

EL PERSILES ANTE LA OCULTA FILOSOFÍA¹

ALBERTO MONTANER

Instituto de Patrimonio y Humanidades, Universidad de Zaragoza

1. CIENCIA Y MAGIA EN TIEMPOS DE CERVANTES

El comienzo de la Edad Moderna, incluso antes de enfrentarse al giro copernicano, supuso una crisis del orden mental heredado de la Edad Media y, en particular, el resquebrajamiento del soberbio edificio conceptual erigido por el pensamiento aristotélico-tomista y que se corresponde al paso, en expresión de Koyré (1957), del mundo cerrado al universo infinito produciendo «a deep revolution which changed the very framework and patterns of our thinking» (vii). Uno de los aspectos en los que se pudo advertir esa quiebra conceptual fue la apertura de nuevos horizontes epistémicos en el campo de las ciencias naturales: «Before Newton was born the “new science” of the century had at last succeeded in rejecting Aristotelian and scholastic explanations expressed in terms of the essences of material bodies» (Kuhn, 1970: 104). Esta crisis de crecimiento (por así decir) se manifestó en la competencia de dos paradigmas explicativos, el de la filosofía oculta especulativa (o magia) y el de la filosofía natural empírica (o ciencia), que hoy nos parecen mutuamente inconmensurables (Kuhn, 1970: 103), pero que en la época se veían como dos alternativas potencialmente válidas.

En este contexto, las indagaciones mágicas y herméticas sintonizaban perfectamente con la efervescencia teórica y el ansia por comprender y controlar las fuerzas naturales propias del momento, aspectos sobre los que ofrece dos sucesivas y buenas síntesis

¹El presente trabajo se inscribe en las actividades de los Proyecto de I+D PGC2018-095757-B-I00: *Magia, Épica e Historiografía Hispánicas: Relaciones Literarias y Nomológicas II* y PID2021-127063NB-I00: *Narremas y Mitemas: Unidades de Elaboración Épica e Historiográfica*, del Programa Estatal de Generación de Conocimiento (MCIU/AEI/FEDER, UE). Agradezco la revisión de las precisiones sobre las *fatucherie* (en la nota 50) a mi compañero de Proyecto, el profesor Salvatore Luongo, de la Università degli Studi di Napoli «L'Orientale».

Brach (1998 y 2006). Se trata de una actitud que se plasmará en dos tendencias, a veces enlazadas, aunque finalmente divergentes, la de la filosofía oculta y la de la filosofía natural. La primera acabó generando la corriente de tipo espiritualista conocida como filosofía hermética o neohermetismo, que a su vez desembocó, vía el iluminismo rosacruziano (cf. Yates, 1972), por un lado, en la masonería y otros movimientos afines, y por otro, en la teosofía (proceso detalladamente estudiado por Faivre, 1994). La segunda, mediante la adopción de la base experimental y del lenguaje matemático, llevará al surgimiento de la ciencia moderna, de tipo racionalista, como queda perfectamente sintetizado en el título de la obra cumbre de Newton, los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de 1687 (3.^a ed. rev., 1726). El acta de divorcio de las dos corrientes la sella, precisamente, la célebre declaración newtoniana *hypotheses non fingo*, de renuncia a las especulaciones causales a favor de la ratio matemática, incorporada ya en la segunda edición (1713):

Rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, et hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, *hypothesis* vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in *philosophia experimentalis* locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis, et redduntur generales per inductionem. Sic impenetrabilitas, mobilitas et impetus corporum et leges motuum et gravitatis innotuerunt. Et satis est quod gravitas vera existat, et agat secundum leges a nobis expositas, et ad corporum caelestium et maris nostri motus omnes sufficiat (*Principia Mathematica*, III, Schol. Gen., ed. 1726: 530 = ed. 1972: II, 764).²

Hasta entonces, esto no había sido así, pues, como señala Kuhn (1970: 104), «In an earlier period explanations in terms of occult qualities had been an integral part of productive scientific work», lo que establecía un puente conceptual entre las filosofías oculta y natural.³ El primer intento de sistematizar la primera, partiendo de los planteamientos de su modelo y mentor, el abad Trithemius,⁴ lo había realizado Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, en su célebre tratado *De occulta philosophia* (1533), cuyos planteamientos retomaría el humanista croata Paulus Scalichius o Scaliger (Pavao Skalić) en sus *Occulta occultorum occulta, seu Mysticae Philosophiae Theses* (1559), muy

² La idea estaba implícita en la indicación deliberadamente inconcreta sobre la gravedad contenida, desde la primera edición, en la glosa de la definición de fuerza centrípeta: «Huius generis est gravitas, qua corpora tendunt ad centrum terrae; vis magnetica, qua ferrum petit magnetem, et vis illa, *quaecunque sit*, qua planetae perpetuo retrahuntur a motibus rectilineis, et in lineis curvis revolvi coguntur» (*Principia Mathematica*, I, def. v, ed. 1726: 3 = ed. 1972: I, 42; subrayo). Lo mismo se advierte al establecer la fórmula correspondiente a dicha fuerza: «Mathematicus dumtaxat est hic conceptus, nam virium causas et sedes physicas iam non expendo» (I, def. viii, ed. 1726: 5 = ed. 1972: I, 45).

³ Curiosamente, Kuhn (1970), al estudiar el trascendental papel de la aportación newtoniana, no dice nada sobre el carácter fundante de esta renuncia a las conjeturas causales, sobre la cual puede verse Koyré (1965: 16-17, 25-52, 110-113, 156-161 y 262-272).

⁴ Sobre sus aportaciones seminales, véase Brann (1999).

influidas por las *Conclusiones sive Theses DCCCC*, de Giovanni Pico della Mirandola, y los *De arte Cabalistica libri tres*, de Johannes Reuchlin, e incluidas a continuación de su *Encyclopaediae Epistemon*, 106-145, célebre por haber puesto en circulación el término *encyclopaedia*. El mismo Scalichius dedicó también al tema su opúsculo *De magia naturali*, publicado en otro volumen misceláneo, el *Satyrae philosophicae sive miscelaneorum tomus primus*, en 1563.

Pese a su enfoque más limitado, que dejaba fuera la magia ceremonial o numinosa, constituyen un hito en este desarrollo los *Magiae naturalis, sive De miraculis rerum naturalium libri IIII* (1558), de Gianbattista della Porta, con una segunda edición notablemente ampliada, los *Magiae naturalis libri XX* de 1589, los cuales presentan el expresivo subtítulo de *In quibus scientiarum naturalium divitiae et deliciae demonstrantur*.⁵ Aunque planteadas fundamentalmente *ex contrario*, el carácter enciclopédico de las *Disquisitiones magicae* (1599, 2.^a ed. rev. 1603) del padre Martín del Río les hizo cumplir un papel semejante, algo reconocido en su propia época para esta y otras obras semejantes, lo que obligó a Francisco Torreblanca a incluir una *Defensa en favor de los libros católicos de la Magia* como anejo, con paginación propia, de sus *Epitomes delictorum* (1618), reeditados en 1623 con el título de *Daemonologia*, con un subtítulo que aclara cómo se ocupa de la magia natural o lícita y la demoníaca o ilícita.

Volviendo a la filosofía oculta propiamente dicha, hay que señalar que sus representantes señeros a lo largo del siglo XVII son fundamentalmente jesuitas y, que, por tanto, se hallan más cercanos a Della Porta que a Agrippa. Los dos focos principales son el hispánico y el germánico (aunque en el segundo caso, con estrechos vínculos italianos). El primero lo inicia el padre Juan Eugenio Nieremberg, con su *Curiosa y oculta filosofía* (1643), fusión de dos obras precedentes con los respectivos títulos de *Curiosa filosofía* (1630), esta, a su vez reelaborada en latín en su *Historia naturae, maxime peregrinae* (1634), y *Oculta filosofía* (1634), aunque finalmente desgajadas de nuevo en el volumen recopilatorio de sus *Obras filosóficas* (1651: ff. 318v-379v y 379v-440). En su estela (aunque no lo nombra), el padre Hernando Castrillo compuso una *Historia y magia natural o ciencia de filosofía oculta* (1692, reed. en 1723), cuyo subtítulo refleja claramente su circunscripción al mundo físico: *Con nuevas noticias de los más profundos misterios, y secretos del universo visible* y más particularmente *a los secretos que pertenecen a las partes de la tierra*, si bien se extendía a otras sutilezas difícilmente perceptibles, como explicaba la aprobación del franciscano fray Juan Ponce de León (fecha, por cierto, cincuenta años antes, en 1643), haciendo al tiempo una minuciosa caracterización de la magia

⁵ Respecto de la contribución de Della Porta puede verse Balbiani (2001). La nómina de autores podría ampliarse notablemente; baste aquí con remitir a Del Río, *Disquisitiones magicae*, I, III (ed. 1603: I, 7-9). De entre las obras que menciona, conviene aclarar que el *Magiae naturalis liber* que asigna al astrólogo, médico y botánico francés Antoine Mizauld (latinizado como Antonius Mizaldus) no está documentado. Se trata posiblemente de un error de atribución (quizá del citado y raro opúsculo de Scalichius), más que de una confusión con sus *De arcanis Naturae libelli quatuor* (1555, 3.^a ed. 1558), o sus *Memorabiliium sive Arcanorum omnis generis, per aphorismos digestorum, centuriae IX* (1578), ya que constituyen sendas compilaciones de casos o fenómenos naturales más o menos curiosos y de recetas prácticas, sin cuerpo de doctrina.

lícita:

Hallo que todo el libro es una plaza universal del mundo, donde, de todas las ciencias y facultades, se halla lo más escondido de sus más retiradas inteligencias, no solo de aquellas cosas que visiblemente tocamos, sino aun de otras cuya más cierta noticia es no poderlas comprehender por singulares y remotas, así en orden a los orbes celestes, movimientos del sol y de la luna, como en orden al conocimiento de los secretos más escondidos de la naturaleza, en las antipatías y simpatías de los vivientes, en los sitios y colocaciones de los planetas y en los efectos que estos ocultamente obran con maravillosos prodigios, en las regiones de los antípodas, las cuales, por muy retiradas, apenas están descubiertas (*Historia y magia natural*, f. ¶3).

En cuanto al foco alemán, la figura fundamental (y uno de los intelectuales señeros del eclecticismo barroco) fue otro erudito jesuita, Athanasius Kircher, cuyo planteamiento también corresponde de forma más neta a un enfoque naturalista que propiamente «ocultista», en el sentido indicado. Aun así, su célebre *Ars magna lucis et umbrae* (1645), obra que, pese a lo que su título podría sugerir, es un tratado de óptica, se cierra con un libro, el décimo, dedicado a la *Magia Lucis et Umbrae, Horographica, Parastatica, Catoptrica* (769-916), seguida de un *Epilogus sive Metaphysica Lucis et Umbrae* (917-935). En el cuerpo del libro, la magia natural se resuelve en una serie de usos ingeniosos de la luz para hacer, por ejemplo, proyecciones, mientras que el epílogo es en buena parte una aplicación metafórica de las propiedades lumínicas. Finalmente, el que podría considerarse canto del cisne de esta corriente lo proporciona otro hermano de hábito de los anteriores y discípulo del segundo, el padre Gaspar Schott, en especial en su *Magia universalis naturae et artis* (1657-1659), disciplina concebida como *Recondita naturalium et artificialium rerum scientia*, y que abarca cuatro partes que, a primera vista, no tienen nada que ver con la magia, al menos tal y como hoy la concebimos: *Optica, Acoustica, Mathematica* y *Physica*. Su planteamiento, ciertamente, era muy otro, como se desprende simplemente del título de la cuarta y última parte, *Thaumaturgus physicus*, en cuyos ocho libros

quae in Cryptographia, Pyrotehnicis, Magneticis, Sympathicis ac Antipathicis, Medicis, Divinatoriis, Physiognomicis, ac Chiromanticis estrarum, curiosum ac prodigiosum, hoc est, vere magicum, summa varietate proponitur, varie discutitur, innumeris exemplis aut experimentis illustratur, solide examinatur et rationibus physicis vel stabilitur, vel reiicitur.

El mismo autor publicó un tratado misceláneo, las *Ioco-seriorum naturae et artis, sive Magiae naturalis centuriae tres* (1666),⁶ que se puede considerar una poliantea de curi-

⁶ Hay al menos tres emisiones de esta edición, dos sin pie de imprenta y otra supuestamente impresa «Apud Joannem Arnoldum Cholinum | Anno M. DC LXVII.», esta y una de las que carecen de datos de producción se presentan anónimas, mientras que la otra está firmada con el pseudónimo de Aspasio Caramuel.

osidades naturales, con este planteamiento: «Ut ridentem, ita iocantem dicere verum nemo prohibet. Natura et Ars secreta sua nobis pandunt, non seria tantum, et serio, sed iocosa etiam et iocose, utraque tamen vera, quia simplicitatis utraque et sinceritatis est amans» (I, proem., f. A1). Por este camino, está claro, la magia se desliza hacia la física recreativa, cuando no hacia el ilusionismo.

Antes de llegar a este punto, el reñido certamen en la palestra científica enfrentaba con seriedad a dos diferentes cosmovisiones, así como a las respectivas mentalidades en que se reflejaban. En este contexto, la filosofía oculta de tipo mágico aspiraba a un saber universal y perenne, mientras que la filosofía natural de orientación científica buscaba un conocimiento particular (especializado) y cambiante (por progresivo). En esta coyuntura, magia y ciencia ofrecían dos paradigmas concurrentes sobre el conocimiento de la naturaleza y únicamente la quiebra de confianza en el elemento básico de la primera (la *actio per distans* derivada del influjo astral o de la simpatía cósmica, cuando no atribuida a una acción numinosa) y su falta de eficacia empírica producirán el descrédito y definitivo abandono académico de la magia, en favor de la ciencia.

Mientras se daba esa concurrencia, es decir, durante la Baja Edad Media y la Modernidad temprana, se extendió el breve período durante el cual, en la cultura occidental de raigambre cristiana, la magia no estuvo necesariamente subsumida en la categoría de superstición, frente a lo que sucedía en el período anterior, debido a que sus prácticas se consideraban formas de culto indebido, o por el modo (rituales paralitúrgicos), o por el objeto (demonolatría). Cuando el estigma del descrédito vuelva a recaer sobre lo mágico, con la Ilustración, el breve papel de la magia como una posible forma válida de conocimiento, teórica y práctica, pura y aplicada, habrá extinguido definitivamente, quedando de nuevo subsumida en la superstición, entendida ahora como creencia o práctica carentes de fundamento empírico.⁷

En este intervalo parentético es en el que cronológicamente se sitúa Cervantes, cuyo interés por las que hoy llamamos ciencias ocultas es bastante patente, como puede apreciarse en el conjunto de este mismo volumen y ya habían puesto de manifiesto algunos estudios, como el pionero trabajo de Rodríguez Marín (1949) sobre el *Quijote*, o las aproximaciones de conjunto de Del Arco (1950), Molho (1992), Lara Alberola (2008 y 2010: 150-162, 194-198 y 232-240), o Muñoz Machado (2022: 533-589), sin olvidar la amplia y sugerente trilogía de Padilla (2005, 2010 y 2016), aunque de corte más ensayístico, quien se refería a la novela póstuma de Cervantes, precisamente, como «[obra] aparentemente tan propensa a las referencias mágicas» (2016: 68). A partir de esta constatación, el objetivo de estas líneas es considerar el tratamiento hecho en el *Persiles* de una serie de temas pertenecientes al ámbito de la filosofía oculta, analizados desde la específica perspectiva de la misma,⁸ lo que confío en que permita complementar los

La fecha se deduce del final de la dedicatoria, en el f. ¶2v.)

⁷ Para todo lo relacionado con el concepto de superstición, véase la introducción al presente volumen.

⁸ Zamora Calvo (2006) apunta en la misma dirección para el *Quijote*, pero a continuación se aparta de la

estudios que se han ocupado de ellos previamente, ya sea en el marco de una aproximación general (en las obras precitadas) o mediante una atención particularizada.⁹

Huelga decir que con esta indagación no pretendo proponer fuentes concretas de los planteamientos cervantinos,¹⁰ sino establecer una contextualización de los mismos acorde con los elementos operativos en la cosmovisión coetánea y, sobre todo, evitar planteamientos desenfocados, como el de Marguet (2011), quien, pese a reconocer en el *Persiles*, bastante acertadamente, la tensión entre «un mundo con reminiscencias de un orden encantado, mágico, por una parte, y, por otra, la de un mundo desacralizado, “cuyo orden se reduce a la mesurabilidad”» (554), plantea afirmaciones como la siguiente: «Lo cierto es que el personaje de Rutilio llegó al Septentrión, lo incierto es el cómo: si miente en cuanto al modo de transporte utilizado, también puede mentir sobre la metamorfosis» de la hechicera (559), con todo lo que ello implica. No existe, sin embargo, la menor incertidumbre al respecto, cuando, como es de rigor, se acepta la literalidad del texto a la luz de las concepciones asumidas en la época.

2. LA FILOSOFÍA OCULTA

Antes de adentrarme en la tarea, es preciso aclarar el sentido que tenía *oculta* como especificativo del término genérico *filosofía*. Actualmente, el *ocultismo* remite ante todo a la idea de un saber escondido o secreto, debido a la (supuesta) persecución de que ha sido objeto por parte de las instancias oficiales, a causa de su condición alternativa al conocimiento establecido. Como resume Hanegraaff (2006: 888):

The popular category of «the occult» seems to contain everything that partakes of “the charisma of the unexplained”, from the belief in spirits to parapsychological experiments, from UFO-abductions to Oriental mysticism, from vampire legends to channeling, and so on. In this sense, «the occult» can actually be defined as ‘rejected knowledge’.

Este es el sentido que habitualmente posee en la lexía *ciencias ocultas*, la cual, si bien tiene un antecedente en Della Porta, cuando habla de «furtivis hisce notis usi sunt, qui

misma por completo.

⁹ Pueden citarse, por ejemplo, el trabajo de Díez Fernández y Aguirre de Cárcer (1992) sobre las hechicería morisca y judía; el de Cruz Casado (1992) sobre el hechizo del que es víctima Auristela, y sobre ambos temas, el de Vicente García (2012); el de Andrès (1995-1997) sobre hechicería urbana y nigromancia amatoria, a la cual, entre otros errores de concepto, confunde con la brujería, como sucede también en su contribución de (2018) y en la visión de conjunto de Gil López (2004), la cual, con todo, no deja de ser útil, mientras que el artículo de Schmidt (2013) sobre la maga Cenotia ofrece una lectura alegórica que apenas guarda relación con los aspectos aquí tratados.

¹⁰ En cuanto a sus fuentes de información, han sido abundantemente rastreadas, como puede verse ya en las notas de Schevill y Bonilla (1914) y ahora en las de Romero Muñoz y García Aguilar (2017), aunque a veces resultan demasiado escuetas.

res sacras et occultas scientias scripserunt» (*De furtivis litterarum notis*, I, II, 2),¹¹ constituye, en español, una acuñación decimonónica, por más que en francés e inglés se hubiese consolidado ya durante el siglo XVIII (Montaner, 2020: 140 y 143-148). Sin embargo, en la temprana Edad Moderna el adjetivo remitía, no al modo de transmisión de este conocimiento, sino a su objeto mismo, las fuerzas arcanas del universo y, en particular, de la naturaleza, como expresa tempranamente Trithemius: «Hi omnes sunt constituti ad nunciandum secreta humanarum artium Philosophiae, Magicae, Necromantiae, et omnium mirabilium et secretissimarum operationum, quae paucissimis sunt notae hominibus» (*Steganographia*, I, VIII, 25).¹² Por ello, a juicio de Pico della Mirandola, dicha disciplina (que él cifraba en la magia)¹³ consistía la «naturalis philosophiae absoluta consumatio» (*De hominis dignitate*, 37, 228) y la «nobilissima pars scientie naturalis» (*Conclusiones*, V, 38, 4), reuniéndose ambas con la más descriptiva y empírica *naturalis historia*.¹⁴ A este respecto, resulta esclarecedor el título del tratado de Juan de Cárdenas sobre «los problemas y secretos maravillosos de las Indias» (1591), explicado así en el prólogo:

tomé por orden dividir el tratado en tres libros, tocando en el primero, el sitio, temple, y constelación de la tierra, con otras admirables propiedades que en sí contiene. En el segundo, tr[átas]e de las plantas y minerales (hablo de sus grandezas y cualidades peregrinas) Últimamente, toqué, en el tercero, las propiedades de los hombres y animales nacidos en las Indias (*Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, pról., 5-6).

De esta exposición se deduce que los *secretos* corresponden a las «cualidades peregrinas» y a las «propiedades» de los seres naturales, lo que se cifra, más específicamente, en las «virtudes ocultas», como detalla más adelante:

¹¹ En el pasaje de Della Porta el sentido de *occultas* resulta un tanto ambiguo. Si, por un lado, la mención de caracteres cifrados (pero al mismo tiempo, mágicos) parece remitir a un secreto formal, por otro, el paralelismo entre *res sacrae* y *scientiae occultae* parece implicar que el adjetivo se refiere al contenido y no a la forma. Refuerza esta segunda opción el uso, por parte del mismo autor, de la locución concurrente *scientia rerum occultarum*, donde el genitivo objetivo expresa, obviamente, el campo de estudio y no el método de la disciplina.

¹² La idea se encuentra ya en la filosofía natural escolástica: «Quoniam in quibusdam naturalibus corporibus quaedam naturales actiones apparent, quarum principia manifeste apprehendi non possunt» (Tomás de Aquino, *De operationibus occultis naturae*, 183).

¹³ La ecuación entre *occulta* u *occultior philosophia* y *magia*, tácita en Pico, es explícita en Agrippa, desde el prólogo al lector: «Non dubium quin titulus libri nostri *De occulta philosophia sive de magia* raritate sua quamplurimum alliciat ad legendum» (*De occulta philosophia*, 65). Así se expresa también en la epístola dedicatoria del libro III: «Plenum igitur nunc et integrum his tribus libris *Ocultioris Philosophiae sive Magiae* tibi reddimus opus» (400).

¹⁴ Sobre este punto, véase Vasoli (2002: 150). Daré abajo una cita más amplia del primer pasaje, que se basa, a su vez, en las consideraciones de Miguel Psellós (Μιχαήλ Ψελλός) en sus *Graecorum opiniones de daemonibus*, § 5 (ed. Boissonade, 1838: 40-41). Retoman la idea Agrippa, *De occulta philosophia*, I, II, 86 (citado abajo); Scalichius, *Mysticae Philosophiae Theses*, V, II (en su *Encyclopaediae Epistemon*, 122); Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, I, prooem., 1 (citado también abajo); Del Río, *Disquisitiones magicae*, I, III (ed. 1603: I, 7; citado en la nota 14), y Torreblanca, *Epitomes delictorum*, II, I, 5-6, f. 77. Según Giovanni Francesco Pico della Mirandola, *De rerum praenotione*, VII, II, f. Q1v, esta idea de su tío había quedado implícitamente revocada en sus posteriores *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

todo esto no le llamamos virtud o accidente manifiesto, sino muy oculto o incógnito, pues no lo conocemos a él por sí mismo, por cuanto nos falta sentido con que conocerlo, sino percebímoslo y alcanzámoslo por sus efectos, y esto es obrar con virtud o propiedad oculta, la qual, aunque muchos afirman que no la hay y que es desatino esto de virtud oculta, vemos por esperiencia lo contrario, y que realmente hay propiedades y virtudes admirables secretas y maravillosas en yervas, piedras y animales, las cuales, (como tengo dicho) se llaman ocultas por ser conocidas, no por sí mismas, sino por sus efectos (*Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, III, v, 172).

