

El cristianismo místico y mesiánico del *Quijote*

Mariano DELGADO

«¿Qué piensas tú de la religión?» («Wie hast Du's mit der Religion?»), pregunta la jovencita Gretchen al Doctor Fausto en la famosa obra de Goethe, que para los alemanes es tan importante como *El Quijote*¹ para nosotros. Desde entonces, en la lengua alemana existe la expresión «la pregunta de Gretchen» («Die Gretchenfrage»), lo que significa también poner la cuestión esencial en todos los debates. También en castellano existe una importante expresión coloquial sacada del *Quijote*: «Con la Iglesia hemos topado», queriendo dar a entender generalmente que se ha topado uno con una poderosa institución y que hubiera sido mejor medir bien antes las propias fuerzas. Aunque en *El Quijote* se lee textualmente «Con la iglesia hemos dado, Sancho» (II,9: 696), y la frase en su contexto no tiene otro significado que el haber dado con un muro de la iglesia, cuando Don Quijote y su escudero entraron en el Toboso al filo de media noche para buscar a oscuras el alcázar de Dulcinea. Algunos lectores y estudiosos suponen también que dicha expresión en su sentido figurativo describe muy bien lo que quería evitar Don Miguel de Cervantes al escribir y dar a la imprenta (1605 la primera parte, 1615 la segunda) su obra: tener que vérselas con la poderosa Iglesia o la censura inquisitorial en los «tiempos recios» (Teresa de Jesús) en que le tocó vivir². Tales autores creen, por ejemplo, que Cervantes era un anticlerical o un creyente ilustrado, influenciado por la corriente heterodoxa de Erasmo de Rotterdam, cuya crítica al monacato y a la religiosidad popular compartía esencialmente, pero ante los ojos de la Inquisición tan sólo podía esbozar entre líneas y con suma cautela. Para otros, Cervantes es más bien un católico convencido que puede ser leído como propagandista de los decretos de Trento o al menos como predicador popular, es decir, que no sólo asume el dirigismo cultural de la Iglesia en el Siglo de Oro, sino que contribuye por convicción a la noble tarea de evangelizar al pueblo por medio de la literatura. El propósito de este pequeño estu-

1. Miguel DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*. Ed. del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico, Crítica, Barcelona 1998. En las citas se indica entre paréntesis la parte (cifras romanas) y el capítulo y la página (cifras arábigas) del *Quijote* según esta edición.

2. Sobre el contexto histórico cfr. Mariano DELGADO, *Mystik in harten Zeiten. Zum historischen Kontext der Mystik von Teresa de Avila und Juan de la Cruz*, en «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 111 (2000) 56-69; cfr. también José Ignacio TELLECHEA, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols., Guadarrama, Madrid 1968.

dio es hacer una valoración crítica de las teorías mencionadas, presentando al final nuestra propia posición, que va indicada en el título. Pero antes conviene ver la interpretación que nos ofrece el mismo autor en el prólogo a la primera parte como una hábil maniobra de despiste para que el escritor Cervantes sea dejado en paz por el orgulloso gremio académico de los teólogos y filósofos moralistas así como también por los vigías inquisitoriales sobre una literatura, que debía corresponder a los ideales de la fe y de la moral católicas:

«... porque todo él es una invectiva contra los libros de caballería... ni tiene para qué predicar a ninguno, mezclando lo humano con lo divino, que es un género de mezcla de quien no se ha de vestir ningún cristiano entendimiento... no hay para qué andéis mendigando sentencias de filósofos, consejos de la Divina Escritura... milagros de santos, sino procurar que a la llana, con palabras significantes, honestas y bien colocadas, salga vuestra oración y período sonoro y festivo, pintando en todo lo que alcanzáredes y fuere posible vuestra intención, dando a entender vuestros conceptos sin intrincarlos y escurecerlos» (I, prólogo: 17, 18).

1. *¿Cervantes como anticlerical y criptoerasmista?*

Un parentesco entre las tesis de Erasmo, o mejor dicho lo que de ellas se comprendió en España, y Cervantes ha sido señalado –en relación al tema que nos ocupa³– con diferentes acentos entre otros por Marcelino Menéndez Pelayo, Simón Cerrejón, Américo Castro y Marcel Bataillon.

Entre las modas intelectuales del siglo XIX destaca el interés por los heterodoxos de la España del Siglo de Oro que han sido reinterpretados como precursores de los librepensadores ilustrados. Ya se sabe que Antonio Machado († 1939) hablaba de Miguel Servet, Miguel de Cervantes y Miguel de Molinos como de los tres heterodoxos «Migueles», de los que la España moderna debería estar muy orgullosa⁴. Ante esta situación, Menéndez Pelayo indicó que la verdadera filiación intelectual de Cervantes hay que buscarla «en la literatura polémica del Renacimiento, en la influencia latente, pero siempre viva de aquel grupo erasmista, libre mordaz y agudo, que fue tan poderoso en España y que arrastró a los mejores ingenios de la Corte del Emperador»⁵.

Mientras que Menéndez Pelayo se limita a nombrar la gran corriente intelectual de la que parece ser deudor Cervantes, sin deducir por ello que éste represente la versión anti-

3. No podemos referirnos aquí, pues es irrelevante para nuestro tema, a aquellos autores que constatan una influencia más o menos directa de *El Elogio de la locura* de Erasmo en la construcción de la locura de Don Quijote, pero sobre todo en la obra *El licenciado Vidriera*. Cfr. Antonio VILANOVA, *Erasmo y Cervantes*, CSIC, Barcelona 1989; IDEM, *Erasmo, Sancho Panza y su amigo Don Quijote*, en «Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America», 8 special issue (1988) 43-92; Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Erasmo y Cervantes, una vez más*, en «Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America», 4.2 (1984) 123-137.

4. Antonio MACHADO, vol. II: *Prosas Completas*, edición crítica Oreste MACRÌ, Espasa, Madrid 1989, p. 2325.

5. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Santander, 1942, vol. 1, pp. 324-356.

clerical y erasmista de la misma, los otros autores son más explícitos. Cerrejón defiende con mucho ahínco y simples argumentos la tesis de un Cervantes como «furibundo anticlerical», diciendo que pone las protestas de catolicismo en boca de un loco para que la Inquisición no pudiera meterse con él⁶.

