

## CERVANTES, LOCKE Y HOBBS: PIONEROS DEL PENSAMIENTO POLITICO MODERNO

La polémica en torno a la modernidad del pensamiento cervantino sigue hoy todavía en pie. Cesare de Lollis en pleno siglo xx opina que: «Non è il caso di parlare di senilità. E neanche di soffocazione del genio da parte della controriforma. Cervantes non era un spirito filosofico que potesse torturarsi nella tragedia del libero pensiero compressi. Potè anzi inclinare a sentir nella Inquisizione un istituto per eccellenza spagnolo»<sup>1</sup>. Marcel Bataillon, hombre de otras latitudes y de ideología liberal, es de opinión totalmente opuesta: «No obstante se desprende de este libro [del *Quijote*] una secreta lección de libertad y de humanismo»<sup>2</sup>. Es más Américo Castro en su estudio ya clásico<sup>3</sup> ha destruido para siempre el supuesto conservadurismo ideológico del autor del *Quijote*. La metodología del investigador español no cayó en el error de desgajar la obra cervantina de su contexto histórico-vital. España a partir de la derrota de los comuneros (1520) había tomado una ruta decididamente univalente y dogmática y ello se refleja en todos los textos cervantinos, sobre todo, en *El Quijote*. De ahí que literalmente el pensamiento filosófico-político de esta novela tenga dos expresiones estéticas bien delimitadas. Cuando dicho pensamiento coincide con la «norma oficial» su transcripción estilística es casi literal y cuando no es crítica y como consecuencia de ello requiere una lectura «entre líneas». Precisamente ahí es donde recogiendo ecos de Castro, Carlos Fuentes ha escrito palabras definitivas sobre este aspecto del *Quijote*: «¿No son los personajes del vasto mundo de Cervantes los mismos que desafiaron el absolutismo de los Habsburgo y lucharon por el desarrollo de los derechos civiles? Pero lo que en Cervantes es una mayoría silenciosa fue, en 1520, una

1 *Cervantes reaccionario* (Publicaciones Dell Istituto Cristafo Colombo, Roma 1924) p. 231. Ecos del «Cervantes reaccionario, ahora en el plano de la teoría literaria podemos hallarlos en el libro de E. C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, trad. de Carlos Sahagún (Madrid 1966). Nosotros hemos tratado de refutar en otra ocasión la tesis de Riley en J. Gilabert, 'Cervantes crítico y teórico original', *Ibero-Americana Pragmensis*, Año V (1971) 9-28; y mejor que nosotros lo ha hecho Gerardo Diego, 'Cervantes y la poesía', *Rev. Fil. Esp.*, XXXII, 120.

2 *Erasmo en España*, 2 ed. en español, corregida y aumentada (México 1966) p. 784. Maravall, por otro lado, cree que en general el pensamiento cervantino es básicamente utópico: «Por debajo de ello queda el verdadero pensamiento utópico, en su doble aspecto de crítica y reforma. Pensamos que Cervantes, al escribir una *Contrautopía*, lo que hacía era venir a presentar una utopía por el reverso». J. A. Maravall, *Utopía y Contrautopía en el Quijote* (Pico Sacro, Santiago de Compostela 1976) p. 256.

3 *El pensamiento de Cervantes* (Noguer, Barcelona-Madrid 1972).

mayoría vocal y desafiante. El pueblo castellano ya no podía expresar en 1605 fecha de la publicación del *Quijote*, lo que gritó en 1520. Y lo que los comuneros exigían era un orden democrático. No tibuteo en emplear la palabra 'democracia'<sup>4</sup>.

¿Es el pensamiento democrático cervantino algo esotérico sin dialéctica propia o base textual dentro de su obra? Nosotros nos atrevemos a afirmar rotundamente que no. La espina dorsal de la democracia, sea del color que fuere, quierase o no, es la libertad: civil, jurídica, religiosa, espiritual, económica, etc. Desde la aparición del libro de Luis Rosales ya no es posible dudar de la abrumadora presencia de este tema en *El Quijote*: «Después de muchos años de convivencia alegrísima y morosa con la obra de Cervantes, he venido a pensar que la libertad es, justamente, el eje mismo del pensamiento cervantino»<sup>5</sup> y así podemos insertar a nuestro autor, «sin tiburtear», como dice Fuentes y prueba Castro<sup>6</sup>, en el egregio grupo de intelectuales españoles que desde la época erasmista optaron o han optado por el humanismo cordial de la bien llamada «otra España». Esta es una operación de rescate de acuciente actualidad para los que, como nosotros creen en la existencia de valiosa y antigua tradición liberizadora, es decir tolerante en nuestra cultura. Se han vertido mares de tinta afirmando lo contrario dentro y fuera de España. Es hora de rectificar pero sin caer en la exageración.

