



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale

in Lingue e letterature europee, americane e
postcoloniali

Tesi di Laurea

Atrapado entre dos mundos: la política y el dinero en el universo utópico del *Quijote*

Relatore

Prof. Adrián J. Sáez García

Correlatore

Prof. José Manuel Martín Morán

Laureando

Laura Mattioli

Matricola 880133

Anno Accademico

2020 / 2021

RESUMEN

Esta tesis explora las implicaciones políticas y económicas del impulso utópico en el *Quijote*. En concreto, se sostiene que don Quijote persigue dos sueños utópicos diferentes: la utopía caballerescas y la Arcadia pastoril. Estas dos sociedades ideales tienen a su centro la búsqueda de una vida virtuosa, pero difieren mucho como experimentos políticos. Inspirándose en los ideales de la filosofía política renacentista, particularmente el humanismo cívico, don Quijote desea participar activamente en la vida política del estado con el fin de llevar a cabo una reforma. En la utopía caballerescas —donde eleva su estatus al de aristócrata, escalando ilegítimamente la jerarquía social— don Quijote imagina un mundo alternativo en el cual la nobleza reside en la virtud, y no en el linaje o en la riqueza. Sin embargo, este sueño idealista se derrumba como consecuencia de sus continuos choques con las instituciones modernas, con la recién surgida economía capitalista y, sobre todo, con su permanencia con los duques, ejemplos de aristocracia sin virtud. La derrota del sueño utópico lleva al héroe, ya desilusionado, a concebir otra forma de comunidad ideal: una recuperación de la Arcadia, en la cual se aleja de toda actividad política y busca la virtud en la vida contemplativa. En este otro mundo alternativo, donde se desconoce la clase social y se repele el dinero, el héroe busca refugio de la sociedad y su corrupción. Este sueño, sin embargo, es efímero ya que el dinero y las relaciones de poder también han invadido el mundo pastoril. Dado que ninguna de las dos fantasías le permite escapar de su lugar en la sociedad y de su condición económica, el héroe debe resignarse a aceptar la idea de que el idealismo por sí solo no puede provocar el cambio y la reforma que esperaba.

AGRADECIMIENTOS

Cuando empecé a hacer las lecturas para mi tesis, mi primer pensamiento fue: «bueno, esta vez no voy a terminar lo que empecé. Nunca lo conseguiré». Una gran cantidad de trabajo por delante, muchas páginas por escribir y aún más por leer, una pandemia en curso y un momento difícil en la vida. Sin duda, la idea de completar este trabajo, esta licenciatura en general, me parecía imposible. Y, sin embargo, hoy, un año después, todavía en pandemia pero con un bagaje de páginas leídas y escritas a mis espaldas, dejo la pluma como Cide Hamete Benengeli al final del *Quijote* y termino por fin este trabajo tan difícil pero increíblemente satisfactorio. Ahora que he llegado a la meta, quiero dar las gracias a todos los que me han acompañado en este viaje y sin los cuales seguramente aún estaría en el punto de partida. Mi más sincero agradecimiento al profesor Sáez, que, como Virgilio, me guió por los mundos quijotescos y me orientó hacia la vertiente filosófico-política de la utopía, un tema completamente nuevo para mí. Un agradecimiento especial también para el profesor Martín Morán, gracias a cuya discusión sobre las relaciones de poder entre don Quijote y Sancho nació una parte sustancial de mi análisis. También quiero dar las gracias a los profesores Alexander Samson y Zóltan Biederman de la University College London, que fueron los primeros en introducirme a la magia del *Quijote* y bajo cuya dirección escribí mi primera tesis de maestría sobre Ariosto y Cervantes, que me hizo apasionar tanto a ese texto, el mejor libro de todos los tiempos, como solían llamarlo ellos. También quiero dar las gracias a mi familia y a mis amigos, que siempre me han apoyado en los momentos de crisis y de dificultad, y que han escuchado mis pensamientos y razonamientos tantas veces que creo que se los saben de memoria; sólo por eso serán disculpados si no leerán toda la tesis. Y gracias también al grupo de tesistas que prepararon su tesis conmigo, por su apoyo. Básicamente, gracias a todos los que no creyeron en mi hipótesis inicial y que nunca dudaron de que, aunque con esfuerzo y a su debido tiempo, completaría este camino.

ÍNDICE

Introducción: don Quijote aterriza en la utopía	1
1. De la utopía a la misión cívica	7
1.1 Génesis del mundo ideal	8
1.1.1 La utopía	8
1.1.2 Formas de utopías: el País de Cucaña, la Edad de Oro y la Arcadia	15
1.2 La <i>Utopía</i> de Moro y la corriente humanista	24
1.2.1. El género literario de la utopía en España	25
1.2.2 Cervantes, Moro y el humanismo	30
1.3 Soñando con un mundo perfecto: virtudes del estado ideal	34
1.3.1 El Mejor Estado de la Comunidad y la ciudadanía activa del humanismo cívico	35
1.3.2 <i>Vera nobilitas</i> , la propiedad privada y la riqueza	42
2. La utopía caballerescas y el mundo moral perfecto	47
2.1. La utopía caballerescas	48
2.2. «Al caballero pobre no le queda otro camino para mostrar que es caballero sino el de la Virtud»	52
2.3. Autoridad caballerescas	61
2.3.1. Autoridad, Frónesis y bien común	62
2.3.2. La autoridad como ley moral: los episodios de Andrés y los galeotes	66
2.4. Mundos al revés	76
2.4.1. Bajo la apariencia: la antiutopía del palacio ducal	77
2.4.2. El gobierno de Sancho en Barataria: entre la pseudoutopía y la distopía	81
2.5. La decepción del héroe y el precio de la utopía	88
3. La huida a la Arcadia pastoril	92
3.1. Alternativas arcádicas	93
3.1.1. El mundo pastoril	93
3.1.2. La retórica paradójica en el discurso de la Edad de Oro	97
3.2. Edad de Oro, Arcadia, Simulacro: del mito al mundo artificial	107
3.2.1. Marcela y Grisóstomo y el rechazo de las obligaciones	107
3.2.2. La fingida Arcadia: pastores y aristócratas	111
3.3. Proyectos pastoriles	116
Conclusiones: entre el fin de la utopía y el mejor estado de la Comunidad	121
Bibliografía	126