Castro va más allá y ve en Cervantes «un gran disimulador, que recubrió de ironía y habilidad opiniones contrarias a las usuales», o también «un hábil hipócrita, y ha de ser leído e interpretado con suma reserva en asuntos que afectan a la religión y a la moral oficiales»⁷. Para Castro, Cervantes muestra los rasgos típicos de Erasmo y no de la reforma tridentina: «Cervantes no se propuso conscientemente exponer un sistema de ideas favorables o adversas a la teología católica... pero... se deja guiar del complejo espíritu de fines de siglo, mezcla extraña de adhesión a la Iglesia y de criticismo racionalista», o también: «Frente a ciertas creencias y prácticas católicas, mantiene actitudes bastantes críticas. Su cristianismo... recuerda, en ocasiones, más a Erasmo que a Trento», y finalmente: «Sin Erasmo, Cervantes no habría sido como fue»⁸. Pero las «ocasiones» de que habla Castro, y que son más bien meros indicios, difícilmente podrán convencer del todo a un buen conocedor de la historia espiritual de la España del siglo XVI: que Cervantes ha sido en Madrid el discípulo predilecto del humanista erasmizante Juan López de Hoyos; que en cuestiones de la moral se ha dejado guiar más bien por el buen sentido común, la naturaleza y la razón que por las enseñanzas de la Iglesia; que a veces ha criticado los ritos e instituciones eclesiales como el rosario, las procesiones, los entierros, los clérigos, los ermitaños y los teólogos; que ha citado con aprobación sentencias de los antiguos paganos como Julio César sobre la muerte repentina; que su cristianismo se ha orientado más bien por la *Philosophia Christi* humanista; y, finalmente, que ha mostrado una cierta simpatía por obras de la literatura espiritual como la *Luz del alma* de Felipe de Meneses, que Castro clasifica como claramente «erasmista».

No es este el lugar de rebatir esos argumentos, pues otros lo han hecho ya, rechazando sobre todo que el autor del *Quijote* deba ser tenido por un «hábil hipócrita»⁹. Pero algunos autores que rechazan la imagen de un Cervantes hipócrita, racionalista y enemigo de la Contrarreforma, han asumido la tesis de una cierta impronta erasmista en su pensamiento. Marcel Bataillon, el insigne hispanista francés, escribe al respecto:

6. Simón CERREJÓN, *Anticlericalismo de Cervantes*, Imprenta La Itálica, Madrid s.a. (1916.). Cfr. Salvador MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso en el Quijote*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 1989, p. 324s.

7. Américo CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Noguer, Barcelona 1980 (Crítica, Barcelona 1987), pp. 245 y 248.

8. CASTRO, *El pensamiento*, cit. en nota 7, pp. 245, 256 y 300; cfr. Américo CASTRO, *Hacia Cervantes*, Taurus Madrid 1957 (31967).

9. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso*, cit. en nota 6, pp. 287-295, 325; cfr. Aubrey F.C. BELL, *The Character of Cervantes*, en «Revue Hispanique», 80 (1930) 684-689; Leo SPITZER, *Die Frage der Heuchelei des Cervantes*, en «Zeitschrift für romanische Philologie», 56 (1936) 138-178; VILANOVA, *Erasmo y Cervantes*, cit. en nota 3; Helmut HATZFELD, *El «Quijote» como obra de arte del lenguaje*, CSIC, Madrid 31966 (reimpresión 1972, edición original alemana: *Don Quijote als Wortkuntswerk. Die einzelnen Stilmittel und ihr Sinn*, Teubner, Leipzig 1927); *Don Quijote. Forschung und Kritik*, ed. Helmut Anthony HATZFELD, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.

Mariano Delgado

«El Cervantes erasmizante de Américo Castro, lejos de estar en contradicción con la Contrarreforma española, se nos muestra maravillosamente de acuerdo con los grandes hombres de ese movimiento, a condición de que se le libere de la máscara del hipócrita y que no se quiera anexarlo a un racionalismo negador de la fe cristiana. No es un incrédulo que oculte su secreto pensamiento tras unciosas protestas de ortodoxia. Es un creyente ilustrado para quien no todo, en la religión, está en un mismo plano, que sonrío ante muchas de las cosas a que acude la veneración popular, y que se permitiría reír de ellas, como los erasmistas de antaño, si las exigencias de la nueva ortodoxia tridentina no le obligaran a una prudente reserva»¹⁰.

Sin embargo, Bataillon tiene que «censurar» el *Quijote* para descubrir en él una coincidencia clara con el ideal erasmista. Un ejemplo nos lo da al interpretar la piedad del caballero del Verde Gabán, que tiene por un reflejo de la auténtica piedad del mismo Cervantes:

«oigo misa cada día; reparto de mis bienes con los pobres, sin hacer alarde de las buenas obras, por no dar entrada en mi corazón a la hipocresía y vanagloria, enemigos que blandamente se apoderan del corazón más recaudo; procuro poner en paz los que sé que están desavenidos; soy devoto de Nuestra Señora, y confío siempre en la misericordia infinita de Dios Nuestro Señor» (II,16: 754s.).

Bataillon nos dice sobre este texto:

«reemplacemos la misa de cada día por la misa del domingo, pasemos por alto la devoción a Nuestra Señora –que, por lo demás, no impide a Don Diego poner toda su confianza en la misericordia divina–: este cuadro de una vida sencilla, holgada, piadosa y benefactora, sin sombra de fariseísmo, aparecerá rigurosamente conforme al ideal erasmiano»¹¹.

¿Corresponde todo esto sólo al «ideal erasmiano», como dice Bataillon utilizando un galicismo? Una crítica literaria que no toma en serio al autor, sino que le hace decir lo que en realidad queremos escuchar, no se puede tomar en serio. ¿Cómo podemos saber que Cervantes en el retrato de la piedad del caballero del Verde Gabán pensaba en el ideal erasmista y no en el ideal de la reforma tridentina que a finales del siglo XVI imprimía su sello en la sociedad española? Tampoco debemos olvidar que muchos elementos del llamado «erasmismo» convergían con los postulados centrales de los reformadores y místicos católicos.

