falsas y que estas han sido el fundamento de muchas otras ideas. Así, confiesa el postergado proyecto, conclusión de aquel razonamiento, que consiste en deshacerse de lo falso y sus fundamentos. Ya que lo que busca es distinguir mejor entre lo verdadero y lo falso, establece que es falso todo aquello de lo que quepa

duda y es verdadero todo aquello que se presente clara y distintamente. De modo que el proyecto cartesiano es principalmente epistemológico, tiene que ver con la fundamentación científica, y su método es la reflexión autónoma y concienzuda.

El *cogito* aparece en la segunda meditación, una vez ya se ha logrado la suspensión del juicio, antesala de la postura escéptica inicial, donde Descartes afirma que los sentidos son el fundamento principal de todo lo percibido como más verdadero, pero que no son fiables. Para aseverar esto apeló a los errores de la percepción, que son cotidianos y experimentados por todos alguna vez, así como a la formulación del argumento del sueño. Este sostiene que, ya que la percepción es igual de vívida y aceptada en estados tan disímiles como la vigilia y el sueño, no hay motivo para creer que lo real reside más en una que en otro. Así, descarta los sentidos como vía para determinar lo verdadero.

Esta visión escéptica de los sentidos no es una particularidad cartesiana, en parte es el resultado de un ambiente intelectual renacentista donde el escepticismo estaba a la orden del día, siendo el problema por excelencia de los estudiosos. Esta postura, en su forma más radical, negaba toda posibilidad de un conocimiento verdadero, exigiendo a los intelectuales de la época la búsqueda de un criterio que permitiera explicar la validez del trabajo de las incipientes ciencias. Descartes incluso tildaba de locos a quienes se atreven a dudar de lo más evidente, como del cuerpo o de que tiene una bata y que está junto al fuego, sin embargo, en su argumentación llevará el escepticismo a su máxima expresión, a su absurdo, con la postulación de la duda hiperbólica y el *genio maligno*.

El argumento del *genio maligno* consiste en la postulación de un ser, semejante a un dios, que tiene el poder y deseo de engañar a Descartes, conduciéndolo al error constantemente. De este modo, aquello de lo que consideraba imposible dudar y que había sobrevivido al escepticismo sensorial, cae ahora ante este argumento. Tal sería el caso de la idea de cuerpo (que es resultado de la imaginación) y de las afirmaciones simples y universales de las matemáticas. Esto implica que tendemos a pensar que podemos conocer el mundo, pero esta certeza puede ser una ilusión fabricada por un ser trascendente. La función de este razonamiento es llevar el escepticismo a su límite (duda hiperbólica) para luego, de las cenizas, hacer surgir el *cogito*. En efecto, si tal ser existe, se sigue que *yo* sería equivalente a *algo*.

Aunque los contenidos mentales y sensoriales de este *ego cogitante* no hayan podido afirmarse como verdaderos, es innegable para él que ha estado dudando constantemente

y que esa acción ha estado en su poder. De modo que, queda claro que el *yo* es algo distinto, tanto del genio maligno, como de los engaños que produce. Es entonces cuando se afirma el *cogito ergo sum* como la primera intuición que cumple con el criterio establecido para ser considerada verdadera, es decir, ser clara y distinta. En otras palabras, la primera certeza que puede tener el pensamiento es la de su propia *existencia*. Por tanto, existir significa pensar o enunciar el *cogito*, además, *tener certeza de existir* implica que el pensamiento es capaz de superar el engaño del *genio maligno* y el escepticismo absoluto para afirmar la necesidad de que, ese pensamiento que “ha estado en mi poder”, sea un ser existente. De allí podrá, luego, empezarse a deducir la realidad de lo externo, definido como “lo que se conoce mediante el espíritu”.

La siguiente pregunta lógica, una vez confirmada la existencia es ¿qué soy?, ¿en qué consiste ese ser que delata el *cogito*? Para esto, Descartes examina lo que había creído que era (un alma, un animal racional) en busca de aquello que le pertenece, que está en él y no en la potestad del *genio maligno*. Sin embargo, pronto las descarta pues se fundan en la idea de un cuerpo y aún no puede afirmarse nada sobre el mundo sensible. Entonces, procede por otra vía y considera “lo que, de manera espontánea y siguiendo la naturaleza, se presentaba al pensamiento cada vez que consideraba lo que yo era” (p. 85; AT 26). Aquí distingue entre los atributos de su ser que atribuye a su alma y a su cuerpo, notando que algunas del alma también requieren del cuerpo, como alimentarse, caminar y sentir. Entonces, se detiene sobre el pensamiento y afirma que este le pertenece plenamente, pues no puede ser desprendido de su ser. La existencia o ser de Descartes se identifica con su pensar.

Pregunta entonces, ¿por cuánto tiempo es cierto que soy y que existo? Aduciendo que sólo mientras dure ese pensamiento en concreto, creyendo incluso que al instante que cese su dudar, cesará también su existir (p. 87; AT 27). Pero, ¿por qué la validez, certeza, veracidad del *cogito* es temporal?, ¿por qué depende de su autodeclaración? La interpretación que se propone sobre este punto es que la temporalidad de la validez del *cogito* lo que revela es que la expresión lingüística *cogito ergo sum* es la evidencia de su propio contenido, pues, solo mediante la relación que esta construcción expresa se puede evidenciar que se existe verdaderamente como una conclusión racional. Ciertamente, cuando no se piensa más o no se dice más *cogito ergo sum*, automáticamente, se está fuera de la posibilidad de certificar la existencia autónoma, por el contrario, se sigue en el

terreno del *genio maligno*, que falsea toda posibilidad de certeza sobre lo percibido o pensado.

Es decir, la certeza de existir solo es verdadera cuando está siendo efectivamente pensada y afirmada por un *ego cogitante*. Gracias a esto Descartes sostiene que la existencia del *ego* consiste en pensar, que somos una *res cogitans*, pues, en este acto se patentiza el dominio de un ser autónomo. El *cogito ergo sum* es la vía mental mediante la que es posible autodeterminarse como existente y pensante para cualquier valor posible del concepto de Dios o de lo real. “Soy entonces cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: pensante.” (ibid.).

En este *primer momento*, en el que el *cogito* es planteado, no puede por sí mismo garantizar siquiera la materialidad de su cuerpo, menos aún la del mundo, aún no sabemos si conocer algo más es posible. De modo que, esta existencia de la que certifica el *cogito* no es material, sino que ser una *res cogitans* es equivalente a ser un *alma inmortal* (como se colige del título latino completo de la obra⁷). Para avanzar, debe comprender ahora qué significa conocer, distingue entonces entre facultades o modos del pensar como: juzgar, imaginar, sentir y desear, pero pronto descarta su validez pues dependen del cuerpo. Interroga, luego, qué es lo real para ese *cogito* si aún cabe dudar de los sentidos. Se afirma así que lo real para él sería aquello que conoce, aquello que pasa por él a través de su entendimiento.

Ahora bien ¿qué cera es esa que sólo se percibe con la mente? Precisamente la misma que veo, que toco, que imagino, y la misma, por fin, que desde el comienzo he considerado que era. Por lo tanto lo que hay que notar es que su percepción no es visión, ni tacto, ni imaginación, ni nunca lo ha sido, aunque antes pareciera así, sino una inspección de la sola mente, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o clara y distinta, como lo es ahora, según que yo le preste menos o más atención a aquello de lo que consta. (p. 93; AT 31).

En suma, de lo que cabe dudar respecto a los objetos del mundo es sólo que sean según los percibo, pero, es cierto que si los percibo (inspección del espíritu), también existen, aunque de su cualidad apenas puede suponerse que, en alguna medida, será proporcional a las impresiones que el objeto causa en los sentidos. Pero, esta certeza

⁷ Meditaciones de Prima Philosophia. In qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratum. (Meditaciones acerca de la filosofía primera. En la cual se demuestra la existencia de Dios y la inmortalidad del alma).

sobre lo que se puede conocer está limitada al ámbito del pensamiento, pues la verdad de un mundo externo que se pueda conocer no se ha rescatado aun del escepticismo radical. En efecto, la existencia de ese algo trascendente, de esa *cera*, no depende nosotros, luego no hay aún nada que conocer en realidad.

Así, en la Tercera Meditación, el paso natural es examinar la existencia de Dios, pues se debe determinar si es posible que sea un *genio maligno*. Ciertamente, sólo si no existe, es posible rescatar la posibilidad humana de conocer y de existir como *res cogitans*, pues, este podría haberme hecho creer que existo también porque él me engaña. Así pues, no solo la posibilidad de tener certeza de la existencia del mundo y del cuerpo dependen de la existencia de un Dios o ser omnipotente bondadoso, sino que también el *cogito*, que parecía indemne, depende de su buena voluntad de no querer engañarnos.

Para analizar mejor la idea de Dios, se categorizan los modos principales del pensamiento entre *ideas*, *voluntad* y *juicios*. Allí se clasifican las ideas entre: *nacidas conmigo*, *oriundas de afuera* e *inventadas por mí*. Estas son efectos o modos del pensar concebidos por el entendimiento, del que obtienen su realidad formal; se encuentran en el *ego cogitante* o también pueden ser imágenes que representan cosas que éste cree diferentes de sí mismo. La idea de Dios es catalogada como “nacida conmigo”, tiene más *realidad objetiva* que las ideas de cosas finitas, por tanto, dota de realidad a todo lo demás, pues, a diferencia de otras ideas, existe en acto y perfección todo el tiempo. Por otro lado, concebir que la *cera* está caliente sería una idea oriunda de afuera, versa sobre un objeto y se cree semejante a la percepción que produce. Una sirena, sería inventada, pues resulta de imágenes ya conocidas. Todas son, entonces, una construcción del entendimiento, que puede ser juzgada por el mismo entendimiento como verdadera o falsa.

Esta reflexión permite establecer que Dios es considerado como integrante del conjunto de las ideas, es la intuición clara y distinta de un ser o unidad perfecta e infinita, que tiene en acto y en grado sumo todos los mejores atributos, contiene la idea de causa absoluta de lo existente y también es fuente de la realidad, de manera tanto formal como efectiva. Pero, ¿de dónde proviene esta idea? Es claro para Descartes que, ya que nosotros somos seres finitos e imperfectos, no podemos haberla generado, sino que algo más debió causarla.

Estas reflexiones permiten afirmar que Dios existe, pues en efecto, esta idea es clara y distinta (p. 115; AT 45), no depende de nosotros y es anterior incluso al *cogito* mismo, pues se deriva de ella. Siendo Dios tan poderoso como lo figuramos, es probable que fuera capaz de crear todos los objetos que se reconocen alrededor, es probable que los dotara de realidad y existencia como al *ego cogitante*, que descubre que no tiene en su poder la conservación de este atributo. Aunque Dios sea una idea que no se deje comprender del todo, es clara y distinta, antecede a la idea del *ego cogitante* y su complejidad revela una dependencia formal y material de este en ella.

De manera que, afirmando la necesidad de la existencia de Dios y su bondad, el *cogito* pasa a un *segundo momento*, donde Descartes puede al fin volver a la ciencia. En efecto, la existencia que interesa demostrar no es solo la del alma (*cogito ergo res cogitans sum*), sino la del mundo externo sobre el que se pretende hacer ciencia y el cuerpo que lo posibilita. Así pues, el *cogito* se configura ahora como una modalidad efectiva de la existencia (la inmaterial) cuya certeza está garantizada por la existencia de un Dios bueno (que permite conocer) y que sustenta la realidad del mundo material (los objetos del mundo y el cuerpo). Por tanto, es cierto que existo como *res cogitans* y como cuerpo y que puedo confiar en la inspección del espíritu sobre el mundo material para fundamentar un conocimiento verdadero, pero limitado, sobre este.

Las cuestiones que se abordan a partir de este momento dependen de lo hasta aquí establecido sobre Dios, el ser humano como puesto y la realidad del mundo material. Aparece en este punto el problema del *error*, cuál es su origen y su sentido, esto es abordado en la Cuarta Meditación. Allí se afirma que, como no puede provenir de Dios por ser él perfecto, no es algo real o dotado de ser, sino que su definición se da de manera negativa, es decir, no es algo sino la falta de algo. En efecto, si de Dios no provienen las ideas erróneas o los juicios desacertados y yo soy un ser finito, incompleto y lleno de imperfecciones, es consecuente afirmar que los errores provienen de mi incapacidad para discernir con claridad. “El error no es pura negación, sino privación, o carencia de algún conocimiento que debería de algún modo estar en mí [...]” (p. 135; AT 55).

Es en la interacción con la voluntad que se puede comprender mejor su naturaleza, pues nuestro libre albedrío será ese ámbito del *cogito* en el que considera Descartes que no estamos constreñidos en medida alguna, pues, al deliberar cómo obrar no nos sentimos constreñidos. Con relación a la voluntad se puede decir que el error procede del desfase entre nuestro entendimiento limitado y nuestra voluntad ilimitada, que constantemente

nos conduce a cosas falsas y malas sobre las que el entendimiento aún no se ha pronunciado, de ahí que constantemente se recuerde que es mejor abstenerse de lo que se ignora, suspender el juicio, pues equivocarse es una tendencia del espíritu.

Respecto a la *imaginación* o *sentido común*, también erramos porque nuestra naturaleza constantemente nos lleva a considerar que lo que sentimos o creemos puede ser regla para conocer la esencia de las cosas. Pero, su función tan solo es preservar la integridad del compuesto cuerpo-espíritu informándole, a través de comodidades e incomodidades lo que le conviene y lo que lo perjudica. En otras palabras, es en el *cogito* en quien recae la potestad de establecer la verdad o falsedad de las cosas para la mente y lo verdadero en general, de juzgar sobre las ideas que nos formamos y, por extensión, de decidir su modo de relacionarse con ellas. Pero todo esto, solo en la medida que Dios lo permite.

En la Quinta Meditación, se precisa: “todo lo que es verdadero es algo” (p. 151; AT 65), en especial todo lo que es claro, distinto y sencillo, como el concepto de triángulo.