Como es sabido, y a pesar de esfuerzo de Menéndez Pelayo<sup>7</sup>, se ha considerado débil o prácticamente no existente la aportación española a la ciencia o al pensamiento moderno europeos, pero nadie que nosotros sepamos ha tratado de estudiar la teoría de la libertad cervantina en relación con los textos filosófico-políticos de hombres tan importantes como son los ingleses Thomas Hobbes (1588-1679) y sobre todo John Locke (1632-1704)<sup>8</sup> en el desarrollo del pensamiento democrático occi-

4 Cervantes, *La crítica de la lectura* (J. Mortiz, México 1972). Para un tratamiento cabal del tema véase Joseph Pérez, *L'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle* (Librairie Armand Colin, Paris 1973).

5 Luis Rosales, *Cervantes y la libertad*, I (Madrid 1960) 9.

6 «Sería necesario escribir otro libro para exponer con método el origen y la amplitud de todos los malos prejuicios proyectados sobre Cervantes, verdadero 'Caper emissarius' de nuestras desventuras. España adquirió fama de lega en el trato de las naciones, y lego fue llamado el más excelso de sus hijos, que ha padecido y padece persecución a causa de pecados en que él no participó. Todos hemos creído que en la España del siglo XVI no hubo alta cultura de espíritu, sino arte piadoso y de fantasía». Castro, *El pensamiento*, p. 387.

7 Marcelino Menéndez Pelayo, *La ciencia española* (Col. Editores Castellanos, Madrid 1887).

8 En L. Rosales, *Cervantes y la libertad*, hay una alusión a Locke: «Añadiremos finalmente, y por cuenta propia, que Locke vió, con notoria y olvidada agudeza, que 'la libertad no pertenece al ámbito de la voluntad, y el poder de pensar o no pensar y de actuar y no actuar, de acuerdo con la elección del propio espíritu'» (I, 2). Pero la alusión es imprecisa y sacada de segunda mano como el mismo Rosales confiesa en su nota al pie de la página: «V. Charles Renouvier, *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, Ed. Losada, Buenos Aires p. 350».

La tesis de Hamilton, con respecto a la España de los siglos XVI y XVII, contiene numerosas referencias a Locke y Hobbes en relación con tratadistas como Vitoria y Suárez. Por otra parte, no hay ninguna alusión a Cervantes y sus conclusiones son bien debatibles. «Spain was almost untouched by the Protestant Reformation or by the Renaissance in its Italian form; she had no scientific revolution to speak of,

dental. Como se puede observar en las fechas citadas, los dos ingleses son hombres del setecientos muy próximos pues cronológicamente al autor del *Quijote*. También es un hecho de sumo interés que las traducciones inglesas del libro de Cervantes fueran hechas bien tempranamente en la Gran Bretaña y que fuera allí donde *El Quijote* tuviera un impacto decisivo en cuanto al desarrollo de la novela moderna<sup>9</sup>. Con ello, sin embargo, no queremos implicar la influencia directa del autor español a través de teóricas lecturas hechas de su libro; éste es tema inexplorado y va más allá del propósito de este trabajo. Por otra parte es bien evidente que hay analogías sorprendentes en cuanto al tema de la libertad y el orden jerárquico entre el autor del *Quijote* y los mencionados pensadores. Así pues vamos a limitarnos exclusivamente a un estudio de inter-textualidad.

La justificación del poder, el derecho a gobernar es una faceta importantísima en *El Quijote*. Cervantes nos da repetidamente evidencia de su interés en la materia y una atenta lectura del libro nos sugiere claramente cierta base teórica en cuanto al ejercicio del poder político. Uno podría, en este sentido, señalar los capítulos del gobierno de la Isla Barataria, todos los de las dos estancias de don Quijote y Sancho en el castillo de los Duques y naturalmente el de los galeotos. Así lo ha hecho la crítica hasta ahora pero ésta es la parte más «explícita» del pensamiento político cervantino. Nosotros nos proponemos investigar brevemente los aspectos más cruciales de la teorización del tema de la libertad en el sentido más moderno del concepto señalando que antes que Hobbes y Locke lo sistematizaran el genio cervantino ya lo había delineado. En otras palabras, que *El Quijote*, entre otras cosas, es un libro que decididamente apunta al futuro. Es decir que Cervantes es un observador perspicaz y un notable pionero de las nuevas concepciones del poder político de su tiempo: «The history of modern political thought since Machiavelli is the history of this attempt to justify right and might, law and order»<sup>10</sup>.