El punto débil de considerar a Cervantes como anticlerical y criptoerasmista en las diferentes variantes consiste, como ha resaltado certeramente nuestro amigo José Jiménez Lozano, premio Cervantes 2002, en que dicha tesis se les ha ocurrido a los intelectuales de los siglos XIX y XX, pero no a los contemporáneos del mismo Cervantes, ni siquiera a los censores inquisitoriales de su obra que estaban más cerca que nosotros del erasmismo es-

10. Marcel BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 785.

11. BATAILLON, *Erasmus*, cit. en nota 10, p. 793.

pañol y podían por tanto juzgarlo mejor. De erasmismo sólo podemos hablar en Cervantes si entendemos bajo tal concepto el denominador común de los alumbrados, erasmistas y escritores espirituales o místicos. Mucho de lo que ellos postulaban no era sólo conocido desde que irrumpió en escena el genial vulgarizador humanista, sino ya desde los tiempos de la *Devotio moderna* y de la *Imitatio Christi*; lo que de todo esto, con el visto bueno de la Iglesia y los teólogos, fue asumido por la reforma católica imprimió su sello a la cultura católica de los laicos cultos del tiempo de Cervantes¹². ¿Por qué hemos de llamarlo «erasmismo»?

2. ¿Cervantes como «acérrimo» católico Tridentino?

Muchos de los estudios sobre la religiosidad de Cervantes, prestando especial atención al *Quijote*, abogan por esta tesis. Algunos no están exentos de un tono apologético propio de la época antimodernista o «nacionalcatólica» en que fueron escritos¹³, mientras que en el *Quijote* encontramos diseminados sin ningún ápice de polémica los principios más importantes de la doctrina católica que Trento reafirmó en claro contraste con las posiciones protestantes:

«Necesidad de las buenas obras para salvarse; carácter sacramental del Matrimonio. Extrema Unción y Orden Sacerdotal; necesidad y valor de la confesión; licitud y conveniencia del culto a los Santos y a sus reliquias e imágenes; existencia del purgatorio y utilidad de los sufragios; realidad del libre albedrío y consiguientemente del mérito en las acciones humanas; reconocimiento de la Jerarquía y Magisterio en la Iglesia; aceptación del Primado del Romano Pontífice...»¹⁴.

Si Cervantes ha hecho esto por puro cinismo para no vérselas con la Inquisición, como afirma Castro, o más bien por convicción, como sugieren los que lo tienen por un acérrimo católico tridentino, es algo que no podremos responder nunca con absoluta certeza, pues para ello deberíamos poder hacer una radiografía de su alma. Especial atención merecen los trabajos de Paul Descouzis y de Salvador Muñoz Iglesias que defienden dos matices de la afiliación católica de Cervantes y su obra.

12. Cfr. Francisco MARTÍN HERNÁNDEZ, *Cristianismo y erasmismo Español: Juan de Valdés, S. Juan de Avila y el «Quijote» de Cervantes*. Lección inaugural del curso académico 1977-78, Universidad Pontificia, Salamanca 1977.

13. Cfr. Evaristo ARIAS, *Cervantes, hijo fidelísimo de la Iglesia (Benito Manuel)*, Ávila 1905; Félix GARCÍA, *La sinceridad religiosa de Cervantes*, en «Revista Bibliográfica y Documental», 2 (1948) 27-56; Mateo Benigno DE MORAZA, *Cervantes, filósofo cristiano*, Madrid 1876; C. MUIÑOS, *El espíritu católico en Cervantes*, en «La Ciudad de Dios», 67 (1905) 10-26, 316-328; Pedro RUEDA CONTRERAS, *Los valores religiosos-filosóficos de El Quijote*, Miraflores, Valladolid 1959; Agustín GONZÁLEZ DE AMEZÚA, *Cervantes, creador de la novela corta española*, CSIC, Madrid 1956.

14. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso*, cit. en nota 6, p. 316.

a) *¿Cervantes como catedrático de teología moral y propagandista de los decretos de Trento?*

En su estudio *Cervantes, a nueva luz*, Paul Descouzis dice que «la obra del manco de Lepanto expresa preocupaciones que emanan del Concilio de Trento»¹⁵. Descouzis ve en Don Quijote el «teólogo» de que habla Sancho (II,27: 860) y cree haber encontrado en el *Quijote* huellas de al menos doce o catorce decretos tridentinos que han guiado la pluma de Cervantes, aunque tan sólo se halle una referencia explícita a un decreto conciliar, concretamente al de los duelos en II,56. Para Descouzis es, pues, aparente «que Cervantes no regea su participación a la tarea catequizadora de la Contrarreforma española»¹⁶. Que Cervantes aquí y en otras partes se haya propuesto divulgar entre el pueblo los decretos tridentinos es más que improbable y no corresponde a la dinámica de la creación literaria. Más bien cabe pensar que al tratar ciertas materias ha tenido presentes los límites trazados tanto por el Concilio de Trento como por la Corona y la Iglesia españolas, pues la literatura del Siglo de Oro sólo podía germinar dentro de los mismos¹⁷. La tesis confesionalista en la moderna historiografía alemana sobre la época de las reformaciones ha dejado bien claro que también en la Europa protestante existía un dirigismo cultural confesional¹⁸. A veces se tiene la impresión de que un amable lector, incluso quizá algún teólogo amigo, ha podido recordar a Cervantes lo que el Concilio había dicho sobre ciertos temas, pues las alusiones explícitas e implícitas a la doctrina de Trento parecen haber sido añadidas a la trama narra-

15. Paul DESCOUZIS, *Cervantes a nueva luz*, vol. I: *El «Quijote» y el Concilio de Trento*, Klostermann (Analecta Romanica 19), Frankfurt 1966, p. 16.