Ahora bien, después de que percibí que Dios es, como a la vez entendí también que todas las demás cosas dependen de él y que no es falaz; y de ahí deduje que todo lo que percibo con claridad y distinción es verdadero; aunque no preste más atención a las razones por las cuales juzgué que eso era verdadero, con sólo recordar que lo vi clara y distintamente no puede traerse luego ninguna razón en contra que me lleve a dudar, sino que tengo una ciencia verdadera y cierta de ello. (p. 161; AT 70).

Son las distracciones y prejuicios a los que nos vemos sometidos por nuestra relación con los objetos y la deficiencia de nuestra naturaleza, que hace que no podamos estar atentos indefinidamente al mismo objeto, la causa de que no se pueda conocer a Dios mejor, pues es lo que más fácil y antes que nada podríamos conocer clara y distintamente, según Descartes.

De manera que, no sólo está garantizado el *cogito* como certeza por ser creación divina, como ya se dijo antes, sino también las ciencias, pues en Dios se erige la posibilidad de la certeza y la verdad; sin pensarlo primero a él, es imposible conocer nada. Ahora sí, probado Dios, se puede hacer ciencia. Nosotros participamos de esa perfección, pero en un grado menor, por tanto, nuestro saber o conocimiento posible será en general imperfecto e incompleto incluso en su más perfecta y completa forma. El cuerpo tiene gran parte en esta incompletitud, por ello está claramente escindido de la dimensión

espiritual, pues para descubrir la certeza del *cogito* o la existencia de la *res cogitans* o alma no se necesita hacer uso del cuerpo, es un conocimiento que se da por la pura reflexión.

Descartes incluso llega a considerar que puede existir el *cogito* sin su cuerpo, pues, otra diferencia entre el cuerpo y el espíritu consiste en que se puede dividir todo cuerpo en partes, pero no se puede hacer igual con el entendimiento ya que, cuando este imagina, siente, juzga, desea o cualquier otra cosa semejante, dicha actividad lo involucra por completo, es todo el espíritu el que realiza ese modo del pensar. Sin embargo, como se puede cotejar en la Sexta Meditación, al final del texto, la dimensión corporal se ve rescatada pues el cuerpo es el móvil necesario para dar lugar a ciertas facultades del pensamiento como lo son la imaginación y el sentimiento. Por la primera, se representa aquello que se percibe con los sentidos y, por el segundo, se hace referencia a la creencia de que esas sensaciones son verdaderas con respecto a lo que las provoca. Esta creencia se da de manera espontánea, porque así nos lo ha enseñado nuestra naturaleza, es decir, “la trabazón de todas las cosas que me han sido otorgadas por Dios.” (p. 179; AT 80).

Hay, pues, una íntima relación entre el cuerpo y el *cogito*, pues somos un compuesto. En cualquier caso, el *cogito* es lo más relevante para Descartes, pues es la piedra de toque para la verdad y la certeza; si bien el cuerpo está ahí, no es de sus datos de donde proviene la posibilidad del conocimiento. Sólo el espíritu puede conocer:

Ahora, procuraremos definir qué son algunos de los modos del pensamiento definidos por Descartes y cómo se relacionan entre sí. Comencemos por el *entendimiento*, que es el más relevante, pues como recuerda Descartes “ahora no atiendo a lo que se debe hacer, sino a lo que hay que conocer.” (p. 77; AT 22). Es esta facultad la que permite comprender las cosas de una manera más completa, pues, se anticipa a lo que la imaginación es capaz de representar, como lo dejó ver en el ejemplo de la cera de la vela. Allí, se pregunta Descartes qué es la cera o qué puede conocer de ella si sus formas cambian y podrían ser muchas más de las que alcanza a representar con la imaginación. En estas circunstancias, es el *entendimiento* quien aparece para responder, pues, si bien no puede poner ante nosotros la esencia de la cera, sí puede anticiparse a cualquier percepción posible de ella y decirnos que la capacidad que esta tiene de cambiar su forma es superior a la nuestra de representar o imaginar. Esta aseveración constituiría un conocimiento cierto del objeto en cuestión, pues va más allá de la mera visión de muchas formas en la

cera, a la constitución de un juicio sobre el objeto en relación con mi capacidad de percibirlo.

El conocimiento del *entendimiento* se basa en cosas universales o simples, como la cera en general o las afirmaciones de la geometría, si bien se basa en el mismo objeto que es percibido por los sentidos. Incluso, si lo que juzgo acerca de las propiedades de la cera resultara ser falso, no por eso sería menos cierto que la capacidad de concebir a la cera como “algo extenso, flexible, mudable” (p. 93; AT 31), aunque no pueda imaginar todas sus posibles formas, está mediada por el entendimiento.

Por otra parte, tenemos la *imaginación*, que sería esa capacidad que nos permite producir imágenes de las cosas. Puede operar voluntariamente, pero, generalmente es automática.

[...] de la facultad de imaginar, que tengo la experiencia de utilizar cuando me ocupo de estas cosas materiales, parece seguirse que ellas existen; porque a quien considera con más atención lo que es la imaginación, se le muestra que no es otra cosa que una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que está presente para ella de manera íntima, y que por lo tanto existe. (p. 165; AT 72)

Una de sus funciones principales es suministrarnos nuestra propia imagen corporal, sin embargo, no otorga ningún conocimiento cierto acerca de nosotros mismos. En general, no permite comprender las cosas sino solo representarlas, es en esa medida que se denomina también *sentido común*, pues lo que representa es fiel a lo que los sentidos le informan y por ello coincide entre todos, pero no ha pasado por el *entendimiento* y es aún, en esa medida, susceptible de falsedad.

La idea que primero nos formamos de los objetos está mediada por los sentidos y conduce a creer que los objetos corresponden a las ideas que causan. A través de ella considera Descartes que se dio la primera concepción de lo que era la cera, a saber, un objeto que presenta accidentes físicos determinados que se pueden verificar con los sentidos (color, textura, forma, olor), pero no lo que ahora se concibe en ella con relación al entendimiento.

En este punto, ya puede comprenderse un poco mejor en qué medida el sentir también se considera una parte de la *res cogitans*. En efecto, una cosa es el *sentido común* que me ofrece imágenes de los objetos tal cual los percibo, pero, otra cosa es juzgar que aquello que se percibe es verdadero. En esto último consiste precisamente el *sentir*, en

una valoración sobre lo que se percibe que lo afirma como verdadero. Si bien esto es inclinación natural, no por ello deja de ser una actividad del *cogito*. Imaginación y sentimiento dan certeza del cuerpo como ente pasivo que recibe sensaciones de una manera determinada.

Finalmente, la voluntad, que depende de lo que se percibe y se comprende del mundo. Descartes la trae a colación a propósito de la pregunta por el grado de verdad que hay en cada uno de los distintos modos del pensamiento, esperando así eliminar toda duda restante. Afirma que la voluntad de actuar está directamente relacionada con lo que se siente, tales afecciones son verdaderas ya que nada ni nadie puede negar que las cosas afectan en el modo en que se experimentan. Esto es así independientemente de que las cosas que se desee obrar sean buenas o malas, simplemente corresponderán con lo que el *cogito* cree.

En suma, de cara al análisis de la obra cervantina cabe decir que se pueden identificar dos momentos en el *cogito* cartesiano. El primero, es el momento de su autodeclaración, donde se lo describe como verdadero, como garantía de su propia existencia, aún solo mental-inmaterial. En este momento inicial, no puede conocer nada pues no hay garantía de que algo aparte de la *res cogitans* exista o de que él mismo sea capaz de conocer. El segundo momento del *cogito*, coincide con la confirmación de la existencia material del cuerpo (*res extensa*) y de los objetos del mundo, así como de su capacidad de conocer en general. Este momento está determinado por el análisis de la idea de Dios y su posterior elevación a la calidad de intuición clara y distinta, de la cual depende la existencia de todo y la posibilidad de conocer.

Notamos así que, en primera instancia, el *cogito* supone una determinada comprensión de lo que es el pensamiento y la existencia humana, así como una relación de codependencia entre ambas. De este modo, la manera en que deba comprenderse el *cogito* depende del estado de la idea de Dios, es decir, de si a este se le atribuye existencia y bondad. En efecto, si don Quijote cree lo mismo de Dios que Descartes, entonces el *ego cogitante* tendrá una función semejante, no solo se trataría de una certeza del pensamiento aislado, sino que tendría unas implicaciones sobre la idea de un mundo externo que puede ser conocido, sobre la posibilidad de conocer el mundo verdaderamente. Con esto establecido, pasemos ahora a la caracterización del *ego cogitante* de don Quijote.

2.3 El pensamiento de don Quijote

Tras esta revisión de cómo surge y lo que implica el *cogito*, queda claro que el *cogito* es la respuesta a la pregunta cartesiana de qué hay de cierto e indudable, para poder comenzar desde allí el proyecto de la ciencia. Para nuestro análisis nos fundamentaremos en los conceptos principalmente involucrados en él: pensar y existir. Estudiaremos cómo difieren o se asemejan entre las *Meditaciones* y don Quijote, así como el estado de su relación.

Respecto a esta caracterización es importante destacar que, a diferencia de la reflexión solipsista cartesiana, la caracterización de cómo piensa o es don Quijote no pasa solo por su propia voz, sino que es una imagen que se compone con las voces de los otros personajes y del narrador. Así, la conceptualización sobre el pensamiento de don Quijote, consiste en una interpretación basada en el análisis de los diversos momentos en donde se configura cómo piensa o qué piensa don Quijote.

El narrador

La primera caracterización, quizá la más completa de don Quijote, la tenemos por voz del narrador. En el primer capítulo, nos cuenta cómo nuestro protagonista era un hombre normal hasta que se obsesionó con las lecturas de caballería. Fueron estas las que trastocaron su buen juicio y exaltaron su imaginación al punto de llevarlo a considerar legítimo convertirse en caballero y decidir actuar en consecuencia:

En efeto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más estraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama. Imaginábase el pobre ya coronado por el valor de su brazo, por lo menos del imperio de Trapisonda; y así, con estos tan agradables pensamientos, llevado del estraño gusto que en ellos sentía, se dio prisa a poner en efeto lo que deseaba (Cervantes, I. p. 30).

Una vez tomada la decisión de hacerse caballero, las primeras acciones consisten en proveerse de todo lo que él ha aprendido que posee un caballero: prepara sus armas, su

armadura, elige a su amada, bautiza a su caballo y a sí mismo al gusto de los libros. Su memoria aparece, entonces, junto con la imaginación, como mecanismo involuntario y automático que guía sus actos: “[...] y así, después de muchos nombres que formó, borró y quitó, añadió, deshizo y tornó a hacer en su memoria e imaginación, al fin le vino a llamar «Rocinante»” (p. 32).

Notamos en esta primera aproximación que no hay una distinción clara entre conceptos que en filosofía sería necesario escindir como juicio, imaginación, memoria y voluntad. Según se afirma en el fragmento, es el *juicio* de don Quijote lo que empieza a funcionar mal, es decir, una incapacidad para distinguir el bien del mal y lo verdadero de lo falso. Así, la locura queda definida como la falta o el mal funcionamiento del juicio. En efecto, don Quijote juzga que las cosas que ha leído son ciertas, por eso las ve como un posible horizonte de ser según el cual obra.

Imaginar, por su parte, consiste en visualizar situaciones al uso de los libros de caballerías, como muestra el primer fragmento, donde don Quijote se visualiza enaltecido como recompensa por sus obras. Sin embargo, en la misma frase, se refiere el narrador a esta imaginación como “estos pensamientos”, de manera que estos conceptos se presentan como sinónimos. A su vez, en el fragmento sobre rocinante, notamos que la memoria y la imaginación aparecen asociadas como “lugares” donde don Quijote delibera; así, no hay distinciones claras entre estos conceptos ni acerca de cómo cada facultad contribuye a esa deliberación.

La voluntad, tampoco se encuentra muy definida, la comprenderemos guiados por la definición general ofrecida por la RAE⁸: “facultad de decidir y ordenar la propia conducta”. Podemos deducir un tratamiento del concepto cuando se cuenta cómo el pensamiento fundamental de don Quijote consiste en la decisión de satisfacer un deseo. Sin embargo, ya que esta voluntad es consecuencia de un juicio dañado, es imposible de satisfacer; su deseo se basa en un mundo que no existe.

Ya en el capítulo IX, encontramos que el narrador cuenta la historia de don Quijote como si este fuese realmente un caballero cuyas aventuras son de interés colectivo y objeto de investigación filológica, pues cuenta el narrador cómo debe recabar información de un manuscrito para poder continuar. Allí ocurre un cambio de narrador, pues, el texto fue

⁸ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Se utiliza como referencia del uso común de un vocablo, sin atender a sus aproximaciones filosóficas.

escrito por Cide Hamete Benengeli y debe ser traducido (p. 86). Pese a este cambio, el hidalgo que nos presentan ambos narradores sigue describiéndose de manera contradictoria, pues, en sus aventuras siempre está presente el componente del juicio errado sobre las cosas, tanto como adjetivos y menciones al talante heroico del protagonista y a su leyenda:

Felicísimos y venturosos fueron los tiempos donde se echó al mundo el audacísimo caballero don Quijote de la Mancha, pues por haber tenido tan honrosa determinación como fue el querer resucitar y volver al mundo la ya perdida y casi muerta orden de la andante caballería gozamos ahora en esta nuestra edad, necesitada de alegres entretenimientos, no solo de la dulzura de su verdadera historia, sino de los cuentos y episodios della, que en parte no son menos agradables y artificiosos y verdaderos que la misma historia (Cervantes I, p.274).

Así, guiándose por ellos, no parece posible saber si el pensamiento de don Quijote está errado o si, en cambio, es cierto que fue caballero famoso o si ambas cosas ocurren al tiempo, que todo cabría en el juego literario, o bien, puede entenderse como una muestra más de la crítica que Cervantes realiza al género de los libros de caballería (p. 529). En efecto, así como estos, don Quijote ofrece una ficción que se presenta como verdadera y espera ser creída como tal, pero cuenta cosas que no pueden sino ser una reducción al absurdo del género que critica. La contradicción narrativa es indispensable, entonces, para el fin estético buscado.