Cuando se pasa de la filosofía natural en general a la específicamente oculta, estos *secretos* se vinculan, sobre todo, al concepto de *sympathia rerum*, como ya se ha visto y explicaba Nieremberg:

Si toda la contemplación de la naturaleza es apacible y gustosa, aun con su primera vista y considerada solo por la corteza (porque no sé qué matrices la iluminan, que nos admira con solo un borrador de su Autor, que en ella divisamos), mucho más amena y agradable será cuando se penetran sus secretos y se entra en lo hondo de sus misterios. Ahora tomaremos más de propósito esta empresa, violaremos su más guardado retiro, llegaremos a lo arduo, a lo dificultoso, a lo inaccesible della, a su mayor sacramento, que es la simpatía y antipatía, como hablan los griegos, esto es, una secreta conformidad y aversión que parece, o hay, en las cosas, con que se ejecutan efectos admirables, por lo extraordinario y anómalo que tienen a la vista, y lo invisible y oculto de sus causas (*Curiosa y oculta filosofía*, II, 1, 185-186 = *Obras filosóficas*, f. 379v).¹⁵

Ilustraba este comportamiento la acción de la piedra imán, que permitía sustentar la *actio per distans* sin recurrir a una visión animista o panteísta del cosmos e incluso era compatible con una consideración puramente materialista. Según este planteamiento, al que puede llamarse con justeza paradigma magnético de la magia, las relaciones de simpatía/antipatía y las de semejanza no eran más que aplicaciones concretas de este modelo general, lo que permite sustentar una *sympathia rerum* no hilozoísta, «quia humidum currere oportet ad membrum per similitudinem qua movetur magnes ad ferrum», como explicaba san Alberto Magno, *De nutrimento et nutrito*, I, v, 11 (= *Opera omnia*, IX, 334), quien consideraba que la virtud atractiva corresponde a la forma sustancial: «multae sunt formae quae non sunt mixtura, sicut anima, et sicut omnis

¹⁵ Posiblemente el padre Nieremberg se esté inspirando aquí en lo que, unos años antes, había escrito su hermano de hábito, el padre Del Río: «Ea [sc. Magia naturalis] (ut Psellus et Proclus advertere) nihil est quam ex actor quaedam arcanorum naturae cognitio, qua coelorum ac siderum cursu et influxu, et sympathiis atque antipathiis rerum singularum observatis, suo tempore, loco, ac modo res rebus applicantur, et mirifica quaedam hoc pacto perficiuntur; quae causarum ignaris praestigiosa, vel miraculosa videntur» (*Disquisitiones magicae*, I, III; ed. 1603: I, 7).

forma substantialis: unde etiam res habent operationes quae nullius sunt miscibilium, sed sunt speciem sequentes, sicut magnes attrahit ferrum, et aurum cor laetificat, et huiusmodi» (*De generatione et corruptione*, II, II, 16, en sus *Opera omnia*, IV, 442). El propio Nieremberg lo exponía así:

Entraré ahora en retretes muy retirados de la naturaleza a entender sus misterios, más callados aquí que los eleusinos. No pretendo derogar en nada la admiración que solicita en algunas de sus obras, acreditadas con su misma incredulidad [...]. En esta funda su admiración y en la admiración, su majestad; en ningún efecto la veo más ambiciosa que en la piedra imán, haciendo en ella costumbre sus milagros y vulgar su admiración. [...] Aquello es maravilloso cuya causa se ignora y aquello maravillosísimo cuya causa menos se cree, que fundamento y basa de la admiración es la ignorancia, mientras esta fuere de más tomo, mayor peso sustentará, y no hay mayor ignorancia que el descrédito de la verdad y la contradicción del ser. ¿Dónde mayor que en el milagro natural del imán?, que atrae sin tener virtud atractiva; que mira al cielo, no mirando a nada menos (*Curiosa y oculta filosofía*, I, v, 99 = *Obras filosóficas*, f. 351v).¹⁶

Queda, pues, claro, que la existencia de unos *secretos* o *arcanos* de la naturaleza es un elemento común al conjunto de la cosmovisión renacentista, los cuales remiten a las propiedades «maravillosas» de diversos seres naturales (astros, minerales, plantas o animales) que a menudo están ocultas para el común de los mortales, como hemos visto en Cárdenas y explicaba también fray Martín de Castañega: «las virtudes de las cosas naturales son tan ocultas, que no sabemos dar razón dellas, y por causa desto muchas veces las juzgan los hombres por supersticiosas o vanas» (*Tratado de las supersticiones*, xv, 124-125). Así pues, la admisión de los *secreta Naturae* o *arcana Mundi*, constituye la condición necesaria, pero no suficiente de una «filosofía oculta». Dicho de otro modo, dicho principio sustenta tanto el tratado de magia de Agrippa como los antimágicos de Castañega, Del Río o Torreblanca.

De hecho, la remisión a propiedades ocultas es más frecuente entre quienes combaten parcialmente la magia que entre quienes la defienden en su integridad. Estos

¹⁶ Recurren también a la analogía con la piedra imán Castañega, *Tratado*, xii, 95, y Torreblanca, *Epitomes delictorum*, II, I, 12-13, f. 77. La conclusión de Nieremberg se aparta, no obstante, del planteamiento tradicional, pues, tras descartar «la Filosofía más descansada, que son calidades ocultas» y, sin nombrarlo, el planteamiento de san Alberto Magno, el de «los que juzgan ser conveniencia o contrariedad de la forma substancial», así como señalar que «algunas calidades insensibles y los átomos de Epicuro no los destierro totalmente, porque solo su indivisibilidad desaprebo, confesando que manan de algunas cosas», concluye que «hay unas virtudes y eficacias insensibles, otros las llaman cualidades espirituales (si bien no son sino materiales, y no son todas solo cualidades) que imperceptible e insensiblemente despiden de sí las naturalezas. A la manera que el fuego clara y sensiblemente esparce al derredor de donde está luz y calor con que hace varias obras, aunque estén apartados los sujetos en que las ejecuta. [...] También algunas destas virtudes se esparcen sin estar atadas a sujeto particular, al modo que la luz se derrama puramente por el aire, sin que sea necesario decir que el Sol eche de sí sustancia alguna, o vapor, o exhalación a todo el medio, sino solo cualidad mera de la luz» (*Curiosa y oculta filosofía*, II, I, 1-2, 186-188, y 4, 189 = *Obras filosóficas*, ff. 380 y 381).

pueden admitir, como Ficino, el propio Agrippa o Paracelso, la actuación de númenes no diabólicos (aunque para los dos primeros posean entidad preternatural y para el tercero sean naturales, cf. Koyré, 1981: 86-88), mientras que sus críticos, en su afán por justificar una *magia naturalis* como «ars, vel facultas aliqua ad edendum et faciendum opera illa mirabilia» (Vitoria, *De magia*, § 1, 1230) netamente opuesta a la *daemonica*,¹⁷ van a insistir en la existencia de virtudes arcanas, que son las que hacen tildar de magos a sus concededores, frente a los que recurren al pacto satánico para obrar *praeter naturam*. Así lo plantea el mismo Vitoria, justificando la existencia de una filosofía «recóndita», para lo que apela, precisamente, al ejemplo del imán:

Nam sine dubio sunt in rebus naturalibus virtutes mirabiles, et quas pauci homines cognoscere possunt, cum nec sensu possint comprehendere, nec aliqua ratione investigari. Ars ergo et facultas huiusmodi rerum et virtutum merito magica dici potest, quia est effectrix et operatrix huiusmodi operum et effectum, quorum ratio comprehendere, aut intelligi mente non possit. Unde si magnetis usus vulgo ignotus esset, et aliquis recens primum ostenderet, magus vulgo putaretur et haberetur. Esset enim admirabilis et incredibilis operis auctor et effector. [...] Itaque non videtur magia naturalis esse, nisi quaedam pars secretioris et reconditoris philosophiae. Quae si notior fiat et in consuetudinem venire incipiat, non solum philosophorum, sed etiam vulgi, desinet videri et vocari magia, sed cum aliis artibus annumeratur (*De magia*, § 7, 1242-1243).

En suma, todo esto incide sobre el entrelazamiento entre la filosofía oculta y la natural, que se mantuvo, no sin fluctuaciones, durante la mayor parte del período referido, aunque finalmente se desintegró en unas ciencias ocultas y unas naturales entendidas al modo actual. No extrañará, por tanto, que Agrippa ofreciese un programa que resulta básicamente naturalista:

Magica facultas, potestatis plurimae compos, altissimis plena mysteriis, profundissimam rerum secretissimarum contemplationem, naturam, potentiam, qualitatem, substantiam et virtutem totiusque naturae cognitionem complectitur et quomodo res inter se differunt et quomodo conveniunt nos instruit, hinc mirabiles effectus suos producens, uniendo virtutes rerum per applicationem earum ad invicem et ad sua passa congruentia, inferiora superiorum dotibus ac virtutibus passim copulans atque maritans: haec perfectissima summaque scientia, haec altior sanctorumque philosophia, haec denique totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio (*De occulta philosophia*, I, II, 86).

¹⁷ Sobre el trazado de esta linde, a menudo borrosa, a partir de los tratadistas del siglo XIII, puede verse el detallado estudio de Giralt (2011). Sobre la evolución divergente de las dos corrientes de la *learned magic*, ceremonial o numinosa y astral o natural, véase Klaassen (2013), quien las denomina respectivamente *ritual magic* y (*astrologic*) *image magic*, sin llegar a advertir que la astromagia bajomedieval está en la base de la magia natural de la modernidad temprana.

Este planteamiento sirve de fundamento a una disposición tripartita y ascendente, cuya cúspide, no obstante, escapa al ámbito de la naturaleza:

Hinc elementalis mundi vires variis rerum naturalium mixtionibus a medicina et naturali philosophia venantur; deinde coelestis mundi radiis et influxibus iuxta astrologorum regulas et mathematicorum disciplinas coelestes virtutes illis connectunt; porro haec omnia intelligentiarum diversarum potestatibus per religionum sacras ceremonias corroborant atque confirmant. Horum omnium ordinem et processum tribus his libris nunc tradere conabor, quorum primus contineat magiam naturalem, alter caelestem, tertius ceremoniam (De oculta philosophia, I, 1, 85).

Este programa podría aplicarse igualmente a la filosofía natural, tal y como se la concebía coetáneamente, salvo por la extensión teológica, que —en cambio— es consustancial a la *occulta philosophia*, la cual, al menos según la conciben Trithemius y Agrippa, admite una intervención numinosa de las *intelligentiae* o *substantiae secundae* que podía producirse de forma perfectamente coherente en el marco de una cosmovisión en que la transición de las causas naturales a las preternaturales era, hasta cierto punto, solo una cuestión de grado. Por su parte, el naturalismo más racionalista rechazaba esa intervención, al menos como algo cotidiano, aunque, en el caso de los creyentes, no cupiese obviar por completo la siempre posible intervención diabólica o, en su caso, angélica.¹⁸ Esta postergación de lo numinoso será una de las causas fundamentales del definitivo hiato entre la magia y la ciencia, proceso que culminará cuando la causalidad preternatural desaparezca del panorama epistémico.

Ciertamente, como ya he subrayado arriba, la experiencia mágica de la Modernidad temprana corresponde a la apertura de horizontes epistémicos propia del Renacimiento que constituye, a la vez, uno de los catalizadores de la nueva ciencia y se vincula la misma suerte de optimismo sobre la capacidad teórica y práctica del ser humano. Ahora bien, para apreciar con justeza las relaciones entre magia y ciencia, es necesario tener

¹⁸ Así lo admiten, no solo los escépticos de la Modernidad temprana, como el médico y humanista Johann Weyer (o Wier), célebre por sus críticas al *Malleus maleficarum* y a la realidad de la brujería: «Nullo si quidem modo incantationum verbis aut imprecationibus fruges laedi queunt, sed a daemone quidem, Deo concedente» (De lamii, XII, col. 52), o Pedro de Valencia, bien conocido por su severo informe sobre el proceso de las brujas de Zugarramurdi: «es cierto y de fe que hay demonios o ángeles malos y apóstatas, de cuyo ministerio, fuerzas y mala voluntad usa Dios para castigo de los malos, tentación y probación de los buenos [...] que los demonios, permitidos o con licencia de Dios, pueden hacer, no milagros verdaderos y sobre naturaleza, pero cosas extrañas y maravillosas, aplicando *activa passivis*» (Discurso, § 26, 278-279), sino todavía el ilustrado Feijoo: «Assí como la [magia] theúrgica y goética convenían en ser supersticiosas, una y otra convenían con la [magia] natural en ser por la mayor parte falaces y vanas. He dicho *por la mayor parte*, pues no es dudable, que en las dos primeras tal vez rara resultaba el efecto pretendido; permitiendo Dios por altos fines de su providencia soberana, que el demonio prestase el auxilio deseado, como se vio en los magos de Faraón» (*Theatro crítico universal*, vol. VII, disc. VII, § II, n.º 4-6, 177-178). Así lo señalan también Lara Alberola (2008: 159-160) y Gerber (2013: 81) al explorar la «construcción de la verosimilitud y las condiciones de credibilidad de la palabra» (en palabras de la segunda) en *El coloquio de los perros*.

en cuenta que, a pesar de que pretendían desembocar en el mismo lugar (la comprensión y el control del mundo circundante), ambos paradigmas recurrían a conceptos y procedimientos distintos y, en definitiva, irreconciliables.

3. MAGIAS DEL *PERSILES*

Para abordar la presencia en la postrera novela cervantina de elementos entonces englobados en la filosofía oculta, este apartado se divide, siguiendo las consideraciones de Agrippa previamente transcritas, en tres secciones, dedicados, respectivamente, a la magia natural, a la celeste y a la ceremonial. Este planteamiento encuentra analogías en otras exposiciones de la época sobre la estructuración interna del conocimiento, en el caso de la filosofía oculta. Así, al preguntarse *Quomodo tractanda sint quae occultorum sunt*, Scalichius señalaba que:

Horum triplicem scalam: Intellectus, qua occultorum occulta diriges; Graduum, qua aptitudinem dicernes; Naturae, quae occulta cum occultorum occultis, essentiali collatione accommodabis. Qui ergo propositi extiterit gradus, hunc pro diversitate scalae et subiectorum, diversis aggredieris rationibus (*Mysticae Philosophiae Theses*, II, v, en su *Encyclopaediae Epistemon*, 108).

Aquí puede apreciarse una correspondencia tácita entre los planos de la magia y la escala epistémica: lo numinoso y el intelecto, lo celestial y el grado o ratio, y lo natural y la naturaleza; tripartición que resulta más clara en un pasaje posterior:

Qui intelligit quomodo, qui iam cohibitis elementis, victa natura [= a magia naturale], superatis coelis [= a magia coeleste], progressus angelos ad ipsum archetypum [= a magia ceremoniale] usque trascendit, eius tunc cooperatur affectis potest omnia (*Mysticae Philosophiae Theses*, V, v, en su *Encyclopaediae Epistemon*, 123).

Por lo demás, el mismo autor plantea una dicotomía complementaria que unificaría las magias natural y astral (salvo en lo relativo a los númenes planetarios), frente a la ceremonial, basada en la temporalidad de los fenómenos físicos, frente a la atemporalidad de los espirituales:

Quemadmodum enim in corruptibilibus tempora regunt: sic in incorruptibilibus, aeternum aut aeviternum. Si temporale contempleris, adde formalem numerum proportionis; e vestigio aeternum, aut ut aeternum habebis, in quo fundantur occultorum occulta (*Mysticae Philosophiae Theses*, II, vi, en su *Encyclopaediae Epistemon*, 108).

Otro correlato ofrece Castrillo, al considerar que

concurso, cifra y suma de todas las demás ciencias, como dijo Astiages: filosofía natural, que descubre lo más escondido de las causas y verdades naturales; astrología, que sube a inquirir y hallar las que se fundan en las calidades de los cielos; medicina, que saca de raíz las virtudes de los elementos y mixtos; sagrada Teología [*sic*], que en las obras naturales contempla maravillosos retratos de las divinas perfecciones (*Historia y magia natural*, pról., 2, f. ¶4v).

En el planteamiento de Agrippa, aquí seguido, la medicina (o, más bien, farmacopea) se integraría en el ámbito de la magia natural, mientras que al nivel de la teología se sitúa el numérico de la magia ceremonial. El mismo Castrillo señala que «la Magia es un conocimiento más universal» que el de la filosofía natural, «porque se estiende a las cosas sobrenaturales y divinas» (*Historia y magia natural*, I, 1, 1, 2). En cuanto a la magia ceremonial, Agrippa diferencia, al modo canónico, entre religión y superstición (*De occulta philosophia*, III, iv, 409-412), pero, en definitiva, atribuye su efectividad a unos númenes de segundo orden también llamados inteligencias segundas e incluso dioses secundarios (III, v, 415). Ahora bien, para contextualizar mejor la actitud de Cervantes, es preciso tener en cuenta la complementaria división de la magia por razón de causa eficiente, como la plantea, por ejemplo, Pico della Mirandola:

Proposuimus et magica theoremata, in quibus duplicem esse magiam significavimus, quarum altera demonum tota opere et auctoritate constat, res medius fidiis execranda et portentosa. Altera nihil est aliud, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consumatio. Utriusque cum meminerint Greci, illam magiae nullo modo nomine dignantes γοητείαν nuncupant, hanc propria peculiarique appellatione μαγείαν, quasi perfectam summamque sapientiam vocant (*De hominis dignitate*, 37, 228-230).

Detalla este planteamiento, haciéndose eco tanto de Pico como de Vitoria, el jesuita padre Pereira:

Duplicem esse Magiam hic liber ostendit; alteram quidem Naturalem et veram, ex occultis rerum naturis et virtutibus profectam, intimamque ac praestantissimam Philosophiae partem, et admirandorum effectricem operum, ab omni alienam superstitione, et a Daemonum artificio ac maleficio puram; sed paucissimis tamen mortalium explore perceptam. Alteram vero (quae vulgo iactatur et celebratur) ab omni ratione ac veritate vacuum, fallacem item et noxiam, Daemonumque fraudibus et maleficiis implicatam, ob idque merito infamem et abominabilem, et e societate hominum exterminandam (*Adversus fallaces et superstitiosas artes*, I, prooem., 1).

He de advertir, finalmente, que, dada la abundancia de elementos mágicos o afines en el *Persiles*, resulta imposible abarcarlos todos en el breve espacio de un capítulo, por lo que me limitaré a analizar algunos ejemplos ilustrativos de cada categoría.¹⁹

¹⁹ Una buena parte de los pasajes pertinentes pertenecen a las narraciones puestas en boca de los perso-

3.1. *Magia natural*

Como se ha podido apreciar en las líneas precedentes, la magia natural se ocupaba de las maravillas y arcanos de la naturaleza o, dicho en términos más cercanos al lector actual, de las experiencias sorprendentes de las ciencias naturales, las cuales «solide examinatur et rationibus physicis vel stabilitur, vel reiicitur», como establecía, ya desde el frontispicio, el cuarto volumen, consagrado a la física, de la *Magia universalis naturae et artis* de Schott, citado arriba. Por su parte, Scalichius caracterizaba las operaciones de la magia natural en términos parecidos a los señalados por Castañega respecto de las «virtudes ocultas» y a la definición ya vista del padre Vitoria:

Magia autem illa superstitiosa sit confoederatio quaedam cacodaemonum et eorum impostura atque mendacium, quod sapientes diametro repugnat: quin de ea magia quae rerum omnium naturalium atque coelestium vires contempla earundemque sympathia, curiosa indagine (ut ille recitat) scrutata, reconditas ac latentes in natura potestates, ita in apertum producit inferiora superiorum dotibus, tanquam quasdam illecebras sic copulat, per eorum mutuam applicationem ad invicem, ut exinde stupenda saepe congruant miracula, non tam arte quam natura, cui se ars ista ministram exhibet haec operanti. Hanc in omni genere scientiarum versari et sine ea constare nil posse mox, ubi modum eius praemiserimus, paucis ostendimus. Modus enim Magiae est, post accuratissimam naturae explorationem, conductio earum rerum quae a natura praeparatae sunt, applicando, ut praeceptor noster docet, activa passivis. Quo fit ut saepissime ante tempus a natura ordinatum effectus producat, quae vulgus putat miracula, cum tamen naturalia opera sint, interveniente sola temporis praeventione (*De magia naturali*, 240).

Antes de pasar a elementos concretos, es preciso señalar que la caracterización general de las gentes septentrionales se ve influida por un determinismo geográfico de base aristotélica, que relaciona la etopeya con los humores, a los que, a su vez, afectan las cualidades climáticas, según la tétrada de caliente/frío y seco/húmedo, lo que da cuenta de su «barbarie» (Sánchez Jiménez, 2018: 134-139). Respecto de tales planteamientos, resulta paradigmática la explicación racionalista de la licantropía dada por Mauricio:

Eso de convertirse en lobas y lobos algunas gentes de estas setentrionales es un error grandísimo —dijo Mauricio—, aunque admitido de muchos.

najes, habitualmente analépticas (aunque a su vez puedan tener funciones prefigurativas, respecto de la trama principal), como estudia Zamora Calvo (2004 y 2014), quien, en esta ocasión, no aborda los elementos maravillosos o mágicos. A este respecto, hay que precisar que la voz *cuento* no se refiere, en la lengua de Cervantes, a un género literario, como entiende dicha autora, sino al resultado de *contar*: «referir algún caso o acontecimiento» (Covarrubias, *Tesoro*, 600); *vid.* Echeverría (1932: 32) y Fernández Gómez (1962: 278).

—Pues ¿cómo es esto —dijo Arnaldo— que comúnmente se dice y se tiene por cierto que en Inglaterra andan por los campos manadas de lobos que de gentes humanas se han convertido en ellos?

—Eso —respondió Mauricio— no puede ser en Inglaterra, porque en aquella isla templada y fertilísima no solo no se crían lobos, pero ninguno otro animal nocivo, como si dijésemos serpientes, víboras, sapos, arañas y escorpiones; antes es cosa llana y manifiesta que si algún animal ponzoñoso traen de otras partes a Inglaterra, en llegando a ella muere; y, si de la tierra de esta isla llevan a otra parte a alguna tierra y cercan con ella a alguna víbora, no osa ni puede salir del cerco que la aprisiona y rodea, hasta quedar muerta. [...] Lo que se ha de entender de esto de convertirse en lobos es que hay una enfermedad a quien llaman los médicos manía lupina, que es de calidad que al que la padece le parece que se ha convertido en lobo, y aúlla como lobo, y se juntan con otros heridos del mismo mal, y andan en manadas por los campos y por los montes, ladrando ya como perros o ya aullando como lobos; despedazan los árboles, matan a quien encuentran y comen la carne cruda de los muertos; y hoy día sé yo que hay en la isla de Sicilia, que es la mayor del mar Mediterráneo, gentes de este género, a quien los sicilianos llaman lobos menar, los cuales, antes que les dé tan pestífera enfermedad, lo sienten, y dicen a los que están junto a ellos que se aparten y huyan de ellos, o que los aten o encierren, porque, si no se guardan, los hacen pedazos a bocados y los desmenuzan, si pueden, con las uñas, dando terribles y espantosos ladridos. Y es esto tanta verdad que entre los que se han de casar se hace información bastante de que ninguno de ellos es tocado de esta enfermedad; y si después, andando el tiempo, la experiencia muestra lo contrario, se dirime el matrimonio (I, 18, 96-97).

Aquí se ofrece una exposición sobre la «manía lupina» que responde al tipo de procedimiento del Dr. Laguna,²⁰ es decir, la negación de la mayor y la corroboración del rechazo mediante un *exemplum* probatorio procedente, en principio, del conocimiento directo del autor (para el caso cervantino, cf. Romero Muñoz, 1977: 110-111), el cual se suma a una noticia sobre la salubridad de Inglaterra, de origen incierto,²¹ que corre-

²⁰ Cf. Bataillon (1956) y Baranda (1993), que inciden sobre todo en el papel de la (supuesta) experiencia personal como valor probatorio.