16. DESCOUZIS, *Cervantes*, cit. en nota 15, p. 195.

17. Tales límites aparecen claramente trazados en las Reglas del Concilio de Trento publicadas 1564 en el «Index librorum prohibitorum cum Regulis confectis per Patres a Tridentina Synodo delectos, auctoritate Santiss. D.N. Pii IIII, Pont. Max. comprobatus. ROMÆ, Apud Paulum Manutium, Aldi F. MDLIII» (cfr. reproducción facsímil en *Index des livres interdits*, dir. J. M. DE BUJANDA, vol. VIII: *Index de Rome, 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, par J.M. DE BUJANDA, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Sherbrooke 1990, 802-822) y en las Reglas de la Inquisición española publicadas 1583 en el «Index et Catalogus librorum prohibitorum, mandato Illustris. ac Reuerêdiss. D.D. GASPARIS A QUIROGA, Cardinalis Archiepiscopi Toletani, ac in regnis Hispniarum Generalis Inquisitoris, denuò editus. CUM CONSILIO SUPREMI Senatus Sanctæ Generalis Inquisitionis. MADRITI, Apud Alphonsum Gomezitum Regium Typographum, Anno, M.D.LXXXIII» (cfr. reproducción facsímil en *Index des livres interdits*, dir. J. M. DE BUJANDA, vol. VI: *Index de l'Inquisition espagnole, 1583, 1584*, par J.M. DE BUJANDA, Éditions de l'Université de Sherbrooke, Sherbrooke 1993, 875-887).

18. Cfr. Wolfgang REINHARD, Heinz SCHILLING (eds.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993, Gütersloher Verl.-Haus. Gütersloh 1995; Wolfgang REINHARD, *Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2004; Heinz SCHILLING (ed.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung*. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel, Waxmann, Münster-München-Berlin 2003; Kaspar VON GREYERZ (ed.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2003.

tiva con posterioridad. De cualquier forma, hacer de Cervantes un catedrático de teología moral y un propagandista de los decretos de Trento es afirmar más de lo demostrable.

Esta teoría se apoya en los discursos morales del *Quijote*. Pero si miramos de cerca los más importantes, podremos ver que Cervantes demuestra en ellos un grado de formación teológica inusual en un mero laico, pero que trata los problemas de una manera un tanto superficial en comparación con el discurso de los teólogos profesionales, interrumpiendo el discurso cuando hubiera debido entrar más en la materia.

Esto vale, por ejemplo, para el problema de los *futura contingentia* y el conocimiento del diablo sobre los mismos, que Cervantes trata en el encuentro de Don Quijote y Sancho con el titiritero maese Don Pedro y su mono adivino. Todos quieren ver las artes adivinatorias del mono que susurra en el oído de maese Pedro la respuesta a las diferentes preguntas. Pero Don Quijote pone en seguida a maese Pedro en un aprieto con una pregunta capciosa sobre el futuro: «...¿Qué ha de ser de nosotros?» A lo que maese Pedro responde definiendo «teológicamente» el arte adivinatoria del mono: «Señor, este animal no responde ni da noticia de las cosas que están por venir; de las pasadas sabe algo, y de las presentes, algún tanto» (II,25: 841)

Después de que el titiritero haya mostrado su «arte» y respondido para regocijo de todos a una pregunta de Sancho por el paradero de su mujer, Cervantes nos presenta un típico diálogo doctrinal entre Don Quijote y Sancho sobre las artes adivinatorias. A Sancho, que como cándida alma de pueblo está dispuesto a caer en los trucos del titiritero, le dice Don Quijote entonces lo que un buen cristiano ha de pensar sobre las artes adivinatorias:

«Mira, Sancho, yo he considerado bien la estraña habilidad deste mono, y hallo por mi cuenta que sin duda este maese Pedro su amo debe de tener hecho pacto tácito o espreso con el demonio [...] no quiero decir sino que debe de tener algún concierto con el demonio de que infunda esa habilidad en el mono, con que gane de comer, y después que esté rico le dará su alma, que es lo que este universal enemigo pretende. Y háceme creer esto el ver que el mono no responde sino a las cosas pasadas o presentes, y la sabiduría del diablo no se puede estender a más, que las por venir no las sabe si no es por conjeturas, y no todas veces, que a solo Dios está reservado conocer los tiempos y los momentos, y para Él no hay pasado ni porvenir, que todo es presente. Y siendo así, como lo es, está claro que este mono habla con el estilo del diablo, y estoy maravillado cómo no le han acusado al Santo Oficio, y examinándole y sacándole de cuajo en virtud de quién adivina; porque cierto está que este mono no es astrólogo, ni su amo ni él alzan ni saben alzar esas figuras que llaman “judiciarias”, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo que no presuma de alzar una figura, como si fuera una sota de naipes del suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia» (II,25: 843s.)

En otro lugar he señalado que en este pasaje hay algunas connotaciones que sugieren una dependencia literaria de Cervantes de la obra del Maestro Pedro Ciruelo *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538)¹⁹; pues esta obra, escrita en español, tuvo en

19. Cfr. Mariano DELGADO, *Maestro Pedro Ciruelos «Reprobación de las supersticiones y hechicerías» (1538) und sein möglicher Einfluß auf «El Quijote»*, en *Der Prozeß der Imagination. Magie und Empirie in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, eds. Gerhard PENZKOFER / Wolfgang MATZAT, Niemeyer, Tübingen 2005, pp. 37-49.

el siglo XVI varias tiradas en lugares diferentes y se convirtió en una especie de vademecum para el tema de las artes adivinatorias. Siguiendo la diferenciación de Ciruelo entre un pacto con el diablo en los nigrománticos (*claro y manifiesto*) y otro en los adivinos en sentido más estricto (*más encubierto y secreto*) es lógico que Don Quijote hable aquí de un «pacto tácito o espreso con el demonio». Además se resalta que el diablo, por lo general, no sabe nada sobre las cosas futuras, pues esta ciencia sólo le está reservada a Dios. También se sorprende Don Quijote de que la Inquisición todavía no se haya hecho cargo del asunto, mientras que el Maestro Ciruelo con su obra pretendía entre otras cosas llamar la atención del Santo Oficio sobre esos fenómenos tan usuales en la España de su tiempo. Pero Cervantes deja absolutamente de lado la sutil distinción de Ciruelo entre las cosas futuras, que dependen de la concatenación de causa y efecto y sobre las que nosotros (y el diablo) podemos hacer fundadas conjeturas, y aquellas cosas que se deben al libre albedrío humano y que sólo puede conocer Dios. Tampoco trata Cervantes de la profunda cuestión filosófico-teológica de los *future contingencia*, que por lo demás en su tiempo fue discutida con el máximo rigor académico por Francisco Suárez. Se tiene, pues, la impresión de que Cervantes trata el tema con la formación que un católico culto podría tener siguiendo las prédicas dominicales o leyendo algún tratado en romance.