Además, son estos narradores los que presentan mayormente la naturaleza del pensar quijotesco: cómo opera su mente ante la experiencia sensible transmutándola en delirios y acciones peligrosas para sí mismo y para sus acompañantes de turno. La primera aventura es un buen ejemplo de esta narración de don Quijote tanto como loco como caballero:

Estaban acaso a la puerta dos mujeres mozas, destas que llaman del partido, las cuales iban a Sevilla con unos arrieros que en la venta aquella noche acertaron a hacer jornada; y como a nuestro aventurero todo cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y pasar al modo de lo que había leído, luego que vio la venta se le representó que era un castillo con sus cuatro torres y chapiteles de luciente plata sin faltarle su puente levadiza y honda cava, con todos aquellos adherentes que semejantes castillos se pintan. (p. 36)

Es el narrador quien informa que su pensar, ver e imaginar están errados, así como sobre el desarrollo de su locura y suele presentar lo que ocurre en la mente de don Quijote al momento de darse cada aventura:

Esta maravillosa quietud y los pensamientos que siempre nuestro caballero traía de los sucesos que a cada paso se cuentan en los libros autores de su desgracia, le trujo a la imaginación una de las estrañas locuras que buenamente imaginarse pueden; y fue que él se imaginó haber llegado a un famoso castillo (que, como se ha dicho, castillos eran a su parecer todas las ventas donde alojaba) y que la hija del ventero lo era del señor del castillo [...] (I, p. 142)

De modo que, cuando la locura adviene, se mezclan la percepción, la imaginación y el pensamiento de una manera involuntaria e inmediata. Esto puede evidenciarse también en la aventura de los rebaños, cuando el narrador dice.

Hiciéronlo ansí y pusiéronse sobre una loma, desde la cual se vieran bien las dos manadas que a don Quijote se le hicieron ejército, si las nubes del polvo que levantaban no les turbara y cegara la vista; pero con todo esto, viendo en su imaginación lo que no veía ni había, con voz levantada comenzó a decir [...] (I, p. 158)

Más adelante, nos cuenta cómo esto que imagina ver don Quijote no consiste en una intuición vaga de la realidad, sino que se trata de la producción de toda una experiencia sensorial muy detallada: “Y desta manera fue nombrando muchos caballeros del uno y del otro escuadrón que él se imaginaba, y a todos les dio sus armas, colores, empresas y motes de improviso, llevado de la imaginación de su nunca vista locura [...]” (p. 159). Es también quien muestra lo natural que es para el pensamiento de don Quijote usar el recurso del encantador o los encantamientos para explicar las situaciones que se le salen de las manos, así como ocurre cuando se queda colgado de su brazo (p. 454)

Sin embargo, el narrador presenta otros momentos en los que la locura o el pensamiento errado de don Quijote viene de manera voluntaria, e incluso hay un tiempo para reflexionar entre las opciones disponibles según los libros de caballería:

Viendo, pues, que, en efeto, no podía menearse, acordó de acogerse a su ordinario remedio, que era pensar en algún paso de sus libros, y trájole su locura a la memoria aquel de Valdovinos y del marqués de Mantua, cuando Carloto le dejó herido en la montaña [...] (p. 55).

Los demás personajes

don Quijote pocas veces está solo. No tiene tiempo para dudar de los demás, pues, son parte de sus aventuras. En efecto, gracias a la presencia de esos otros personajes que van apareciendo en el relato es que se va confirmando la imagen de don Quijote como un loco, con el juicio trastocado. En general, desde la perspectiva del otro, excepto por Sancho (en la mayoría de sus apariciones), todos coinciden en esa percepción y creen, junto con el narrador, que esto ha sido por los libros de caballería. La primera en decirlo es la ama:

¡Desventurada de mí!, que me doy a entender, y así es ello la verdad como nací para morir, que estos malditos libros de caballerías que él tiene y suele leer tan de ordinario le han vuelto el juicio; que ahora me acuerdo haberle oído decir muchas veces, hablando entre sí, que quería hacerse caballero andante e irse a buscar las aventuras por esos mundos (p. 58).

Los personajes que tienen ocasión de conversar con don Quijote, coinciden en que tiene buen entendimiento, pero que su locura se hace manifiesta en todo cuanto tenga que ver con libros de caballería. Así lo dice el canónigo que aparece en el capítulo XLIX:

—¿Es posible, señor hidalgo, que haya podido tanto con vuestra merced la amarga y ociosa letura de los libros de caballerías, que le hayan vuelto el juicio de modo que venga a creer que va encantado, con otras cosas deste jaez, tan lejos de ser verdaderas como lo está la misma mentira de la verdad? (p. 503)

Frente a esta imagen común del protagonista, se pueden distinguir dos maneras de interactuar con el loco: confrontarlo con argumentos que lo obligan a explicarse o respaldar su fantasía para manipular su pensamiento fácilmente. Respecto a la manera en que don Quijote explica las contradicciones que le indican sobre el mundo y las cosas, encontramos su más completa expresión cuando don Quijote discute con el canónigo que lo confronta con su locura.

—Pues yo —replicó don Quijote— hallo por mi cuenta que el sin juicio y el encantado es vuestra merced, pues se ha puesto a decir tantas blasfemias contra una cosa tan recibida en el mundo y tenida por tan verdadera, que el que la negase, como vuestra merced la niega, merecía la misma pena que vuestra merced dice que da a los libros cuando los lee y le enfadan. Porque querer dar a entender a nadie que Amadís no fue en el mundo, ni todos los otros caballeros aventureros de que están colmadas las historias, será querer persuadir que el sol no alumbra, ni el yelo enfría, ni la tierra sustenta [...] Y si es mentira,

también lo debe de ser que no hubo Héctor, ni Aquiles, ni la guerra de Troya, ni los Doce Pares de Francia, ni el rey Artús de Ingalaterra, [...] Y es esto tan ansí, que me acuerdo yo que me decía una mi agüela de partes de mi padre, cuando veía alguna dueña con tocas reverendas: «Aquella, nieto, se parece a la dueña Quintañoña»; de donde arguyo yo que la debió de conocer ella, o por lo menos debió de alcanzar a ver algún retrato suyo (pp. 505 - 507).

En este fragmento, don Quijote le responde al cura con dos aparentes razones. La primera es una falacia, pues consiste en mezclar personajes reales de la historia con personajes de los libros de caballería, para demostrar que son todos igual de reales. La segunda, también es falaz, pues se basa en una presunción. En efecto, don Quijote cuenta una anécdota para mostrar, mediante la experiencia de alguien más, que no es sólo él quien cree que son ciertos los personajes de los libros de caballerías. Sin embargo, ya que estas explicaciones o defensas de lo pensado están mediadas sobre todo por la figura del *encantador*, serán revisadas a profundidad en el apartado correspondiente.

Por otra parte, la manipulación podemos notarla cuando el barbero y el cura deciden engañarlo para conducir sus pensamientos fácilmente y llevarlo de nuevo a su casa. Allí se dice:

[...] irían adonde don Quijote estaba, fingiendo ser ella una doncella afligida y menesterosa, y le pediría un don, el cual él no podría dejársele de otorgar, como valeroso caballero andante. Y que el don que le pensaba pedir era que se viniese con ella donde ella le llevase, a desfacelle un agravio que un mal caballero le tenía fecho; y que le suplicaba ansimesmo que no la mandase quitar su antifaz, ni la demandase cosa de su hacienda, fasta que la hubiese fecho derecho de aquel mal caballero; y que creyese sin duda que don Quijote vendría en todo cuanto le pidiese por este término, y que desta manera le sacarían de allí y le llevarían a su lugar, donde procurarían ver si tenía algún remedio su estraña locura. (p. 256)

Ya éramos advertidos de esta necesidad en el capítulo VII, cuando el cura y el barbero hablan con don Quijote antes de que vaya a su segunda salida, esta vez acompañado por Sancho Panza. Allí, se decía que “El cura algunas veces le contradecía y otras concedía, porque si no guardaba este artificio no había poder averiguarse con él” (p. 72).

Podemos confirmar lo sencillo que resulta manipular los pensamientos de don Quijote cuando el cura habla con Cardenio, el otro loco que se presenta en el camino, diciéndole lo siguiente:

Pero ¿no es cosa estraña ver con cuánta facilidad cree este desventurado hidalgo todas estas invenciones y mentiras, solo porque llevan el estilo y modo de las necedades de sus libros?

—Sí es —dijo Cardenio—, y tan rara y nunca vista, que yo no sé si queriendo inventarla y fabricarla mentirosamente hubiera tan agudo ingenio que pudiera dar en ella. (p. 309)

Nada distinto presenciamos en el capítulo XLV, cuando a la venta en que se encuentran casi todos los personajes reunidos, llega el barbero dueño de la bacía que don Quijote cree que es yelmo de Mambrino. Allí, todos quienes están informados del mal de don Quijote, deciden apoyarlo en su afirmación de que la bacía es yelmo y llevarle la contraria al barbero, solo por diversión. Al final, terminan explicándole al barbero el mal que padece don Quijote y dándole dinero en compensación por la bacía robada (p.474).

Sancho Panza

Es el único personaje que acompaña a don Quijote constantemente en sus aventuras, es su escudero fiel y quien más comparte su visión del mundo. En efecto, aunque muchas veces Sancho duda de la cordura de su amo o de lo sabio o prudente de sus decisiones, poco a poco adopta la manera en que este concibe y explica el mundo. Así, por efecto también de su ingenuidad, Sancho se vuelve una persona que los demás creen que está siendo afectado por la compañía de don Quijote.

A través de Sancho vemos cómo el pensamiento del hidalgo, aunque carezca de buen juicio, es capaz de convencer a otra persona de que su locura, de que sus pensamientos delirantes o imaginaciones son verdaderas. Por ejemplo, cuando en la venta Sancho escucha hablar sobre la locura de don Quijote, sabemos que:

A la mitad desta plática se halló Sancho presente, y quedó muy confuso y pensativo de lo que había oído decir que ahora no se usaban caballeros andantes y que todos los libros de caballerías eran necedades y mentiras, y propuso en su corazón de esperar en lo que paraba aquel viaje de su amo, y que si no salía con la felicidad que él pensaba, determinaba de dejalle y volverse con su mujer y sus hijos a su acostumbrado trabajo (p. 325).

Sin embargo, hay algunos momentos en que Sancho se distancia de don Quijote, mostrándonos que incluso él percibe que algo ocurre con su amo, como cuando le pide le pase el yelmo de Mambrino en el capítulo XXV y Sancho le responde:

—Vive Dios, señor Caballero de la Triste Figura, que no puedo sufrir ni llevar en paciencia algunas cosas que vuestra merced dice, y que por ellas vengo a imaginar que todo cuanto me dice de caballerías y de alcanzar reinos e imperios, de dar ínsulas y de hacer otras mercedes y grandezas, como es uso de caballeros andantes, que todo debe de ser cosa de viento y mentira, y todo pastraña, o patraña, o como lo llamáremos. Porque quien oyere decir a vuestra merced que una bacía de barbero es el yelmo de Mambrino, y que no salga de este error en más de cuatro días, ¿qué ha de pensar sino que quien tal dice y afirma debe de tener güero el juicio? (p.236).

Así, según este testimonio, don Quijote está loco y hasta el más tonto puede notarlo, pero también podemos apreciar que es capaz de persuadir de otros de pensar como él. En efecto, lo que don Quijote fantasea no es un mundo paralelo al de la realidad que comparte con los demás personajes, sino que refiere un mundo anterior al presente. Por tanto, los más incautos e impresionables, como Sancho o el ventero al que le gustan las novelas, consideran plausible que aún haya caballeros andantes que realicen acciones impresionantes sin llegar a ser considerados locos sino solo ingenuos. En suma, la imagen del entendimiento de don Quijote que tenemos por voz de Sancho es ambigua: loco e inteligente.

El encantador

La idea de un ser que cambia la naturaleza de las cosas, de tal manera que no se puede confiar en lo que se percibe, es postulada inicialmente por el cura, pero es utilizada también por Dorotea, Sancho y don Quijote. No es creación de don Quijote, ni tampoco de su uso exclusivo, sino que es una figura común en los libros de caballería, su aparición se desprende de la importancia de estos textos en la narración. En las apariciones de esta figura es posible distinguir dos usos: como una forma de entrar en la lógica fantástica de don Quijote para manipularlo, que es lo que hacen el cura y Dorotea; y como una forma de explicar ciertas experiencias, como lo hacen Sancho y don Quijote.

El cura lo propone al ama y sobrina de don Quijote como una forma de evadirlo cuando quiera buscar su tapiada biblioteca. La idea es engañarlo haciéndole creer que un *encantador* se la llevó, de manera que el hidalgo toma el asunto con naturalidad, pues

encaja en la lógica de los libros de caballería (p. 70). Ya en el capítulo XLVI, cuando Sancho le cuenta a don Quijote que vio a la princesa Micomicona besándose con Don Fernando, Dorotea tiene que acudir al *encantador* para explicar lo sucedido sin develar el engaño que todos han preparado. Esta figura fantástica permite mantener una contradicción como algo posible, pues, sin refutar lo percibido por Sancho, Dorotea resguarda su honor y el buen estado del ardid. Así, don Quijote no sabe qué creer y acepta, nuevamente, esta idea como solución:

—Por el omnipotente Dios juro —dijo a esta sazón don Quijote— que la vuestra grandeza ha dado en el punto, y que alguna mala visión se le puso delante a este pecador de Sancho, que le hizo ver lo que fuera imposible verse de otro modo que por el de encantos no fuera: que sé yo bien de la bondad e inocencia deste desdichado que no sabe levantar testimonios a nadie. (p. 478)

En segundo lugar, tenemos los usos que hace don Quijote del *encantador*, el primero de estos episodios es el del ataque a los molinos de viento en el capítulo VIII. Allí, don Quijote lo usa para explicarle a Sancho por qué los gigantes que vio se volvieron molinos de viento:

—Calla, amigo Sancho —respondió don Quijote—, que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene; mas al cabo al cabo han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada. (p. 76)

También, lo utiliza para explicar el desacuerdo sobre los ejércitos que se vuelven manadas de animales en el capítulo VIII:

—¿No le decía yo, señor don Quijote, que se volviese, que los que iba a acometer no eran ejércitos, sino manadas de carneros?