²¹ Cervantes atribuye a Inglaterra una tradición vinculada a las islas circundantes y añade, quizá por su cuenta, la mención del lobo, como se desprende de las noticias aducidas por Schevill y Bonilla (1914: I, 339-340), incluida, a pesar de lo que interpretan Romero Muñoz y García Aguilar (2017: 647), la *Collectanea rerum memorabilium* de Solino, quien se refiere por un lado a Irlanda: «Quarum Hibernia ei proximat magnitudine, inhumana incolarum ritu aspero, alias ita pabulosa, ut pecua, nisi interdum a pastibus arceantur, ad periculum agat satias. Illic nullus anguis, auis rara, gens inhospita et bellicosa [...]. Apis nusquam: aduectum inde puluerem seu lapillos si quis sparserit inter aluearia, examina fauos deserent» (XXII, 2-4) y, por otro, a la isla (hoy península) de Thanet: «At Tanatus insula adspiratur freto Gallico, a Britanniae continente aestuario tenui separata, felix frumentariis campis et gleba uberi, nec tantum sibi uerum et aliis salubris locis; nam cum ipsa nullo serpatur angue, asportata inde terra quoquo gentium inuecta sit angues necat» (XXII, 8), en noticias luego recogidas por san Isidoro: «Tanatos insula Oceani freto Gallico, a Brittaniam aestuario tenui separata, frumentariis campis et gleba uberi. Dicta autem Tanatos a morte serpentum, quos dum ipsa nesciat, asportata inde terra quoquo gentium vecta sit, angues ilico perimit. [...] Cuius partes priores Hiberiam et Cantabricum Oceanum intendunt, unde et Hibernia dicta: [...]. Illic nulla anguis, auis rara, apis nulla, adeo ut advectos inde

sponde a lo que Nieremberg llamaría más tarde «curiosa filosofía». A estas formulaciones en la línea de la magia natural se añade otra que apela a las fuerzas demoníacas propias de la magia ceremonial, como se verá luego. Respecto de la enfermedad en sí, lo que señala Cervantes responde al saber médico de su época, como muestra el difundido diccionario de Castelli:

Lycanthropia, Grece λυκανθρώπια, λυκάνθρωπος, κυνανθρώπια, κυνάνθρωπος, λυκάων; Arabice *catrab, cutubut*;²² Latine *Lupina vel Canina insania*, species est melancholiae, ut testantur Aëtius et Paulus, qua agri mensse Februarii, quo presertim humor melancholicus redundat, noctu domo egressi, urbem circumeunt, quadrupedum more incidentes, lupus imitantur ululantes, donec dies illusceat, defunctorum monimenta quaeritant, adaperiunt, cadaverum frusta arripientes, secumque collo gestantes, fugiuntque die vivos homines, nocte insequentes mortuos.²³

En la misma línea que la creencia sobre la ausencia de animales dañinos en Inglaterra se sitúa noticia la de la «extraña manera» del nacimiento del pájaro *barnaclas*, que la propia voz del narrador califica de «rara y peregrina»:

híncanse unos palos en la orilla de la mar y entre los escollos donde las aguas llegan; los cuales palos, de allí a poco tiempo, todo aquello que cubre el agua se convierte en dura piedra, y lo que queda fuera del agua se pudre y se corrompe, de cuya corrupción se engendra un pequeño pajarillo que, volando a la tierra, se hace grande y tan sabroso de comer que es uno de los mejores manjares que se usan; y donde hay más abundancia de ellos es en las provincias de Hibernia y de Irlanda, el cual pájaro se llama barnaclas (I, 12, 72-73).

La voz *barnaclas* corresponde al inglés *barnacle*,²⁴ que designa dos tipos de animales; por un lado, una especie de ganso salvaje, hoy conocida en español como barnacla cari-

pulveres seu lapillos si quis alibi sparserit inter alvaria, examina favos deserant» (*Etymologiae*, XIV, vi, 3 y 6).

²² Parece tratarse de *quṭrīb*, con plural *qaṭārib*, 'demonio, ogro; genio' (Kazimirski, 1860: II, 767). En árabe no existe una denominación tradicional para el licántropo, por ser ajeno a su folclore, y modernamente se ha introducido el término *mustaḏ'ib*, propiamente, participio agentivo del verbo *istaḏ'ab* 'ser maligno como lobo' (cf. Corriente y Ould Mohamed Baba, 2010: 859).

²³ Castelli, *Lexicon medicum*, 253. Compárese con lo que dice Weyer, que también era médico, refiriéndose a los melancólicos: «Horum siquidem alii se esse bruta animalia credunt ipsorumque voces et gestus imitantur» (*De lamiis*, IX, col. 42). No obstante, más adelante admite la posibilidad de una intervención diabólica, aunque mediante alucinaciones (véase abajo). En ambos casos, se trata de las posturas comúnmente aceptadas en los círculos cultos de la época, tanto desde la perspectiva naturalista como desde la teológica, según permiten apreciar los detallados trabajos de Micozzi (1991) y Orobítg (2015). Sobre la licantropía en el *Persiles*, puede verse también Andrès (1995-1997: 166-169 y 171-173; 2018: 90-97) y Lozano Renieblas (1998: 167-171), salvada en ambos casos la confusión entre brujería y nigromancia.

²⁴ Sigue ignorándose cómo llegó la voz a conocimiento de Cervantes, así como la fuente de su concreta versión de la leyenda, pese a los esfuerzos de Schevill y Bonilla (1914: I, 335-336), Romero Muñoz (1990: 151-156 y 2002: 719-720) y Lozano Renieblas (1994, 1998: 151 y 161-167; 2014: 155-157).

blanca (*Branta leucopsis*), que se encuentra en los mares árticos (donde únicamente se reproduce) y que visita las costas británicas en invierno; por otro, los crustáceos filtradores del orden *Pedunculata*, conocidos en español como *percebes*.²⁵ Hay varias tradiciones sobre el origen del ave que la vinculan de forma más o menos clara al crustáceo, que, como es sabido, es una especie pelágica que se adhiere con frecuencia a maderas o rocas:

This bird, of which the breeding-place was long unknown, was formerly believed to be produced out of the fruit of a tree growing by the seashore, or itself to grow upon the tree attached by its bill (whence also called *Tree Goose*), or to be produced out of a shell which grew upon this tree, or was engendered as a kind of 'mushroom' or spume from the corruption or rotting of timber in the water.²⁶

En la versión que ofrece Cervantes, el hecho de que los postes se hincuen deliberadamente sugiere una pesquería de percebes, los cuales parecen estar, a su vez, en el origen de la petrificación atribuida a aquellos, posiblemente sugerida por el aspecto conferido por las placas calcáreas de color blanco grisáceo que conforman el capítulo o uña del percebe, junto a la propia densidad de las colonias de cirrópodos. Otra explicación (aunque, a mi juicio, menos probable) podría relacionar esa supuesta petrificación con una costra salina y esta, a su vez, con la variante de la leyenda que atribuye a la sal el papel fecundante o, cuando menos, catalizador de la génesis de la barnacla, testimoniada ya por Alexander Neckam a principios del siglo XIII: «Ex lignis abiegnis salo diuturno tempore madefactis originem sumit avis quae vuglo dicitur bernekke» (*De naturis rerum*, I, XLVIII, 99). También cabe la posibilidad, complementaria de cualquiera de las anteriores, de que se dé aquí el eco de «una extraña propiedad de ciertos lagos de Irlanda, según cual, si se hincaba o se echaba un madero en el agua se convertía en piedra» (Lozano Renieblas, 1990: 148; 1998: 165). En cuanto al surgimiento del ave de la madera putrefacta, corresponde a una de las versiones más antiguas de la leyenda (junto a la de su origen arbóreo), recogida (y desmentida) ya a mediados del siglo XII por el emperador Federico II en su tratado *De arte venandi cum avibus*, I, 15a-b, 55:

Est et aliud genus anserum minorum diversoruin colorum albi scilicet in una parte corporis et nigri in alia orbiculariter, que anseres dicuntur bernecle, de quibus nescimus etiam ubi nidificant. Asserit tamen opinio quorundam eas nasci de arbore sicca. Dicunt enim quod in regionibus septentrionalibus longinquis sunt ligna navium in quibus lignis de sua putredine

²⁵ El percebe ibérico es el *Pollicipes pollicipes*, mientras que la especie nórdica en que se basa la leyenda es la *Lepas anatifera*.

²⁶ *Oxford English Dictionary*, s. v. «barnacle²». Como señala Ingersoll (1923: 66): «It is plain that this fable sprang from the similitude to the wings of tiny birds of the feathery arms that sessile barnacles reach out from their shells to clutch from the water their microscopic food, and also to the remote likeness the naked heads and necks of young birds bear to stalked or "whale" barnacles (*Lepas*). Both these cirripeds are found attached to floating wood, and sometimes to tree-branches exposed to waves and to high tides».

nascitur vermis, de quo verne fit avis ista, pendens per rostrum per lignum siccum, donec volare possit. Sed diutius inquisivimus an hec opinio aliquid veritatis continet, et misimus illuc plures nuntios nostros, et de illis lignis fecimus adferri ad nos, et in eis vidimus quasi coquillas adherentes ligno, que coquille in nulla sui parte ostendebant aliquam formam avis, et ob hoc non credimus huic opinioni, nisi in ea habuerimus congruentius argumentum. Sed istorum opinio nascitur, ut nobis videtur, ex hoc quod bernacle nascuntur in tam remotis locis, quod homines, nescientes ubi nidificant, opinantur id quod dictum.²⁷

La versión cervantina recoge una forma simplificada de la segunda opción, muy divulgada en la época gracias a su inclusión en el célebre atlas de Abraham Ortelio,²⁸ del que ofrezco a continuación el texto original y la traducción española, que pudo fácilmente conocer el alcalaíno,²⁹ aunque, sin duda, esta no fue su fuente directa o, cuando menos, no la única:

In his insulis [*i. e.* Hebridis] sunt anseres, illis *clakis*³⁰ dicti (*bernacas* vocat Syl. Gyraldus),³¹ quos Boëthius ex mari et lignis putrefactis provenire affirmat, et non ex arboribus nasci, ut vulgus scriptorum prodit.³² Etenim, inquit, si lignum in id mare proiciat, temporis tractu primum in eo vermes excavato ligno nascuntur, qui sensim enatis capite pedibusque atque alis, plumas postremo edunt, demum anseribus magnitudine aequales, cum ad iustam pervenerint quantitatem, coelum petunt, avium reliquarum more, remigio alarum per aëra delati (*Theatrum*, n.º 7).

En estas islas [*i. e.* las Hébridas] hay ánseres que ellos llaman *clakis* (Syl. Giraldo los llama *bernacas*), los cuales afirma Boetho que se producen del mar y de leña podrida, y no nascen de los árboles, como vulgarmente se escribe. Y dice que, si en esa mar se echa un leño, andando el tiempo se vienen a criar en él gusanos, a los cuales poco a poco se les nascen cabeza, pies y alas, y después plumas, y luego, haciéndose grandes como gansos, cuando han llegado a su perfecta grandeza, se levantan al cielo y vuelan y cortan el aire como las demás aves (*Theatro*, n.º 10).

²⁷ Este pasaje corresponde a la versión extensa, en seis libros, redactada *ca.* 1248, como determinó Haskins (1921: 342 y 350-351 = 1924: 311 y 320-321), quien comenta el pasaje también en (1922: 687 = 1924: 263).

²⁸ Según señala Lozano Renieblas, «Este fragmento, que no aparece en la princeps latina [...] de 1570, se incluyó en las adiciones de la edición latina de 1573» (1998: 164; más impreciso en 1994: 147). En rigor, fue el propio mapa de Escocia, con sus explicaciones, el que se incorporó al *Additamentum* de 1573 (con el n.º 6a) y luego a la edición completa de dicho año, con el n.º 7 (*vid. Cartographica Neerlandica*, n.º 18).

²⁹ Existe también una traducción italiana, el *Theatro redotto in forma piccola* (1593), luego reeditado como *Theatro del Mondo di Abraamo Ortelio* (1598), pero resume mucho los textos y no incluye los pasajes sobre la barnacla ni en «Scotia» (1593: f. 5v; 1598: 14-15) ni en «Irlanda» (1593: f. 6v; 1598: 16-17).

³⁰ Se trata de la designación escocesa de la barnacla, con las variantes *claik*, *clake*, *cleck*, a veces seguidas de *guse* o, modernamente, *goose* (*Dictionary of the Older Scottish Tongue*, s. v. «claik, clake, n.º 1»; *Oxford English Dictionary*, s. v. «claik, n.º»).

³¹ Remite a Giraldo Cambrense (o Geraldo de Gales), en su *Topographia Hibernica*, I, xv: «De bernacis ex abiete nascentibus, earumque natura», 47-49, al que resume el propio Ortelio al tratar de Irlanda, con el siguiente comienzo: «Sunt et aves hic multae quae bernacae vocantur, quas mirum in modum contra naturam natura producit, anatis quidam palustribus similes, sed minores» (*Additamentum*, n.º 6D = *Theatrum*, n.º 10) = «Y también hay aquí muchas aves que llaman bernacas, las cuales produce la naturaleza maravillosamente contra natura, como las ánades de las lagunas, aunque menores» (*Theatro*, n.º 13).

³² Se refiere a la *Scotorum Historia* de Horace Boece, quien detalla esta especie en la pormenorizada

Frente a esta versión, la recogida en el *Persiles* es semejante a la transmitida por Alberto Magno (véase la nota 34), es decir, sin los gusanos. Tampoco muestra ninguna relación entre el ave y el crustáceo, salvo, quizá indirectamente por la petrificación, sin que pueda traerse aquí a colación la disputa monástica sobre si la primera era pescado o carne (cf. Ingersoll, 1923: 65-66), pues la voz narrativa deja bien claro que la barnacla corresponde a la segunda: «Hízose lumbre; pusiéronse las mesas; y, sin tratar entonces de otra cosa, satisficieron todos la hambre, más con muchos géneros de pescados que con carnes, porque no se sirvió otra [sc. carne] que la de muchos pájaros que se crían en aquellas partes» (I, XII, 73). No se trata, pues, de un sincretismo singular de Cervantes,³³ sino de una de las versiones más acreditadas de la vieja leyenda, independientemente de que, en el *Persiles*, todos sus elementos procedan de una sola fuente o de la combinación de varias.

Esta creencia tradicional podía explicarse, desde la cosmovisión vigente, mediante concepciones de raigambre aristotélica sobre la relación entre generación y corrupción, «quia nomen alterationis significat motum in qualitate, generationis autem nomen sonat mutationem in substantia» (Alberto Magno, *De generatione et de corruptione*, I, 1, 1, en sus *Opera omnia*, IV, 347). Esta transformación sustancial consiste en una continua alternancia de generación y corrupción: «cum enim generatio unius sit corruptio alterius, potest esse generatio secundum quid, et corruptio simpliciter, vel e converso» (I, 1, 23, en IV, 364); «cum tamen omnis generatio unius sit corruptio alterius, et omnis corruptio unius sit generatio alterius in his quae transmutantur ad invicem» (I, 1, 27, en IV, 368; lo reitera otra vez en el mismo capítulo y otras dos en el cap. 30, 369). Lo que justifica detalladamente de este modo:

«Scotorum regni descriptio» que precede a la historia propiamente dicha, pero no atribuye su origen a la corrupción de la madera, sino a la potencia genesiaca del mar: «Restat iam de anseribus quos *clakis* appellant, quosque vulgo perperam in arboribus nasci in his insulis credunt, et quae huius rei cognoscendae multo iam tempore studiosi re deligenter explorata perspecta quae cognovimus disserere. Mari enim illis interiecto mihi magis eorum procreandi vis quaedam inesse videtur quam alicui alii rei. Variis enim modis, verum in mari semper, pervenire conspeximus. Etenim si lignum in id mare proicias temporis tractu primum in eo vermes excavato ligno nascuntur, qui sensim enatis capite pedibusque atque alis plumas postremo edunt, demum anseribus magnitudine aequales, cum ad iustam pervenerint quantitatem, caelum petunt avium reliquarum more, remigio alarum per aera delati. [...] Alexander Gallovidianus, Kilkendensis ecclesiae pastor, vir praeter insignem probitatem rerum admirandarum studio incomparabili. Is cum exacta alga marina inter caulem et ramos a radice statim pariter et usque ad cacumen enatos qua coniunguntur conchas adnatas videret, rei novitate attonitus mox cognoscendi studio eas aperit, ubi magis multo quam antea obstupefactus constitit. Non enim piscem in testis conclusum comperit, sie dictu mirabile avem, ac pro illius magnitudine testas quoque inactas, quibus enim parvae inerant et ipsae quoque apertae eas pro quantitate amplectebantur. Itaque ad me extemplo, quem eiusmodi rerum cognoscendarum iam olim magna cupiditate detentum noverat, celeriter accurrit, remque omnem monstrat non magis rei miraculo obstupefacto quam, re tanta ac tam inaudita conspecta, laeto. Hac enim re factis constare abitor non haec, proceandarum avium semina aut truncis, aut arborum inesse fructibus, sed ipsi oceano, quem Maro, ut Homerus, patrem rerum haud temere appellavit» (§§ 34-35, ed. 1575: ff. 8-8v; esta noticia no aparece en la primera edición, de 1527, que carece de este capítulo geográfico).

³³ Como piensa Lozano Renieblas (1994: 150, y cf. 1998: 165), seguida por Romero Muñoz y García Aguilar (2017: 632).

His habitis, nunc inquirere redeundo ad propositum oportet, quare semper generatur aliquid ex corruptis, quemadmodum enim inquirunt physici, corrumpi dicitur res quando venit ad insensatum, similiter dicunt quod generatur ex non ente sui ex corrupto, quando venit ad sensatum sicut ex insensato: sive igitur per non ens supponatur aliquod subjectum quod est ens non sensatum, [...] semper generatio fit ex non ente, et corruptio fit in non ens. Huius autem causa est, quia est generatio ex contrario quod necesse est corrumpi, et ideo etiam generatio decenter continue est, et nunquam deficit; generatio enim talis entis et corruptio talis non entis, generatio est talis entis (I, 1, 29, en IV, 369).

Esa (trans)mutación puede ser de dos tipos: «ad invicem duae transmutantur substantiae, cuius forma non vincit super materiam, quia illa magis est activa cum formae sit agere, et cuius materia vincit formam, quia illius est magis pati» (I, 1, 23, en IV, 365). La primera modalidad es la «generatio in formalem» o «simpliciter generatio et corruptio», en la que la materia supera a la forma, lo que permite justificar la generación a partir de la corrupción, pues la mutación afecta a la forma sustancial, pero no a la materia. Esto puede ejemplificarse con la relación entre el fuego y la tierra, ya que en aquel predomina la forma; pero en esta, la materia:

Attendendum etiam est, quod licet substantia non recipiat magis et minus secundum esse quod est actus formae super materiam, et hoc modo terra est aequaliter substantia sicut ignis; [...] et sic illa magis est substantia in qua vincit forma, sicut ignis, quam illa in qua forma est oppressa per materiam, sicut terra, et ideo generatio ignis est in ens simpliciter, et generatio terrae est in ens secundum quid (I, 1, 24, en IV, 365).

De este modo, la transformación de un elemento en otro puede explicarse en los siguientes términos:

Est enim formae generatio ex terra in ignem quasi ad magis formale, et tunc est generatio simpliciter et corruptio huius sive quo, quia a quo corrumpitur, non habuit esse nobile et formale, scilicet terra. Si autem e contrario terra generetur ab igne, erit corruptio simpliciter, quia ignis est generatio huius, et non simpliciter, quia terrae (I, 1, 25, en IV, 366)

Lo sintetiza así en la conclusión del primer tratado:

sicut dicit Aristoteles in tertio Physicorum, motus est endelechia³⁴ existentis in potentia secundum quod est in potentia. Si autem comparatur ad

³⁴ Remite a *Física*, III, 1-3, 201a11-202b26, y la voz mencionada es el neologismo aristotélico ἐντελέχεια 'completa realización' (de la δύναμις 'potencia'), en pronunciación mesogriega. De hecho, en varios códices de la *Física* aristotélica aparece la variante ἐνδελέχεια 'continuidad, persistencia', que es, en rigor, otro término, aunque posiblemente haya servido de modelo a dicho neologismo (Liddley Scott, 1996: 575; cf. Chantraine, 1968-1980: 352).

motum prout generatio unius est corruptio alterius, tunc ipsa est actu informata forma contrarii, quia nihil corrumpitur nisi actu ens (I, 1, 30, en IV 369).³⁵

En el caso de la barnacla, la *corruptio secundum quid* de la madera da lugar a la *generatio simpliciter* del ave, puesto que aquella, en la que predomina la materia, muta o se transmuta, mediante la corrupción, siendo informada con la forma de ave y generándose, en consecuencia, el «pajarillo».

Más complejidad reviste el sueño présago de Mauricio, por involucrar el componente adivinatorio, siempre problemático (como reflejan coetáneamente el *Tratado de la verdadera y falsa profecía* de Juan de Horozco, o el poco posterior *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, del padre Pereira, cuyo segundo libro se ocupa *De observatione somniorum*). El sabio anciano, después de repasar su pronóstico astrológico sobre la desgracia que les acecha, se duerme:

Con esta confusión y sobresalto se quedó dormido encima de la cubierta de la nave, y de allí a poco despertó despavorido, diciendo a grandes voces:
—¡Traición, traición, traición! ¡Despierta, príncipe Arnaldo, que los tuyos nos matan! (I, 18, 93-94).

El sueño que ha tenido y que le lleva a pensar, al despertarse, que la nave se estaba hundiendo por haber sido carenada por unos traidores, podría entenderse en clave naturalista, «ex certis naturae causis profecta» (como indica Pereira, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, II, proem., 123) por la «confusión y sobresalto» que lo embargaban en el momento de dormirse. En ese sentido, la visión onírica no sería en realidad una premonición, sino (dicho anacrónicamente) una previsión inconsciente. Sea como fuere, se juega aquí con la tensión entre aprensión y predicción, como expresa paladinamente el propio Mauricio a continuación:

—Así debe de ser —dijo Mauricio—, sino que yo, como viejo, en quien el temor tiene su asiento de ordinario, hasta los sueños me espantan; y plega a Dios que este mi sueño lo sea, que yo me holgaría de parecer viejo temeroso antes que verdadero judicario (I, 18, 94).

³⁵ Se ha de reseñar, no obstante, que Alberto Magno rechaza este origen en el caso concreto de la barnacla: «Barliates mentiendo quidam dicunt aves quas vulgus boumgans [= alto al. mod. Baumgans = ingl. tree goose], hoc est 'arborum anseres' vocat, eo quod ex arboribus nasci dicuntur a quibus stipite et ramis dependent suco qui inter corticem est nutritae. Dicunt etiam aliquando ex putridis lignis haec animalia in mari generari et praecipue ex abietum putredine, asserentes quod nemo umquam vidit has aves coire vel ovare. Et hoc omnino absurdum est, quia ego et multi mecum de sociis vidimus eas et coire, et ovare, et pullos nutrire» (*De animalibus*, XXIII, xxxi, 19, en II, 1446 = *Opera omnia*, XXIII, 14: «De barbatibus», en XII, 444; sobre este pasaje, vid. Dunne, 1993: 57-59 y 2003: 328). El docto dominico posiblemente se base aquí en el antedicho tratado del emperador Federico II, que cita en otros pasajes (cf. Haskins, 1921: 341 = 1924: 310).