Lo mismo vale para aquellos episodios que parecen haber sido contruidos según la lógica de los «casos de conciencia» o de las «dudas» y en los que la argumentación de teología moral no es mantenida hasta sus últimas consecuencias. Entre tales episodios se encuentra, por ejemplo, el de Sierra Morena con la pregunta por la restitución de un tesoro encontrado casualmente. Después de Trento y bajo la influencia de los jesuitas se crearon en España algunas cátedras de teología moral para resolver los llamados «casos de conciencia» y las «dudas». También fueron escritos varios tratados y manuales sobre el tema que dejaron su huella en los sermones y la cura de almas. Cuando Sancho descubre en Sierra Morena una maleta conteniendo «cuatro camisas de delgada holanda, y otras de lienzo no menos curiosas que limpias, y en un pañizuelo un buen montoncillo de escudos de oro» (I, 23: 251), Don Quijote le dice primero que puede quedarse con el dinero. Pero en seguida ven a un hombre desnudo vagando por las peñas. Intuyendo Don Quijote que se trata del dueño de la maleta, quiere ir a su encuentro, lo cual es motivo para el siguiente discurso moral con Sancho:

«—Harto mejor sería no buscallo; porque si le hallamos y acaso fuese el dueño del dinero, claro está que lo tengo de restituir; y así, fuera mejor, sin hacer esta inútil diligencia, poseerlo yo con buena fe, hasta que por otra vía menos curiosa y diligente pareciera su verdadero señor; y quizá fuera a tiempo que lo hubiera gastado, y entonces el Rey me hacía franco.

—Engañaste en eso, Sancho —respondió Don Quijote—; que ya que hemos caído en sospecha de quien es el dueño, cuasi delante, estamos obligados a buscarle y volvérselos; y cuando no le buscásemos, la vehemente sospecha que tenemos de que él lo sea nos pone en tanta culpa como si lo fuese» (I,23: 256)

La cuestión de la posesión en buena fe de una cosa ajena hallada por casualidad es tratada aquí de forma correcta, sin meterse en sutiles disquisiciones. Pero a lo largo de la historia la cuestión queda sin resolver, pues el vagabundo desnudo, que era realmente el dueño, como presumía Don Quijote, no estaba cuerdo. Sólo al comienzo de la Segunda Parte

El cristianismo místico y mesiánico del «Quijote»

—quizá porque algún lector de formación teológica y olfato inquisitorial le indicó que no había quedado resuelto— Cervantes retoma el hilo del caso. El bachiller Sansón Carrasco introduce el tema con una ironía muy elocuente contra los envidiosos y pedantes censores de obras ajenas que no son capaces de escribir ni siquiera un libro que merezca la pena:

«Los hombres famosos por sus ingenios, los grandes poetas, los ilustres historiadores, siempre o las más de las veces son envidiados de aquellos que tienen por gusto y por particular entretenimiento juzgar los escritos ajenos sin haber dado algunos propios a la luz del mundo.

—Eso no es de maravillar —dijo don Quijote—, porque muchos teólogos hay que no son buenos para el púlpito y son bonísimos para conocer las faltas o sobras de los que predicán...

—Todo esto es así, señor don Quijote —dijo Carrasco—, pero quisiera yo que los tales censores fueran más misericordiosos y menos escrupulosos... También dicen que se le olvidó poner lo que Sancho hizo de aquellos cien escudos que halló en la maleta en Sierra Morena...

Sancho respondió:

—Yo, señor Sansón, no estoy ahora para ponerme en cuentas ni cuentos...: en casa lo tengo, mi oído me aguarda» (II,3: 654s.)

A nuevas preguntas del bachiller responde Sancho más tarde que ha merecido bien quedarse con los ducados y gastárselos: «Yo los gasté en pro de mi persona y de la de mi mujer y de mis hijos... y cada uno meta la mano en su pecho y no se ponga a juzgar lo blanco por negro y lo negro por blanco». (II,4: 657) Con esto, el caso de conciencia queda resuelto para Cervantes.

Este y otros casos de conciencia muestran que no podemos esperar de Cervantes la precisión y la coherencia de un teólogo moral. Cuando trata de estas cuestiones, parece hacerlo con buen sentido común y la formación de un laico culto, que oye la prédica dominical —ni más ni menos—. Como escritor le interesa más la entretenida narración que las disquisiciones teológicas²⁰. Y para quitar el viento de las velas a los espíritus estrechos, de los que habla Cervantes en II,3, disemina por su obra, sobre todo en la Segunda Parte, frases que reafirman con nitidez la doctrina católica en cuestiones de fe y de moral, por ejemplo, cuando pone en boca de uno que se cree acreedor de Don Quijote esta rotunda sentencia: «no se puede salvar quien tiene lo ajeno contra la voluntad de su dueño y no lo restituye» (II,26: 852)

b) *¿Cervantes como predicador popular?*

En su ya citado libro *Lo religioso en el Quijote*, Salvador Muñoz Iglesias distingue tres tipos o niveles de religiosidad. Primero habla de una «religiosidad epidérmica» que se

20. Sobre la ética del *Quijote*, cfr. Hans-Jörg NEUSCHÄFER, *La ética en el Quijote. Función de las novelas intercaladas*, Gredos, Madrid 1999.

manifiesta en los refranes con referencias religiosas, en las expresiones sacadas de la Biblia, así como también en el trato dispensado a personas o instituciones eclesiales y al latín²¹. Bajo «religiosidad medular» se refiere al trato de temas religiosos como las propiedades de Dios y del diablo, la muerte y el juicio, el infierno y la gloria, los siete sacramentos, el culto a los santos, piadosos objetos y costumbres, así como temas morales²². El tercer nivel es calificado de «religiosidad refleja»²³. Muñoz Iglesias discute aquí las tesis de Castro y Bataillon sobre un Cervantes erasmizante, así como también la tesis de Descouzis sobre un Cervantes como teólogo moral y propagandista de los decretos tridentinos para presentar a continuación, a modo de conclusión, su propia opinión: «Pienso que no va descaminado quien piense que Cervantes se considera un laico comprometido, desde su profesión de escritor profano, en el quehacer evangelizador de la Iglesia Católica postridentina»²⁴.