—Como eso puede desaparecer y contrahacer aquel ladrón del sabio mi enemigo. Sábetelo, Sancho, que es muy fácil cosa a los tales hacernos parecer lo que quieren, y este maligno que me persigue, envidioso de la gloria que vio que yo había de alcanzar desta batalla, ha vuelto los escuadrones de enemigos en manadas de ovejas. (pp.162)

Acude a la idea de encantamientos para explicar por qué no fue cobardía no ayudar a Sancho cuando lo manteaban (p. 154) o para explicar por qué está colgando de un brazo

durante horas cuando la hija del ventero lo amarra (p. 454) o, finalmente, para entender por qué va enjaulado como un loco:

¿Cómo han de ser católicas, si son todos demonios que han tomado cuerpos fantásticos para venir a hacer esto y a ponerme en este estado? Y si quieres ver esta verdad, tócalos y pálpalos, y verás como no tienen cuerpo sino de aire y como no consiste más de en la apariencia. (p.483)

En suma, el *encantador* es una herramienta explicativa de don Quijote, gracias a la cual puede hacer encajar su fantasía o delirio con lo que otros perciben. No es una manera de engañarse a sí mismo o a otros sobre lo que ocurre en la realidad, sino que realmente para él este es un ser existente que le permite entender la contradicción de realidades que percibe. No hay allí absurdo, según el parecer del protagonista, sino que así comprende el mundo. Este *encantador*, pues, no es el resultado del escepticismo de don Quijote en la permanencia de lo material (como sería en las *Meditaciones*), sino su causa. Pero, aunque esta figura es conveniente para él, no lo valora de manera positiva, sino que lo compara con demonios (ibid..) y lo califica como *enemigo, envidioso, que quiere hacerle daño*.

Finalmente, tenemos a Sancho, que se encuentra en un punto medio respecto al *encantador*. Aunque a veces acepta la idea con la misma naturalidad que don Quijote y la usa para explicar algunos eventos, en otras ocasiones, también considera que su amo está errado al respecto. En el capítulo XXXV, en favor de la existencia de estos seres y sus efectos, afirma:

—Ya yo sé que todo lo desta casa es encantamento, que la otra vez, en este mesmo lugar donde ahora me hallo, me dieron muchos mojicones y porrazos, sin saber quién me los daba, y nunca pude ver a nadie; y ahora no parece por aquí esta cabeza, que vi cortar por mis mismísimos ojos, y la sangre corría del cuerpo como de una fuente (p. 367).

Sin embargo, en el capítulo XLVII, le refuta a don Quijote que esté enjaulado por causa de encantamientos:

—Par Dios, señor —replicó Sancho—, ya yo los he tocado, y este diablo que aquí anda tan solícito es rollizo de carnes y tiene otra propiedad muy diferente de la que yo he oído decir que tienen los demonios; porque, según se dice, todos huelen a piedra azufre y a otros malos olores, pero este huele a ámbar de media legua (p. 483).

Así, Sancho a veces contribuye a que don Quijote se sienta respaldado en la creencia de los *encantadores* y sus influjos, pero en otras ocasiones, lo contraría. Sin embargo, este respaldo o rechazo no es determinante para la configuración de la realidad que elabora don Quijote, puesto que él la defiende, aunque nadie lo apoye.

don Quijote en soledad

Ahora, consideraremos cómo se configura el pensamiento de don Quijote a partir de sí mismo, es decir, de la manera en que nos permite apreciarlo su propio discurso y sus acciones, según él las comprende. Sabemos por otros que es un hombre anciano, que su contextura física es la de una persona mayor y que su estado físico va empeorando a medida que avanza en sus aventuras. Sin embargo, lo que piensa de sí mismo no coincide con lo que otros piensan.

don Quijote se considera fuerte y valiente, aunque se acobardó tanto como Sancho en la aventura de los batanes (cap. XX) y no se atrevió a defender al ventero de los ladrones en el capítulo XLIV (p. 461). Podemos ver en cada aventura un ejemplo del concepto en que don Quijote se tiene a sí mismo, pues tiende a juzgar que tiene fuerza y valor suficientes para vencer a quienes considera enemigos y defender a quienes cree que están en peligro. Incluso, sabemos por la sobrina, que antes de salir a sus aventuras, aun estando en su casa en soledad, ya juzgaba que era capaz de vencer gigantes con el valor de su brazo (p. 59).

Ya en el capítulo XXV, cuando Sancho le reprocha por andar sin rumbo, vemos uno de los momentos en que don Quijote apela a los libros de caballerías para argumentar que lo que hace es conforme a la razón:

Y entiende con todos tus cinco sentidos que todo cuanto yo he hecho, hago e hiciere va muy puesto en razón y muy conforme a las reglas de caballería, que las sé mejor que cuantos caballeros las profesaron en el mundo. (p. 233)

Hallamos también evidencia de su pensamiento cuando otros lo confrontan con la realidad y le tratan de mostrar su locura. En la primera de estas ocasiones, alega lo siguiente:

—Yo sé quién soy —respondió don Quijote—, y sé que puedo ser, no solo los que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a

todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías (p. 58).

Aquí, puede apreciarse que don Quijote defiende que él es todo lo que piensa ser, planteando una distinción entre lo que es en *acto* (“yo sé quién soy”), por decirlo de algún modo, y lo que es en *potencia* (“sé que puedo ser”). Así, no desconoce esa realidad con la que su interlocutor le confronta, sino que incluso podría interpretarse que aquí le increpa que no necesita que se la recuerden. Sin embargo, lleva a su interlocutor a notar que su ser no se reduce a esa actualidad, sino que incluye todo lo que potencialmente puede ser, que en el caso de este personaje abarca incluso cosas imposibles, como todos los caballeros y seres mitológicos que refiere de sus libros.

De esta manera, el protagonista plantea la validez inherente a su empresa caballerescas, pero, sin afirmar o negar plenamente que sea o no sea caballero, sino planteando cualquier opción de ser como algo igualmente posible y válido. Así, por este fragmento, no podría dilucidarse concluyentemente qué tan comprometido está el señor Quijana con su carácter caballeresco, pues cuando afirma saber lo que es, no podemos estar seguros de a cuál faceta suya se refiere. En cambio, sí podemos afirmar que no parece considerar que haya locura al identificarse con una de sus posibilidades imposibles de ser, como la de los caballeros que menciona.

Algunos han interpretado declaraciones como estas como prueba de que la locura del hidalgo es fingida en alguna instancia. Sin embargo, creo que uno de los momentos esclarecedores sobre este punto es toda la interacción que ocurre entre don Quijote y Cardenio, el otro loco. Allí vemos cómo, aunque don Quijote puede moderar su conducta en algunas ocasiones, siendo como los demás, su locura se revela fácilmente en forma violenta (pp. 230). Nos percatamos de que no es voluntad de don Quijote cuándo su imaginación se exalte o cómo reaccione frente a determinado estímulo, sino que los episodios de locura ocurren de manera imprevista e irrefrenable. Esto puede verse en el cambio en el trato de don Quijote hacia Cardenio, cuando este menciona algo relacionado con el mundo de las caballerías y el protagonista pasa de sentir compasión por él a atacarlo. Finalmente, si don Quijote finge, no podríamos comprender cuando, en el último capítulo de la primera parte, el narrador cuenta que, ya estando de nuevo en su casa, con su familia y amigos, no los reconoce ni tampoco al entorno.

2.4 La existencia y la realidad de don Quijote

Ahora, reflexionemos en el segundo elemento que acordamos revisar en torno al *cogito*, a saber, la existencia (*sum*). Con esta nos referimos, según las *Meditaciones*, a la certeza de que se es algo en el mundo y de que esta certeza viene dada por la vía del pensar. Adicionalmente, el concepto de *cogito* implica la existencia, en principio, solo como una *res extensa*, es decir, como una cosa que piensa. Entonces, hay que preguntar si también don Quijote concibe su existencia como una experiencia meramente racional. O, si su corporalidad hace parte de la idea de lo que él es, debemos preguntar si esta idea de cuerpo se deriva de su actividad mental y de la idea de un Dios bueno que sostiene la realidad.

El narrador

Respecto a quién es don Quijote, en términos muy generales, podemos decir que la idea principal la tenemos por cuenta del narrador. Éste nos describe su apariencia física, quién era antes de hacerse caballero (p. 28), cuál es su manera de reaccionar, cómo decide actuar y cómo se concibe a sí mismo. Por este relato, conocemos la leyenda de don Quijote, que no se cuenta en primera persona. Luego, que el hidalgo *existe*, es algo que se presume como *posible* ya que, desde el punto de vista del narrador, fue alguien real. Inicialmente, don Quijote se describe a partir de su corporalidad, de la idea de que es en realidad un tal señor Quijana que se volvió loco.

Que el protagonista voluntariamente se cambió el nombre y que decidió hacerse caballero y salir a buscar aventuras, son hechos que el narrador asume y que determinan, en gran medida, en qué consiste el ser del don Quijote que conocemos por el narrador. Así, encontramos que en el protagonista se superponen dos realidades: una realidad *consensuada* en la que es el anciano y loco señor Quijana y otra realidad *ficcional* donde es un caballero de renombre, que hizo grandes hazañas. Aquí, nuevamente encontramos que hay contradicción fundamental en la historia. En efecto, dentro de la lógica de la novela, no hay nada de raro en que el narrador considere que ambas realidades son legítimas, sin embargo, aparte del inicio, casi no se refiere a don Quijote como algo distinto a un caballero famoso, aunque también cuente cómo sus aventuras están marcadas por el desacuerdo con los demás sobre lo que percibe y ocurre en el mundo.

Uno de los momentos en que podemos notar esta realidad *consensuada*, pautada por un desacuerdo con los demás, es en el capítulo XXI, donde se relata cómo a don Quijote le pareció que una bacía de barbero era un yelmo de Mambrino hecho de oro:

Es, pues, el caso que el yelmo y el caballo y caballero que don Quijote veía era esto: que en aquel contorno había dos lugares, el uno tan pequeño, que ni tenía botica ni barbero, y el otro, que estaba junto a él, sí; y, así, el barbero del mayor servía al menor, en el cual tuvo necesidad un enfermo de sangrarse, y otro de hacerse la barba, para lo cual venía el barbero y traía una bacía de azófar; y quiso la suerte que al tiempo que venía comenzó a llover, y porque no se le manchase el sombrero, que debía de ser nuevo, se puso la bacía sobre la cabeza, y, como estaba limpia, desde media legua relumbraba. Venía sobre un asno pardo, como Sancho dijo, y esta fue la ocasión que a don Quijote le pareció caballo rucio rodado y caballero y yelmo de oro, que todas las cosas que veía con mucha facilidad las acomodaba a sus desvariadas caballerías y malandantes pensamientos. (p. 189).

En este fragmento resalta también otro rasgo importante del Quijote que nos describe el narrador, a saber, que su voluntad de ser caballero se traduce constantemente en acciones que delimitan los contornos de una aventura. Su existencia, por tanto, no depende solo de lo que ocurre en su pensamiento, sino también de las acciones que permiten afirmar esa realidad. Él es caballero porque se comporta como caballero, su estado mental es indiferente a ese juicio; además, es caballero porque eso dice la leyenda. Esto mismo corroboramos en el siguiente fragmento, donde don Quijote duda sobre la ley de caballerías en un punto y, gracias a esto, Sancho puede tomar el “botín” de la aventura del yelmo (p. 192).

En suma, desde el punto de vista del narrador, don Quijote es una leyenda de un caballero loco que hizo grandes hazañas que pueden verificarse gracias a diferentes evidencias escritas. Sin embargo, las “hazañas” en realidad no son tales, pues en su relato está presente la locura del caballero y la burla y manipulación constante. Así, en cada intento de contar la grandeza del caballero, irónicamente, lo que se hace es mostrar la historia de su tránsito por la locura. Desde el punto de vista del narrador don Quijote es real y se determina como un loco, un caballero y una leyenda al mismo tiempo.

Los demás personajes

El don Quijote que nos presentan los demás personajes de la novela es claramente una persona loca y nada más, lo cual no solo se manifiesta en su discurso y reflexión, sino

sobre todo en sus acciones, en su ser en el mundo. Nos presentan alguien enfermo, impulsivo, que necesita ayuda, que causa gracia y enojo por igual debido a la desproporción entre su percepción y sus acciones con respecto a ellos.

Vemos, en el capítulo III, una muestra de esta impresión cuando el ventero le cuenta a algunos huéspedes sobre este recién llegado problemático:

Contó el ventero a todos cuantos estaban en la venta la locura de su huésped, la vela de las armas y la armazón de caballería que esperaba. Admiráronse de tan estraño género de locura y fuéronselo a mirar desde lejos [...] (p. 44).

Puede percibirse una distinción entre una realidad *consensuada*, entre los demás personajes y una realidad *ficcional* de don Quijote. Esta última, consiste en la fantasía de ser caballero y las acciones consecuentes, mientras que con la primera, notamos que lo real/irreal o verdadero/falso, no solo sobre don Quijote sino sobre las cosas en general, está determinado socialmente, es el resultado de un acuerdo. Confiados de hallar el respaldo de los otros, los diversos personajes secundarios denuncian los desfares de don Quijote, refiriendo todas sus acciones y palabras absurdas, confirmando que algo está *mal* con él.

Cuando la sobrina refiere cómo se comportaba don Quijote cuando estaba solo, tenemos un retrato suyo atravesado por la locura que es fácilmente aceptado por los demás. Por ella sabemos que, antes de su primera salida, él ya había tenido *aventuras* en soledad, por lo que cree que su tío ha ido empeorando:

[...] muchas veces le aconteció a mi señor tío estarse leyendo en estos desalmados libros de desventuras dos días con sus noches, al cabo de los cuales arrojaba el libro de las manos, y ponía mano a la espada, y andaba a cuchilladas con las paredes; [...] Mas yo me tengo la culpa de todo, que no avisé a vuestras mercedes de los disparates de mi señor tío, para que los remediaran antes de llegar a lo que ha llegado [...] (p. 59).