El comentario final, en el que prefiere equivocarse como un anciano timorato (pues a la senectud se le atribuía, por su condición flemática, mayor cobardía que a la arrojada mocedad) que acertar como un astrólogo verídico, responde a consideraciones parejas a las hechas por Pereira sobre el temor escrupuloso (supersticioso, en su sentido prístino) a las imágenes oníricas: «Sed in primis ad redarguendam quorundam hominum inscitiam (sed verius dixerim stoliditatem et vecordiam) qui nimis curiose et anxie ac superstitiose observant somnia, per magno est adiumentum» (*Adversus fallaces et superstitiosas artes*, II, prooem., 123-124). La tipología etiológica del sueño la expone un poco más adelante el mismo personaje:

—En verdad, señora —respondió Mauricio—, que si yo no estuviera enseñado en la verdad católica y me acordara de lo que dice Dios en el Levítico: «No seáis agoreros, ni deis crédito a los sueños» [Lev 19, 26], porque no a todos es dado el entenderlos, que me atreviera a juzgar del sueño que me puso en tan gran sobresalto, el cual, según a mi parecer, no me vino por algunas de las causas de donde suelen proceder los sueños, que, cuando no son revelaciones divinas o ilusiones del demonio, proceden o de los muchos manjares, que suben vapores al cerebro, con que turban el sentido común, o ya de aquello que el hombre trata más de día. Ni el sueño que a mí me turbó cae debajo de la observación de la astrología (I, 18, 99).

Aunque, a su juicio, el contenido onírico no responde a ninguna de estas causas, su propia explicación permite entenderlo en relación con las preocupaciones y situaciones de la vigilia, como exponía Pereira:

Altera causa somniorum spectat ad aliquem vehementem concitatumque animi affectum et perturbationem; amorem dico, spem, metumque et odium. Nam qui ardentem amant, frequenter amores suos somniant; qui timent, minacibus et terrificis in somno visis saepe turbantur. [...] Continet eadem haec causa antecedentes vigilantium curas et sollicitudines, et quaecumque nos vehementer premunt et angunt; quarum rerum, sapissime in somno similia visa contingunt.³⁶

En esta dirección, de hecho, apunta la reflexión final del propio Mauricio:

porque sin guardar puntos ni observar astros, señalar rumbos ni mirar imágenes, me pareció ver visiblemente que en un gran palacio de madera, donde estábamos todos los que aquí vamos, llovían rayos del cielo que le

³⁶ *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, II, q. 2, 136-137. Lo había indicado ya en un pasaje previo, pero trayendo aún a colación los efectos secundarios de la digestión: «Nam quae alia es istiusmodi somniorum causa nisi quia spiritus, sentienti animae, praesertim autem phantasiae, cuius est fingere somnia, deservientes, in quibus insident atque inhaerent, rerum in vigilia perceptarum reliquiae ac vestigia, quas in scholis appellamus species, eiusmodi inquam spiritus, in somno vaporibus cibi potusque caput subeuntibus agitati et huc illuc iactati, varia reedunt via, et somnia, sed propter inordinatam eorum spirituum iactationem, valde incomposita, saepe etiam turbulenta et distorta, denique talia ut nullam vim significandi aliquid habere queant» (II, q. 1, 127-128).

abrían todo, y por las bocas que hacían descargaban las nubes no solo un mar, sino mil mares de agua; de tal manera que, creyendo que me iba anegando, comencé a dar voces y a hacer los mismos ademanes que suele hacer el que se anega; y aun no estoy tan libre de este temor que no me queden algunas reliquias en el alma; y como sé que no hay más cierta astrología que la prudencia, de quien nacen los acertados discursos, ¿qué mucho que, yendo navegando en un navío de madera, tema rayos del cielo, nubes del aire y aguas de la mar? (I, 18, 99).

De aquí se desprende, además, que su reacción al despertar no deriva directamente del contenido del sueño, sino de su interpretación a la luz de la infausta previsión astrológica que había hecho antes (de la que me ocuparé en el apartado siguiente),³⁷ lo que refuerza la explicación naturalista en cuanto al sueño en sí, de un modo acorde a al planteamiento aristotélico sobre los sueños verídicos, resumido por Pereira:

Vera autem somnia, inquit,³⁸ vel esse naturalia quaedam signa et ex naturalibus causis profecta, quae scilicet periti philosophi et medici utiliter observant, vel esse quodammodo principia quaedam eorum quae postea vigilantes acturi sumus; nonnumquam enim in quiete quaedam occurrunt, quae videntur ad aliquid agendum posse conducere, quibus post, somno excitati, ad bene agendum accomodate utimur (*Adversus fallaces et superstitiosas artes*, II, q. 2, 132).

De modo semejante, lo que Mauricio añade a continuación surge de establecer una relación entre lo soñado y su pronóstico previo: «Pero lo que más me confunde y suspende es que, si algún daño nos amenaza, no ha de ser de ningún elemento que destinada y precisamente se disponga a ello, sino de una traición, forjada, como ya otra vez he dicho, en algunos lascivos pechos». En todo caso, ello revela la complejidad de la oniocrítica o arte de la interpretación de los sueños,³⁹ que puede relacionarse con la dificultad de interpretar bien las señales celestes, en el de la astrología, como a continuación veremos.

³⁷ Se ocupan también, con alcance diverso, de la relación entre el sueño y la predicción astrológica Corces Pando (2004: 309-311) y Llored (2005: 1148-1149).

³⁸ Se refiere a Aristóteles, cuyo opúsculo *De divinatione per somnum* resume y adapta (§ 1, 462b29-463a7). La primera opción, en que los sueños transmiten señales naturales, se refiere a estímulos externos percibidos durante el sueño (como sonidos) o a estímulos internos producidos por enfermedades o alteraciones humorales, razón por la cual han de entender en ellas los médicos.

³⁹ Sobre los sueños premonitorios en la obra cervantina, con especial atención al *Persiles*, véase el capítulo de José Manuel Martín Morán en este mismo volumen.

3.2. *Magia celeste*

Como he señalado arriba, uno de los puntales de la oculta filosofía y del concepto de arcanos naturales lo ofrecía la astrología, cuyo fundamento, el influjo astral, explicaba así Scalichius:

Omnium elementorum basis et fundamentum terra est. Ipsa enim est obiectum, subiectum, et receptaculum omnium radorum influxuumque coelestium: ipsa in se continet omnium rerum semina seminalesque virtutes; ideo ipsa dicitur animalis, vegetalis, et mineralis, quae ab omnibus reliquis elementis ac coelis foecundata omnium ex se ipsa est gignitiva. [...] In philosophia quid agemus sine rerum naturalium atque coelestium viribus, earundemque sympathia? (*De magia naturali*, 241 y 243).

Por ello, en la época, la astrología constituía básicamente una variante de la magia natural,⁴⁰ como exponía el mismo autor: «Qui novit qualitates rerum et est opifex in aspectibus et figuris stellarum, atque manifestas habet substantias in materiales, poterit aperire proprietates occultas cuiuslibet entis et investigare cuiuslibet rei sublimis virtutes, atque dispensare et administrare omnia» (*Mysticae Philosophiae Theses*, V, II, en su *Encyclopaediae Epistemon*, 122).

Este es claramente el programa de la magia celeste, que, para Agrippa, se componía de numerología y astrología, en la cual incluía las operaciones de los espíritus planetarios, a los que en esta parte se refería el erudito germánico como *intelligentiae* y *daemonia*, en el sentido de los δαίμονια o δαίμονες clásicos (*De occulta philosophia*, II, xxii, 310-318). En las obras de Cervantes,⁴¹ la numerología y la magia numinosa astral están ausentes, de modo que la astrología queda reducida a su faceta natural, aunque no a la estrictamente naturalista, como veremos, puesto que se vincula, sobre todo, al concepto de destino o hado, aunque era un planteamiento rechazado por la iglesia, salvo mediante el concepto de *inclinación*.⁴² En el caso del *Persiles*, hay un personaje especialmente vinculado a dicha disciplina, el anciano Mauricio, que expone así los fundamentos de su arte:

Posible cosa es que un oficial sea poeta, porque la poesía no está en las manos, sino en el entendimiento, y tan capaz es el alma del sastre para ser poeta como la de un maese de campo; porque las almas todas son iguales y

⁴⁰ La cuestión es algo más compleja, porque la astrología no era propiamente un arte mágica, a la que solo podía asimilarse, en sentido estricto, en relación con las prácticas adivinatorias, mientras que, considerada de forma teórica, era uno de los fundamentos de la filosofía natural del período, no solo de la oculta.

⁴¹ La presencia de la astrología en el *Persiles* es abordada por Vicente García (2008) y, con especial atención a la figura de Mauricio, Llored (2005) y Hessel (2019). Para una visión de conjunto de la actitud cervantina respecto de la misma, pueden verse además Corces Pando (2004), Esteban Piñeiro (2005) y Montaner (2018).

⁴² De la inclinación se ocupa detalladamente Llored (2005: 1143-1147), pero otorgando a Ficino (en este punto y en general) un papel excesivo, ya que el concepto tiene su propia base astrológico-fisiológica, independiente del neoplatonismo.

de una misma masa en sus principios criadas y formadas por su Hacedor; y, según la caja y temperamento del cuerpo donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas, y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan; pero más principalmente y propia se dice que el poeta *nascitur*. Así que no hay qué admirar de que Rutilio sea poeta, aunque haya sido maestro de danzar (I, 18, 96).

Esta es la exposición ortodoxa, que admitía al influjo astral en términos de inclinación, pero no de obligación, para salvar el papel del libre albedrío. En consecuencia, el derecho canónico prohibía toda indagación astrológica y, en general, adivinatoria que no se encerrase en los límites de la predicción natural, como la meteorológica, según declara la bula *Coeli et terrae Creator*, por la que Sixto V condenaba, en 1586, la práctica de la astrología judiciaria y otras artes adivinatorias (ed. Tomassetti *et al.*, 1857-1872: VIII, 646-648). Ahora bien, pese a lo que sugiere el pasaje transcrito, esto no es así en el *Persiles*. Lo deja claro el propio Mauricio cuando explica su afición a la astrología:

Ya sabes, hermosa Transila, querida hija, cómo mis estudios y ejercicios, entre otros muchos gustosos y loables, me llevaron tras sí los de la astrología judiciaria, como aquellos que, cuando aciertan, cumplen el natural deseo que todos los hombres tienen no solo de saber, todo lo pasado y presente, sino lo por venir (I, 13, 78).

Aquí se parte de una célebre sentencia aristotélica, «*Omnes homines natura scire desiderant*» (*Metafísica*, I.1, 980a21; trad. Bessarion, 481), para referirla al ámbito diacrónico y, en particular, al porvenir,⁴³ lo que, en relación con los actos futuros contingentes (es decir, los sometidos al libre albedrío) era lo condenado por la iglesia. Esta orientación heterodoxa la demuestra, en la práctica, la capacidad de Mauricio para ser «verdadero judiciario» (según la expresión que, como se ha visto, él mismo emplea en I, XVIII, 94) y localizar a su perdida hija Transila: «Si mi ciencia no me engaña y la fortuna no me desfavorece, próspera habrá sido la mía con este hallazgo» (I, 12, 72). El procedimiento se explica en los siguientes términos (sobre cuya corrección astrológica puede verse Montaner, 2018: 124-125): «Viéndote, pues, perdida, noté el punto, observé los astros, miré el aspecto de los planetas, señalé los sitios y casas necesarias para que respondiese mi trabajo a mi deseo» (I, 13, 73), es decir, para que su esfuerzo resultase eficaz.

La conclusión del análisis astral resulta, de hecho, extraordinariamente precisa: «alcancé que tu perdición había de durar dos años y que te había de cobrar este día y en esta parte, para remozar mis canas y para dar gracias a los cielos del hallazgo de mi

⁴³ La misma idea serviría más tarde al padre Castrillo para justificar el interés por la filosofía oculta: «Juzgo que este libro ha de ser de provecho, porque en él he procurado que el apetito humano de saber las cosas escondidas y secretas de la naturaleza halle su empleo en forma y modo diferente que por otros partos de los ingenios. [...] Con lo cual se le dará ocasión al que es tan versado en la noticia de los misteriosos secretos naturales para entretenerse y cebar la natural curiosidad» (*Historia y magia natural*, pról., 5, ff. ¶5-5v).

tesoro» (I, 13, 78). Semejante resultado es completamente contrario a la doctrina canónica (Llored, 2005: 1141), según la cual resultaba, no ya indebida, sino directamente imposible la predicción de este tipo de sucesos (como se ha explicado en la introducción a este volumen). Sin embargo, también era excesivo desde el punto de vista astrológico, incluso para sus más avezados peritos, según lo que puede inferirse de la tratadística del período, a la vista de cuyos textos resulta imposible alcanzar semejante grado de concreción en un vaticinio astral (independientemente de su cumplimiento). Esto último, no obstante, constituye una comprensible licencia poética, no muy diferente de las hoy por hoy imposibles actuaciones que en muchos relatos actuales (literarios o audiovisuales) se atribuyen a la informática, que es el nuevo repositorio de la maravilla racionalizada. Más factible, desde la técnica astrológica del momento, es el pronóstico realizado algo después por el mismo Mauricio:

habiendo mirado los puntos [= 'momentos'] más convenientes para su partida, dijo Mauricio que, si la buena suerte les escapaba de una mala que les amenazaba muy propincua, tendría buen suceso su viaje; y que el tal peligro, puesto que [= 'aunque'] era de agua, no había de suceder, si sucediese, por borrasca ni tormenta del mar ni de tierra, sino por una traición mezclada y aun forjada del todo de deshonestos y lascivos deseos (I, 18, 92).

La salvedad condicional, «si sucediese», deja una salida respecto del libre albedrío, que se complementa con la idea de la imprecisión del pronóstico de base astral (frente a lo que sucede con el hallazgo de Transila): «Puso los ojos en el cielo Mauricio y de nuevo tornó a mirar en su imaginación las señales de la figura que había levantado, y de nuevo confirmó el peligro que les amenazaba, pero nunca supo atinar de qué parte les vendría» (I, 18, 93). Según esta frase, el anciano astrólogo, mirando al cielo sin verlo, evoca, por asociación de ideas, la imagen mental de la carta astral que había trazado previamente y, analizando de nuevo los elementos significativos de la misma, ratifica el pronóstico realizado, sin poder obtener nuevas precisiones. Respecto de las *señas*, hay que tener en cuenta que las configuraciones celestes se tomaban, en general, como *signa* o *señales que praesignificant* 'anuncian' o, más propiamente, 'señalan' los *futura*, los sucesos por venir.⁴⁴ El vaticinio astral se completa con un sueño, del que ya me he ocupado arriba, y finalmente se cumple, de modo que «Mauricio era el que más confiaba de la salud de todos, por haber hallado, como se ha dicho, en la figura que como judiciario había levantado, que aquel suceso no amenazaba muerte, sino descomodidades casi mortales» (I, XIX, 103). Se subraya, eso sí, la falibilidad de la ciencia:

⁴⁴ *Signum* tenía ya en latín clásico el sentido de 'señal' de un pronóstico, ya fuesen los síntomas de una enfermedad (*medici seu morborum signa*) o los elementos interpretables de un augurio (por ejemplo, *prospera signa*). En cuanto a *praesignifico*, etimológicamente tiene el sentido de 'señalar (*significare*) de antemano (*prae-*)', especializándose en la idea de anuncio profético, como se ve en la opinión de los estoicos expuesta por Cicerón: «di [...] non censent esse suae maiestatis praesignificare hominibus, quae sunt futura» (*De divinatione*, I, 82 y II, 101; para más detalles, *vid. Thesaurus Linguae Latinae*, X.2, 893).

ninguna ciencia, en cuanto a ciencia, engaña: el engaño está en quien no la sabe, principalmente la del astrología, por la velocidad de los cielos, que se lleva tras sí todas las estrellas, las cuales no influyen en este lugar lo que en aquel, ni en aquel lo que en este; y así, el astrólogo judiciario, si acierta alguna vez en sus juicios, es por arrimarse a lo más probable y a lo más experimentado, y el mejor astrólogo del mundo, puesto que [= 'aunque'] muchas veces se engaña, es el demonio, porque no solamente juzga de lo por venir por la ciencia que sabe, sino también por las premisas y conjeturas; y, como ha tanto tiempo que tiene experiencia de los casos pasados y tanta noticia de los presentes, con facilidad se arroja a juzgar de los por venir, lo que no tenemos los aprendices de esta ciencia, pues hemos de juzgar siempre a tiento y con poca seguridad (I, 13, 78).

Esta admonición, pese a lo que a veces se ha creído, no expresa ningún rechazo ni descalificación respecto de la astrología, ni siquiera un reparo de base, sino solo una cautela teórica, en relación con la dificultad intrínseca de la interpretación de las *señas*, y otra práctica, relacionada con la posible impericia u otras deficiencias del intérprete. Adviértase, además, que no dice que la astrología judiciaria acierte, si lo hace, por causas diabólicas, en lo que se separa de la doctrina ortodoxa, sino que se limita a subrayar la incertidumbre a la que se enfrenta el mismo demonio, pese a su sutileza y experiencia, que hacen de él un avezado conjetrador, lo que está en la base de la mayoría de los aciertos mánticos (en lo que sí era una postura canónica, como recoge la propia bula *Coeli et terrae Creator*), sin olvidar que más sabe el diablo por viejo que por diablo, como reza el viejo refrán.

Por otro lado, como complemento de los posibles fallos predictivos, se subraya la primacía de la prudencia: «no hay más cierta astrología que la prudencia, de quien nacen los acertados discursos» (I, 18, 99), opinión también canónica que adapta al pensamiento cristiano la postura de base estoica expresada en las sentencias *maior fato prudentia* (tomada de Virgilio, *Geórgicas*, I, 146) y *sapiens dominabitur astris*, un adagio ptolemaico recuperado por la escolástica (Boudet, 2005: 62). Ambas máximas eran empleadas a menudo por los propios astrólogos. La primera la recoge, por ejemplo, Giuntini, *Speculum Astrologiae*, f. []1v, y se estampaba, a modo de descarga de responsabilidad, al frente de algunos almanaques (Bosanquet, 1917: 130 y 132). También la empleó Covarrubias al criticar la astrología judiciaria en sus *Emblemas morales*, I, 97. En cuanto a la segunda, aparece igualmente como lema admonitorio al frente de otra obra de Giuntini, el *Tractatus iudicandi revolutiones nativitatum*, y la explica Cortés en relación con la prudencia y con la postura ortodoxa sobre el libre albedrío:

puede el hombre, con la discreción y prudencia, dominar cualquiera mala inclinación que por naturaleza tuviere, y así con razón se dijo *sapiens dominabitur astris*. [...] Sin lo dicho, nuestro Dios y Señor [...] ha dado al hombre aquella fortaleza del libre albedrío, que no digo yo las estrellas, del cielo, pero ni los demonios del infierno, ni las demás cosas criadas son bas-

tantes para forzarle, si él no quiere [...] Digo, pues, que las estrellas pueden inclinar a los hombres, pero no forzarles (*Lunario perpetuo*, II, ff. 20-20v).

Esta postura permite entender el problema que suscita la siguiente declaración de Arnaldo a Auristela: «los cielos, que me han destinado para ser tuyo, no me dejan hacer otra cosa: mi albedrío lo es para obedecerte» (I, xvii, 90). Los cielos pueden tomarse aquí en sentido material, los astros, o inmaterial, es decir, el destino o la providencia. En ambos casos, se corre el riesgo de aceptar la predestinación, por lo que la mención del albedrío no es en absoluto irrelevante, ya que equivale a reconocer que la inclinación predeterminante es voluntariamente aceptada, lo que concuerda con lo dicho por el ingenioso caballero en el *Quijote*, II, 6, 738: «lo que los cielos quieren, la fortuna ordena y la razón pide, y, sobre todo, mi voluntad desea». Una anfibología semejante se produce cuando Periandro responde a la profecía intranarrativa de Mauricio:

—No —replicó Mauricio—; mejor es arrojarnos en las manos de este peligro, pues no llega a quitar la vida, que no intentar otro camino que nos lleve a perderla.

—Ea, pues —dijo Periandro—, echada está la suerte; partamos en buen hora, y haga el cielo lo que ordenado tiene, pues nuestra diligencia no lo puede escusar (I, 18, 93).

La misma correlación entre suerte y astrología se aprecia en el inicio del relato autobiográfico del «bárbaro español» Antonio:

Yo, según la buena suerte quiso, nací en España, en una de las mejores provincias de ella. Echáronme al mundo padres medianamente nobles; criáronme como ricos. Llegué a las puertas de la gramática, que son aquellas por donde se entra a las demás ciencias. Inclíname mi estrella si bien en parte a las letras, mucho más a las armas. No tuve amistad en mis verdes años ni con Ceres ni con Baco; y así, en mí siempre estuvo Venus fría. Llevado, pues, de mi inclinación natural, dejé mi patria y fuime a la guerra que entonces la majestad del César Carlo Quinto hacía en Alemania contra algunos potentados de ella. Fueme Marte favorable; alcancé nombre de buen soldado; honrome el Emperador; tuve amigos; y, sobre todo, aprendí a ser liberal y bien criado, que estas virtudes se aprenden en la escuela del Marte cristiano (I, 5, 38).

La mención de la buena suerte puede considerarse aquí más o menos fraseológica, sin especial trascendencia conceptual, aunque, sin duda responde a un rasgo de la cosmovisión vigente. De todos modos, su alcance puede relacionarse con el de la solicitante hipostasiada que se menciona un poco después, en imagen tópica: «Pero esta que llaman Fortuna, que yo no sé lo que se sea, envidiosa de mi sosiego, volviendo la rueda que dicen que tiene, me derribó de su cumbre, adonde yo pensé que estaba puesto, al profundo de la miseria en que me veo» (I, 5, 38). La indeterminación de la naturaleza

de la fortuna resulta interesante, porque la deja en un limbo epistémico, entre la visión estrictamente ortodoxa de la providencia divina, según la cual, por retomar el título calderoniano, no hay más fortuna que Dios, y su conceptualización clásica, vinculada al incontrolable y azaroso *fatum*, a la par que se desliga del determinismo astrológico. La mención de la envidia apunta, en todo caso, al segundo componente, ya que se hace eco del concepto clásico de θεῶν φθόνος ~ φθόνησις o *invidia deorum*, pues un dios deviene φθονερός ‘envidioso, celoso’ de aquellos que abusan de sus dones o que disfrutan de una felicidad ininterrumpida, lo que implica, de hecho, toda una filosofía de vida: «the *phthonos* of the gods in contrast ensured that those mortals who overreached themselves were slapped down into place» (Eidinow, 2016: 216).⁴⁵

En cuanto a la inclinación de la estrella, es decir, la predisposición por causa del influjo astral, podría ser solo una forma convencional de referirse a la que llama a continuación «inclinación natural», pero puede aludir también a una creencia genuinamente astrológica, en la línea de lo explicado por Cortés en la cita preinserta. Esta opción es más coherente con lo que plantea Cervantes en el discurso quijotesco de las armas y las letras: «Yo tengo más armas que letras, y nací, según me inclino a las armas, debajo de la influencia del planeta Marte, así que casi me es forzoso seguir por su camino» (*Quijote*, II, 6, 737) y en el resto del *Persiles*. En el caso de Antonio, como en el del hidalgo manchego, la estrella o astro es, por descontado, Marte, pues: «Este Planeta está en el quinto cielo; es caliente y seco, colérico, ígneo, masculino y nocturno, enemigo de natura humana, por su pésima naturaleza. [...] Tiene dominio sobre los hombres de guerra» (Cortés, *Lunario Perpetuo*, II, III, ff. 24-24v).