El mismo *Quijote* se da a las prensas en una época histórica en que

no equivalent to Hobbes or Locke, no rise of political individualism, no social-contract theory, no industrial revolution». Bernice Hamilton, *Political thought in sixteenth-century Spain* (Oxford 1983) p. 3. De la misma opinión es Joseph Pérez: «...elle échoue et c'est contre elle, contre ce qu'elle représente, que l'Europe moderne se constitue. L'Espagne refuse le Réforme, le capitalisme, le rationalisme; elle s'accroche, d'abord fièrement, puis avec désespoir, en fin avec résignation, à un système de pensée et a un style de vie hérités de Moyen Age». Op. cit., p. 6. Para una opinión disidente, véase: Luis Sánchez Agesta, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1959). Un tratamiento equitativo sobre el concepto de la libertad y el Estado en la Europa de los siglos XVI y XVII (con numerosas alusiones a España) puede hallarse en Pierre Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique* (Paris 1969).

<sup>9</sup> «As one looks back over three hundred and forty-odd years, the adventures of *Don Quixote* in English literature command attention because the book came to achieve great popularity and also because it reflects the changing literary tastes of many generations of English readers». Edwin B. Knowles, 'Cervantes and English Literature', *Cervantes across the centuries* (Flores y Bernadette, New York 1969) pp. 277-303.

<sup>10</sup> Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, int. by Franz Neuman (Halfner Publishing Co., New York 1973) p. XXI.

la justificación del poder se encuentra en decidida y revolucionaria evolución. Desde la Edad Media el poder había sido otorgado de acuerdo a la jerarquía de la posición social de forma piramidal. Por lo tanto, el poder y en especial el poder político-religioso, era delegado por las leyes tradicionales del rango en exclusividad. A grandes rasgos la sociedad creía que tal distribución era necesaria, justa y hasta de origen divino. El *Rex Gratia Dei* que confería derechos y responsabilidades a los reyes vía Dios estaba, pues, de acuerdo con este sentimiento.

Don Quijote, el personaje de la novela, aparentemente acepta este concepto jerárquico del poder, lo que lo sitúa en directa y trágica colisión con el mundo que lo rodea (creado por Cervantes no lo olvidemos): «Decidme: ¿quién fue el ignorante que firmó mandamiento de prisión contra un tal caballero como soy yo? ¿Quién el que ignoró que son esentos de todo judicial fuero los caballeros andantes, y que su ley es su espada, sus fueros sus bríos, sus premáticas su voluntad?»<sup>11</sup>.

En estos términos la defensa de las leyes del mundo de caballerías es la defensa de una sociedad en donde el poder es otorgado de acuerdo con el rango: «Aún espero en Dios y en su bendita Madre, flor y espejo de los caballos, que presto nos hemos de ver los dos cual deseamos: tú, con tu señor a cuestras; y yo, encima de ti, ejercitando el oficio para que Dios me echó al mundo»<sup>12</sup>. Al otro lado el comportamiento de don Quijote, incluyendo la aceptación de las prerrogativas de un rango supremo y su deseo que Sancho haga lo mismo, socava lo mismo que él aparentemente defiende o sea la jerarquía como criterio fundamental del ejercicio del poder.

El ser humano, insensible a los hechos racionales, aceptará el orden jerárquico medieval, es decir la posición social basada en la herencia de la sangre como la base del ejercicio del poder político. Con ello Cervantes da a entender que dicho orden no es más natural y verdadero que las mismas fantasías de don Quijote: «Debe de ser que los que me han encantado habrán tomado esa apariencia y semejanza porque es fácil a los encantadores tomar la figura que se les antoja y habrán tomado los destos amigos [el barbero y el cura] para darte a ti ocasión de que pienses lo que piensas y ponerte en un laberinto de imaginaciones... —¡Válame Nuestra Señora! —respondió Sancho, dando una gran voz— y ¿es posible que sea vuestra merced tan duro de cerebro y tan falto de meollo?»<sup>13</sup>.

En resumidas cuentas, el intento cervantino de destruir el mito del mundo caballeresco puede pues interpretarse como una forma de acabar de una vez con la herencia de la sangre y el orden jerárquico como bases del ejercicio del poder. Todo ello es conseguido a través de un sincero y honesto retrato del mundo caballeresco que lo desnuda de su ropaje mítico y de esta manera lo hace vulnerable frente a la metamorfosis histórica: «Such was the nature of the literature which Cervantes smiled away. For that had happened to the burning faith of

11 *Don Quijote de la Mancha*, ed. de Martín de Riquer (Barcelona 1961) vol. I, XLV, 465. Citaremos siempre de la misma edición señalando tomo, capítulo y página.

12 *D. Q.*, I, XLIX, 493.

13 *D. Q.*, I, XLVIII, 490.

chivalry which is the fate of all the gods; at first men are overawed by them and worship, then they lift equal eyes to them and find them companions of life; and lost they laugh at them»<sup>14</sup>. El método de Cervantes es dulce y benévolo pero en el fondo es una radical subversión de los valores del mundo caballeresco-medieval, un mundo basado en el privilegio del rango y en conceptos irracionales o anti-naturales.