Quizá el momento que mejor refleja este común acuerdo sobre la naturaleza consensuada de la realidad y sobre el estado mental de don Quijote cuando reaparece en la venta el barbero a quien se le robó la bacía que el caballero presume yelmo de Mambrino. Discuten, entonces, sobre una albarda que todos quieren hacer pasar por jaez para burlar al barbero, llegando incluso a hacer una votación para definirlo. Dice allí un testigo de lo que ocurre:

—Si ya no es que esto sea burla pensada, no me puedo persuadir que hombres de tan buen entendimiento como son o parecen todos los que aquí están, se atrevan a decir y afirmar que esta no es bacía, ni aquella albarda; mas como veo que lo afirman y lo dicen, me doy a entender que no carece de misterio el porfiar una cosa tan contraria de lo que nos muestra la misma verdad y la misma experiencia; porque voto a tal (y arrojóle redondo) que no me den a mí a entender cuantos hoy viven en el mundo al revés de que esta no sea bacía de barbero y esta albarda de asno (p. 468).

Así, cuando el juicio funciona adecuadamente, los sentidos muestran lo mismo a todos y por ello se llama real y verdadero a lo que acordamos percibir en el mundo, pues concuerda para casi todos. Pero, cuando el entendimiento está enfermo, aunque haya en él certeza de lo que percibe, no hay consenso posible con los demás. Al mentir deliberadamente, los demás personajes muestran que ellos son el criterio de lo real *consensuado* y, por ende, para determinar lo que es don Quijote. También, exponen que con la palabra pueden darle realidad *consensuada*, a la realidad *ficcional* de don Quijote mediante el engaño, si así deciden hacerlo. Ciertamente, si don Quijote logra ser reconocido como lo que dice ser es porque los demás se lo permiten, ya por compasión, ya por ingenuidad, ya por diversión. Sin esta retroalimentación, fingida o no, sería imposible notar que don Quijote está loco, pues, desde su propio pensamiento y experiencia sensible, no hay contradicción entre la realidad *ficcional* y la *consensuada*, no hay locura.

Sancho Panza

Constantemente, vemos en Sancho una figura que tiene un determinado influjo en el actuar de su amo: cuando cree que se comporta como loco, lo aconseja y contiene; cuando cree en todo lo que su amo dice y percibe, confirma y alimenta la realidad ficcional de don Quijote. Quizá cuando más notamos que alimenta la locura de su amo es cuando decide que es fácil engañarlo sobre el encuentro con Dulcinea. Le asegura que la ha visto y que le ha contado que él está loco por ella en algún lugar, mientras que realmente solo fue hasta la venta donde se encontró al cura y al barbero del pueblo, con los que volvió a seguirlo engañando (p. 307).

Por otra parte, uno de los momentos en que se puede apreciar que Sancho se distancia de la postura de su amo y trata de persuadirlo de cambiar de parecer es cuando han sido golpeados y asaltados por los galeotes liberados:

—Así escarmentará vuestra merced —respondió Sancho— como yo soy turco; pero, pues dice que si me hubiera creído se hubiera escusado este daño, créame ahora y escusará otro mayor, porque le hago saber que con la Santa Hermandad no hay usar de caballerías, que no se le da a ella por cuantos caballeros andantes hay dos maravedís, y sepa que ya me parece que sus saetas me zumban por los oídos.

—Naturalmente eres cobarde, Sancho —dijo don Quijote—, pero, porque no digas que soy contumaz y que jamás hago lo que me aconsejas, por esta vez quiero tomar tu consejo y apartarme de la furia que tanto temes, [...] (p. 211).

Pero, no siempre que Sancho intenta persuadir a su amo lo logra. Por ejemplo, cuando le dice que no son ejércitos sino rebaños los que quiere embestir, don Quijote le explica que el miedo que tiene es precisamente lo que le altera los sentidos (p. 161). De modo que, según don Quijote, no solo está en lo correcto, sino que puede hacer máximas para amonestar a Sancho al respecto. De acuerdo con esto, si un caballero no teme y siempre es valiente, don Quijote no puede en ningún caso estar equivocado en lo que percibe. Podemos deducir que, dentro de su lógica caballeresca, esta sería una razón más para defender su percepción del mundo, sin embargo, esta tesis no se usa en ese sentido ni tampoco tiene desarrollo o función posterior en el relato. Aun así, es interesante pues ilustra lo que don Quijote piensa sobre la percepción en general.

En suma, gracias a la compañía de Sancho, don Quijote avanza en sus aventuras y desenvuelve su ser y realidad ficcional sobre la marcha, siendo secundado y cuidado constantemente, al punto que no sabría decirse si don Quijote hubiera llegado tan lejos estando solo. En efecto, muy distinta sería la historia si Sancho lo hubiera acusado con el cura en vez de acompañarlo o si, en algún momento, él mismo decidiera enjaularlo y devolverlo a su casa.

El encantador

Ahora, revisaremos cómo esta idea afecta la imagen que el protagonista tiene de sí mismo como caballero andante. En efecto, sabemos que para don Quijote él no es el señor Quijana, sino que es un caballero que se entrega a la aventura. Constantemente, tiene inconvenientes con otras personas pues percibe algunos objetos y situaciones de manera muy diferente, esto lo lleva a actuar de formas que nadie prevé ni aprueba.

Dentro de la lógica caballeresca, este *encantador* lo que hace es respaldar la identidad de don Quijote, pues busca justificar su percepción del mundo. Aunque, paradójicamente, esta creencia ciega y apasionada en los *encantadores* sea otro de los factores que hace que los demás lo tilden de loco. Para él, sin embargo, la realidad *ficcional* en que vive se superpone a la realidad *consensuada*, mientras que para los demás es al contrario.

Uno de los momentos en los que podemos notar cómo don Quijote hace uso de la idea del encantador sin que esta afecte su imagen de que es un caballero andante, lo podemos encontrar cuando le dice a su sobrina:

—Así es —dijo don Quijote—, que ese es un sabio encantador, grande enemigo mío, que me tiene ojeriza, porque sabe por sus artes y letras que tengo de venir, andando los tiempos, a pelear en singular batalla con un caballero a quien él favorece y le tengo de vencer sin que él lo pueda estorbar, y por esto procura hacerme todos los sinsabores que puede; y mándole yo que mal podrá él contradecir ni evitar lo que por el cielo está ordenado (p. 71).

Cuando don Quijote le explica a Sancho por qué los gigantes se volvieron molinos de viento, sosteniendo no sólo la legitimidad de su percepción sino de su actuación hace uso del sabio *encantador*:

—Calla, amigo Sancho —respondió don Quijote—, que las cosas de la guerra más que otras están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos, por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene; mas al cabo al cabo han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada (p. 76).

Aquí, el protagonista explica que es tan caballero que un *encantador* le quiere quitar la gloria, luego en su percepción de lo que es real *consensuado* busca dar cuenta, con esta figura, de por qué otros no coinciden con él. En efecto, la idea de los encantadores justifica todo cuanto cree don Quijote, ratifica la realidad que él pretende afirmar. Así mismo, resalta que es un elemento entre otros varios de carácter fantástico que el hidalgo cree que existen (como gigantes).

Así, aunque la realidad que don Quijote percibe es inestable, pues supone que existen los *encantadores*, su convicción de que su percepción y acción es correcta es constante. Él nunca duda de que lo que ha percibido sea según lo ha percibido, su creencia/certeza de que su experiencia coincide con lo real *consensuado* es plena. Pero, como existen los

encantadores, los objetos cambian, las situaciones cambian y los demás acaban por discordar con él. En confirmación de esto, podemos mencionar el siguiente fragmento:

—Mira, Sancho, por el mismo que denantes juraste te juro —dijo don Quijote— que tienes el más corto entendimiento que tiene ni tuvo escudero en el mundo. ¿Que es posible que en cuanto ha que andas conmigo no has echado de ver que todas las cosas de los caballeros andantes parecen quimeras, necedades y desatinos, y que son todas hechas al revés? Y no porque sea ello así, sino porque andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y las vuelven según su gusto y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos; y, así, eso que a ti te parece bacía de barbero me parece a mí el yelmo de Mambrino y a otro le parecerá otra cosa. Y fue rara providencia del sabio que es de mi parte hacer que parezca bacía a todos lo que real y verdaderamente es yelmo de Mambrino, a causa que, siendo él de tanta estima, todo el mundo me perseguiría por quitármele, pero como ven que no es más de un bacín de barbero, no se curan de procuralle, como se mostró bien en el que quiso rompelle y le dejó en el suelo sin llevarle, que a fe que si le conociera, que nunca él le dejara (p. 237).

don Quijote en soledad

Para comprender qué es don Quijote, en qué consiste su existencia, desde la perspectiva de su propio pensamiento sobre sí mismo, es necesario acudir a los momentos en que él mismo se expresa. Como mencionamos antes, él nunca duda que él es un caballero andante, pues, su pensamiento y sus acciones constantemente se lo certifican, según él lo percibe. También, hablamos de que, pese a sus diversos impases con la realidad, con los objetos y con las personas, encuentra una manera de afirmar como verdadera la realidad que percibe con la creencia en el *encantador*.

De modo que, la manera como Don Quijote se percibe a sí mismo es muy similar a la de los demás, salvo por la creencia en seres mágicos y la dependencia en el consenso como criterio de verdad de lo real. Como todos, Don Quijote cree ciegamente que es real lo que percibe, solo que rara vez le dan la razón y le toca acudir a los libros de caballería o a seres mágicos para explicar, entender y defender la validez de su punto de vista y actuaciones. La falta de consenso para él no es indicio de que algo ande mal consigo mismo, sino que es una oportunidad para confirmar su creencia en la naturaleza variable de lo real y lo válido de todas las percepciones.

En efecto, la base de la idea de don Quijote de que no está loco, como muchas veces otros le alegan, sino de que realmente es un caballero andante, es que cuando reflexiona no encuentra errores en su forma de percibir el mundo o en su forma de desenvolverse en él. Su pensamiento mágico y caballeresco le permiten explicar y justificar todas las contradicciones que le señalan. Así lo comenta el narrador antes de la pelea contra los molinos de viento:

Y, diciendo esto, dio de espuelas a su caballo Rocinante, sin atender a las voces que su escudero Sancho le daba, advirtiéndole que sin duda alguna eran molinos de viento, y no gigantes, aquellos que iba a acometer. Pero él iba tan puesto en que eran gigantes, que ni oía las voces de su escudero Sancho, ni echaba de ver, aunque estaba ya bien cerca, lo que eran, antes iba diciendo en voces altas:

—Non fuyades, cobardes y viles criaturas, que un solo caballero es el que os acomete (p. 75).

Igualmente, notamos esta convicción en lo que se percibe cuando don Quijote explica los golpes recibidos durante la noche en la venta por confundir a Maritornes con una princesa. Su confianza en su percepción es tal, que incluso el hecho de que confunde la vigilia con el sueño, es algo que pasa desapercibido para él. Apoyándose en los encantadores, le dice a Sancho:

Solo te quiero decir que, envidioso el cielo de tanto bien como la ventura me había puesto en las manos, o quizá, y esto es lo más cierto, que, como tengo dicho, es encantado este castillo, al tiempo que yo estaba con ella en dulcísimos y amorosísimos coloquios, sin que yo la viese ni supiese por dónde venía vino una mano pegada a algún brazo de algún descomunal gigante y asentóme una puñada en las quijadas, tal, que las tengo todas bañadas en sangre [...] (p. 147)

Algo semejante ocurre cuando don Quijote, estando en la venta, se sueña que ya ha acabado con el gigante enemigo de la princesa Micomicona, cuando en realidad acuchilló los cueros de vino del ventero. Cuando termina, está tan convencido que ha cumplido con su promesa que le dice a Dorotea:

—Bien puede la vuestra grandeza, alta y hermosa señora, vivir de hoy más segura que le pueda hacer mal esta mal nacida criatura; y yo también de hoy más soy quito de la palabra que os dí, pues, con el ayuda del alto Dios y con el favor de aquella por quien yo vivo y respiro, tan bien la he cumplido. (p. 368)

Solo hay un momento en que don Quijote verdaderamente duda de sí mismo y busca en los demás la confirmación de su realidad. A saber, en el capítulo XXXVII, cuando se dirige a Dorotea para que certifique o niegue las acusaciones hechas por Sancho de que no es la que dice ser. Sin embargo, el reclamo no consiste en creer que ella lo ha engañado o burlado, sino que realiza la pregunta, proponiendo una explicación que salve la aventura de la posible confirmación del cambio:

—Estoy informado, hermosa señora, deste mi escudero que la vuestra grandeza se ha aniquilado y vuestro ser se ha deshecho, porque de reina y gran señora que solíades ser os habéis vuelto en una particular doncella. Si esto ha sido por orden del rey nigromante de vuestro padre, temeroso que yo no os diese la necesaria y debida ayuda, digo que no supo ni sabe de la misa la media y que fue poco versado en las historias caballerescas; porque si él las hubiera leído y pasado tan atentamente y con tanto espacio como yo las pasé y leí, hallara a cada paso como otros caballeros de menor fama que la mía habían acabado cosas más dificultosas, no siéndolo mucho matar a un gigantillo, por arrogante que sea; porque no ha muchas horas que yo me vi con él, y quiero callar, porque no me digan que miento, pero el tiempo, descubridor de todas las cosas, lo dirá cuando menos lo pensemos. (p. 386)

Vemos pues que, incluso cuando don Quijote duda de lo que percibe, nunca lo hace plenamente, nunca llega a siquiera pensar que esté loco. Antes bien, la realidad se define sobre todo por la evidencia sensorial y por la declaración de la palabra, que asume concuerdan siempre. Nunca considera la posibilidad de la burla, el engaño o la manipulación de los otros, sino que asume que todo cuanto declaren los demás corresponde con lo que realmente perciben.