Finalmente, el «favor de Marte» puede entenderse de forma puramente metafórica, referido a la buena suerte de que gozó dedicándose a la milicia, o bien de manera directa, respecto de la influencia favorable del planeta rojo.⁴⁶ Las implicaciones de una u otra opción no son baladíes, pues la segunda supone admitir un grado de influjo astral que va más allá de lo aceptado por la ortodoxia. La mención, a renglón seguido, del «Marte cristiano», favorece la lectura metafórica, en relación con la concepción de la azarosa fortuna que Cicerón describía así: «Sic enim res se habet, ut ad prosperam adversamve fortunam qualis sis aut quem ad modum vixeris nihil intersit» (*De natura deorum*, III, 87). En cambio, las palabras de Taurisa sobre su desastrado nacimiento sustentan más bien una aproximación literal:

¡En triste y menguado signo mis padres me engendraron, y en no benigna estrella mi madre me arrojó a la luz del mundo! ¡Y bien digo arrojó, porque nacimiento como el mío antes se puede decir arrojar que nacer! Libre pensé yo que gozara de la luz del sol en esta vida, pero engañome mi pensamien-

⁴⁵ Véanse, en general, las pp. 205-208, 215-218 y 222-232. Para la relación entre φθόνος y τύχη ‘hado, fortuna, suerte’, *vid.* 225-226.

⁴⁶ Quizá incluso de ambas formas simultáneamente, a la vista de la fusión de la deidad gentilica y el planeta que ofrece don Fernando en *El gallardo español*, vv. 2774-2776: «Aunque bajase el dios Marte / acá de su quinta esfera, / no le estimaré en un higo» (en *Comedias y Tragedias*, I, 118).

to, pues me veo a pique de ser vendida por esclava, desventura a quien ninguna puede compararse (I, 2, 21).

Lo que aquí se plantea tiene notable trascendencia, ya que la postura ortodoxa era que las estrellas pueden influir en la conducta por medio del temperamento y en este a través de los humores, pero no realmente sobre el destino, de donde la imposibilidad de adivinar los actos futuros contingentes, que estaba en la base de la condena teológica de la astrología judiciaria. La cuestión es, pues, determinar, si estamos ante una mera forma de hablar, que equivale simplemente a decir que es una infortunada, o si realmente se acepta un cierto grado de determinismo astral. La respuesta es, quizá, que Cervantes simplemente no tenía un planteamiento consolidado sobre cómo funcionaba tan delicada cuestión (como parece indicar la reticente manera de referirse a la fortuna), o bien consideraba que unas veces predominaba el influjo astral y otras, en cambio, fuerzas de otra índole, en una especie de equilibrio cósmico (cf. Hessel, 2019), a lo que apunta, por más que tradicional, la mención de la envidia, y parece corroborar esta declaración del sabio Mauricio: «por la mayor parte, las buenas andanzas no vienen sin el contrapeso de desdichas, las cuales tienen jurisdicción y un modo de licencia de entrarse por los buenos sucesos, para darnos a entender que ni el bien es eterno ni el mal durable» (I, 13, 79). Aquí se ofrece una visión de la fortuna que conjuga la vieja idea de su rueda de altibajos más o menos azarosos con la de una providencia divina que mantiene un cierto orden universal, aunque en términos de lección moral, más que de atención o cuidado de las criaturas, frente al *ordo amoris* agustiniano. No estará, creo, de más recordar a este propósito una reflexión del mentado Padilla (2016: 14), por más que, a mi juicio, algo exagerada:

Luego de combatir en balde contra las acusaciones que se hicieron a Cervantes de hipócrita o bifronte, entendí que para leer a este autor, lo mismo que a sus criaturas y su tiempo, primero había que concederles el privilegio de la duda, no en el sentido en que habitualmente empleamos esa voz, sino asumiendo desde el origen que el alcaíno fue un hombre seriamente confundido en un tiempo de confusión. Un ser fieramente humano, tan atormentado por sus demonios y tan contradictorio como la época que le tocó vivir. Una época que, por lo demás, no es muy distinta de la que hoy vivimos.⁴⁷

En todo caso, la actitud última de Cervantes, a la vista de lo que expresa tanto en *Persiles* como en el *Quijote*, responde al sentir común entre «las personas cultas y

⁴⁷ Como luego veremos, Harrison (1980) explica estas tensiones en términos de un cambio de parecer, en el proceso de redacción, entre la búsqueda de efectos literarios y el escepticismo. Con más acierto, Lara Alberola (2008: 159) señala que «el pensamiento cervantino [...] oscila permanentemente entre el escepticismo, la crítica y la fascinación».

razonables» de la época, según el cual «los actos y las decisiones del ser humano están condicionados e influidos por los cielos y por el azar, pero en su elección y ejecución mandan la razón y la libertad» (Esteban Piñeiro, 2005: 32).

3.3 *Magia ceremonial*

En el planteamiento de Agrippa la magia ceremonial es, como se ha visto, la numinosa, es decir, la que apela a potencias sobrenaturales, a través del uso mágico de los poderosos *nomina Dei* (*De oculta philosophia*, III, XI-XII, 427-437) o preternaturales, mediante la invocación de las *animae coelestium corporum* o *daemones*, así como de los ángeles y demonios (a lo que dedica el resto del libro III). La postura ortodoxa era que la única criatura espiritual era el ángel, que podía ser malo, sin resultar por ello esencialmente distinto del bueno. En consecuencia, la magia ceremonial se asimila *in toto* a la magia diabólica, como explica Torreblanca, tras rechazar que la eficacia de la magia no natural pueda proceder «Deo per Magos huiusmodi operanti» (*Epitomes delictorum*, II, v, 5, f. 83) o de un «effectus bonorum Angelorum» (9, f. 83), concluyendo que «Praecipua ergo causa ipse diabolus est, qui humani ingenii ex originali labe detorta in dolis festivi apologi frondibus velatam protulit hanc Magiam secundam quam per omnes mundi aetate propagavit, ex pestifera illa societate hominum et daemonum» (22, f. 83v). Cervantes se alinea, a este respecto, con la postura ortodoxa, pues sus referencias a la magia de origen preternatural se restringen al ámbito demoníaco, el cual, mediante los conceptos de pacto tácito y expreso explicados en la introducción al presente volumen, se identificaba con la demonolatría.

Antes de proseguir, es preciso aclarar, habida cuenta de las frecuentes confusiones al respecto, que la acción demoníaca no supone ninguna relación con la brujería. En el ámbito de la magia (como se explica con detalle en Montaner y Lara, 2014), los personajes o agentes pueden ser de dos tipos: aquellos que poseen poderes propios, que ejercen directamente, las brujas, y aquellos que nos los poseen, por lo que necesitan apelar a las artes mágicas (hechizos, ensalmos, conjuros, etc.) para que se realice lo que pretenden, que corresponden a los distintos tipos de mago. En el primer caso, a las brujas les basta con ejercer su propia voluntad, lo cual sucede independientemente de que sus poderes sean innatos, como ocurre con la bruja tradicional, o adquiridos, según sucede con la bruja en su versión canónico-teológica, ya que, en este caso, la adquisición se hace de forma infusa y la bruja no tiene que aprender nada ni ejecutar ningún ritual mágico.

En cambio, en el segundo caso, el personaje no tiene poderes, solo tiene unos conocimientos (de transmisión oral o escrita) que permiten efectuar los ritos mágicos, como ocurre tanto en la hechicería como en la nigromancia. La diferencia fundamental entre ambas manifestaciones es que en la hechicería tradicional no se producen tratos con el diablo (al menos de forma expresa), mientras que la nigromancia conlleva la invocación de espíritus (númenes o demonios), mediante conjuros transmitidos por

fuentes escritas (magia ceremonial). Esta actividad y su actitud dominante la separan de la bruja, que no hace conjuros y mantiene una actitud de sumisión vasallática hacia el demonio. Finalmente, puede señalarse que se da también un tipo híbrido, en el marco de la inculturación urbana de la hechicería, en el que se apela al empleo de grimorios y de las invocaciones, conjuros o pantáculos en ellos contenidos, por lo que se asimila a la figura de la nigromante. Es lo que sucede en el caso de Celestina, con su conjuro inspirado en el de la nigromántica Ericto en la *Farsalia* de Lucano (VI, 725-749), según un planteamiento literaturizado, ya que los casos históricamente documentados responden a fórmulas mucho más elementales. Se trata del mismo modelo seguido previamente por Mena en el *Laberinto de fortuna*, 237-259, y al que, entre otros muchos autores áureos, recurriría también Cervantes en los conjuros del sacerdote segundo y de Marquino en el acto segundo de la *Numancia*,⁴⁸ además de atribuirle alguno de sus grandes poderes a la morisca Cenotia del *Persiles* (II, 9), aunque esta no sea ni una hechicera ni una nigromántica, sino una experta en la nueva magia natural.⁴⁹

Una de las manifestaciones de la magia ceremonial en el *Persiles* (aunque, en conjunto, más ligada a lo supersticioso que a lo estrictamente demoníaco) es la profecía y el rito dependiente de la misma que rigen en la norteña isla bárbara y que Taurisa expone así:

esta ínsula donde dicen que estamos, la cual es habitada de unos bárbaros, gente indómita y cruel, los cuales tienen entre sí por cosa inviolable y cierta, persuadidos, o ya del demonio o ya de un antiguo hechicero a quien ellos tienen por sapientísimo varón, que de entre ellos ha de salir un rey que conquiste y gane gran parte del mundo; este rey que esperan no saben quién ha de ser; y para saberlo, aquel hechicero les dio esta orden: que sacrificasen todos los hombres que a su ínsula llegasen, de cuyos corazones, digo de cada uno de por sí, hiciesen polvos y los diesen a beber a los bárbaros más principales de la ínsula con expresa orden que el que los pasase sin torcer el rostro ni dar muestras de que le sabía mal, le alzase por su rey; pero no ha de ser este el que conquiste el mundo, sino un hijo suyo (I, 2, 22)

A Dios te queda, quienquiera que seas, y los cielos te libren de ser entregado para que los polvos de tu abrasado corazón testifiquen esta vanidad e impertinente profecía, que también estos insolentes moradores de esta ínsula buscan corazones que abrasar como doncellas que guardar para lo que procuran (I, 2, 24).

⁴⁸ Véase un comentario detallado en De Armas (1996) y Baras (2015: 621-624), que ofrece más bibliografía específica y una detallada comparación entre el texto de Cervantes y la traducción coetánea de la *Farsalia* por Lasso de Oropesa. El conjuro de la hechicera Fátima en el segundo acto de *Los tratos de Argel* (analizado por Lara, 2008: 167-170 y 2010: 150-151, pero sin aludir a sus posibles modelos) también posee algunos detalles similares al de Ericto, aunque otros elementos se hacen más bien eco de los rituales de Medea, según los relatan Ovidio en las *Metamorfosis*, VII, 182-183, y Séneca, *Medea*, IV, 752-753 y 804-805.

⁴⁹ Como ya ha subrayado Lara (2008: 160-161 y 2010: 159-160), mientras que Andrès (1995-1997: 169-170 y 173-174), peor informado, se niega a dar crédito a las explicaciones de Cenotia, a la que confunde con una hechicera.

Aunque la disyuntiva entre el demonio y un «antiguo hechicero» parece establecer una diferencia de grado entre un engaño del primero y una superchería del segundo, en relación con la concepción más habitual en la época sobre la hechicería (según se ha visto en la introducción), la caracterización de conjunto remite a la concepción canónica de las artes adivinatorias, tal y como refleja el preámbulo de la citada bula *Coeli et terrae Creator* (1586):

Nec vero ad futuros eventus et fortuitos casus praenoscendos (futuris eventibus ex naturalibus causis necessario vel frequenter provenientius, quae ad divinationem non pertinent, dumtaxat exceptis) ullae sunt verae artes aut disciplinae, sed fallaces et vanae, improborum hominum astutia et daemonum fraudibus introductae, ex quorum operatione, consilio vel auxilio omnis divinatio dimanat sive quod expresse ad futura manifestanda invocentur, sive quod ipsi, pravitate sua et odio in genus humanum, occulte etiam praeter hominis intentionem se ingerant et intrudent vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum perniciosis vanitalibus et fallaci contingentiis praenunciatione implicentur, et omni impietatis genere depraventur. (Tomassetti *et alii* (1857-1872: VIII, 646-647).

En todo caso, la preferencia por la designación de *hechicero*, en lugar de la de *magos* o *encantador*, puede relacionarse con la idea de barbarie o primitivismo, como ocurre en la épica o la cronística indianas (cf. Vilà, 2014: 481-482). Responde además a un cronotopo que liga el máximo alejamiento espacial (en términos, huelga decirlo, eurocéntricos) con esa misma barbarie; esta, a su vez, con la magia y esta, por su parte, no ya con la demonolatría, sino con la dominante presencia diabólica (cf. Fernández, 2014: 242-248). Así lo señalaba fray Bartolomé respecto de las Indias:

No hay que dudar sino que entre aquellas infieles gentes, que tantos tiempos han los demonios poseído, haya magos, encantadores y nigrománticos, hechiceros, adivinos y de todas otras supersticiones infinitos (Las Casas, *Apologética historia sumaria*, II, 750).

Algo similar diría, cosa de un siglo más tarde, el padre Kircher, hablando de las misiones de evangelización jesuitas en China:

parum tamen id omne censeri debet, si vineae spinis sentibusque ubique locrum adhuc oppletae, sylvescentem vastitatem intueamur; in qua tota quot incultarum partium districtus, tot vigere videas differentium Sectarum; quam curiosarum, tam superstitiosarum monstruosa institutam quam multa, tam stulta Daemonum commenta, quibus

*Daemonis ira premens odiis et fraudibus Orbem
Semper, nec damnis hominum exsaturata quiescit. (China, f. *4)*

Como puede apreciarse, el exotismo (del que es función directa la otredad), la superstición y la intervención diabólica van de la mano. En el caso de la ínsula cervantina, el rito constituye una *vanidad* por carecer de fundamento y la profecía es *impertinente* por las atrocidades a que aboca, que es la misma razón por la que se llama a los isleños *insolentes*. Insiste en ello la voz del narrador:

El gobernador, con deseo de apresurar sus pruebas y dar felice compañía a Periandro, mandó que al momento se sacrificase aquel mancebo, de cuyo corazón se hiciesen los polvos de la ridícula y engañosa prueba. Asieron al momento del mancebo muchos bárbaros; sin más ceremonias que atarle un lienzo por los ojos, le hicieron hincar de rodillas, atándole por atrás las manos, el cual, sin hablar palabra, como un manso cordero, esperaba el golpe que le había de quitar la vida (I, 4, 32).

Aquí se advierte, por un lado, la tosquedad del ritual, que revela la barbarie de los isleños, y por otro la reiterada y absoluta descalificación del mismo, que es *engañoso* o 'mentiroso' porque no puede lograr lo que ofrece y es *ridículo* por resultar irrisoria, desde el punto de vista conceptual, la pretensión de que semejantes actos puedan tener eficacia alguna. De nuevo, sin mencionarla, se está recurriendo aquí a los rasgos definitorios de la superstición, pero un poco después se la identifica explícitamente por boca de Ricla: «para la vana superstición que habréis oído decir que en esta isla ha muchos tiempos que se acostumbra» (I, vi, 49) y mucho más tarde y con mayor énfasis, por la de Auristela: «la cual [sc. Cloelia] me contó la condición de los bárbaros, la vana superstición que guardaban, y el asunto ridículo y falso de su profecía» (III, ix, 301). La misma idea queda implícita en boca de los corsarios que capturan a Transila: «si ya no mentían ciertas profecías de los bárbaros de aquella isla» (I, 13, 77). Esta calificación se emplea en relación con la *superstitio secundum quid*, es decir, la relativa al modo y no al objeto. De forma pareja habla Transila de «ceremonias vanas» al denunciar las prácticas del *ius primae noctis*: «Vosotros, digo, más lascivos que religiosos, que, con apariencia y sombra de ceremonias vanas, queréis cultivar los ajenos campos sin licencia de sus legítimos dueños» (I, 13, 76).⁵⁰

Frente al episodio de la ínsula bárbara, la liberación de Rutilio incide de modo mucho más claro en lo demoníaco:

Visitome en el calabozo una mujer, que decían estaba presa por fatucherie,⁵¹ que en castellano se llaman hechiceras, que la alcaidesa de la cárcel

⁵⁰ No es este el lugar para entrar a discutir la propiedad o no de la localización en una isla del norte de Europa de esta «costumbre bárbara y maldita» (I, xii, 75), que, como bien señala Romero Muñoz (2002: 721), no se trata del derecho de pernada en sentido estricto. Los anotadores se inclinan por una fuente cronística india (Schevill y Bonilla, 1914: I, 337; Romero Muñoz, 2002: 720-721; Romero Muñoz y García Aguilar, 2017: 633-634), mientras que otros estudiosos apuntan hacia ciertas noticias sobre las costumbres sexuales de las islas británicas (*vid.* Lozano Renieblas, 1998: 140-143, y 2014: 113).

⁵¹ En la edición de referencia, el término *fatucherie* se explica a pie de página como una «adaptación es-

había hecho soltar de las prisiones y llevádola a su aposento, a título de que con hierbas y palabras había de curar a una hija suya de una enfermedad que los médicos no acertaban a curarla. Finalmente, por abreviar mi historia, pues no hay razonamiento que, aunque sea bueno, siendo largo lo parezca, viéndome yo atado y con el cordel a la garganta, sentenciado al suplicio, sin orden ni esperanza de remedio, di el sí a lo que la hechicera me pidió de ser su marido, si me sacaba de aquel trabajo. Díjome que no tuviese pena, que aquella misma noche del día que sucedió esta plática, ella rompería las cadenas y los cepos y, a pesar de otro cualquier impedimento, me pondría en libertad y en parte donde no me pudiesen ofender mis enemigos, aunque fuesen muchos y poderosos. Túvela no por hechicera, sino por ángel que enviaba el cielo para mi remedio. Esperé la noche, y en la mitad de su silencio llegó a mí y me dijo que asiese de la punta de una caña que me puso en la mano, diciéndome la siguiese. Turbeme algún tanto, pero como el interés era tan grande, moví los pies para seguirla y hallellos sin grillos y sin cadenas, y las puertas de toda la prisión de par en par abiertas, y los prisioneros y guardas en profundísimo sueño sepultados (I, 8, 55).

La presentación como curandera encaja perfectamente en la caracterización de la hechicería tradicional, aunque, como se verá a continuación, este personaje no responde realmente a ese tipo, por sus conexiones diabólicas, sugeridas ya en el contraste adversativo con el ángel, reminiscente del que liberó al apóstol Pedro según Act 12: 1-18. El complemento de la liberación es la huida mediante el manto volador:

En saliendo a la calle, tendió en el suelo mi guiadora un manto y, mandándome que pusiese los pies en él, me dijo que tuviese buen ánimo, que por entonces dejase mis devociones. Luego vi mala señal; luego conocí que quería llevarme por los aires, y aunque, como cristiano bien enseñado, tenía por burla todas estas hechicerías (como es razón que se tengan), todavía el peligro de la muerte, como ya he dicho, me dejó atropellar por todo; y, en fin, puse los pies en la mitad del manto, y ella ni más ni menos, murmuran-

crita del término correcto, que debería ser *fattucchiere*» (García Aguilar, 2017: 55), añadiendo, en la nota complementaria, que «En italiano, si acaso, *fattucchiere* ('hechicerías'). Pero, a juzgar por la traducción ofrecida por el personaje, cabe pensar que Cervantes, en realidad, haya escrito *fattuchiera* ('hechiceras')» (Romero Muñoz y García Aguilar, 2017: 622). Sin embargo, don Miguel seguía la práctica, predominante en su época, de los «italianismos castellanizados» (en expresión de Laurenti, 1969; cf. también Garzelli 1997: 280), es decir, reflejando la pronunciación italiana mediante los usos grafémicos del español coetáneo, por lo que el dígrafo *ch* representa la palatal africada sorda. Esta puede explicarse, en este caso, a partir de la forma *fattucchiere* [fat-tukkje'rie], por la equivalencia acústica entre la velar palatalizada italiana [kʲ] y la [ʃ] española, responsable, por ejemplo, del paso de *chiàchiera* a *cháchara* (Laurenti, 1969: 300). Para este caso, no obstante, Corominas y Pascual (1980-1991: II, 309) prefieren remitir a una forma dialectal *ciàccera*. De igual modo, para la voz del *Persiles*, puede partirse de las variantes *fatucerie* [fatufse'rie] y *fattucerie* [fattutse'rie], documentadas en la época: «Se credete a gli insogni, augurii, sorti, o fatucerie, o usi alcune di queste cose» (Miranda, *Memoriale della vita del cristiano* [1567], II, 1, 149); «Dite che vi dubio de fattucerie vecchie; perchè non nuove?» (carta de Lelio Mornici, fechada «Ponzone, il 22 dicembre 1638», ed. Adami, 1927: 210); «Lasciò anche un figliuolo nominato Amarino, ma questi morì fanciullo, non senza sospetto di fattucerie, o di veleno» (Loredano, *Istoria de' re Lusignani* [1647], I, 29). Es, pues, posible, que en el texto haya una errata de *hechiceras* por *hechicerías*.

do unas razones que yo no pude entender, y el manto comenzó a levantarse en el aire, y yo comencé a temer poderosamente, y en mi corazón no tuvo santo la letanía a quien no llamase en mi ayuda. Ella debió de conocer mi miedo y presentir mis rogativas, y volviome a mandar que las dejase. «¡Desdichado de mí! —dije— ¿Qué bien puedo esperar, si se me niega el pedirle a Dios, de quien todos los bienes vienen?». En resolución, cerré los ojos y dejeme llevar de los diablos, que no son otras las postas de las hechiceras, y al parecer cuatro horas o poco más había volado cuando me hallé al crepúsculo del día en una tierra no conocida (I, 8, 55-56).

Aquí se explicita la intervención diabólica que se adivinaba en la contraposición al ángel y en la admonición a evitar y, luego, abandonar las plegarias. Como ya he avanzado, la acción demoníaca no guarda relación con la que se vinculaba a las brujas. Lo deja claro Weyer, a propósito del personaje bíblico de la pitonisa de Endor:

Hinc porro in Endor maleficam,⁵² vel Pythonis spiritu impraegnatam confugitur, quasi et illa fuerit una ex Lamiarum nostrarum numero, sed et eam fuisse magicae artis consciam, quae daemonis adminiculo freta illudebat decipiebatque, et propterea a Lamiis nostris fuisse alienam, ostendere conabor (*De lamiis*, II, col. 15).

En el caso de la anónima hechicera del *Persiles*, el mecanismo utilizado es, sin duda, el conjuro diabólico, que se realiza entre dientes, de acuerdo con una acreditada tradición, pues, como señala Luck (2006: 5-4 y 34-35), desde la antigua Grecia, las oraciones o plegarias a seres celestiales se realizan en voz alta, mientras que los conjuros mágicos (a un δαίμων o deidad infernal) se efectúan en silencio o con siseos y susurros. Así lo ejemplifica la terrible Ericto, paradigma de la hechicera nigromántica en la tradición occidental:

Tunc vox, Lethaeos cunctis pollentior herbis
excantare deos, confudit murmura primum
dissona, et humanæ multum discordia linguae
(Lucano, *Farsalia*, VI, 685-687).

⁵² Se trata del episodio relativo a la frecuente e impropriadamente denominada «bruja de Endor» (1 Sam 28, 7), que en realidad es una necromántica, a la que se presenta como *eššēṭ ba'ālat-ōb* = 'una mujer dotada de un espectro'. El texto griego de los *Septuaginta* vierte esta expresión por γυνή ἐγγαστριμυθος 'mujer con un espíritu oracular' y la *Vulgata* latina por «mulier habens pythonem», esto es, 'pitonisa'. Vacila al respecto, aunque incluyendo la opción de bruja (*s-* / *jorguina*) Castañega, *Tratado*: «También tienta y engaña [*sc.* el demonio] a los que desean y procuran curiosamente saber las cosas secretas, ocultas y venideras, como se lee de Saúl, que se encomendó a aquella pitonisa, adivina o sorguina, para que le dijese cómo le sucedería en la batalla que esperaba» (I, 29); «megas, brujas, hechiceras, jorguinas o adivinas, como aquella pitonisa, a quien tuvo recurso Saúl, para saber si sería vencido o vencedor en la batalla que esperaba contra los filisteos» (V, 64).