El mundo de caballerías había fracasado —como el mismo meollo de la novela muestra—, a causa de que la inter-relación entre lo vital y la metamórfosis filosófico-histórica había dejado de existir: «Cervantes was well aware of the growing hollowness of his age. The divorce between splendor and happiness, external show and the inner reality, furnished the main subject matter for his philosophy and for his art»<sup>15</sup>.

Si don Quijote encarna el mundo caballeresco el contrapunto puede allarse en Sancho, verdadero adalid del mercantilismo, implacable gusano roedor del inmovilismo aristocrático. Sancho Panza es configurado como hombre de temperamento moderno, sobre todo por su carencia de respeto por el orden jerárquico del mundo medieval. El rango y la jerarquía, para Sancho no son ya substitutos aceptables para la substancia; sólo así se explica el orgullo que siente por su condición social: «—¡Gran merced! —dijo Sancho—; pero sé decir a vuestra merced que como yo tuviese bien de comer, tan bien y mejor me lo comería de pie y a mis solas como sentado a par de un emperador. Y aún, si va a decir verdad, mucho mejor me sabe lo que como en mi rincón sin melindres ni respetos aunque sea pan y cebolla, que los gallipavos de otras mesas donde me sea forzoso mascar despacio, beber poco, limpiarme a menudo, no estornudar ni toser si me viene gana, ni hacer otras cosas que la soledad y la libertad traen consigo... estas honras... las renuncio para desde aquí al fin del mundo»<sup>16</sup>.

Al igual que en la mente de don Quijote, en la Edad Media la nobleza de sangre y los privilegios de casta se adquirían con el nacimiento y eran aceptados como la base fundamental de la cadena del poder. En una sociedad feudal, es decir no mercantil, la posesión de la tierra era ecuacionalmente igual al poder político<sup>17</sup>, los mismos soberanos, en algunos casos, eran los más poderosos terrateniente. El ritual caballeresco y el orden jerárquico tenían pues cierta justificación en este tipo de orden social. *El Quijote*, sin ninguna duda, utiliza esta desincronización histórico-vital en la figura de Alonso Quijano cuyo error capital consiste en dar marcha atrás al reloj del tiempo convirtiéndose en don Quijote. Hobbes defenderá la igualdad natural del hombre basándose en los instintos negativos de él, es decir todos desean vencer y aniquilar al «otro». Cuando el mercantilismo puede financiar adelantos tecnológicos

14 George E. Woddberry, *Literary Essays* (Harcourt, Brace & Howe, New York 1920) p. 146.

15 Aubrey Bell, *Cervantes* (Univ. of Okla Press, Norman, Okla 1964) p. 15.

16 *D. Q.*, I, XI, 103-4.

17 La gran crisis de este sistema económico medieval tiene lugar hacia los siglos XIII y XIV. Véase J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Doubleday, New York 1954) o Henri Pirenne, *Economic and Social History of Medieval Europe* (Harvest Books, New York 1937).

el «antiguo orden» se irá por los suelos. De ahí las lamentaciones de Don Quijote en el discurso de las «Armas y las Letras»; la pólvora añquila al hierro. La nobleza se hace cortesana, ociosa, inepta y con ello se esfuma su derecho a ostentar en exclusiva, el poder político. Los títulos nobiliarios ya no significan una contribución «benéfica» a la sociedad. «Everyone would like to be noble, that is Spain's graeat malady. People want to be in the noble's class in order to live as nobles: to avoid paying the personal tax, which falls with all its weight upon the lowest»<sup>18</sup>.

Este es el gran drama de la lectura a nivel colectivo del *Quijote* puesto que Cervantes rechaza el concepto de nobleza sin substancia vital en el preciso momento que España acaba de optar por lo contrario. Así pues podemos hallar dos niveles de desincronización histórico-vital en la obra: la realidad objetiva frente a la voluntad arcaizante de don Quijote por una parte y por otra la del orden jerárquico medieval basado en la autocracia igualmente arcaizante de las clases dirigente españolas: la Inquisición, la contra-reforma, el decreto de Felipe II concerniente al estudio en universidades «no católicas» etc. La historia no perdona, metamorfosea lo positivo (el ideal caballeresco elitista) en lo negativo (este mismo ideal en una sociedad evolucionadaa hacia otras direcciones).