El consenso, entonces, solo es relevante para demostrar que tiene razón, lo cual logra demostrar gracias a que la mayoría le siguen la corriente con sus palabras. Recordemos de nuevo el episodio del yelmo de Mambrino. Allí, don Quijote incluso saca el objeto en cuestión y lo muestra como evidencia de que está en lo cierto (p. 465). Sin embargo, desde su propia perspectiva, podemos confirmar lo dicho por el narrador y los demás con relación al origen de esta locura, a saber, la creencia absoluta en lo que cuentan los libros de caballería.

CAPÍTULO 3.

Conclusiones

Como hemos revisado, el *cogito ergo sum* en Descartes, es una expresión lingüística que enuncia una cierta relación entre el concepto de pensar y el de existir, cuya certeza está asociada a la idea de Dios. Tenemos, pues, que estos son los nodos principales para establecer la comparación con don Quijote. Abordaremos, a continuación, un análisis de cómo se distinguen estos conceptos en ambas obras y, posteriormente, si la relación que se establece entre estos es equivalente o semejante.

La idea de Dios y del genio maligno/encantador

Partimos de este concepto, pues, como vimos, la validez de la verdad que enuncia el *cogito* y su sentido depende de la idea de un Dios concebido de una manera determinada. Ciertamente, según si el *ego cogitante* cree que Dios existe o no, estaremos frente al primero o al segundo momento descritos en el análisis del *cogito*. Si Dios existe y es bueno, entonces no hay genios malignos que nos engañen sobre la realidad y se puede confiar en que el *cogito ergo sum* es verdadero, esto es, que existimos pensando y, además, que podemos conocer en la medida que ese Dios considera adecuado. Por el contrario, si Dios no existe o es malo, tenemos que no se puede confiar en nada: ni en existir (*cogito ergo sum*), ni en el pensar (pues los sentidos y el genio me engañan), ni en la realidad del mundo externo y del cuerpo, ni en la posibilidad de conocer.

Según el análisis, don Quijote cree siempre en la idea de Dios tanto como en la de un encantador. Dios es significativo para él en la medida en que se considera un caballero, cuya función está asociada con la idea de instaurar o defender la bondad y el orden católico en el mundo. Cree y se encomienda a él como cualquier otro personaje. El encantador aparece, como vimos, trucando la realidad y engañando a don Quijote, sentido en el que es equivalente al genio maligno cartesiano, que le hace creer que percibe todo como es. Ninguno de los dos confía en lo que percibe. Pero, mientras que Descartes lo toma como una postura absoluta, un escepticismo radical precedido por un aislamiento autoimpuesto del mundo y de los otros, don Quijote duda de lo que percibe solo cuando tiene que explicar por qué otros perciben cosas diferentes o por qué los objetos del mundo no se comportaron como él esperaba. Primero actúa y luego sí plantea

que quizá todo se debe a los engaños del encantador. De modo que, para Descartes, el genio maligno es el resultado del razonamiento que va llevando, mientras que para don Quijote el encantador sería una causa para no creer en la estabilidad de la realidad del mundo, donde las cosas cambian su apariencia sin que a él lo sorprenda particularmente. Hace parte de su visión mágica del mundo.

Otras diferencias son que, para Descartes, sería imposible que Dios pudiera ser engañador y que algún ser distinto a él tuviera un poder semejante al del encantador, por eso este elimina la hipótesis de un genio maligno. Para don Quijote, en cambio, no hay contradicción en creer que estos coexisten, siendo uno bueno y el otro malo. Para él, es una forma de explicar sus percepciones, mientras que para Descartes este ser engañador lo lleva a abandonar toda fe en sus percepciones y el mundo externo.

En suma, no hay equivalencia entre el concepto de Dios que manejan ambos *egos cogitantes*, para don Quijote la idea de Dios no anula la del encantador ni se relaciona con sus engaños, no puede anular la posibilidad de que este engañador exista. Tampoco tiene un trasfondo asociado al problema del conocimiento ni la ciencia ni entra en conflicto con la idea que tiene de lo que cree ser en el mundo: un caballero.

De manera que, el momento del *cogito* cartesiano que coincide con esta idea de Dios que tiene don Quijote no parece clara, pues, como podemos evidenciar, no se relaciona con los mismos asuntos que la asocia Descartes. Esta manera quijotesca de ver a Dios no tiene que ver (según lo que se lee en la obra) ni con su existencia, ni con los debates sobre la realidad del mundo que percibe él y los demás personajes. Esos factores dependen de su pensamiento y del encantador, respectivamente. En efecto, si quisiéramos ver una reflexión sobre el *cogito* en don Quijote, sobre la relación entre el pensar y el existir, tendríamos que hallar una relación entre Dios y tales conceptos, ya que de ello depende que se pueda hablar de un criterio de validez para el *cogito ergo sum*.

Bien podría decirse que, ya que el Dios de don Quijote no anula la posibilidad de un encantador que lo engañe, entonces no supe las funciones del concepto cartesiano, de manera que, ya que no se puede confiar en la realidad del mundo ni del cuerpo, tendríamos que hallarnos frente al primer momento del *cogito*, donde solo representa una verdad del pensamiento, una realidad/existencia inmaterial. Pero, revisemos ahora cómo se conciben los demás elementos para ver si esta expectativa se confirma.

Pensamiento abstracto vs. pensamiento concreto

Ahora, pasamos al *quid* de la cuestión, el concepto de pensar. Para Descartes este es el corazón del *cogito*, ya que la existencia de la cuál es evidencia ese *cogito ergo sum* es la del ser humano comprendido exclusivamente como *res cogitans*. Gracias a que ese pensamiento opera voluntariamente (está en nuestro poder) podemos saber que somos un ser independiente de cualquier fuerza superior. Pero, ya que se plantearon dos momentos en la formulación del *cogito* que propone Descartes, debemos distinguir también cómo cambia el pensamiento en cada una.

En el primer momento del *cogito*, cuando no se ha confirmado la existencia y bondad de Dios, no hay objetos o seres sobre los que pensar que no sean el genio maligno y el propio discurrir de Descartes. No hay cuerpo ni mundo externo ni ciencia posible, sino solo la intuición clara y distinta de existir al pensar, que se concreta en la enunciación del *cogito*. El pensamiento se aferra a esa formulación para no perderse a sí mismo ni confundirse con el genio maligno, además, puede conocer en tanto esto signifique realizar una “inspección del espíritu” y no enunciar verdades sobre la realidad del mundo. En el segundo momento, ya Dios es una certeza y, con él, el cuerpo y el mundo externo. Gracias a esto el pensamiento pasa de poder conocer solo con relación a su espíritu y confía en poder conocer, en alguna medida, lo que el mundo verdaderamente es. ¿A cuál de estas formas se parece el *ego cogitante* de don Quijote?

Hallamos algunas semejanzas, por supuesto, entre la manera en que se plantea el pensamiento en ambas obras. Principalmente, encontramos que muchas facultades que Descartes adjudica al pensamiento, como el juicio y la imaginación, aparecen también en don Quijote asociadas al pensamiento, solo que en la obra cervantina también se incluye la memoria como parte importante. La imaginación para los dos consiste en producir imágenes de las cosas, como la cera o todas las detalladas fantasías de don Quijote. Así mismo, en la fugaz mención que hace Descartes del concepto de locura, este parece relacionado con la pérdida del buen juicio, como explica el narrador que le pasa a don Quijote. Un elemento que este agrega a la idea compartida de la locura que tienen, es que la memoria y la imaginación figuran como causas o como estímulos del mal juicio frente al mundo. Esto es lo que le ocurre al hidalgo constantemente sin que pueda tener mayor control.

En Descartes encontramos, en el segundo momento del *cogito*, una definición de la voluntad como el libre albedrío, muy semejante también a lo que vemos en don Quijote, que realiza en sus aventuras su voluntad, comprendida como un deseo de obrar según su pensamiento. Incluso se debe escapar y proveer de compañía para llevar a cabo lo que desea. Del mismo modo, esta voluntad quijotesca está motivada por un pensamiento que, como nos cuenta el relato, desde la soledad configuró todo este plan de hacerse caballero a las malas. don Quijote obra a partir de su *sentido común*, toma como verdadero el mundo que percibe y obra en consecuencia.

Aunque en algunos pasajes don Quijote pidió confirmación de otros para establecer su juicio sobre la realidad, por lo general, incluso aunque lo contradigan, permanece fiel a lo que percibe y piensa. Pero, en cambio, sabemos que para Descartes siempre hay algún grado de relación entre las percepciones y los objetos del mundo, en vez de ser una fantasía que reinterpreta el mundo hasta hacerlo irreconocible. Sin embargo, parece que, al interior del pensamiento quijotesco, sin considerar el mundo externo, se refleja el sentido común descrito por Descartes. Hay, así, una suerte de solipsismo quijotesco también.

Otra semejanza que encontramos es la incapacidad de ambos *egos cogitantes* para poder distinguir qué es lo real entre la vigilia y el sueño, sin embargo, para Descartes esto no se traduce en conflictos en la acción, como sí ocurre con don Quijote, a quien esta incapacidad lo lleva a comportarse de una determinada manera en el mundo, dando cuchilladas y atacando objetos inexistentes.

Pero, más allá de estas semejanzas puntuales, lo que se halla al revisar con más detalle, es que tampoco parecen equiparables respecto al pensamiento, el concepto cartesiano y el sentido quijotesco. Para comenzar, la locura es, sin lugar a dudas, el rasgo característico del pensamiento de don Quijote y, como mencionamos antes, Descartes apenas menciona la locura de manera marginal. Nunca se plantea la posibilidad de que alguien como don Quijote exista, razona solo con relación a su propio pensamiento, que es el único que considera; para él los demás son autómatas. De manera que, un pensamiento con las trazas del de un loco, que no tiene control sobre lo que percibe, imagina o recuerda, cuya imagen corporal es una completa ficción y que cree totalmente en encantadores, se escapa al cuidadosamente conducido análisis cartesiano. Descartes no dice ni qué es ni cuáles son las causas de la locura lo cual, en cambio, sí caracteriza mucho más la obra cervantina. Si bien se podría decir que ninguno puede distinguir lo

falso de lo verdadero, notamos que para Descartes esto no implica estar loco, sino que es solo un momento de la reflexión solitaria que conduce, mientras que, para don Quijote, esta incapacidad de distinguir es justo a lo que llama locura.

Otra característica esencial de la locura de don Quijote o, lo que es lo mismo, de su pensamiento, es que implica una acción, tiene que ver con los objetos del mundo, con un hacer en el mundo. Para él, no basta con ficcionar o ser llevado por su fantasía en soledad, sino que es necesario actuar en consecuencia, esto se debe a que los contenidos de su pensamiento siempre están asociados al mundo: personas (reales o ficticias), lugares y objetos que le permiten realizar su deseo caballeresco. Esta es otra diferencia significativa, pues, la acción es un elemento que está casi que ausente en la reflexión cartesiana. En efecto, el *cogito* en su primer momento tiene una existencia inmaterial y, en el segundo momento, cuando podría actuar, no se ahonda mucho en ello, solo se dice que el cuerpo se mueve según las “comodidades” e “incomodidades” que le reportan los objetos circundantes, pero don Quijote constantemente se mueve hacia las incomodidades y le huye a las comodidades, pues ese es el espíritu de la andante caballería, de modo que tampoco hay en esto coincidencia.

Adicionalmente, cuando don Quijote discurre, habilidad que se le da muy bien según sabemos, no le interesa saber si se puede hacer ciencia o no. En su discurso en la venta, mientras todos comen, cuando habla de la ciencia, no es para poner en duda su existencia o para reflexionar sobre sus métodos. En cambio, argumenta por qué la caballería andante es la mejor y más completa de las ciencias, lo cual supone un análisis tan relacionado con el mundo, que pronto habría sido eliminado por el escepticismo cartesiano. Así, por un lado, con Descartes, el pensamiento discurre de manera abstracta, prescindiendo de todo objeto del mundo y de toda persona, dirigiéndose a un fin muy específico mediante la reflexión. Mientras que, por otro lado, con don Quijote nos encontramos frente a un pensamiento mucho más concreto, estrechamente relacionado con los objetos del mundo y con la certeza de que existen otras personas, que no se mueve hacia un proyecto intelectual sino material.

Sobre la existencia

En Descartes, la existencia es lo que podemos predicar de la *res cogitans* cuando profiere el *cogito ergo sum*. Inicialmente, es un atributo que solemos atribuir al mundo externo y

a nosotros mismos (sentido común); la ciencia confía, no solo que estos existen, sino que podemos conocerlos, pero Descartes lo pone en duda.

Posteriormente, cuando formula el *cogito*, en su primer momento, la *res cogitans* se concibe como una existencia inmaterial y autoreferente, pues, solo es cierto que existe cuando efectivamente así lo está pensando. Fuera del pensamiento no se conoce otra realidad, sino la posibilidad de un genio maligno y engañoso que falsea todo. En el segundo momento, en cambio, gracias a las consecuencias extraídas de la idea de Dios, se agrega la dimensión material a la existencia. Es debido a esta existencia material que se puede formular como posible el proyecto de la ciencia y que, en general, se considera que el ser humano es capaz de conocer un mundo cuya realidad es estable. ¿A cuál de estos momentos se parece la existencia de Don Quijote?

En la obra cervantina, la existencia de don Quijote no es abstracta ni hipotética, sino que se comprende como una existencia material. Él es comprendido como un señor loco que cree que es caballero, es así para todos y toda la historia se trata de cómo lidiar con esta persona errática. Para el propio hidalgo, tampoco cabe duda de que es caballero, es decir, que es, que *existe*, en tanto se comporta como caballero. Así, notamos que para don Quijote su existencia está relacionada con la corporalidad y, sobretodo, con la acción, si pudiese saberse caballero existente solo con pensarlo así, nunca habría salido de su biblioteca y de sus libros. Para él, es caballero andante porque actúa como tal, no porque piensa como tal.