Muñoz Iglesias ve en los discursos religiosos del *Quijote* sobre todo un espejo de la propia religiosidad del autor, pues parte de la identificación personal de Cervantes con las principales posturas religiosas de su obra. Esto vale para las frecuentes «confesiones de fe» que se encuentran en el *Quijote*. Sancho no quiere tener otro mérito que su fe: «y cuando otra cosa no tuviese sino el creer, como siempre creo, firme y verdaderamente en Dios y en todo aquello que tiene y cree la Santa Iglesia Católica Romana». (II,8: 689) Se autodefine siempre como «cristiano viejo» (I,20; II,3; II,4), mientras que Don Quijote se tiene por un «católico y fiel cristiano» (I,19: 206), siempre dispuesto a «defender la fe católica» (II,27: 860). Al caballero del Verde Gabán le dice que un caballero andante debe ser «grande, liberal y magnífico, y buen cristiano sobre todo» (II,17: 769). Y dirigiéndose al hijo del mismo caballero añade: «ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa clara y distintamente, adondequiera que le fuere pedido». (II,18: 774)

Algunas de estas frases pueden haber sido escritas para capear la estrechez intelectual de ciertos censores y calumniadores. Pero considerarlas en general como un hipócrita «alarde de ortodoxia»²⁵ sería para Muñoz Iglesias absolutamente exagerado. Pues la misma vida de Cervantes confirmaría más la tesis de la veracidad que la de la hipocresía. Cervantes no estudió tan sólo con el humanista erasmizante Juan López de Hoyos en Madrid, sino que probablemente frecuentó también un colegio jesuita en Valladolid o Sevilla. Entre los autores nombrados en el *Quijote* se encuentran escritores espirituales como el agustino Cristóbal de Fonseca (*Tratado del amor de Dios*, Salamanca 1592) y el dominico Felipe de Meneses (*Luz del alma*, Valladolid 1554). Cervantes ha leído también, probablemente, a Francisco de Osuna y –¿por qué no?– a Teresa de Ávila, cuyas obras aparecieron 1588 bajo la tutela de Fray Luis de León.

Su vida personal da testimonio de una práctica religiosa más intensa que la de un laico normal. Durante la cautividad de Argel (1575-1580) escribió con frecuencia poesías a la gloria de Dios, de la Virgen y del Santísimo Sacramento del altar. Cervantes no parece

21. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso*, cit. en nota 6, pp. 29-127.

22. *Ibid.*, nota 6, pp. 129-283.

23. *Ibid.*, nota 6, pp. 285-337.

24. *Ibid.*, nota 6, p. 336.

25. CASTRO, *El pensamiento*, cit. en nota 7, pp. 256-260.

haber olvidado nunca que debía su rescate a los trinitarios. Desde 1609 pertenecía a la congregación de los *Indignos Esclavos del Santísimo Sacramento*, fundada el 30 de noviembre de 1608 por el trinitario Alonso de la Purificación²⁶. Tres semanas antes de su muerte entró en la *Venerable Orden Tercera de San Francisco*. Ya en 1610 habían profesado en dicha orden su hermana Andrea y su mujer Catalina de los Palacios. Antes de su muerte, Cervantes recibió los santos sacramentos, es decir, que practicó el ejemplo de buena muerte que nos da en el «grandioso» (Unamuno) capítulo final del *Quijote*. Finalmente, se dejó enterrar en el convento de las trinitarias.

Sin ir tan lejos como Descouzis, Muñoz Iglesias piensa que Cervantes en muchas de sus obras, y sobre todo en el *Quijote*, escribe como un predicador popular. Su pluma, que llama «lengua del alma» (II,16: 759), parece haberla puesto conscientemente al servicio piadoso de la «evangelización a través de la literatura», que es característico en los escritores del Siglo de Oro²⁷.

Esta tesis se apoya también en la fuerte presencia de «sermones» y diálogos doctrinales en el *Quijote* –sobre todo en boca de Don Quijote y Sancho–. Entre los «sermones» de Don Quijote, quien como caballero andante habla con autoridad propia, podemos contar los discursos sobre la paz (I,18 y I,37), sobre la guerra justa y el amor a los enemigos (II,27), sobre la providencia divina (I,18), los siete pecados capitales y las virtudes (II,58), sobre la mujer honrada (II,22), sobre las artes adivinatorias (II,25) y los agüeros (II,58), sobre el agradecimiento (II,58) y finalmente los buenos consejos que da a Sancho (II,42) y a Roque Guinart (II,60). Entre los «sermones» de Sancho, quien como cristiano del vulgo se sustenta en lo que ha oído decir al cura de su pueblo, se encuentran sus ideas sobre el amor puro (I,31), sobre la muerte (II,20) y los agüeros (II,73), pero sobre todo su grandiosa sentencia de que «bien predica quien bien vive..., y yo no sé otras teologías» (II,20: 800) Aparte de esto, encontramos en el *Quijote* muchos diálogos entre ambos que tienen también un carácter de sermón, como, por ejemplo, sobre la santidad y el culto a los santos (II,8 y II,58), sobre las reliquias y las virtudes (II,8).

Ambos se tienen mutuamente con sorpresa por «teólogos», capaces de ir por el mundo como predicadores andantes. Después del discurso sobre el amor puro, como ya hemos visto arriba, Don Quijote le dice a Sancho que habla como un estudiado (I,31: 364)²⁸. Más concreto es Don Quijote después del discurso de Sancho sobre la muerte: «Dígote, Sancho, que si como tienes buen natural tuvieras discreción, pudieras tomar un púlpito en la mano y irte por ese mundo predicando lindezas.» (II,20: 800) Después del discurso sobre la guerra justa, sobre la *Imitatio Christi* y el amor a los enemigos, declara Sancho con sorpresa: «El diablo me lleve... si este mi amo no es teólogo, y si no lo es, que lo parece como un güevo a otro». (II,27: 860) Y después del discurso sobre la mujer honrada, concluye Sancho:

26. Cfr. Aureliano FERNÁNDEZ GUERRA Y ORBE, *Cervantes, esclavo y cantor del Santísimo Sacramento*, en «Revista Agustiniana», 4 (1882) 337-341.

27. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, *Lo religioso*, cit. en nota 6, pp. 319-337.

28. También el bachiller Sancho atestigua a Sancho saber teológico: «vos, hermano, Sancho... habéis hablado como un catedrático» (II,4: 661).

Mariano Delgado

«Este mi amo, cuando yo hablo cosas de meollo y de sustancia suele decir que podría yo tomar un púlpito en las manos y irme por ese mundo adelante predicando lindezas; y yo digo dél que, cuando comienza a enhilar sentencias y a dar consejos, no solo puede tomar un púlpito en las manos, sino dos en cada dedo, y andarse por esas plazas a ¿qué quieres boca?» (II,22: 810)

3. Cristianismo místico y mesiánico

Ninguna de las tesis mencionadas refleja fielmente, a mi entender, el pensamiento de Cervantes en cuestiones religiosas. La tesis de un Cervantes erasmista privilegia los discursos implícitos y una hermenéutica de la sospecha. Según ésta, Cervantes en realidad no piensa como escribe claramente, sino como lo hace entre líneas, para lo que habría que leerle con unas lentes erasmistas. Las otras tesis privilegian los discursos explícitos y una hermenéutica del sentido literal de los mismos. En su defensa de la religión, Cervantes debería ser tomado al pie de la letra, pues él mismo en su práctica religiosa se comportaba como un cristiano tridentino. Sobre todo el postulado de un Cervantes como catedrático de teología moral va demasiado lejos, mientras que a la visión de un Cervantes como predicador popular no se le puede negar una cierta plausibilidad, siempre que mantengamos la diferencia entre literatura y catequesis. Por lo menos una primera conclusión queda suficientemente clara: viendo los muchos sermones y discursos religiosos en el *Quijote*, podemos deducir que la parte del prólogo, citada al inicio de este ensayo, no refleja muy bien el contenido del mismo, que sin ser un tratado de teología moral, es realmente algo más que un mero libro de caballerías.

Llama además la atención que el «caballero de la triste figura», quien –impulsado por un cándido amor a la dama de su corazón– quiere ir «por todas partes del mundo... buscando las aventuras, en pro de los menesterosos» (I, 3: 55), tiene rasgos de un «caballero andante a lo divino». Pues un caballero andante no solo debe ser «teólogo», sino también poseer las siguientes virtudes: «... ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos y, finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida el defenderla» (II,18: 775)²⁹. No es, por tanto, extraño que religiosos concretos hayan sido tenidos por el modelo histórico de Don Quijote³⁰.

29. Precisamente estos rasgos fueron resaltados por el actual Papa, Benedicto XVI, como ideal del católico posconciliar en un artículo escrito en 1975: «Welch edle Narrheit ist es doch, die Don Quijote sich zum Beruf gewählt: "... Keusch sein in seinen Gedanken, sittsam in seinen Worten, wahrhaft in seinen Taten, geduldig in Drangsalen, barmherzig gegen Notleidende und endlich ein Vorkämpfer für die Wahrheit, wenn auch ihre Verteidigung das Leben kosten sollte"». Joseph Kardinal Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Erich Wewel Verlag, München 1982, p. 410.

30. La hipótesis de Miguel de Unamuno sobre Ignacio de Loyola como el Don Quijote *avant la lettre* apenas es tenida hoy en cuenta por la crítica seria. Se discute, por el contrario, otra hipótesis mejor fundada: que Cervantes pudo haberse inspirado en el genio y figura de Fray Bartolomé de Las Casas.

El Quijote es el relato ameno de las aventuras de un caballero andante que defiende los ideales místico-mesiánicos de verdad, libertad, justicia y sobre todo misericordia o compasión en un mundo que, como el nuestro, parece ir por otros derroteros. El «caballero de la triste figura» no es un mero desfacedor de entuertos, sino que define el principal asunto de su profesión en la clave mesiánica del *Magnificat*: «perdonar a los humildes y castigar a los soberbios, quiero decir, acorrer a los miserables y destruir a los rigurosos» (II,52: 1055). Y cuando Don Quijote aconseja al «gobernador» Sancho, no se limita a exhortarle a ser justo, sino que le recuerda, mostrando un parentesco espiritual con los grandes místicos españoles coetáneos de Cervantes, que debe imitar a Dios y practicar sobre todo la misericordia: «Al culpado que cayere debajo de tu jurisdicción... muéstratele piadoso y clemente, porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia» (II,42: 972).

Se podrían añadir más ejemplos, pero basten los mencionados para mostrar que la pluma del escritor Cervantes ha sido fiel a la «cristiana profesión» (II,74: 1223) que él mismo le había encomendado, pues la lectura del *Quijote* despierta en nosotros los mejores y más nobles sentimientos, también en el campo religioso: pasión por la verdad, la libertad, la justicia y la misericordia, así como por el socorro y alivio de los menesterosos y afligidos de toda clase.