En tiempos del *Persiles* lo subrayaba el mismo Weyer, al caracterizar a los *magi*, o más propiamente, γόητες ‘nigromantes’, frente a las *lamiae* ‘bruja’s:

Magum siquidem nuncupo qui a daemone, vel ab aliis, aut e libris voluntarie edoctus, praescripta barbarorum, ignotorum vel cognitorum verborum formula, recitata, *submurmurata* applicatave, vel characteribus quibuscunque aut exorcisimis dirisque execrationibus aut ceremoniis, solennibus ritibus, [...] pro suo arbitrio daemonem [...] illicitè evocare conatur, ut ascititia sese vel conspicua ostendat imagine, vel aliter prodat, et ad quaesita vel voce, vel *susurro* [...] respondeat, vel qui aliud opus simili ratione praeter naturae legem perficere nititur. [...]

Hi incantatores, magiam prophanam excercentes, aut si voles, praestigiatores, Hebraeis dicuntur *hartumim*,⁵³ Gaecis ἐπωδοί [*sic pro* ἐπωδοί ‘incantator’]. Voc item illorum *habar*⁵⁴ traducitur Latine *incantare*, ἐπάδειν Graece, quando scilicet arcana quaedam verba a magis *mussantur*, quibus efficacia inesse mira putatur (*De lamiis*, I, cols. 10 y 15; subrayo).

El mismo Cervantes había aplicado este rasgo al conjuro de Fátima: «si acaso tiene fuerza el ronco canto / oormurio de versos detestables» (*El trato de Argel*, vv. 1464-1465), mientras que el demonio conjurado responde así: «La fuerza incontrastable de tus versos / y mormurios perversos me han traído / del reino del olvido a obedecer-te» (vv. 1476-1478, en *Comedias y tragedias*, I, 963-964). Este componente nigromántico acerca al anónimo personaje cervantino al tipo celestinesco, que, como ya he apuntado antes, combina la hechicería tradicional con el uso puntual de la nigromancia (*cf.* Montaner y Lara, 2016: 454, 456, 470 y 475), lo que justifica que a continuación, como veremos, la tilde de *encantadora*, lo que concuerda tanto con lo que señala Weyer en el pasaje precitado como con la explicación que dará más tarde Cenotia: «no nos enseña a ser hechiceras, como algunos nos llaman, sino a ser encantadoras y magas, nombres que nos vienen más al propio», porque sus «ejercicios [son] los de Zoroastes», padre de la magia (II, 9, 161).⁵⁵ A cambio, la aleja de la bruja, ya que esta no precisa de conjuros para el vuelo, aunque, en su versión canónico-teológica, sí necesita del unguento brujeril. Bien es verdad que la terminología cervantina es un tanto difusa, como ha señalado Muñoz Machado: «En las obras de Cervantes se describen con cuidado los comportamientos y efectos de los poderes que se ejercen y no parece tan importante la cuestión de los nombres y las clasificaciones» (2020: 558),⁵⁶ de modo que tampoco pue-

⁵³ Es la voz hebrea *hartumim*, plural de *hartum*, probablemente un préstamo del egipcio *hr(y)-tp* ‘sacerdote lector’ (es decir, capaz de interpretar los jeroglíficos) > ‘mago’ y, en particular, ‘intérprete de sueños’ y ‘vaticinador’ (*vid.* Koehler y Baumgartner, 1994: I, 351-352).

⁵⁴ Se trata del verbo *habar*, una de cuyas acepciones derivadas es ‘hechizar, encantar’, pero, al contrario que sus análogos griego y latino citados por Weyer, su semantema original no es ‘cantar, salmodiar’, sino ‘atar’ (*vid.* Koehler y Baumgartner, 1994: I, 287-288), de acuerdo con el antiquísimo empleo mágico de nudos y ligaduras (*cf.* Montaner y Lara, 2014: 62 y 75).

⁵⁵ Sobre este pasaje, véase Lara Alberola (2008: 160-162; 2010: 159-160) y Vicente García (2012: 391-393).

⁵⁶ Se ocupan también de la terminología de las magas del *Persiles*, pero incurriendo en varias imprecisiones,

de extremarse este razonamiento, pero, en todo caso, la adscripción tipológica resulta suficientemente clara.

En cuanto al vuelo en sí, aquí no cabe duda de la capacidad del diablo para hacer volar a las magas, por más que el asunto era objeto de fuerte disputa, en relación con la controvertida realidad de la brujería:

varios teólogos españoles de esta época se mostraban aún contrarios a la realidad de los vuelos y otros actos que en Francia se daban ya como seguros. Así, por ejemplo, fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, en el siglo XV sigue el espíritu del «canon Episcopi» y niega aquella realidad de un modo radicalísimo, como si se tratara de un teólogo del siglo XI o XII o aun de un racionalista más moderno. Más vacilantes se muestran otros autores de su misma época, como Alonso de Madrigal, el obispo de Ávila, conocido por el apodo de «el Tostado», que en cierta ocasión afirmó que el «Sabbat» era una pura imaginación causada por drogas, aunque en otra combatió al «canon Episcopi». En pleno siglo XVI Francisco de Vitoria se hacía eco de la disputa, inclinándose a la tesis de que los demonios pueden realizar algunas veces las metamorfosis, vuelos, etc., que el «canon Episcopi» consideraba como sola ilusión prestigiosa, aunque no desechaba la posibilidad de que también en ocasiones las brujas fueran víctimas del ensueño (Caro Baroja, 1961: 138).

Esta doble posibilidad es la que admitía también el maestro Ciruelo:

También las cosas que hazen las bruxas o xorguinas son tan maravillosas que no se puede dar razón dellas por causas naturales, que algunas dellas se untan con unos unguentos y dizen ciertas palabras y saltan por la chimenea del hogar, o por una ventana, y van por el ayre y, en breve tiempo, van a tierras muy lexos y tornan presto, diziendo las cosas que allá passan. Otras destas, en acabándose de untar y dezir aquellas palabras, se caen en tierra como muertas, frías y sin sentido algunos; aunque las queman o asierran, no lo sienten y, dende a dos o tres horas, se levantan muy ligeramente, y dizen muchas cosas de otras tierras y lugares adonde dizen que han ydo (*Reprovação*, II, 60).

Se trataba, sin duda, de la opinión más recibida, pues la recoge también Covarrubias:

Bruxa, brujo, cierto género de gente perdida y endiablada, que, perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos y sus almas al demonio a trueco de una libertad viciosa y libidinosa, y unas veces causando en ellos un profundísimo sueño les representa en la imaginación ir a partes ciertas y hacer cosas particulares, que después de despiertos no se pueden persuadir sino que

Díez Fernández y Aguirre de Cárcer (1992). Para una tipología de las mismas, que incide solo secundariamente en la terminología cervantina, véase Lara Alberola (2008 y 2010: 159-162, 164, 194-195, 311, 332, 337 y 340).

realmente se hallaron en aquellos lugares y hicieron lo que el demonio pudo hacer sin tomarlos a ellos por instrumento. Otras veces realmente y con efecto las lleva a parte donde hacen sus juntas, y el demonio se les aparece en diversas figuras, a quien dan la obediencia, renegando de la santa fe que recibieron en el bautismo (*Tesoro*, 358).

De aquí se infiere que Cervantes opinaba lo mismo que pone en boca de la Cañizares en *El coloquio de los perros*:

Hay opinión que no vamos a estos convites sino con la fantasía, en la cual nos representa el demonio las imágenes de todas aquellas cosas que después contamos que nos han sucedido. Otros dicen que no, sino que verdaderamente vamos en cuerpo y en ánima; y entrambas opiniones tengo para mí que son verdaderas, puesto que nosotras no sabemos cuándo vamos de una o de otra manera; porque todo lo que nos pasa en la fantasía es tan intensamente, que no hay diferenciarlo de cuando vamos real y verdaderamente (Cervantes, *Novelas ejemplares*, 596).

Este planteamiento no es el del Dr. Laguna, ni el de Johann Weyer, ni el de Pedro de Valencia,⁵⁷ puesto que se admite la posibilidad de que haya viajes tanto reales como imaginarios, adoptando una postura mixta, como hacen Ciruelo o Covarrubias, según había advertido ya Lara Alberola (2008: 154 y 2010: 237-238 y 240), pero, a diferencia de lo que ella plantea, esto no significa que la postura cervantina sea ambigua ni que en su mundo se confundan realidad e imaginación, porque, para los creyentes en las capacidades del demonio (que eran la inmensa mayoría de los europeos en esa época; véase la nota 17 de este trabajo), sus intervenciones no eran en absoluto imaginarias. De hecho, la posibilidad de que un demonio hiciese volar a una persona es detalladamente defendida por el padre Las Casas también en casos distintos de la brujería:

Cerca de la segunda manera que se dijo que los demonios tienen para efectuar las obras que los hechiceros y magos procuran, en cumplimiento de los deseos de las personas que a otras desordenadamente aman, poder para llevarlos de un lugar a otro, padece dificultad creer que aquesto sea verdad y pase así de hecho [...]. Esto parecerá por razón, y por muchos ejemplos primero y después incidentalmente ponerse ha el entendimiento verdadero del concilio y decreto en el capítulo. La razón dello es porque —como arriba se ha tocado— toda criatura corporal naturalmente tiene aptitud de ser subjeta y obediente para ser movida de lugar en lugar por la criatura espiritual, según aún prueba el Philósofo en el 7.º de los *Phísicos*.

⁵⁷ Citados en sus respectivos capítulos de este volumen por Folke Gernert los dos primeros y por Jorge García López el tercero, quien, no obstante, como veremos a continuación, deja un resquicio para una posible (aunque improbable) intervención diabólica. Respecto de Weyer, además del tratado *De praestigiis daemonum*, aducido por Gernert, puede verse *De lamiis*, VIII, col. 37; X, cols. 44-45, XI, cols. 45-49).

[...] Pues los demonios son criaturas espirituales, iguales a los buenos ángeles en los dones naturales, porque según el sancto Dionisio en el libro *De divinis nominibus*, capítulo 4.º, por el pecado no fueron privados de los dones y propiedades que Dios en su creación les había dado; son por naturaleza muy más excelentes y nobles que muchos de los buenos ángeles, como [= 'aunque'] de todas las nueve órdenes hayan caído según doctrina de los sanctos. Pues los ángeles buenos tienen por su naturaleza tanta virtud y potestad que mueven los cielos, y esto no solo la Escritura sancta, pero los filósofos gentiles —como está dicho— conceden ser movidos los cielos por las inteligencias y sustancias espirituales que llamamos ángeles; luego no solo el hombre, pero muchos juntos pueden mover y llevar por los aires con cuánta celeridad y presteza y en un momento que quieran de un lugar a otro, propinquo o remoto, a una y a muchas y diversas partes (*Apologética historia sumaria*, II, 718).

Incluso Pedro de Valencia admitía esta posibilidad, al menos en teoría, tanto para los ángeles buenos como para los malos:

Lo segundo, que sin negar ni dudar de que sea posible a los ángeles escogidos, cuando son mandados, o a los malos, siendo permitidos, llevar los cuerpos por el aire en brevísimo tiempo sin que sean vistos y transformados con falsa apariencia en ajenas figuras, advertimos ser lícito y prudente y aun debido dudar y examinar en cada caso particular de los que pueden acontecer de muchas maneras, en cuál de ellas haya acontecido el de que se trata, presuponiendo que siempre se ha de presumir que haya sido por vía natural, humana y ordinaria, no habiendo forzosa necesidad de recurrir a milagro o eficiencia que exceda el curso natural y común de las cosas (*Discurso*, § 2, 257).

A continuación del episodio del manto volador sucede la famosa escena licantrópica: la hechicera aparece convertida en lobo y, al caer muerta, se transforma de nuevo en persona:

Apartela de mí con los brazos y, como mejor pude, divisé que la que me abrazaba era una figura de lobo, cuya visión me heló el alma, me turbó los sentidos y dio con mi mucho ánimo al través. Pero, como suele acontecer que en los grandes peligros la poca esperanza de vencerlos saca del ánimo desesperadas fuerzas, las pocas mías me pusieron en la mano un cuchillo, que acaso en el seno traía, y con furia y rabia se le hincó por el pecho a la que pensé ser loba, la cual, cayendo en el suelo, perdió aquella fea figura, y hallé muerta y corriendo sangre a la desventurada encantadora (I, 8, 56).

La interpretación canónica apela aquí a los *praestigia* o ilusiones inducidas por el demonio, como se advierte en este otro pasaje de fray Bartolomé:

Y desta manera también los demonios pueden ofrecer a la imaginación y pintar en ella muchas cosas nuevas, según muchas y diversas composiciones de las especies y movimientos de cosas, cuasi como de simientes en los órganos sensuales secretas y guardadas, cuya virtud ellos bien cognoscan. Esto es de sancto Tomás en la cuestión 16, artículo 12, ad 9^m, *De malo*. Destas pinturas e imagines, fantasmas o especies que pueden los demonios por su propia virtud y facultad, si Dios se lo permite, pintar, imprimir e ofrecer a la imaginación por las dos maneras dichas, procede que juzguen los que así son con este prestigio [= 'ilusión'] burlados o encandilados por los nigrománticos, encantadores o hechiceros que [...] aquel hombre fulano es en lobo y bestia transformado y él mismo de sí mismo siente ser bestia y debe vivir y conversar entre bestias y no entre hombres, como estimaba Nabucodonosor (Las Casas, *Apologética historia sumaria*, II, 752).⁵⁸

En términos similares (aunque siempre *sub conditione*, según se ha visto en las citas preinsertas), se expresaba Pedro de Valencia:

los demonios permitidos o con licencia de Dios pueden hacer, no milagros verdaderos y sobre naturaleza, pero cosas extrañas y maravillosas, aplicando *activa passivis*, usando de ligereza, engañada la vista y otros sentidos con ceguedad, estupor y apariencias vanas, conforme a lo cual no se puede negar ser posible a las fuerzas de los ángeles malos, permitidos, como a las de los buenos, mandados, arrebatar los cuerpos humanos, transformarlos en varias y ajenas figuras aparentes, no verdaderas ni permanentes (*Discurso*, §27, 279).

En otro pasaje, el dominico incide de nuevo sobre esta problemática, elaborando varias hipótesis alternativas:

De donde podemos colegir que, por alguna de las dos maneras de arriba, por virtud de los demonios, algún indio o india, hechiceros, hirió o hirieron, si fueron más de uno, a aquellos dos indios: o que los demonios tomaron aquellos cuerpos de tigres y acometieron a los indios que los hirieron, y ellos hirieron a los dos indios que estaban en sus casas, los cuales eran los

⁵⁸ Compárese, aunque en un tono más escéptico, lo que decía Barrientos sobre las creencias populares en torno a las brujas: «E si dixeren que lievan consigo los cuerpos, esto es asimesmo imposible, ca todo cuerpo, naturalmente fablando, tiene tres dimensiones, que son luengo e ancho e fondo, las cuales tan grandes como ellas son, tan grande espacio e lugar han neçessario para entrar e passar, segunt lo qual imposible es que puedan entrar por los resquicios o agujeros de las casas; e dezir que se tornan ánsares e entran a chupar los niños, esta es mayor vanidat, dezir e afirmar que onbre o muger pueda dexar la forma de su espeçia e tomar forma de otras espeçies quales quisiere. Por tanto, es de creer e afirmar que son operaciones de la fantasía e que las tales personas tienen dañada alguna potencia de las interiores, segunt deximos en el *Tractado de los sueños*, por tal manera que la fantasía anda sin freno suelta, faziendo las tales operaciones, e creer lo contrario non viene sinon por falta de juyzio, non considerando las razones susodichas» (*Tratado de la divinança*, IV, vii, ad 19^m, 272-273 = *Tratado del dormir y despertar y soñar*, ff. 64v-65).

hechiceros y sus aliados y, por consiguiente, culpados y reos; o que los llevó el demonio y los cubrió prestigiosamente con las formas de tigres y ellos acometieron a los que los hirieron, y los demonios no los defendieron de las heridas. O si quizá los heridos eran inocentes cuanto aquello, los que los hirieron debían ser hechiceros, y trayéndoles los demonios los tigres delante, vivos y verdaderos o formados de aire y fantásticos, a los cuales hirieron y los demonios súptamente fueron a herillos (Las Casas, *Apologética historia sumaria*, II, 750).

En términos bastante semejantes se expresa Weyer, combinando la explicación naturalista con la diabólica:

Si quid veo obvagari in Livonia et locis finitimis videantur lupi noxii quos lamias putant, Germanis *Werwolff* dicti: ii certe vel veri sunt lupi, in eiusmodi tragoediam exagitati a daemone, qui interim horum vagis erroribus et actionibus, delirorum *λυκανθρώπων* phantasiae organa imbuunt vitiatque, ut ii se esse excursionum erronearum et actionum authores corrupta imaginatione arbitrentur fateanturque, quod quidem diabolo non esse difficile, ex descripto *λυκανθρωπίας* morbo cuilibet non omnino rudi constat, dum humores et spiritus in haec ludibria idoneos commovet, potissimum quibus atrae bilis nebulae cerebrum vitiare solent, cuiusmodi existit fatuum monstrumque id genus hominum. Vel vere daemones censendi sunt eiusmodi lupi, qui eam assumpsere formam, ut male credulos hos homines magis irretirent suis vaframentis, insontes gravarent et sanguinis innocentis reum redderent magistratum. Interea, ii qui se in lupos credunt transformatos, alto immersi somno diaboli studio, alicubi iacere comperiuntur, quarum somnia iis confudit imaginibus quas hominum oculis praestigiose in pueris vel insectandis vel vorandis, sine armento laedendo, aut longe lateque hinc inde vagando, aut vario impetu insiliendo obiicit veterator ille (*De lamiis*, XIV, col. 58).

No obstante, la explicación que le da a Rutilio uno de los noruegos con los que se encuentra al rato arroja una sombra de duda al respecto:

Y en breves razones le di cuenta de mi viaje, y aun de la muerte de la hechicera. Mostró condolerse el que me hablaba y djome: «Puedes, buen hombre, dar infinitas gracias al cielo por haberte librado del poder de estas malélicas hechiceras, de las cuales hay mucha abundancia en estas setentrionales partes. Cuéntase de ellas que se convierten en lobos, así machos como hembras, porque de entrambos géneros hay malélicos y encantadores. Cómo esto pueda ser yo lo ignoro, y como cristiano que soy católico no lo creo, pero la esperiencia me muestra lo contrario. Lo que puedo alcanzar es que todas estas transformaciones son ilusiones del demonio y permisión de Dios y castigo de los abominables pecados de este maldito género de gente» (I, 8, 57).

Se reitera aquí lo que ya había expresado el mismo Rutilio al comentar su vuelo: la doctrina ortodoxa considera burlas las hechicerías e increíbles estas transformaciones, pero en ambos casos la experiencia refuta la creencia. De una manera semejante a lo dicho en I, 5, 38, sobre la fortuna (como ya se ha visto), aquí se renuncia a buscar una explicación concreta, aunque los factores genéricos aducidos, a saber, las ilusiones demoníacas y el permiso divino (por designios ocultos suyos), forman parte de la explicación estándar sobre la intervención diabólica en el mundo (como se ha visto en la nota 17). En todo caso, la cosa se complica, si se tiene en cuenta que ya Antonio había introducido en el relato a un lobo hablador:

Estando en esto, me pareció, por entre la dudosa luz de la noche, que la peña que me servía de puerto se coronaba de los mismos lobos que en la marina había visto, y que uno de ellos (como es la verdad) me dijo en voz clara y distinta y en mi propia lengua: «Español, hazte a lo largo y busca en otra parte tu ventura, si no quieres en esta morir hecho pedazos por nuestras uñas y dientes; y no preguntes quién es el que esto te dice, sino da gracias al cielo de que has hallado piedad entre las mismas fieras» (I, 5, 42).

La aclaración, al menos relativa, procede del docto Mauricio, quien, como ya se ha visto, es versado astrólogo y, por ende, experto en filosofía oculta, el cual ofrece la explicación racionalista de la licantrópía ya comentada en el § 3.1. Sin embargo, su docta y ponderada explicación resulta, en este punto, más curiosa que satisfactoria, dado que no es aplicable al caso del que el propio Rutilio ha sido testigo directo:

—No sé —dijo Rutilio—, lo que sé es que maté la loba y hallé muerta a mis pies la hechicera.

—Todo eso puede ser —replicó Mauricio—, porque la fuerza de los hechizos de los maléficos y encantadores, que los hay, nos hace ver una cosa por otra; y quede desde aquí asentado que no hay gente alguna que mude en otra su primer naturaleza.

—Gusto me ha dado grande —dijo Arnaldo— el saber esta verdad, porque también yo era uno de los crédulos de este error; y lo mismo debe de ser lo que las fábulas cuentan de la conversión en cuervo del rey Artús de Inglaterra, tan creída de aquella discreta nación que se abstienen de matar cuervos en toda la isla (I, XVIII, 97).

La reacción de Arnaldo sanciona como buena esta justificación (adelantada ya, aunque en términos más vagos, en I, 8, 57), siempre válida en la época, puesto que es la ortodoxa y viene a cuento tanto de la hechicera muerta por Rutilio como del lobo parlante de Antonio, aunque este último podría explicarse también, desde esa perspectiva, como un caso de posesión o apropiación demoníaca, como en una de las opciones dadas por Las Casas o Weyer, lo que, en todo caso, no sería más que una variante de la misma idea. Como señala el segundo:

Sed uno ab illis verbo categorice mihi velim responderi, utrum vere in lupos transmutari homines credant, necne. Nihil condere aut vere unquam transmutare diabolum potuisse, multo minus eiusdem clientelam copiose [...] demonstravi. Solius id Dei munus et opus est. (*De lamiis*, XIV, col. 59).

Sin embargo, queda cierta sensación de que, como señala Aranda, en el *Persiles* «le lecteur est soumis à l'alternance de récits merveilleux et de propos démystificateurs, dans une coexistence à jamais irrésolue», de modo que «[on] ne saurait désamorcer l'angoisse diffuse qu'il véhicule aussi, face à l'énigme d'une condition humaine perpétuellement à cheval entre vie et trépas, dans un état d'incompréhension floue et d'étonnement inquiet» (2011: 51-52), lo que puede relacionarse con lo dicho arriba sobre la fortuna. En todo caso, en las obras de Cervantes esa sensación solo puede ser pasajera y la adopción de la solución ortodoxa no puede verse ni como un cortafuegos ni como una concesión, sino como la asunción reafirmadora de que el mundo, en definitiva, está bien hecho.

4. SINRAZÓN ÉPICA E INDEFINICIÓN EPISTÉMICA

4.1 *Épica y maravilla*

Como es bien sabido, la inexistencia de la novela en la Grecia clásica y su subsecuente ausencia de la *Poética* de Aristóteles supuso un grave problema teórico para los preceptistas neoaristotélicos, ya que dejaba fuera de campo una de las principales manifestaciones de la literatura moderna. La cuestión se resolvió, como es también notorio, considerando la novela como épica en prosa (Girón Negrón y Márquez Villanueva, 2008). Baste recordar aquí a López Pinciano:

La *Historia* de Heliodoro épica es; mas, si bien se mira, atando va siempre y nunca jamás desata hasta el fin. Dígolo, porque no contradice ser épica y ir atando siempre más y más. [...] de Heliodoro no hay duda que sea poeta, y de los más finos épicos que han hasta agora escrito; a lo menos, ninguno tiene más deleite trágico y ninguno en el mundo añuda y suelta mejor que él (*Philosophia antigua poética*, 213 y 461; cf. Llored, 2005: 1137).