Por el contrario, el único pasaje donde se habla de que don Quijote se creía caballero existente solo porque así lo pensaba, es cuando aún no había salido ni a su primera aventura. La sobrina nos cuenta el derrotero que tomó su pensamiento, nos cuenta como en soledad empezó a afirmar esta certeza de ser caballero andante. Quizá en este fugaz episodio podemos hallar una semejanza con la existencia inmaterial del *cogito ergo sum*, que es capaz de saberse existente solo con base a su autoreferencia. Sin embargo, esta situación es solo el comienzo de la novela, el origen de la manera como se piensa don Quijote a sí mismo y a su existencia como caballero, única que empieza a reconocer. Lo que predomina en el libro es una existencia autoreferente (don Quijote no necesita que otros lo reconozcan como caballero para saberse caballero) que se evidencia en la acción.

Cabría, en todo caso, recordar aquí el episodio del ritual de nombramiento de caballero, preludio de toda otra aventura, puesto que parece muy dicente respecto la autoreferencia de la existencia de caballero de don Quijote. En efecto, en la mayor parte de la obra, el hidalgo nunca duda que es un caballero andante, allende sus constantes impases con la materia. Sin embargo, en este episodio, encontramos que hay en él una necesidad de reconocimiento de esa realidad o existencia mental (*res cogitans / ego cogitante*) sin la cual su conversión a la acción carece de validez. Así, podemos afirmar que la existencia de don Quijote, tanto como su pensamiento, están ligados al mundo externo y a la existencia asumida de otras personas.

Otro aspecto relevante, que afecta la manera en que se puede comprender la existencia de don Quijote, es que él está loco, tiene un pensamiento anormal (en tanto no se halla en su estado natural), que no corresponde con su realidad material, sobre la cual ficciona constantemente. En efecto, gracias a la voz del narrador y la de los otros personajes — que en el libro son tan validas como la de don Quijote para hablar de la realidad— sabemos que el pensamiento del señor Quijana de ser caballero andante tiene un origen reciente, que no siempre fue siempre así. Antes de enloquecer, el pensamiento de don Quijote coincidía con el pensamiento cartesiano comprendido como resultado del sentido común, esto es un pensamiento determinado por una determinada inspección del mundo y una cierta imaginación del propio cuerpo, una concepción del pensamiento y del cuerpo que, en las *Meditaciones*, es anterior a la formulación del *cogito*.

Ciertamente, él era el Señor Quijana en su mente y esta idea coincidía con la percepción que tenía de su cuerpo y del mundo externo, pero, al enloquecer, deja de reconocerse en los objetos que le circundan y en la imagen que tenía de su cuerpo. Su locura consiste, entonces, en comenzar a pensar que tiene un cuerpo sano y vigoroso que le permite realizar aventuras caballerescas, en dejar de reconocer a su familia, su casa y su pasado actuar impulsivamente según una percepción errada de lo real y, por último, en adoptar una visión mágica del mundo donde las cosas no son lo que parecen por gracia de seres encantadores. Por tanto, podemos afirmar que el pensamiento y existencia quijotescos están, en gran medida, por fuera de lo pensado por Descartes.

Sin embargo, debemos considerar cuando don Quijote, de su propia voz establece la distinción entre dos tipos de existencia: “lo que soy” y “lo que puedo ser”. En esta categorización parece haber un reconocimiento tácito de que su identidad como caballero andante no es la única que reconoce como propia. Esta distinción puede corresponder

con la que planteamos antes entre ser el Señor Quijana y ser don Quijote, correspondientemente. En este sentido, podríamos considerar que don Quijote se reconoce también como el Señor Quijana, en alguna medida, dando lugar a un pensamiento más concordante con los postulados cartesianos. Pero, incluso si esta interpretación es válida —lo cual no puede determinarse con certeza ya que, como dijimos en la sección que analizamos este fragmento, no es clara la asignación de los referentes y la afirmación puede conducir al absurdo de negar la locura del protagonista—, esta faceta del personaje no es desarrollada y no interesa en general, puesto que la existencia de la que interesa hablar es la del loco y no la del cuerdo. De nuevo, dadas estas condiciones en el pensamiento, no cabe tampoco una reflexión sobre la existencia en términos cartesianos.

Relación entre pensar y existir

El *cogito* implica que hay una cierta relación entre la actividad racional y la existencia en general. En efecto, dado un contexto de escepticismo radical sobre lo que se puede llamar real o cognoscible, la existencia de un ser humano como Descartes está determinada exclusivamente por la forma del pensamiento. Por tanto, la validez de esta sentencia depende de la creencia de que nada existe con certeza y que no se puede confiar en lo que se percibe, pero, sobre todo, depende de su enunciación. En efecto, dado que el escepticismo se posa sobre cada pensamiento, solo afirmando que se existe en tanto se piensa con autonomía (sin influjo del genio maligno), se está en un pensamiento verdadero, que supera el escepticismo radical. Todo otro pensamiento es un lugar para la sospecha. Si bien la existencia se deduce de la toma de consciencia de que la actividad racional es voluntaria e independiente, en su sentido, es equivalente al pensamiento. Hablamos así, en un primer momento, de una existencia inmaterial consistente en un pensar activo y libre en su funcionamiento.

Como estuvimos analizando, los elementos relacionados en el *cogito* cartesiano tienen un sentido ampliamente distinto en el pensamiento descrito en don Quijote, por tanto, parece forzar los conceptos proponer un análisis comparativo partiendo de ellos. En alguna instancia, puede decirse que hay una semejanza con Descartes cuando se mira a don Quijote sin sus acciones, como alguien que cree que *es algo* (existencia como caballero) solo porque así lo dicta su pensamiento. Sin embargo, esta semejanza hace

referencia solo a que hay una relación entre pensar y existir, así como en Descartes, pero estas no son equivalentes ya que se basan en una concepción distinta de los conceptos implicados.

Además, notamos que para don Quijote esta certeza de ser lo que cree no se relaciona con enunciar un pensamiento determinado (necesidad de la expresión lingüística del *cogito* para afirmarlo), con hallar la naturaleza del pensamiento (para Descartes este es una realidad inmaterial) o con la actividad razonadora de ponderar lo que existe en general (meditación metafísica), como sí ocurre con Descartes. Poder dar cuenta de cómo su existencia de caballero se relaciona con su percepción caballeresca del mundo implicaría para don Quijote, no sólo ser consciente de su locura, sino poderla explicar. Así mismo, debería considerar que tal explicación es mejor argumento de su calidad de caballero que cualquiera de sus obras o aventuras. Nada de esto podría ser sostenido por nuestro hidalgo, quien constantemente prueba a otros el valor de su brazo, de modo que, la pretendida semejanza, es más una interpretación posible basada en una lectura parcial del sistema cartesiano planteado en las *Meditaciones*.

Por más que don Quijote explique a los otros que no está loco y que es el que dice ser, por más que no le importe que los demás o el mundo lo contradigan, no se sigue que predique su existencia como una función dependiente de su pensar. De nuevo, si así fuera, no habría necesidad de actuar, la cual es indispensable para que don Quijote pueda afirmar su ser en el mundo. Incluso, en el segundo momento del *cogito* cuando, gracias a la idea de Dios hablamos de que ya la existencia implica un cuerpo y la posibilidad de conocer el mundo material, tampoco encontramos semejanza. En efecto, la existencia certificada por el *cogito* en esta segunda formulación depende de una determinada forma de comprender a Dios que, como se revisó en el apartado correspondiente, no se presenta en don Quijote.

Así mismo, ya desde una mirada más amplia, notamos que don Quijote nunca dudó de tener un cuerpo, ni de tener que ser y hacer en el mundo, ni de que existían otros semejantes a él de los que dependía la realización de su voluntad. Cuando los encantadores trocaban la realidad en don Quijote no era para ocultar lo real, sino para cambiarlo, luego lo real en el mundo de don Quijote no es estable, puede cambiar su forma radicalmente, pero nunca dejar de existir. No hallamos, entonces, el contexto de escepticismo radical necesario para que tenga sentido afirmar que la actividad mental es

la única cosa existente de la que podemos estar ciertos sin depender de la idea de Dios (sea concebida la existencia como material o inmaterial), esto es, el *cogito ergo sum*.

¿Hay en don Quijote una representación del *cogito* cartesiano?

En suma, que el señor Quijana afirme *ser* (existir en la forma de) don Quijote porque así lo piensa no contiene el sentido del *cogito ergo sum* ya que, ni en sus elementos constitutivos, ni en la relación entre estos, ni en el contexto en que se plantea la relación entre existencia y pensamiento son equiparables. En efecto, el pensamiento quijotesco es anormal por principio, su concepción de la existencia está vinculada al mundo y su idea de Dios admite la presencia de encantadores o genios malignos. Consecuentemente, ya que no se presentan los antecedentes conceptuales necesarios, tampoco se puede descubrir la consecuencia esperada.

La única semejanza que encontramos fue la de que don Quijote afirma ser caballero porque así lo piensa, pues esto muestra una asociación entre el pensar y el existir, sin embargo, este pensar y existir nada tienen que ver con la formulación cartesiana. Por tanto, la relación de semejanza es solo aparente, nunca podría tener las mismas implicaciones respecto al contenido. En otras palabras, la relación entre el pensamiento y la existencia de don Quijote no tienen que ver ni con la idea de Dios, ni con la materialidad del mundo, ni con la naturaleza de la actividad racional, ni con la posibilidad humana de conocer el mundo o hacer ciencia. Así, esta relación apuntada por la interpretación cartesiana de don Quijote, al menos en la primera parte, no tiene un significado tan complejo como en Descartes, sino que, dado el análisis sobre los términos incluidos, apenas equivale a decir que don Quijote está loco. En efecto, su ser se relaciona con sus contenidos mentales, con su idea de que es un caballero, la cual no se fundamenta, como en Descartes, en la percepción del mundo y la imagen corporal, sino en una alteración en la manera de percibir el mundo e imaginar el cuerpo. Así, concordando con López Calle, no parece que el análisis cartesiano de don Quijote aporte nada nuevo a su comprensión.

Para, finalmente, poder contestar la pregunta que motivó esta investigación, debemos recordar que para que la afirmación que evaluamos sea verificada, nuestro análisis debe permitirnos concluir que don Quijote contiene plenamente el sentido cartesiano del *cogito* y presenta sus mismas relaciones sistémicas. Concluimos, entonces, que don Quijote (en

la primera parte de la novela) no representa el *cogito* cartesiano, pues no refleja su sentido más que superficialmente y tampoco presenta relaciones sistémicas equivalentes.

La interpretación cartesiana de don Quijote como representación del *cogito ergo sum*, por lo general, es vaga respecto a su lectura de las *Meditaciones*, e imprecisa respecto a los criterios de comparación en la obra cervantina. Decir que don Quijote representa, casi de manera transparente, el sentido del *cogito* cartesiano es una afirmación que requiere mucho más que una interpretación literaria para ser válida, pues, no es significativa en tanto no realice un análisis filosófico correspondiente con la envergadura de la hipótesis. Asumir que puede comprenderse el sentido del *cogito ergo sum*, solo por su enunciación y no en función del sistema conceptual en el que surge y del que depende cada uno de sus términos es un reduccionismo. El tratamiento del texto cartesiano en el que se basa tal interpretación literaria parece más conducente un efecto retórico sobre la superioridad de Cervantes respecto a Descartes, que a la argumentación de una propuesta interpretativa que ofrezca sentidos nuevos para una y otra obra.

Bibliografía

- Alonso, L.M. (2005). *La modernidad de El Quijote en Cervantes y Welles*. En: Encuentros en Verines. Casona de Verines. Pendueles (Asturias).
- Calero, F. (2019). *¿Influyó el Quijote en la filosofía de Descartes?* Anuario Jurídico y Económico Escurialense, LII. Pp. 459-478.
- Cervantes, Miguel de. (2004) *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Edición conmemorativa RAE. España. Alfaguara
- Daturi, D. (Nov 2011). *El sentido de la obra de Descartes a la luz de la tradición y su valor prospectivo*. En: CIENCIA ergo sum, Vol. 18-3. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Pp. 275-282.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Descartes, R. (2011). *Discurso del método*, ed. Risieri Frondizi (Madrid: Alianza Editorial).
- González, J. (2016). *Don Quijote, o el primer sujeto moderno*. En: Revista Cultura Económica. No 91. Pp. 7-22.
- Jensen, J. (2015). *El Quijote, Descartes y la tradición de la Novela Autoconsciente*. Bulletin of Hispanic. Pp. 861-878.
- Kundera, M. (2000). *El arte de la novela*. España: Tusquets editores S. A
- López Calle, J. (2013). *Filosofía del Quijote. Lledó y el Quijote como dramatización del Cogito ergo sum*. En: El Catoblepas, 140. Pp.1-6.
- López Calle, J. (Nov 2013). *Crítica de la interpretación cartesiana del Quijote de Lledó y otros*. En: El Catoblepas. Revista crítica del presente No. 141. Pp. 6. Recuperado de: <https://www.nodulo.org/ec/2013/n141p06.htm>
- López Calle, J. (Sep. 2013). *Campoamor y el Quijote como base fundacional del idealismo moderno*. En: El Catoblepas. Revista crítica del presente No. 139. Pp. 6. Recuperado de: <https://www.nodulo.org/ec/2013/n139p06.htm>
- Noro, J.E (2010). *Racionalismo y barroco. Verdad, conocimiento y duda. Descartes, Cervantes y Calderón*. En: Filosofía. Trinchera para pensar y resistir. Material pedagógico. Pp. 452. Recuperado de: <https://didactifilosofica.files.wordpress.com/2015/01/filosofc3ada-trinchera-para-pensar-y-resistir-jorge-eduardo-noro.pdf>

- Rivera, V. (1997). *Descartes: racionalidad sin tradición*. En: Estudios de Filosofía, 3, 1-6.
Recuperado de:
<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/2644>
- Sánchez, J. A. (2014). *Tres versiones de la modernidad: Descartes, Komensky y Cervantes*. Serenísima palabra: actas del X Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro. Venecia. Pp. 1089-1102.
- Vallejo, M. (2006). *Don Quijote: La más clara vivificación del Cogito de Descartes*. Campus Stellae: Haciendo camino en la investigación literaria. Tomo I. Volumen I. Pp. 359.
- Wagschal, S. (2012). *El lector escéptico: El Quijote de Cervantes y las Meditaciones de Descartes*. Comentarios a Cervantes: Actas selectas del VIII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. Pp. 573-581.