Cfr. Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, *Don Quijote de la mancha y Don Quijote de las Indias. Fray Bartolomé de las Casas, clave histórica de la obra inmortal de Cervantes*, Convento de Santo Tomás de Aquino, Sevilla 2002. No es este el lugar de discutir dicha hipótesis, que en el fondo tampoco es absolutamente convincente si la tomamos como una explicación monocausal del proceso creador cervantino. Más bien habría que pensar que Cervantes se ha inspirado en diferentes fuentes y figuras de su tiempo, entre otras, quizás sobre todo, en la del famoso defensor de los indios. Habría podido leer su vida en la *Historia* dada a la imprenta en 1596 por el dominico Agustín DÁVILA PADILLA (*Vida de Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, obispo de Chiapa, en Historia de la Fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones ilustres y casos notables de la Nueva España*, ed. Agustín DÁVILA PADILLA, Madrigal, Madrid 1596, lib. 1, cap. 97-103: 378-407). Por anotaciones del mismo Cervantes al margen de otros capítulos de dicha obra sabemos que la ha tenido en sus manos, por lo que no es improbable que hubiera leído también la parte dedicada a Las Casas. Pues ya en vida –y a pesar de su aparente fracaso, con el que por lo demás se asemeja todavía más a Don Quijote– Las Casas gozaba de una fabulosa fama como defensor de los indios, paradigma del buen español y profeta de la España de su tiempo, a quien ni el Consejo de Indias ni el Rey con todo su poder se atrevían a silenciar. La cuestión daría realmente materia para una de las *Historias del Señor Keuner* de Bertolt BRECHT (Barral, Barcelona 1974). En efecto, si se hace una encuesta entre los españoles cultos, preguntando qué españoles del siglo XVI tendrían en su vida y obra rasgos quijotescos, la mayoría respondería: Bartolomé de Las Casas, a quien se ha llamado «el más genial de los españoles» (Manuel Giménez Fernández) o «una gloria para la humanidad» (Gabriela Mistral). Dígase entonces que Las Casas ha sido probablemente el modelo histórico de Don Quijote, y los mismos encuestados –sobre todo los cervantistas celosos de su saber literario– responderían: «ni hablar, es absolutamente imposible». ¡Qué problemas de interpretación nos ha creado Cervantes al renunciar en su prólogo a hinchar su texto con las notas explicativas «con la corriente del uso» (I, prólogo: 10)! Por otra parte: ¿No reconocemos la buena literatura en que el autor no nos comunica sus fuentes, sino que lo deja todo en el candelero?

Cervantes presenta su proyecto mesiánico en el marco de la paradójica condición de su obra literaria, que enfoca los dos lados de la medalla y se sirve, a veces, de una fina ironía para criticar –con toda la razón, por cierto– algunos abusos de poder en la Iglesia y la sociedad de su tiempo como el «sobrinismo» estatal y eclesiástico: «cuando menos se piensa el hombre, se halla con una vara en la mano o con una mitra en la cabeza» (II,66: 1171). No falta una alusión a la vida de los clérigos, «...que pocas veces se dejan mal pasar» (I,19: 207), reflejo de la visión que el vulgo tenía y tiene de los mismos. Algunos religiosos, como los dos aburguesados benedictinos que cabalgan sobre sendos dromedarios (I,8), son descritos en un tono burlesco; otros, sobre todo los miembros de las órdenes mendicantes reformadas como los carmelitas descalzos (I,32; II,48; II,29), los capuchinos (I,11), pero también los cartujos (I,13; II,18; II,49; II,66) son tratados con muchísimo respeto, e incluso con admiración. Mas una crítica de los clérigos en el sentido erasmista del «monachatus non est pietas» apenas aparece en *El Quijote*, si dejamos de lado la mordaz descripción del capellán de los duques (II,31) o el divertido relato de la disposición de los religiosos a ceder a los requerimientos eróticos de los Don Juanes y Doña Juanas de turno (I,25).

Sin menospreciar el estado clerical y religioso en el sentido erasmista, Cervantes parece partir de la llamada universal a la perfección, es decir, que comparte así un postulado esencial de alumbrados, erasmistas y místicos contra el aristocratismo de los teólogos escolásticos de aquellos «tiempos recios». Expresión de tal religiosidad es el diálogo entre Don Quijote y Sancho sobre la santidad, que, a fin de cuentas, es para los cristianos la única fama que merece la pena. Cuando Sancho pone el ejemplo de dos descalzos que recientemente fueron canonizados y cuyas reliquias son veneradas por el pueblo con mucho fervor, responde Don Quijote: «Todo eso es así..., pero no todos podemos ser frailes, y muchos son los caminos por donde lleva Dios a los suyos al cielo» (II,8: 694).

Cervantes trata los temas religiosos en *El Quijote* en el marco de un concepto literario que parte del dirigismo eclesial en las cuestiones de fe y moral, proponiéndose la meta más noble que pueda perseguir la literatura, «que es enseñar y deleitar juntamente» (I,47: 550). El mejor juicio sobre el *Quijote* sigue siendo para mí el de los tres inquisidores de la Segunda Parte, quienes comprendieron bien la mencionada meta del autor así como la diferencia entre literatura y filosofía o teología moral, y no encontraron en la obra nada que contradijera realmente la fe y las costumbres de la Iglesia. Por eso la recomendaron ardientemente³¹.

31. Cfr. los tres pareceres de los censores inquisitoriales en la edición crítica citada en la nota 1: pp. 609-612. El Doctor Gutierre de Cetina escribe: «No contiene cosa contra la fe ni buenas costumbres, antes es libro de mucho entretenimiento lícito, mezclado de mucha filosofía moral» (609). El Maestro Josef de Valdivieso certifica: «No contiene cosa contra nuestra santa fe católica ni buenas costumbres, antes muchas de honesta recreación y apacible divertimento, que los antiguos juzgaron convenientes a sus repúblicas» (610). Y el Licenciado Márquez Torres aduce en un extenso parecer en el que también alaba la fama que Cervantes tiene en el extranjero: «... no hallo en él cosa indigna de un cristiano celo ni que disuene de la decencia debida a buen ejemplo ni virtudes morales, antes de mucha erudición a aprovechamiento» (611).

El cristianismo místico y mesiánico del «Quijote»

Con su opción por los valores mesiánicos de verdad, libertad, justicia y misericordia o compasión, nuestro «príncipe de los ingenios» nos muestra un camino hacia la modernidad diferente del marcado por el doctor Fausto, que estaba siempre dispuesto a vender su alma al diablo con tal de medrar. Esa amena encarnación de los ideales mesiánicos es, probablemente, la clave del éxito del *Quijote* –y de nuestras dificultades para tomarlo en serio como un ideal ético en un mundo tan «fáustico»–.

Mariano Delgado
Theologische Fakultät
Universität Freiburg Schweiz
Av. de l'Europe 20
CH-1700 Freiburg
mariano.delgado@unifr.ch