Por lo tanto, desde la perspectiva coetánea, la novela estaba sujeta a los mismos requisitos de la épica, uno de los cuales consistía en el empleo de un un discurso «ilógico» (λόγος ἄλογος),⁵⁹ pues lo «ilógico» (τό ἄλογον) es la causa más importante de lo

⁵⁹ Para Aristóteles, recuérdese, el *logos* es uno de los requisitos de la epopeya: «ἢ μὲν οὖν ἐποποιία τῆ τραγωδία μέχρι μὲν τοῦ μετὰ μέτρον λόγῳ μίμησις εἶναι σπουδαίων ἠκολούθησεν τῷ δὲ τὸ μέτρον ἀπλοῦν ἔχειν καὶ ἀπαγγελίαν εἶναι, ταῦτῃ διαφέρουσιν» (*Poética*, 1449b9-11) = «Epopoeia igitur tragoediam

admirable o maravilloso (τό θαυμαστόν), que es algo que gratifica al receptor:

Ac oportet quidem in tragoediis efficere id quod admirabile est [θαυμαστόν]: sed magis in epopeia contingit id quod ratione vacat [ἄλογον]. Quamobrem contigit maxime id quod admirabile est, quia non spectam in agentem [...]. Iam admirabile [θαυμαστόν] iucundum est [ἡδύς]. Ac signum est, quod omnes addentes nuntiant, tanquam gratificantes.⁶⁰

Lo «ilógico» (ἄλογος) es lo que o que cae fuera de ratio o de razón (*quod ratione vacat*), según se enfatice uno u otro aspecto del λόγος, y se manifiesta en lo desproporcionado o desmesurado, pero también lo preternatural y, por ende, lo que hoy denominaríamos fantástico. Como sintetiza Vega (2011: 141):

La teoría literaria europea, desde finales del siglo xvi hasta el Romanticismo, designa con el término maravilla todo aquello que está en los márgenes conceptuales de la poética de la verosimilitud y de la imitación. El concepto vertebraba el programa teórico y literario de Torquato Tasso y de sus muchos seguidores, y es capital en la teoría moderna de la épica, que entiende la maravilla como uno de los elementos irrenunciables del género.

Lo maravilloso, según su sentido etimológico (de *mirabilis*), es lo que suscita la admiración o grado superior de la sorpresa, ya sea en función de su rareza, su extrañeza u otra circunstancia, pero independientemente de su origen, mientras que este constituye el criterio diferencial de lo fantástico, comprendido como aquello que no puede deberse a causas naturales, sino preternaturales o sobrenaturales y que, por lo tanto, desde un criterio racionalista, se considera imposible en el mundo empírico, independientemente de que suscite o no admiración,⁶¹ de modo que (en virtud de lo señalado

usque ad solum hunc terminum consecuta est, quod sit cum sermone [λόγῳ] imitatio bonorum. In eo autem differunt, quod illa quidem metrum simplex habet, et enarratio est, praeterea longa est» (trad. Riccoboni, 143). En realidad, en este contexto, λόγος no es *sermo*, sino *ratio*, en el sentido de 'trama' o 'argumento'.

⁶⁰ Aristóteles, *Poética*, 1460a11-18, trad. Riccoboni, 223. Para las reflexiones renacentistas sobre este pasaje y, en general, el papel de la maravilla y lo irracional en la teoría épica del período, véase Vega (2011), quien subraya que, paradójicamente, «El texto de la *Poética* que puede leerse en las ediciones y traducciones del siglo xvi y de una buena parte del xvii (con una excepción, [la de Riccoboni]) no incluye el término *alogon* en el pasaje que versa sobre la maravilla. [...] Lo que sí aparece en este pasaje es un término fónicamente semejante, *analogon*, y lo que puede leerse, por tanto, en el contexto de las diferencias y semejanzas de la tragedia y la epopeya, vendría a decir, en una paráfrasis imperfecta, lo siguiente: es conveniente, en la tragedia, introducir lo admirable o maravilloso, y lo es más aún en el poema épico, ya que, proporcionalmente, la maravilla tiene en él mayor cabida», siendo ἄλογον una *emendatio ope ingenii* del humanista Pier Vettori, en su comentario de 1560 y luego en su edición de 1564 (144-145). La enmienda ha sido aceptada por todos los editores hasta el día de hoy, porque la interpretación del pasaje con la *lectio facilior* ἀνάλογον ('lo proporcional' o, adverbialmente, 'en proporción') resulta semánticamente inconsistente y sintácticamente violenta.

⁶¹ Me aparto aquí deliberadamente de la difundida y discutible categorización de Todorov (1970), sin que mi planteamiento coincida tampoco con el de Aranda (2011), no por la conceptualización de lo fantástico en sí, sino por su aplicación a la literatura áurea, respecto de la cual se plantea un problema similar al del uso de *supersticioso* explicado en la introducción al presente volumen.

en la introducción) entraría en la categoría de superstición. Desde la mentalidad actual, lo maravilloso no exige de suyo la suspensión de la incredulidad o *ἐποχή* estética,⁶² mientras que lo fantástico sí. Sin embargo, la situación en el período aquí descrito no era la misma, porque, como se desprende de todo lo dicho, la categoría misma de lo fantástico (que depende de una episteme racionalista) estaba en vías de formación, lo que situaba a los elementos «ilógicos» en un territorio fronterizo:

En la poética europea, y ya desde el Quinientos, se agrupan en torno a la idea de maravilla todos aquellos elementos que tienen difícil acomodo en una teoría elaborada a partir de tan estrictos principios [sc. los de necesidad, credibilidad y verosimilitud]: los encantamientos de la ficción caballeresca, los anillos mágicos, escudos encantados y caballos voladores, las transformaciones prodigiosas, los hechizos, y operaciones mágicas, las cosas, en suma, inverosímiles, absurdas, imposibles e increíbles (Vega, 2011: 141).

Ahora bien, desde la vigencia de la filosofía oculta, no todas esas cosas eran necesariamente inverosímiles, no digamos ya absurdas o imposibles. Ciertamente, la maravilla caballeresca resulta a menudo de ignorada etiología o se basa en una indeterminada sabiduría mágica de origen libresco (Cuesta Torres 2014: 317 y 352-353), pero esto, si implica activar, en principio, la suspensión de la incredulidad por parte del receptor, no la exige absolutamente, siempre que se proporcione una explicación adecuada desde el paradigma mágico vigente, a diferencia de lo que suponía la apelación a las deidades clásicas, que conllevaba lo que Alonso del Real (1971: 21, 35 y 37) ha denominado la «neutralización estética» de determinadas creencias. En el caso de una poética posibilista (que no realista) de base neoaristotélica, la presentación de maravillas justificables desde los presupuestos de la filosofía oculta ofrecía un territorio relativamente firme, por más que no carente de riesgos.

4.2 La sinrazón del *Persiles*

No ha de extrañar, en consecuencia, que, cuando Cervantes se propuso redactar una obra situada expresamente en la estela de Heliodoro,⁶³ recurriese a lo *ἄλογος* por

⁶² Para estos conceptos, puede verse Villanueva (2004: 159-160). La diferencia entre la primera expresión (tomada de Coleridge, *Biographia Literaria*, XIV, 145: «a semblance of truth sufficient to procure for these shadows of imagination that *willing suspension of disbelief* for the moment, which constitutes poetic faith», subrayo) y la segunda, es que la *ἐποχή*, de acuerdo con su sentido filosófico, implica la completa suspensión del juicio de veracidad, de modo que no equivale a una momentánea credulidad *sub conditione*, sino que implica una neutralización de la dicotomía verdadero/falso, algo que, de hecho, es consustancial a la lectura estética (frente a lo que defienden las teorías ficcionalistas de la literatura).

⁶³ Como declara en el prólogo al lector de las *Novelas ejemplares*: «Tras ellas, si la vida no me deja, te ofrezco los *Trabajos de Persiles*, libro que se atreve a competir con Heliodoro, si ya por atrevido no sale con las manos en la cabeza» (9-10).

antonomasia, la magia, capaz, como decía el padre Vitoria, de hacer «opera illa mirabilia» (*De magia*, § 1, 1230). Estas maravillas, por cierto, no eran puramente ornamentales, sino que permitían *añudar* y *soltar* la trama, poseyendo así plena funcionalidad narrativa, aspecto que merecería un análisis más detallado. Por otro lado, el recurso a elementos explicables desde las categorías de la filosofía oculta permitía apelar a lo admirable o maravilloso (θαυμαστόν), sin incurrir en lo puramente irracional o absurdo (ἄλογον), lo que posibilitaba el equilibrio entre el principio citado y el expuesto en otro célebre pasaje de la *Poética*:

Eligenda autem sunt quae fieri non possunt [ἀδύνατα] et verisimilia sunt [εἰκότα], magis quam quae fieri possunt [δυνατὰ] et parum apposita sunt ad persuadendum [ἀπίθανα]. Ac sermones [λόγοι] non constituendi ex partibus carentibus ratione [ἐκ μερῶν ἀλόγων], sed máxime quidem, ut nihil habeant quod careat ratione [ἄλογον], si vero non sint tales, at certe habeant extra fabulam.⁶⁴

La frase nuclear, «προαιρεῖσθαί τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατὰ ἀπίθανα» = ‘es preferible lo imposible verosímil a lo posible increíble’ (1460a26-27), que se retoma y expande en 1461b9-15, la evoca Periandro en los inicios del *Persiles*, cuando señala que «En las [desgracias] que a nosotros nos han sucedido, nos hemos ensayado y dispuesto a creer cuantas nos contaren, puesto que [= ‘aunque’] tengan más de lo imposible que de lo verdadero» (I, vii, 53). Es decir, la enormidad de las desgracias puede ser tal que desborde los límites de la verosimilitud ordinaria, algo que, en ocasiones, puede aplicarse también a los sucesos afortunados, como la anagnórisis de Mauricio y Transila: «Sin duda se puede creer que este caso de tanta novedad y tan no esperado puso en admiración a los circunstantes» (I, xii, 72). En este contexto, determinadas formas de lo mágico (aquellas congruentes con la filosofía oculta) pueden constituir algo nuevo e inesperado y, por tanto, admirable, sin resultar por ello enteramente inexplicable ni, por tanto, completamente irracional. Parafraseando la propia parodia cervantina, se puede ver aquí la «razón de la sinrazón» del recurso narrativo a esas formas específicas de magia y, dicho sea de paso, a otras fuentes de admiración, frente a «la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pependencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles» (*Quijote*, I, 1, 42), que enloquece al hidalgo manchego.

Por otro lado, mediante los elementos propios de la filosofía oculta se podía, además de suspender y admirar al receptor, hacerlo partícipe de reflexiones diversas sobre la naturaleza misma del mundo, incidiendo incluso, aunque no fuese, obviamente, su

⁶⁴ Aristóteles, *Poética*, 1460a26-29, trad. Riccoboni, 224-225. Advuértase, de todos modos, que ἄλογον significa aquí más bien ‘incoherente’ que ‘irracional’ en el sentido visto, por más que se lo mencione a continuación de los ἀδύνατα o *impossibilia*. Para otros pasajes donde Aristóteles rechaza dicho componente, véase Vega (2011: 148-149), quien, por otro lado, comenta el problemático papel de la magia en la poética protomoderna en las pp. 156-158.

función fundamental, sobre los límites del conocimiento humano. A fin de cuentas, como señala Halliwell (1986: 75) respecto de la *Poética*, 1460a11-18: «Although there may be something of a tension here, it is reasonable to infer that there are degrees of wonder, which lies on the boundary of the explicable and the inexplicable, and so can slip into the latter (and hence become the irrational) or, properly used, may stimulate and challenge understanding». Así se advierte, como queda dicho, en el caso de la falibilidad de la astrología, pero también en la incertidumbre con que se presenta la fortuna o la relativa indefinición con la que se oponen creencia y experiencia en el caso del carácter real o ilusorio de los fenómenos preternaturales, en un quiasmo que invierte los términos respecto de lo que hoy consideraríamos lógico, pues su realidad queda demostrada por la experiencia (aparentemente, al menos), mientras que su ilusión es postulada por la creencia.⁶⁵

Advirtiéndolo estas tensiones, Harrison (1980) considera que «[a] gulf exists between rational disclaimers and the effective course of events in the novel, and that this gulf and the curious placing of some of these disclaimers are evidence that Cervantes had second thoughts about irrational elements in the romance after it was substantially complete» (50), provocando una serie de presuntas inconsistencias que «should all be taken as signs that this aspect of revision was Cervantes's last work on the novel, and that he was probably unable to complete it» (61). Esta propuesta, puramente especulativa, se basa, a mi entender, en una serie de preconcepciones anacrónicas, por un lado, y en la indistinción de los disantos planos en que se articulaba la magia, como he procurado mostrar en las páginas precedentes. De una manera más adecuada analiza esta problemática Gerber (2013), en *El coloquio de los perros* (que en cierto modo anticipa la que se plantea en el *Persiles*), como «el contrapunto entre creencias estéticas y creencias racionales», aunque en su opinión, las primeras serían responsables de «una verosimilitud propia de orden estético» que afecta a la *inventio* de *El coloquio*, mientras que la segunda llevaría a la afirmación del licenciado Peralta de que «este coloquio sea fingido y nunca haya pasado» (81-82).⁶⁶ En cambio, en el análisis que aquí propongo, los principios estéticos tendrían que ver con el empleo de lo maravilloso aparentemente irracional, mientras que los principios «racionalistas» serían los que reducirían esa irracionalidad a términos aceptables en el marco tanto de la filosofía oculta como de

⁶⁵ Esta (relativa) indefinición epistémica (subrayada por Andrès, 2018: 91, y que conecta con las sensaciones descritas por Aranda, 2011, en el pasaje citado arriba) puede quizá relacionarse también con las consideraciones metadiscursivas sobre el arte de narrar que tan patentes resultan en el *Persiles*, estudiadas por Berdeja (2019).

⁶⁶ Con todo, la situación no es pareja, porque en *El coloquio de los perros* se combinan con la brujería cuestiones de índole diversa, como los animales parlantes de raigambre esópica, que responden a planos distintos. A mi juicio, el componente fictivo que se señala por boca de Peralta lo constituye el hecho de ser un diálogo perruno (sin caer por ello en lo cínico) y no afecta a las consideraciones sobre la brujería y la hechicería, aunque la magia sirve para dotar de justificación interna al elemento «imposible» del relato, que es el habla de los canes (sobre estas cuestiones, véanse también Sáez, 2010, 2011, y Zamorano, 2021). Advuértase, por otro lado, que en la novela ejemplar la dicotomía entre creencia y experiencia se resuelve en sentido contrario al *Persiles*, pues si, en teoría, las brujas pueden volar o trasponerse, en la práctica de la Cañizares se observa tan solo lo segundo.

la poética. En definitiva, más allá de indefiniciones puntuales, en el *Persiles* se acaba por recurrir, así sea *in extremis*, a la explicación menos supersticiosa, desde la perspectiva coetánea, la demoníaca, ya que, por mucho que hoy nos extrañe, el diablo resultaba ser, respecto de las creencias tradicionales, una potente herramienta epistémica al servicio de otra «razón de la sinrazón», la que admitía en el seno del logos el ilógico componente de lo oculto.⁶⁷

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adami, Vittorio (1927): *Varenna e Monte di Varenna: Saggio di storia comunale*, Milano, Associazione «L. Scanagatta».
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius (1992): *De occulta philosophia libri tres* [1533], ed. Vittore Perrone Compagni, Leiden, E. J. Brill.
- Alberto Magno (1890-1899): *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia*, ed. Augustin y Émile Borgnet, París, Louis Vivès, 38 vols.
- (1916-1920): *De animalibus libri XXVI*, ed. Hermann Stadler, Münster, Aschendorff, 2 vols.
- (2017): *De nutrimento et nutrito*, en *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatoris episcopi Opera omnia, tomus VII, pars II A*, ed. Silvia Donati, Münster, Aschendorff, pp. 1-18.
- Alonso del Real, Carlos (1971): *Superstición y supersticiones*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Alonso Guardo, Alberto (2014): «Las artes adivinatorias en la literatura española durante el Renacimiento: Los libros de suertes», en Eva Lara y Alberto Montaner (coords.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 517-536.
- Andrès, Christian (1995-1997): «Erotismo brujo y hechicería urbana en *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*», *Anales Cervantinos*, 33, pp. 165-175.
- (2018): «Hechicería, brujería y licantropía en el *Persiles* (Libro Primero)», *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, 21.2, pp. 87-99.
- Aranda, María (2011): *Le spectre en son miroir: Essai sur le texte fantastique au Siècle d'or*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Arco, Ricardo del (1950): «Cervantes y las supersticiones», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 26, pp. 338-361.
- Aristóteles (1831a): *Metaphysica* Bessarione interprete, en Academia Regia Borussica [= Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften] (ed.), *Aristoteles Latine interpretibus variis*, Berlin, Georg Reimer, pp. 481-536.
- (1831b): *De divinatione per somnum* Francisco Vatablo interprete, en Academia Regia Borussica [= Preußische Akademie der Wissenschaften] (ed.), *Aristoteles Latine interpretibus variis*, Berlin, Georg Reimer, pp. 238-239.
- (1966a): *Ars Poetica*, ed. Rudolph Kassel, ed. rev., Oxford, Clarendon Press.
- (1966b): *Physica*, ed. W.D. Ross, ed. rev., Oxford, Clarendon Press.
- (1974): *De Poetica* Antonio Riocobono interprete, en Vicente García Yebra (ed.), *Poética de Aristóteles*, ed. trilingüe, Madrid, Gredos.

⁶⁷ Se trata, en suma, de la paradoja consustancial a la teología: «¡Tratar de la fe sin renunciar a usar la razón!» (Wagensberg, 2006: 168). Para una explicación más detallada de cómo el demonio se convirtió en un efectivo recurso epistémico, puede verse Montaner (2014).

- Balbani, Laura (2001): *La Magia naturalis di Giovan Battista Della Porta: Lingua, cultura e scienza in Europa all'inizio dell'eta moderna*, Bern, Peter Lang.
- Bataillon, Marcel (1956): «Contes à la première personne (Extraits des livres sérieux du Docteur Laguna)», *Bulletin hispanique*, 58, pp. 201-206.
- Baranda, Consolación (1993): «Los lectores del *Dióscorides*: estrategias discursivas del Doctor Laguna», *Criticón*, 58, pp. 17-24.
- Baras Escolá, Alfredo (2015): «Tragedia de Numancia», en Miguel de Cervantes, *Comedias y tragedias: Volumen complementario*, dir. Luis Gómez Canseco, Madrid, Real Academia Española, pp. 594-641.
- Barrientos, Lope de (1992): *Tratado de la divinanza*, ed. Paloma Cuenca Muñoz, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/3308/>.
- (1995): *Tratado del dormir y despertar y soñar: Ms. Escorial h.III.13*, ed. María Isabel Montoya, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Berdeja, Juan M. (2019): «Los trabajos (críticos) de *Persiles y Sigismunda* (1617)», *Valenciana*, 24, pp. 119-145.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, dir. K. Elliger y W. Rudolph, 5.^a ed. rev. A. Schenker, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Boece, Hector [= Boethius, Hector] [1527]: *Scotorum historiae a prima gentis origine: cum aliarum et rerum et gentium illustratione non vulgari*, [París], Josse Bade.
- (1775): *Scotorum historiae a prima gentis origine, cum aliarum et rerum et gentium illustratione non vulgari, libri XIX*, ed. ampliada por el autor y continuada por Giovanni Ferrerio, París, Jacques du Puys.
- (2010): *Scotorum Historia (1575 version)*, ed. Dana F. Sutton, The Philological Museum, University of Birmingham, <https://philological.cal.bham.ac.uk/boece/>.
- Boissonade, Jean François (ed.) (1838): [Μιχαήλ] Ψελλός = Michael Psellus], *De operatione daemonum cum notis [Guilielmi] Gaulmin; accedunt inedita opuscula Pselli*, Nürnberg, Friedrich Napoleon Campe.
- Bosanquet, Eustace F. (1917): *English Printed Almanacks and Prognostications: A Bibliographical History to the Year 1600*, Londres, The Chiswick Press, for the Bibliographical Society.
- Boudet, Jean-Patrice (2005): «Astrology», en Thomas F. Glick y Steven John Livesey (eds.), *Medieval Science, Technology, and Medicine: An Encyclopedia*, Nueva York/Londres, Routledge, pp. 61-64.
- Brach, Jean-Pierre (1998): «Magie: Occident Moderne», en Jean Servier (ed.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, París, Presses Universitaires de France, pp. 783-787.
- (2006): «Magic IV: Renaissance-17th Century», en Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden/Boston, Brill, pp. 731-738.
- Brann, Noel L. (1999): *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*, Nueva York, State University of Nueva York Press (SUNY series in Western Esoteric Traditions).
- Cárdenas, Juan de (1913): *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias [1591]*, pról. José Terrés, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología.
- Caro Baroja, Julio (1961): *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Casas, Bartolomé de las (1992): *Apologética historia sumaria [1527-1550]*, ed. Vidal Abril Castelló et al., Madrid, Alianza Editorial, 3 vols.
- Castañega, Martín de (1997): *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, ed. Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Castelli, Bartolomeo (1598): *Lexicon medicum Graeco-Latinum*, Messina, Pietro Brea.
- Castrillo, Hernando (1692): *Historia y magia natural, o ciencia de filosofía oculta, con nuevas noticias de los más profundos misterios, y secretos del universo visible [...] donde trata de los secretos que pertenecen a las partes de la tierra*, Madrid, Juan García Infanzón, a costa de Francisco Sacedón.
- (1723): *Historia y magia natural, o ciencia de filosofía oculta, con nuevas noticias de los más profundos misterios, y secretos del universo visible [...] donde trata de los secretos que pertenecen a las partes de la tierra*, Madrid, Juan Sanz.