APÉNDICE

La segunda parte de don Quijote de la Mancha

En general, atendiendo al análisis filosófico elaborado, no hay mayores cambios en la concepción de don Quijote sobre los elementos que consideramos dicentes respecto al *cogito* cartesiano. Dios sigue siendo la base de su oficio caballeresco y sigue conviviendo con toda suerte de encantadores que siguen trucando lo que él percibe (como la transformación de Dulcinea. p, 620), de manera que el escepticismo sensorial se mantiene incluso ahora que percibe las ventas como ventas (p.740) y las cosas como son. Sigue creyendo que es un caballero andante, pese a que antes de salir nuevamente a sus aventuras todos creyeron que quizá estaba recuperando el juicio (II, p.549). Sus pensamientos siguen girando en torno a los libros de caballerías y los objetos del mundo que le permiten realizar su voluntad de caballero. Así mismo, la acción sigue siendo una necesidad para la afirmación de este ser caballeresco, lo cual notamos en su búsqueda incesante de nuevos horizontes y su huida de la pasividad y el excesivo regalo con que le atienden aquellos cuya gratitud o gracia se granjea

Adicionalmente, ahora la retroalimentación de las demás personas a su realidad ficcional se ve exacerbada, pues, Sancho tras satisfacer sus deseos de ser gobernante, encuentra lo mejor volver con su amo, enalteciéndolo y secundándolo ahora más que nunca, pese a haber aceptado que está loco y que él un poco también (p. 616). Igualmente, la mayoría de personajes se siguen burlando de él y lo manipulan recreando con suma fidelidad lo que su imaginación espera ver. Así ocurre con Sansón Carrasco, su vecino, que se disfraza dos veces de caballero para vencerlo en batalla y obligarlo a volver a su tierra (p, 657) y con los duques, que vuelven su casa de retiro una gran tabla sobre la que montan el teatro de las atenciones al famoso caballero. Y, de nuevo, aunque lo contradigan, como hace el eclesiástico en casa de los duques, él no duda ni por un momento de su ser caballeresco y de lo apropiado y bueno de tal ser en el mundo (p.793).

Sin embargo, a nivel literario, hay unas particularidades de suma importancia, que deben ser revisadas para verificar que nuestras conclusiones se sigan cumpliendo.

Estado inicial

La segunda parte comienza con el señor Quijana nuevamente recluido en su casa, sujeto a los cuidados familiares y la inspección de los amigos. Sabemos por lo que ellos cuentan, que parece haber recuperado el juicio pues da cuenta de sí y de su salud de manera elocuente, lo cual implica que no se autodefine como caballero aún (II, p. 549). Ello solo ocurre cuando trata con el cura sobre asuntos de Estado y se reafirma cuando habla con Sancho y con Sansón Carrasco que le informa del libro impreso que hay sobre sus aventuras.

Es imposible precisar en este inicio si don Quijote está disimulado a propósito por el señor Quijana o si este ser desapareció en algún momento no narrado y ahora reaparece, pues, partimos de que ya lleva unos días de reposo desde que le trajeron enjaulado. Él parece reconocer que tiene algún problema de salud y que está en su casa y con su familia y todas estas personas a quienes reconoce, aunque no hayan hecho parte de sus aventuras, pero, pronto surge ese *alter ego cogitante* del caballero y se pierde el estado inicial (II, p. 552). De este modo, confirmamos que para don Quijote la locura no existe, pues no percibe que haya cambiado su manera de verse a sí mismo ni a la realidad, no sabemos en su mundo caballeresco dónde encajan estos personajes de su otra vida. Notamos que para él hay una coherencia entre sus dos modos, pues el sr. Quijana ha decidido “resucitar y volver al mundo la ya olvidada orden caballerisca” (II, p. 563) y por eso ahora se llama don Quijote. Su pensamiento caballeresco, confirmamos, está relacionado con el mundo y su hacer en él, pues no se puede ser caballero sino en la práctica. Sin embargo, el narrador se refiere a él desde el inicio como don Quijote, el caballero, mostrando que la manera como este se autodetermine es indiferente para la narración, donde siempre será caballero y loco, por contraste con este punto de partida.

Percepción reajustada

Ciertamente, un rasgo esencial de la segunda parte es que muestra una nueva faceta de la locura de don Quijote, donde percibe lo mismo que los demás y aun así se le tilda de loco pues sigue habiendo exceso y falta de control en lo que se imagina, aunque ahora reevalúa lo percibido, coincide con los otros e incluso se retracta, cosa ni pensada en la primera parte donde el error siempre estaba en los otros. Un ejemplo de esta nueva y acertada manera de percibir de don Quijote la podemos evidenciar cuando se encuentra con la compañía de teatro, allí su imaginación se exalta como de costumbre y prevé una aventura, pero, cuando habla con estas personas se retracta de ello:

Por la fe de caballero andante —respondió don Quijote— que así como vi este carro imaginé que alguna grande aventura se me ofrecía, y ahora digo que es menester tocar las apariencias con la mano para dar lugar al desengaño. (II, p. 627)

Lo mismo ocurre cuando arruina los títeres del titiritero en el capítulo XXVI, donde ofrece disculpas por la confusión que reconoce le cegó la vista y lo llevo a dar cuchilladas a los muñecos. Si bien se mantiene el recurso del encantador para explicar estos impases (p. 777), ya no busca solo mostrar por qué los otros no ven como él sino, ahora, por qué él no ve lo que ellos. Se disculpa así:

[...] no es culpa mía, sino de los malos que me persiguen; y, con todo esto, deste mi yerro, aunque no ha procedido de malicia, quiero yo mismo condenarme en costas: vea maese Pedro lo que quiere por las figuras deshechas, que yo me ofrezco a pagárselo luego, en buena y corriente moneda castellana. (II, p. 757)

Esta novedad, sin embargo, no afecta en nada el hecho de que el pensamiento de don Quijote sigue siendo el de un caballero, que se disculpa incluso apelando a recursos de los libros de caballerías, ni tampoco afecta el hecho de que su existencia está definida sobre todo por su acción, antes bien, esta novedad se armoniza con ese estado de cosas. En efecto, al retractarse y reparar daños, no solo ratifica ante los demás la existencia de encantadores que turban su actuar, sino que hace gala de sus valores y nobleza caballeresca.

La cueva de Montesinos

Según una nota al pie de página (p, 623), lo descrito por don Quijote al interior de la cueva consiste en un sueño. Sin embargo, examinemos con detalle lo que allí ocurre. Sabemos que don Quijote se adentra en la cueva y que le sacan después de un rato estando dormido, incluso tienen que sacudirlo con violencia para que vuelva en sí. Él cuenta entonces una historia imposible sobre lo que encontró al interior del recinto, pasada por caballeros encantados, palacios, prados, atenciones y días de enteros de reposo. Asegura que allí estaba la encantada Dulcinea y mil suertes de personajes de los libros de caballerías que se encomiendan a él para que los libere del conjuro que los tiene allí presos desde luengos tiempos. Es en la manera que él certifica la veracidad de dicha experiencia, de la que algunos coligen la manifestación del cogito, el pasaje es:

[...] y estando en este pensamiento y confusión, de repente y sin procurarlo, me salteó un sueño profundísimo, y cuando menos lo pensaba, sin saber cómo ni cómo no, desperté dél y me hallé en

la mitad del más bello, ameno y deleitoso prado que puede criar la naturaleza, ni imaginar la más discreta imaginación humana. Despabilé los ojos, limpiémelos, y vi que no dormía, sino que realmente estaba despierto. Con todo esto, me tenté la cabeza y los pechos, por certificarme si era yo mismo el que allí estaba o alguna fantasma vana y contrahecha; pero el tacto, el sentimiento, los discursos concertados que entre mí hacía, me certificaron que yo era allí entonces el que soy aquí ahora. (II, pp. 723-724)

Es innegable, que hay allí una relación entre la autocertificación de la existencia de don Quijote y su pensamiento, pues los “discursos concertados” parecen atender a eso, pero aquí tampoco se trata del mismo pensamiento abstracto y libre de encantadores que propone Descartes como fuente de la certeza del *cogito ergo sum*, ni es una existencia inmaterial la que se certifica. Incluso si lo revisamos a partir del segundo momento definido para el *cogito*, tampoco se sostiene la semejanza, pues el dios que certifica la existencia material y la idoneidad del pensamiento para dar cuenta de ella requiere que no haya encantadores posibles. Hay una relación entre pensar y existir, pero no es la misma que vemos en las *Meditaciones*.

Adicionalmente, no puede obviarse que esta existencia que certifica el hidalgo pasa primero por sus sentidos y por la distinción entre vigilia y sueño, la cual supone un cuerpo. No se trata de una existencia meramente intelectual, sino de la de un cuerpo que le permite afirmar como ciertas todas las posteriores experiencias fantásticas que narra como sucesos. Cuando Sancho le dice que de pronto vio eso por obra de los encantadores él responde: “—Todo eso pudiera ser, Sancho —replicó don Quijote—, pero no es así, porque lo que he contado lo vi por mis propios ojos y lo toqué con mis mismas manos.” (II, p. 730)

Y si se atiende a lo que sobre este episodio se dice más adelante, notamos que en el fondo don Quijote no está tan seguro como parece de lo que allí vio con su existencia certificada, pues quiere que otros le crean a toda costa. Incluso hizo que se le preguntara al mono adivino del capítulo XXV si había sido real todo aquello:

Don Quijote le comunicó su pensamiento y le rogó preguntase luego a su mono le dijese si ciertas cosas que había pasado en la cueva de Montesinos habían sido soñadas o verdaderas, porque a él le parecía que tenían de todo. (p. 749)

Lo mismo encontramos en el capítulo XLI cuando tras la aventura en el caballo de madera Clavileño, Sancho cuenta una fantástica historia sobre lo que vio durante el viaje, allí le dice “— Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que vos me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos. Y no os digo más” (p. 865).

Finalmente, el narrador nos adelanta en el capítulo XXIV que

[...] se tiene por cierto que al tiempo de su fin y muerte dicen que se retrató della y dijo que él la había inventado, por parecerle que convenía y cuadraba bien con las aventuras que había leído en sus historias. (II, p. 734)

De manera que, puede afirmarse, que la certeza de existir fue fingida, por tanto, no es posible extraer de allí ninguna reflexión segura; sino que fue más un recurso retórico suyo para persuadir a los demás de lo que estaba diciendo.

El libro dentro del libro

Una de las características más originales de esta segunda entrega de Don Quijote, consiste en que, por obra de encantamento, en la realidad consensuada, aparece publicada la primera parte y ha llegado ya a manos de muchas personas. Esto nos confirma que, pese a que la realidad del mundo donde se mueve nuestro hidalgo parece igual a la nuestra, no lo es. En efecto, no ha pasado mucho tiempo desde que don Quijote volvió a casa y ya el libro tiene fama, yendo así contra la lógica conocida, expresando más bien la riqueza de posibilidades del discurso literario. Esta nueva realidad refuerza la idea de don Quijote de que es famoso y elogiado por sus hazañas caballerescas (II, p. 566 y p. 784), cuando en realidad lo conocen por su particular locura. De ahí viene que no sospeche que quienes le conozcan por el libro piensen nada distinto a que es un gran caballero, mucho menos que por causa de este le quieran hacerle burlas, como se confirma en el capítulo LXI cuando dice:

—Tapaos, Sancho, y subid, Sancho, que quien de tan lueñes tierras envía por nosotros no será para engañarnos, por la poca gloria que le puede redundar de engañar a quien dél se fía; y puesto que todo sucediese al revés de lo que imagino, la gloria de haber emprendido esta hazaña no la podrá escurecer malicia alguna. (II, p. 857)

A lo sumo, le molestan los aderezos innecesarios que puso el autor en la narración, como la historia del curioso impertinente, pero, de resto, acepta la narración con todas las transformaciones de los objetos inherentes a cada aventura (cap. III). De modo que, ahora los demás personajes no se topan con un loco y ya cuando ven a don Quijote, sino que se topan con el personaje de un libro, en quien ven la oportunidad de reír y hacer mofa. Es justamente esto lo que ocurre con los duques, quienes le inventan aventuras al hidalgo y le hacen creer que es todo lo que dice ser, de modo que para él y para cualquiera que no conozca la intención velada de los duques, la realidad sería que don Quijote en verdad es un caballero famoso que está siendo

honrado. Su existencia y pensamiento, a los ojos ajenos, están predeterminados por el libro y confirmados en nuestro mundo y en su mundo, pues, siendo el mismo libro que nosotros leímos, los personajes del mundo de Don Quijote saben y piensan lo mismo de él que cualquiera de nosotros, con la significativa diferencia de que ellos pueden conocerle.

Sin embargo, al igual que nosotros, esta visión literaria de don Quijote está mediada por el narrador, quien lo presenta con muchas trazas de realidad y alude a una tradición que conserva la historia y a un esfuerzo filológico por recuperarla. De modo que debemos admitir que se solapan tres realidades en la lectura: la nuestra y la que comparten todos los personajes de la historia, que coinciden en la versión del libro que poseen, y la realidad del narrador, que nos lleva a la contradicción de una historia que ocurrió hace mucho y también hace poco. Depende del lector a cuál dé prelación. En cualquier caso, esta vuelta de tuerca en la narración, que genera nuevos movimientos inesperados, no afecta tampoco la manera en que se concibe a don Quijote, ni su pensamiento concreto ni su existencia volcada a la acción, simplemente afecta la manera en que los otros personajes interactúan con él (ahora con más malicia) y la forma en que su historia se cuenta, pero no sus contenidos puntuales.