No hay equívoco, el pensamiento cervantino rechaza el derecho natural al poder y la jerarquía sin substancia vital que lo justifique. Hombres que se comportan como grandes de España pero que vegetan en una vida miserable —sean lo sublimes que se quiera— son un atajo de locos. La crítica más corrosiva del *Quijote* va dirigida hacia el vacío existencial que envuelve la institución jerárquica del hidalguismo. El ridículo, bien sabía Cervantes, era la más radical negación de la mal entendida «honra». «It is the criticism of hidalguism, that sore of Spanish society whose depths Cervantes knew hot to measure better than many others»<sup>19</sup>. Sancho mismo se nos presenta como buen burgués moderno al rechazar tal vanidad: «Pues advertid, hermano —dijo Sancho— que yo no tengo 'don', ni en todo mi linaje le he habido: Sancho Panza me llaman a secas, y Sancho se llamó mi padre, y Sancho mi agüelo y todos fueron Panzas, sin añadiduras de dones ni donas; y yo imagino que en esta insula debe haber más dones que piedras... yo escardaré dones, que, por la muchedumbre, deben de enfadar como los mosquitos»<sup>20</sup>.

El orden jerárquico de la nobleza en el siglo xvi había ya perdido irremisiblemente su «raison d'être» (en España pese a lo que se diga este orden fue mantenido artificialmente y con consecuencias desastrosas). Son los comerciantes de Sevilla, Burgos (*La Celestina* es una premonición literaria de un hecho social) o Valencia los que marcan la pauta de lo vital (gustos, costumbres, modas artísticas, etc.). En este sentido *El Qui-*

18 A. Morel-Fatio, 'Social and Historical Background', *Cervantes Across the Centuries*, cit., p. 111.

19 A. Morel-Fatio, p. 113.

20 D. Q., II, XLV, 859.

*jote* es un libro eminentemente burgués<sup>21</sup> lo que pone en evidencia la ineptitud de la nobleza y apunta claramente al «nuevo orden» político de la burguesía que en España a la postre fracasará pero que en Inglaterra llevará el patíbulo a Charles I y posteriormente en Francia a Luis XVI. Cervantes en *El Quijote* nos sugiere con rara clarividencia las rutas socio-políticas del devenir con una nueva concepción del poder político, mucho antes que los celebrados Hobbes y Locke. En este sentido (y en otros) el autor del *Quijote* cumple la tesis de Karl Jung cuando éste señala que un gran escritor es portavoz de lo contemporáneo y de lo futuro: es decir, el poeta-profeta.

Concretamente Thomas Hobbes expresa conceptos bien similares a Cervantes en cuanto a la esencia del poder político. En su libro fundamental *Leviathan* reitera una y otra vez que todos los hombres son básicamente iguales pues la naturaleza así lo ha diseñado. Esta igualdad «natural» del hombre al revés que en el proceso cervantino pero con las mismas conclusiones consiste en que todos son capaces de destruir a los demás. No obstante, en la teoría del pensador inglés, esta igualdad constituye una de las explicaciones más lógicas del despotismo. Por otra parte deshace totalmente la teoría de la «monarquía de derecho divino» y hace descansar, no sin cierto cinismo, el despotismo y el absolutismo sobre la base de un contrato social. Pese al carácter «reaccionario» del pensamiento de Hobbes hay que hacer hincapié en el hecho —explosivo para su época— de la inherente igualdad del ser humano, «igualdad natural», pero basada en características negativas: «If there be no power erected, or not great enough for our security; every man will, and may lawfully rely on his own strength and art, for caution against all other man»<sup>22</sup>. El mismo concepto se puede hallar en *El Quijote* sólo que en la obra cervantina tal conclusión es el resultado de un proceso racional radicalmente opuesto: todos los hombres, sin distinción, son capaces de amar a los demás. De ahí la «locura» de don Quijote empeñándose en exigir un tratamiento privilegiado de los demás gracias a su superioridad natural de caballero andante. Hobbes estaría de acuerdo con que todos los hombres, en su condición original, pudieran tener derecho a eso: «Yet he offended Royalist, too, because although he advocated absolute monarchy, he poured scorn on the notion of Divine Right»<sup>23</sup>.

Así al concepto de la estructura social propuesto por Hobbes de cierta manera coincide con el de la justificación del poder según Cervantes. Siendo todos los hombres naturalmente iguales todas las prerrogativas y derechos al poder político deben de ser accesibles a todos.

21 Podrían aducirse citas apoyando nuestra tesis o citar capítulos enteros como es el caso del «Caballero del verde gabán» pero, a nuestro juicio, lo que más lo categoriza como libro burgués, es decir moderno, es el tema del ocio y el aburrimiento. De hecho el aspecto más seminal del libro ilustra nuestra opinión puesto que Alonso Quijano decide convertirse en don Quijote precisamente para dar sentido al vacío de su vida. Vacío de un ser que «vive desviándose» (acertada definición de A. Castro) y eso sólo es posible en el mundo socio-cultural burgués. Abandonemos el tema que bien se merece otro trabajo.

22 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Collier Books, New York 1969) p. 129. Citaremos de esta edición.