- Cartographica Neerlandica*, ed. Marcel van den Broecke y Deborah van den Broecke-Günzburger, <https://orteliusmaps.com/index.html>.
- Cervantes, Miguel de (2011): *Novelas ejemplares*, ed. Jorge García López, Madrid, Real Academia Española (Biblioteca Clásica, 46).
- (2015a): *Comedias y tragedias*, dir. Luis Gómez Canseco, Madrid, Real Academia Española (Biblioteca Clásica, 45), 2 vols.
- (2015b): *Don Quijote de la Mancha*, dir. Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española (Biblioteca Clásica, 47), 2 vols.
- (2017): *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Laura Fernández et alii, Madrid, Real Academia Española (Biblioteca Clásica, 48).
- Chantraine, Pierre (1968-1980): *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, París, Klincksieck, 4 t. en 1 vol.
- Cicerón, Marco Tulio (1975): *De divinatione*, ed. R. Giomini, en *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 1-148.
- (1933): *De natura deorum*, ed. W. Ax, en *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 45, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Ciruelo, Pedro (2003): *Reprovación de las supersticiones y hechizeras (1538)*, ed. José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca.
- Coleridge, Samuel Taylor (1884): *Biographia Literaria, or Biographical sketches of my literary life and opinions [1817]; and Two lay sermons [1816-1817]*, Londres, George Bell & Sons.
- Corces Pando, Valentín (2004): «Astrología y sueño en el Persiles», en Alicia Villar Lecumberri (ed.), *Peregrinamente peregrinos: Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, Asociación de Cervantistas, I, pp. 291-314.
- Corominas, Joan, y José A. Pascual (1980-1991): *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 6 vols.
- Corriente, Federico, y Ahmed-Salem Ould Mohamed Baba (2010): *Diccionario avanzado árabe, II: español-árabe*, Barcelona, Herder.
- Cortés, Jerónimo (1598): *Lunario nuevo, perpetuo y general y Pronostico de los tiempos, universal*, 3.^a ed., Madrid, Pedro Madrigal, a costa de Juan de Sarriá.
- Covarrubias, Sebastián de (1610): *Emblemas morales*, Madrid, Luis Sánchez.
- (2006): *Tesoro de la lengua castellana o española [1611]*, dir. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid [et alibi], Iberoamericana [et aliae].
- Cuesta Torre, Luzdivina (2014): «Magos y magia, de las adaptaciones artúricas castellanas a los libros de caballerías», en Eva Lara y Alberto Montaner (eds.), *Señales, Portentos y Demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 325-365.
- Cruz Casado, Antonio (1992): «Auristela hechizada: Un caso de maleficia en el Persiles», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2, pp. 91-104.
- De Armas, Frederick A. (1996): «The Necromancy of Imitation: Lucan and Cervantes's *La Numancia*», en B. Simerka (ed.), *El arte nuevo de estudiar comedias: Literary Theory and Spanish Golden Age Drama.*, Cranbury, Bucknell University Press, pp. 246-258.
- Della Porta, Giovanni Battista/Gianbattista (1558): *Magiae naturalis, sive De miraculis rerum naturalium libri IIII*, Napoli, Mattia Cancer.
- (1589): *Magiae naturalis libri XX, in quibus scientiarum Naturalium divitiae et deliciae demonstrantur*, Napoli, Orazio Salviano.
- (1602): *De furtivis literarum notis, vulgo de ziferis libri quinque: Altero libro superaucti, et quamplurimis in locis locupletati*, Napoli, I. B. Subtilis.
- Díez Fernández, José Ignacio, y Aguirre de Cárcer, Luisa Fernanda (1992): «Contexto y tratamiento literario de la "hechicería" morisca y judía en el Persiles», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2, pp. 33-62.
- Dictionary of the Older Scottish Tongue from the Twelfth Century to the End of the Seventeenth*, dir. William Craigie et alii, Chicago/Londres, Chicago University Press et alii, 1931-2002, 12 vols.; versión interrogable en línea en los *Dictionaries of the Scots Language*, <https://dsl.ac.uk/>.
- Dunne, Michael (ed.), (1993): *Magistri Petri de*

- Ybernia Expositio et quaestiones in Aristotelis Librum de longitudine et brevitate vitae (ex cod. Vat. lat. 825, ff. 92r-102r)*, Louvain, Institut supérieur de philosophie / Peeters.
- (2003): «Thirteenth and Fourteenth-Century Commentaries on the *De Longitudine et Brevitate Vitae*», *Early Science and Medicine*, 8.4, pp. 320-335.
- Echeverría y Reyes, Aníbal (1932): *Vocabulario de «El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha»*, compuesto por Miguel Cervantes y Saavedra, Santiago, Prensas de la Universidad de Chile.
- Eidinow, Esther (2016): «Popular theologies: the gift of divine envy», en Esther Eidinow, Julia Kindt y Robin Osborne (eds.), *Theologies of ancient Greek religion*, Cambridge / Nueva York, Cambridge University Press, pp. 205-232.
- Esteban Piñero, Mariano (2005): «La ciencia de las estrellas», en José Manuel Sánchez Ron, (ed.), *La ciencia y el «Quijote»*, Barcelona, Crítica, pp. 23-35.
- Faivre, Antoine (1994): *Access to Western Esotericism*, Albany, State University of Nueva York Press (SUNY Series in Western Esoteric Traditions).
- Federico II Hohenstaufen (1942): *De arte venandi cum avibus*, ed. Carl Arnold Willemsen, Leipzig, Insula, 2 vols.
- Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo (1778-1779): *Teatro crítico universal*, nueva impresión, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros, 8 vols.
- Fernández, Natalia (2014): «El pacto con el diablo en la literatura hispánica del Renacimiento», en Eva Lara y Alberto Montaner (eds.), *Señales, Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 225-253.
- Fernández Gómez, Carlos (1962): *Vocabulario de Cervantes*, Madrid, Real Academia Española.
- García Aguilar, Ignacio (2017): «Notas a pie de página», en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Laura Fernández et alii, Madrid, Real Academia Española, pp. 1-439.
- Garzelli, Beatrice, (1997): «Las dos caras de Italia en el *Criticón*: ¿país del engaño o la más célebre provincia de Europa?», *Cuadernos de Filología Italiana*, vol. 4, pp. 279-284.
- Gerber, Clea (2013): «*Deleites imaginados*: ficción y sugestión demoníaca en *El coloquio de los perros* de Miguel de Cervantes», *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, 23.1, pp. 67-85.
- Gil López, Ernesto J. (2004): «Artes adivinatorias, brujerías y hechizos en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*», en Alicia Villar Lecumberri (ed.), *Peregrinamente peregrinos: Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / [Barcelona], Asociación de Cervantistas, pp. 413-434.
- Giraldo Cambrense [= Gualdo de Gales] (1867): *Topographia Hibernica*, en *Giraldi Cambrensis Opera*, V, ed. James F. Dimock, Londres, Longman, Green, Reader and Dyer (Rerum Britannicarum Medii Aevii Scriptores).
- Giralt, Sebastià (2011): «Magia y ciencia en el Baja Edad Media: La construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230-c. 1310)», *Clío & Crimen*, 8, pp. 14-72.
- Girón Negrón, Luis M. y Francisco Márquez Villanueva (2008): «En el corazón del *Quijote*: La cuestión de la épica en prosa», en Adrienne L. Martín y Cristina Martínez-Carazo (eds.), *Spain's Multicultural Legacies: Studies in Honor of Samuel G. Armistead*, Newark, Juan de la Cuesta, pp. 95-118.
- Giuntini, Francesco (1575): *Speculum Astrologiae, quid attinet ad iudicariam rationem nativitatium; Compendium de stellarum fixarum observationis*, Lyon, Philippe Tinghi.
- (1570): *Tractatus iudicandi revolutiones nativitatium*, Lyon, Herederos de Giacomo Giunta.
- Halliwell, Stephen (1986): *Aristotle's Poetics*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (2006): «Occult/Occultism», en Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden/Boston, Brill, pp. 884-889.
- Harrison, Stephen (1980): «Magic in the Spanish Golden Age: Cervantes's Second Thoughts», *Renaissance and Reformation = Renaissance et Réforme*, nueva serie, 4.1, pp. 47-64.
- Haskins, Charles H. (1921): «The 'De Arte Venandi cum Avibus' of the Emperor Frederick

- II», *The English Historical Review*, 36.143, pp. 334-355.
- (1922): «Science at the Court of the Emperor Frederick II», *The American Historical Review*, 27.4, pp. 669- 694.
- (1924): *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge ma, Harvard University Press.
- Hessel, Stephen (2019): «Celestial Cervantes: Mauricio's Astrology, the Heavens, and the Search for Terrestrial Order», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 39.1, pp. 165-182.
- Horozco y Covarrubias, Juan de (1588): *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta.
- Ingersoll, Ernest (1923): *Birds in Legend, Fable and Folklore*, Londres, Longmans, Green and Co.
- Isidoro de Sevilla (1911): *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay, Oxford, The Clarendon Press.
- Kazimirski, Albert de Biberstein (1860): *Dictionnaire Arabe-Français*, París, Maisonneuve, 2 vols.
- Kircher, Athanasius (1645): *Ars magna lucis et umbrae in decem libros digesta*, Roma, Luigi Grignani, a costa de Hermann Scheus.
- (1667): *China: Monumentis qua sacris, qua profanis, nec non varii naturae et artis spectaculis aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Asterdam, Joannes Janson van Waesberghe / Eliseus Weyerstraet.
- Klaassen, Frank F. (2013): *Transformations of Magic: Illicit Learned Magic in the Later Middle Ages and Renaissance*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Koehler, Ludwig y Walter Baumgartner (1994): *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, ed. rev. por Walter Baumgartner y Johann Jakob Stamm, Leiden, E. J. Brill, 2 vols.
- Koyré, Alexandre (1957): *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- (1968): *Newtonian Studies*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (1981): *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán* [1.ª ed. fr. 1955], trad. F. Alonso, Madrid, Akal.
- Kuhn, Thomas S. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lara Alberola, Eva (2008): «Hechiceras y brujas: Algunos encantos cervantinos», *Anales Cervantinos*, 40, pp. 145-179.
- (2010): *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Universitat de València.
- Laurenti, Joseph L. (1972): «Notas sobre los italianismos castellanizados en las obras de Baltasar Gracián (1601-1658)», *Revista de Ideas Estéticas*, 30, pp. 297-303.
- Liddell, Henry G., y Robert Scott (1996): *A Greek-English Lexicon*, 9.ª ed. rev. Henry S. Jones y Roderick McKenzie, supl. rev. por P. G. W. Glare y Anne A. Thompson., Oxford, Clarendon Press.
- Llored, Yannick (2005): «Naturaleza y razón: La astrología de Mauricio en *El Persiles*», en Pedro Manuel Piñero Ramírez (ed.), *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Marquez Villanueva*, Sevilla, Universidad de Sevilla, II, pp. 1137-1153.
- Loredano, Giovan Francesco [sub pseud. Henrico Giblet] (1653): *Istoria de' re Lusignani* [1647], Venezia, Guerigli (Opere del Loredano, V).
- Lozano Renieblas, Isabel (1994): «Sobre el bar-naclas del *Persiles*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 42.1, pp. 143-150.
- (1998): *Cervantes y el mundo del «Persiles»*, Alcalá de Henares, Centro Estudios Cervantinos.
- (2014): *Cervantes y los retos del «Persiles»*, Salamanca, SEMYR.
- Lucano, Marco Anneo (1988): *De bello civile libri X (Pharsalia)*, ed. David R. Shackleton Bailey, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Luck, Georg (2006): *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, 2.ª ed., Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Marguet, Christine (2011): «Metamorfosis y correspondencias; cosmografía y mesurabilidad: Discurso poético y científico en el *Persiles* de Cervantes», en Christoph Strosetzki (ed.), *Visiones y revisiones cervantinas: Actas selectas del VII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares,

- Centro de Estudios Cervantinos, pp. 555-564.
- Micozzi, Patrizia (1991): «Tradición literaria y creencia popular: el tema del licántropo en *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* de Miguel de Cervantes», *Quaderni di Filologia y Lingue Romanze*, 6, pp. 107-152.
- Miranda, Giovanni (1567): *Memoriale della Vita del Christiano del R. P. F. Luigi di Granata tradotto nuovamente di Spagnuolo in lingua Italiana*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari.
- Mizauld, Antoine (1558): *De arcanis Naturae libelli quatuor*, 3.^a ed., París, Jacques Kerver.
- (1572): *Memorabiliū, sive Arcanorum omnium generis, per aphorismos digestorum, centuriae IX*, Köln, Johannes Birckmann.
- Mena, Juan de (1994): *Laberinto de Fortuna y otros poemas*, ed. Carla de Nigris, Barcelona, Crítica (Biblioteca Clásica, 14).
- Molho, Mauricio (1992): «“El sagaz perturbador del género humano”: Brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 12.2, pp. 21-32.
- Montaner, Alberto (2014): «El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso epistémico», *eHumanista*, 26, pp. 116-132.
- (2018): «“Debajo de la influencia del planeta Marte”: Cervantes ante la astrología», en Mariona Sánchez Ruiz (ed.), *De la magia al escepticismo: Literatura, ciencia y pensamiento en los siglos XVI-XVIII*, Girona, Documenta Universitaria, pp. 119-136.
- (2020): «Voces y conceptos del ocultismo decimonónico: En torno al *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano* (1887-1910)», en Fernando Durán López y Eva María Flores Ruiz (eds.), *Renglones de otro mundo: Nigromancia, espiritismo y manejos de ultratumba en las letras españolas (siglos XVIII-XX)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 129-165.
- y Eva Lara (2016): «La hechicería en *La Celestina* desde el estudio de la magia», en Emilio Blanco (ed.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Salamanca, SEMYR, pp. 433-482.
- Muñoz Machado, Santiago (2022): *Cervantes*, Barcelona, Crítica.
- Neckam, Alexander [=Nequam, Alexander] (1863): *De naturis rerum libri duo; De laudibus divinae sapientiae*, ed. Thomas Wright, Londres, Longman, Green, Longman, Roberts and Green (Rerum Britannicarum Medii Aevii Scriptores).
- Nieremberg, Juan Eusebio (1643): *Curiosa y oculta filosofía: Primera y segunda parte de las maravillas de la Naturaleza, examinadas en varias quæstiones naturales*, tercera impresión añadida por el mismo autor, Madrid, Imprenta Real.
- (1651): *Obras filosóficas: Éticas, políticas y físicas, que contienen lo principal de la filosofía moral, civil y natural, todo conforme a la piedad cristiana*, Madrid, Domingo García y Morrás.
- Newton, Isaac S. (1726): *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, editio tertia aucta et emendata, Londres, William & John Innys.
- (1972): *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica: The third edition (1726) with variant readings*, ed. Alexandre Koyré, I. Bernard Cohen y Anne Whitman, Cambridge ma, Harvard University Press, 2 vols.
- Orobitg, Christine (2015): «La lycanthropie dans la prose doctrinale du XVIe et du XVIIe siècle espagnol», *Bulletin hispanique*, 117.2, pp. 549-568, <https://doi.org/10.4000/bulletin-hispanique.4034>.
- Ortelio, Abraham [= Ortelius/Ortels, Abraham] (1573a): *Additamentum Theatri orbis terrarum*, Antwerp, Gilles Coppens van Diest.
- (1573b): *Theatrum orbis terrarum*, Antwerp, Gilles Coppens van Diest.
- (1593): *Theatro d'Abraamo Ortelio redotto in forma piccola*, trad. Giovanni Paulet, Anvers, Stamparia Plantiniana.
- (1598): *Il Theatro del Mondo di Abraamo Ortelio*, Brescia, Compagnia Bresciana.
- (1588): *Theatro de la tierra universal*, Amberes, Cristóbal Plantino.
- Ovidio Nasón, Publio (1992): *Metamorfosis*, ed. Antonio Ruiz de Elvira, 5.^a ed., Madrid, CSIC (Alma mater), 3 vols.
- Oxford English Dictionary*, ed. rev. dir. John Simpson y Edmund Weiner, Oxford University Press, 2022, <http://www.oed.com/>.
- Padilla, Ignacio (2005): *El diablo y Cervantes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2011): *Cervantes en los infiernos*, Sevilla, Fundación Juan Manuel Lara.
- (2016): *Los demonios de Cervantes*, México,

- Fondo de Cultura Económica [la paginación remite a la versión en formato electrónico].
- Pereira, Benito [=Pererius Valentinus, Benedictus, sj] (1591): *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est De magia, De observatione somniorum, et De divinatione astrologica libri tres*, Ingotstadt, David Sartorius.
- Pico della Mirandola, Giovanni (2019): *Conclusiones sive Theses DCCCC* [1486], ed. Joseph H. Peterson, Twilit Grotto Esoteric Archives, <http://www.esotericarchives.com/pico/conclus.htm>.
- (s. a.): *De hominis dignitate* [1496], dir. Pier Cesare Bori, en *Progetto-Pico = Pico-Project*, Bologna, Università di Bologna; Providence ri, Brown University, https://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/ov.html.
- (1507), *De rerum praenotione libri novem pro veritate religionis contra superstitiosas vanitates editi*, ed. Matthias Schürer, Strasbourg, Johannes Knobloch.
- Reuchlin, Johannes (1517): *De arte Cabalistica libri tres*, Haguenau, Thomas Anshelm.
- Río, Martín del (1599): *Disquisitionum magicarum libri sex*, Leuven, Gerard van Rivieren.
- (1603): *Disquisitionum magicarum libri sex*, 2.^a ed. rev., Mainz, Johann Weiß, 3 vols.
- Rodríguez Marín, Francisco (1949): «Las supersticiones en el *Quijote*», en Miguel Cervantes, *Don Quijote*, Madrid, Atlas, IX, ap. I, pp. 196-218.
- Romero Muñoz, Carlos (1977): *Para la edición crítica del Persiles (bibliografía, aparato y notas)*, Milán, Cisalpino-Goliardica.
- (1990): «Oviedo, Olao Magno, Ramusio. Note sulla “mediazione veneziana” nel primo tempo della composizione del *Persiles*», en Angela Caracciolo Aricò (ed.), *L’impatto della scoperta d’America nella cultura veneziana*, Roma, Bulzoni, pp. 135-173.
- (ed.) (2002): Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, 2.^a ed. rev., Madrid, Cátedra.
- e Ignacio García Aguilar (2017): «Notas complementarias», en Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. Laura Fernández et alii, Madrid, Real Academia Española, pp. 589-787.
- Sáez, Adrián J. (2010): «Estrategias de la verosimilitud en el *Coloquio de los perros*», *Anuario de Estudios Cervantinos*, 6, pp. 215-228.
- (2011): «El “divino don de la habla”: el *Coloquio de los perros* desde la tradición clásica y bíblica (contribución al estudio de sus fuentes)», en Christoph Strosetzki (ed.), *Visiones y revisiones cervantinas: Actas selectas del VII Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, pp. 797-806.
- Sánchez Jiménez, Antonio, (2018): «Cervantes y los pueblos del Norte: un acercamiento imagológico», *Atalanta: Revista de las Letras Barrocas*, 6.1, pp. 129-147.
- Scalichius, Paulus [= Skalić, Pavao] (1559): *Encyclopaediae, seu Orbis disciplinarum, tam sacrarum quam profanarum, Epistemon*, Basilea, Johannes Oporinus.
- (2006): *De magia naturali, in lapide philosophorum et reliquiis scientiis*, ed. bilingüe Ivan Kapec, *Prilozi*, 63-64, pp. 239—254.
- Schevill, Rodolfo y Adolfo Bonilla (eds.) (1914): Miguel de Cervantes Saavedra, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, Historia Setentrional*, Madrid, Bernardo Rodríguez, 2 vols.
- Schmidt, Rachel (2013): «La maga Cenotia y el arquero Antonio: el encuentro en clave alegórica en el *Persiles*», *eHumanista/Cervantes*, 2, pp. 19-38.
- Schott, Gaspar / Kaspar (1657-1659): *Magia universalis naturae et artis, sive Recondita naturalium et artificialium rerum scientia*, Würzburg, Heinrich Pigrin / Job Hertz, a costa de los herederos de Johann Godfried Schönwetter, 4 vols.
- [sub pseud. Aspasio Caramuel] (1666): *Loco-seriorum naturae et artis, sive Magiae naturalis centuriae tres, in quibus curiosa nunquam edita tractantur*. [Würzburg], [s. n.]
- Séneca, Lucio Anneo (1902): *Medea*, en L. *Annaei Senecae tragoediae*, ed. R. Peiper y G. Richter, Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 119-154.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. Alfred Rahlfs, ed. rev. por Robert Hanhart, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

- Solino, Cayo Julio (1895): *Collectanea rerum memorabilium*, ed. Theodoro Mommsen, Berlin, Weidmann.
- Thesaurus Linguae Latinae*, ed. Internationale Thesauruskommission, Leipzig, Teubner / München, Saur / Berlin, Walter De Gruyter, 1900—, aparecidos 11 vols.
- Todorov, Tzvetan (1970): *Introduction à la littérature fantastique*, París, Le Seuil.
- Tomás de Aquino, *De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum*, en *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, tomus XLIII*, Roma, Editori di San Tommaso, 1976, pp. 159-186.
- Tomassetti, Luigi, et al. (eds.) (1857-1872): *Bullarium Romanum: Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis Editio*, Torino, Sebastiano Franco [et alii], 25 vols.
- Trithemius, Iohannes (1606): *Steganographia: Hoc est ars per occultam scripturam animi sui voluntatem absentibus aperiendi certa [ca. 1500]*, Frankfurt, Matthias Becker.
- Torreblanca Villalpando, Francisco (1618): *Epitomes delictorum in quibus aperta vel occulta invocatio daemonis intervenit libri IIII*, Sevilla, Ildelfonso Rodríguez de Gamarra / Francisco de Lira.
- (1623): *Daemonologia, sive de Magia naturali, daemoniaca, licita et illicita, deque aperta et occulta interventione et invocatione daemonis libri quattuor*, Maguncia, Johann Theowald Schönwetter.
- Valencia, Pedro de (1997): *Obras completas, VII: Discurso acerca de los cuentos de las brujas [1611]*, ed. Manuel Antonio Marcos Casquero e Hipólito B. Riesco Álvarez, León, Universidad de León.
- Vasoli, Cesare (2002): *Le filosofie del Rinascimento*, ed. Paolo Costantino Pissavino, Milano, Bruno Mondadori.
- Vega, María José (2011): «A(na)logon: maravilla e irracionalidad en la teoría de la épica del siglo XVI», en Lara Vilà (ed.), *Estudios sobre la tradición épica occidental (Edad Media y Renacimiento)*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona / [Barcelona], Caronte / Madrid, Universidad Carlos III; pp. 141-161.
- Vicente García, Luis Miguel (2008): «Leer en el cielo: Astrólogos literarios de Imperial a Cervantes», *Edad de Oro*, 27, pp. 365-409.
- (2012): «Brujas, hechiceras, magas y cortesanas en Cervantes: las caras de Venus Pandemo», en María Jesús Zamora Calvo y Alberto Ortiz (eds.) *Espejo de brujas: Mujeres transgresoras a través de la historia*, Madrid, Abada / Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, pp. 385-398.
- Vilà, Lara (2014): «“Han escrito cosas prodigiosas fuera de toda verdad”: Magia y maravilla en la épica española del Renacimiento», en Eva Lara y Alberto Montaner (coords.), *Portentos y Demonios: La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, SEMYR, pp. 465-488.
- Villanueva, Darío (2004), *Teorías del realismo literario*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Virgilio Marón, Publio (2013): *Georgica*, ed. Gian Biagio Conte, Berlin / Boston, Walter De Gruyter (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
- Vitoria, Francisco de (1960): *De arte magica = De la magia [1540]*, en *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones Teológicas*, ed. Teofilo Urdaño, Madrid, Ed. Católica (Biblioteca de Autores Cristianos, 198), pp. 1223-1291.
- Vulgata = Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. Robert Weber, 5.ª ed. rev. por Roger Gryson, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Wagensberg, Jorge (2006): *A más cómo, menos por qué: 747 reflexiones con la intención de comprender lo fundamental, lo natural y lo cultural*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- Weyer / Wier, Johann (1577): *De lamiis liber*, Basel, Officina Oporiniana.
- Yates, Francis Amelia (1972): *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres, Reutledge.
- Zamora Calvo, María Jesús (2004): «Voces con eco: Rasgos tradicionales en los cuentos del *Persiles*», en Alicia Villar Lecumberri (ed.), *Peregrinamente peregrinos: Actas del V Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian / [Barcelona], Asociación de Cervantistas, pp. 1089-1107.
- (2006): «El *Quijote*: una lectura mágica, una lectura real», en Alicia Parodi et alii (eds.), *El*

- Quijote en Buenos Aires: Lecturas cervantinas en el cuarto centenario*, Buenos Aires: Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas «Dr. Amado Alonso» / Asociación de Cervantistas, pp. 563-568.
- (2014): «Cervantes e la novella: Studio sui racconti inseriti nel *Persiles*», *Rassegna iberistica*, 102, pp. 183-198.
- Zamorano Heras, Miguel Ángel (2021): «Autenticando el discurso de la verdad en *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los perros*», en Adrián J. Sáez (ed.), *Admiración del mundo: Actas selectas del XIV Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari (Biblioteca di *Rassegna iberistica*, 24), pp. 411-423.