23 Hobbes, p. 12.

Pero en el pensador inglés esta «accesibilidad» democrática surge de instintos negativos y anti-sociales; por eso el *Leviathan* es una apología velada de Cromwell, el tirano ilustrado: «I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him and authorize his actions in a like manner»<sup>24</sup>. Pese a la abdicación cínica de la libertad ésta se reconoce inherente en el ser humano: «I authorize and give up». «La autorización» implica derechos básicos y el siglo XVIII convertirá a estos derechos en el pedestal de la libertad burguesa<sup>25</sup>.

En *El Quijote* se pueden hallar conceptos afines en cuanto a la arriba mencionada teoría igualitaria, sólo que menos cínicos y más humanitarios. La sociedad de la venta con sus constantes peleas y violencia se asemeja al «state of nature» de Hobbes. Cervantes ridiculiza el mundo vital de la caballería andante basada en la creencia que los hidalgos son cualitativamente distintos del pueblo llano. Este «yo autorizo» de Hobbes que don Quijote no puede concebir es en cierta manera el lema vital de todos los que apelean al Caballero de la Triste Figura. No lo respetan, incluyendo a Sancho al final de la novela, simplemente porque se sienten iguales. Don Quijote y con él todo el mundo simbolizado se hacen añicos, es el «Si la piedra da con el cántaro» al decir de Sancho. La historia no perdona, parece sugerirnos Cervantes en los albores del siglo XVII. La nostalgia de don Quijote por los valores medievales es precisamente lo más trágico y a la vez más eterno del *Quijote*: «Bien hayan aquellos benditos siglos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio... estoy por decir que en el alma me pesa de haber tomado este ejercicio de caballero andante en edad tan detestable como es esta en que ahora vivimos»<sup>26</sup>. Toda la estructura de la novela parece estar pensada en función de este final ejemplar en que el héroe ideal se convierte en ciudadano de la historia: «Maravillado estoy Sancho, de la libertad de tu condición» (II, LXVIII, p. 1029). Es precisamente ahí donde la obra cervantina asume la condición de clásica: «El más alto galardón de una obra de arte es el de apuntar al futuro. Su belleza se halla en la habilidad de rescatar al hombre de los destructivos y distorsionados efectos de una sociedad clasista a través de un retrato poético directo de la totalidad del ser humano»<sup>27</sup>. Así don Quijote entra en el mundo moderno y acepta al fin

24 Hobbes, p. 132.

Idea semejante podemos hallar en el P. Mariana: «...hay muchas leyes que no han sido dadas por los príncipes, sino que han sido instituidas por voluntad de toda la república, cuya autoridad para mandar y prohibir es mayor que la del príncipe... Y el príncipe no sólo tiene que obedecer estas leyes, sino que no le está permitido alterarlas, sin el consentimiento y aprobación manifiesta de toda la comunidad». *Tractatus II de Opera sex dierum* (Maguncia, Lyon 1622). Hay una versión castellana del Tratado de las Leyes, de J. Torrubiano (Madrid 1918-21) V. I-XI.

25 De la «libertad burguesa» más tarde y a través de la dialéctica histórica surgirá la «libertad democrática». Queremos pues poner en claro posibles equívocos.

26 D. Q., I, XXVIII, 393-4.

27 György Lukács, *Nagy orosz realista, kritikai realizmus* (Budapest 1961) p. 47. Traducido por el autor de este trabajo de la versión inglesa del libro de Bela Kiralfalvi, *The Aesthetics of Gyorgy Lukács* (N. J. Princeton Univ. Press, Princeton 1975) p. 124.



el «Yo autorizo» de que habla Hobbes, es decir que está de acuerdo con la premisa básica del filósofo inglés, la original condición egalitaria del ser humano.

John Locke escribió el libro *Two treatises of Government* con el fin de refutar la tesis de Robert Filmer (en *Patriarcha*) reafirmando que Dios había dado «superioridad» a ciertos hombres sobre otros y dicha superioridad se manifestaba en su posición social en el momento de nacer. Locke, al igual que Hobbes, afirma que estas distinciones en el orden jerárquico son producto de convenciones sociales sin base racional. En un estado natural todos los seres humanos son iguales: «Creatures of the same species and rank promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties should also be equal one amongst another without subordination or subjection»<sup>28</sup>. A causa de la condición conflictiva de la vida y su incertidumbre innata la tendencia natural del ser humano es comunitaria, forma una sociedad y así se protege a sí mismo y sus bienes. Este instituto comunitario se manifiesta, sobre todo, cuando el hombre ejercita su derecho natural de juzgar individualmente. Por lo tanto, para Locke la decisión de entrar a formar parte de una entidad social está basada en el someterse a juicio de los demás, es decir juzgar y ser juzgado. Para ello es necesario crear una entidad superior al individuo, o sea una autoridad que vele por su bienestar. Locke, como Cervantes, cree que el ser humano es capaz de amar y respetar libremente a su prójimo y así el poder de las autoridades públicas nace de una libre y recíproca convención. El poder encarnado en el Estado debe proteger los derechos (de propiedad y de libertad personal) de sus súbditos comunitarios. En una palabra los hombres pueden y deben vivir unidos y libres, respetando la ley natural-igualitaria que Dios les ha dado. No sólo rechaza el poder abusivo que Hobbes propugna sino que lo declara innecesario ya que el consenso es una de las posibilidades del ser civilizado: «That the beginning of Politick Society depends upon a consent of the individuals, to joyn into and make one society»<sup>29</sup>.

Cervantes, de acuerdo con Locke no sólo rechaza la jerarquía pre-establecida del poder sino que lo fundamenta en el libre consenso del hombre de voluntad libre. De hecho el escepticismo de Cervantes en cuanto a la vacuidad racional del poder arbitrario y coheritivo es sorprendentemente moderno y debería de leerse en voz alta a todos los que creen hoy día lo contrario, sea cual fuese el color de su bandera ideológica: «Ahora señor gobernador... Proponga vuestra merced que me manda llevar a la cárcel, y que en ella me echan grillos y cadenas, y que me meten en un calabozo, y se le pone al alcaide graves penas si me deja salir, y que él lo cumple como se le manda; con todo esto, si yo no quiero dormir, y estarme despierto toda la noche, sin pegar pestaña ¿será vuestra merced bastante con todo su poder para hacerme dormir, si yo no quiero? —No por cierto— dijo el secretario» (II, XLIX, p. 892).

28 John Locke, *Two Treatises of Government*, int. by Peter Laslett (Cambridge Univ. Press, New York 1960) p. 129. Citaremos de esta edición.

29 Locke, p. 381.

Tanto Locke como Cervantes basan su teoría de la libertad con premisas semejantes. El hombre no sólo nace libre sino también con el derecho natural de defender su libertad dentro y fuera del cuerpo social. Don Quijote, por ejemplo está en su perfecto derecho al apartarse voluntariamente de la Castilla del siglo xvi, del mismo modo que el mozo lo dice a Sancho que nadie puede hacerle dormir si él no lo quiere. Pero ambos Cervantes y Locke, comparten la idea de Hobbes en cuanto a un árbitro supremo «no divino» al que se le delegan las funciones —totalitarias en uno, pactistas en los otros dos— administrativas de carácter político. Mantenemos que siguiendo esta línea interpretativa hay una lectura posible del *Quijote*. El hidalgo manchego actúa, a lo largo de todo el libro, de la manera más arbitraria. Puede que sea un «alma de cántaro» como dice Sancho, un ser sublime y piadoso, capaz de amar al prójimo con mucho más humanismo que el cura, el bachiller o su mismo escudero. Es más Cervantes lo configura —parafraseando a Ortega— como un personaje simpático, con una viva imaginación semejante a la que nosotros quisiéramos tener —y eso nos deslumbra—, pero lo que dice y hace don Quijote no es la síntesis del pensamiento cervantino. Por de pronto se puede aducir que constantemente contraviene el «contrato social» de su época, se cambia el nombre abandona la casa, mata las ovejas de un pobre pastor, revienta los pellejos de vino de la venta, ordena a Sancho que se dé latigazos, abusa de la paciencia y buen talante de unos pobres cabreros<sup>30</sup> etc. En resumen actúa ante y con sus semejantes sin el «yo autorizo» de Hobbes y Locke: «I say using force upon the people without Authority, and contrary to the Trust put in him, that does so, is a state of war with the People who have the right to reinstate their legislative in the exercise of their power»<sup>31</sup>.

No hay duda que en el comportamiento de don Quijote hay un flagrante abuso del poder no sólo debido a las prerrogativas que él arbitrariamente se atribuye sino que como Martín de Riquer sagazmente apunta: «Don Quijote no es ni fue jamás 'caballero' y aunque hubiera recobrado la razón no lo hubiera podido ser porque una vez recibió la orden de caballería 'por escarnio'. Este aspecto fundamental no debe olvidarse durante la lectura de la novela»<sup>32</sup>. Se podría objetar a esto que las ilusiones de don Quijote son «su verdad», «su fe», consecuencia de su locura pero el libro, repitémoslo, no es una apología —como creyeron los románticos<sup>33</sup>— del idealismo o un anatema del materialismo. En *El Quijote* se ventilan sin respuestas definitivas ni dogmáticas muchos de los dilemas fundamentales del ser humano. Sin embargo no hay que pasar por alto que ante todo es una obra literaria producto de uno de los más grandes poetas de la cultura universal, lo que le permite tratar el sujeto en cuestión con más relatividad que un filósofo. De

<sup>30</sup> «Bien puede vuestra merced acomodarse desde luego a donde ha de posar esta noche; que el trabajo que estos buenos hombres tienen todo el día no permite que pasen las noches cantando». *D. Q.*, I, XI, 109.

<sup>31</sup> Locke, p. 417.

<sup>32</sup> Nota 10 a su citada edición de *Don Quijote*, I, IV, 54.

<sup>33</sup> Véase el artículo de Waldo Frank, 'The Career of a hero', *Cervantes Across the Centuries*, cit., pp. 193-204.

todas maneras los conceptos fundamentales de Locke y Hobbes pueden, como hemos visto, no sólo hallarse en la obra capital de Cervantes sino que estos mismos conceptos pueden ser un buen instrumento crítico para «otra» —no esotérica— lectura del *Quijote*.

Ahora volvamos al principio de este artículo. Efectivamente en *El Quijote* el hombre ya no existe en un universo según una jerarquía pre-establecida por la divinidad. El ser humano ha puesto la mano sobre el planeta, lo ha visto con sus propios ojos, «Y por allí miré hacia la tierra» (II, XLI p. 835) y le ha dado la vuelta. Su espíritu experimenta y observa racionalmente los fenómenos y se emancipa. Estamos en pleno Renacimiento y en los albores de la modernidad. El ser humano ha descubierto la naturaleza a través de su propia experiencia sin la mano benévola y sermoneante del pasado. Ahora es libre pero en un mundo conflictivo donde va a tener que luchar y sufrir para defender esta recién ganada libertad. Descubre el poder cognoscitivo de la razón pero también sus limitaciones y se halla solo ante ellas<sup>34</sup>. Lo verdaderamente heroico del libro de Cervantes no es lo episódico-individual (los molinos de viento por ejemplo) sino la tragedia colectiva de buscar un nuevo orden. Entre el pasado y el presente la figura de don Quijote es una premonición del devenir, se ha descubierto la naturaleza pero también el espíritu del hombre y esta naturaleza y espíritu son libres. La libertad es cambiante con la historia, la verdad es eterna; he ahí lo que se ventila en el libro de Cervantes.

España en la época de nuestro autor está dando una respuesta univalente a su situación vital. *El Quijote* es plurivalente, como Jean Cassou ha escrito: «¿A quién creer? ¿A don Quijote o a Sancho? ¿A los duques o al bachiller Sansón Carrasco? 'Cada uno su verdad' dirá Pirandello»<sup>35</sup>. De ahí la dificultad de entresacar conclusiones definitivas. Es un libro eminentemente antidogmático, de pensamiento tolerante-liberal y en lo que a nosotros nos atañe más cercano espiritualmente a Locke que a Hobbes.

Finalmente ya es hora de incluir al autor del *Quijote* entre los pioneros del pensamiento político moderno. Su originalidad al respecto es indiscutible aunque no exclusiva —no nos sorprendamos— dentro de España. Fray Alonso de Castrillo en 1521 escribe en su *Tratado de República*: «Todos los hombres nacen iguales y libres; nadie tiene derecho de mandar sobre otro y todas las cosas del mundo, por justicia natural son comunes»<sup>36</sup>, o sea que la tesis de Carlos Fuentes en lo concerniente al talante igualitario y democrático de la revolución comunera es aceptable puesto que Castrillo estuvo implicado directamente con ella y sobre ella escribió. Pero nosotros hemos escrito que España posee una valiosa y antigua tradición intelectual de orientación democrática y que *El Quijote* la re-

34 Véase J. Gilabert, 'Función de las imágenes poéticas del «día» y la «noche» en *Don Quijote de la Mancha*', *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXVI (1975-76) pp. 266-77.

35 Jean Cassou, *Cervantes un hombre y una época* (Buenos Aires 1958) pp. 41-42.

36 (Burgos 1521), capt. 22. Citado por A. Castro, *La realidad histórica de España* (México 1966) p. 286. También E. Tierno Galván en su ensayo 'De las Comunidades' incluido en *Del espectáculo a la trivialización* (Madrid 1961) pp. 287-317.

coge pero hacia 1550 el humanista sevillano Sebastián Fox Morcillo (1526-¿1560?) aun después del desastre comunero mantiene la llama de la libertad «entre todas las formas de gobierno, los pueblos más civilizados prefieren la forma democrática»<sup>37</sup>.

Cervantes, nuestro clásico más egregio, pertenece pues también a este selecto grupo de intelectuales pioneros del pensamiento político moderno. Ortega y Gasset ha apuntado con rotunda razón que: «Al resbalar la mirada por las viejas páginas [el lector moderno] encuentra un tono de modernidad que aproxima certeramente el libro venerable a nuestros corazones»<sup>38</sup>. No podía haberse puesto de mejor manera.

JOAN J. GILABERT

37 Citado por Jean Cassou, *op. cit.*, p. 25.

38 *Meditaciones del Quijote* (Espasa-Calpe, Madrid 1964) p. 90.