INTRODUCCIÓN: DON QUIJOTE ATERRIZA EN LA UTOPIÍA

«*Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*»

— Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine

Es imposible abordar un estudio sobre la utopía sin reconocer sus múltiples significados. Un mundo nuevo y mejor, un deseo de lo que aún no es real, la utopía como término connota la idea de belleza, paz, mejora, de lo que podría ser la vida en su mejor versión imaginable. Como concepto, abre las puertas a la imaginación y a la fantasía: este mundo mejor todavía no existe, pero podría en otras circunstancias. Aunque explora una serie de disciplinas que abarcan la filosofía, la historia y la cuestión de la belleza, la utopía tiene una clara connotación política en el fondo, ya que examina las estructuras actuales de la sociedad y cuestiona lo que le impide avanzar hacia un estado mejor. Contemplando el mundo contemporáneo desde una postura crítica, la alternativa utópica analiza, juzga, incluso ataca la realidad del autor para revelar, a veces sutilmente, a veces abiertamente, los problemas que le afectan y cómo pueden resolverse, aunque la solución sea a menudo inviable o totalmente satírica, como ocurre en la *Utopía* de Tomás Moro, el texto canónico que estableció el nacimiento de este nuevo género literario. Así, la fantasía de un mundo mejor, aunque también puede cumplir otros objetivos, casi siempre puede reconocerse que sirve a un propósito cívico: la utopía, al parecer, es inseparable del pensamiento político.

Durante el siglo XVII, varios textos literarios utópicos vieron la luz en Europa, pero el *Quijote* de Miguel de Cervantes rara vez figura entre ellos. Aunque la novela ha sido alabada durante mucho tiempo como una obra maestra que combina comedia y tragedia, sólo recientemente la crítica ha empezado a ver un fin utópico en la transformación del héroe en caballero andante. Del mismo modo, a pesar de que el extraordinario conocimiento de Cervantes de las teorías filosóficas clásicas y contemporáneas haya sido argumento de muchas discusiones, el escritor es recordado más a menudo como un excelente satírico que como un pensador político. Sin embargo, desde la publicación del estudio pionero de José Antonio Maravall *Utopía y contrautopía en el Quijote* en 1976, los investigadores han comenzado a

reconsiderar cómo la superficie claramente paródica de la misión de don Quijote de revivir la caballería andante esconde un propósito político más profundo cifrado en su lenguaje idealista. Reconociendo el impulso crítico de la novela, Stelio Cro (1990: 5) ha calificado el *Quijote* como «the most important literary utopia of Spain» por su capacidad de encarnar magistralmente la desalentadora decadencia de la situación de España en los albores del siglo XVII. De hecho, llamar al *Quijote* una obra utópica, o una obra que empuja un impulso utópico en el sentido de Bloch¹, como haré en esta tesis, significa implícitamente que la novela no puede separarse completamente del contexto histórico en que se produjo. De hecho, mientras que los textos utópicos crean mundos diferentes para sus personajes, estos mundos son a menudo la imagen invertida y reflejada de la sociedad que el autor habita. Como confirma Viera (2010: 8), «quite often, the imagined society is the opposite of the real one, a kind of inverted image of it». Por ello, parece oportuno comenzar este estudio con un resumen conciso de la situación política y económica de la España de la época, que se profundizará en el cuerpo principal de este trabajo.

Entre los historiadores, el siglo XVII se ha ganado la mala fama de un periodo de decadencia que siguió a la prosperidad y la expansión que caracterizaron al siglo anterior². En el plano político, el reinado de Felipe III, que subió al trono en 1598 tras la muerte de su padre, Felipe II, trajo consigo un periodo momentáneo de paz de las guerras, pero resonó con una experiencia de mal gobierno y estancamiento económico³. Fue él quien consolidó la práctica de nombrar los *validos*, ministros delegados o favoritos reales que se encargaban de la administración política del país. Con este desplazamiento del poder, la

¹ Ernst Bloch (1986) define el impulso utópico como algo que todavía no existe pero que podría existir en el futuro, algo que es deseado y que responde a determinadas carencias. El soñar despierto es una de las expresiones más importantes de este impulso, y como estos sueños cubren varios aspectos de la vida, también la utopía puede encontrarse en cualquier lugar, tanto en la filosofía como en el arte o en la música.

² Las nuevas investigaciones en la historiografía del periodo están rebatiendo las afirmaciones de un declive absoluto de España; según ellos, en el pasado, la crítica ha tendido erróneamente a agrupar los fenómenos generales de recesión económica y despoblación en Europa en una tendencia común a todos los países en igual medida. Aunque es cierto que esto debería ser un punto que tener en cuenta, los críticos parecen seguir estando de acuerdo en que España atravesó un periodo de crisis durante el siglo XVII.

³ En 1609, Felipe III detuvo temporalmente los conflictos con los Países Bajos (que en 1568 habían empezado su rebelión contra la España de los Austrias) al firmar la Tregua de los Doce Años, concediendo un periodo de respiro a una guerra que se hacía insostenible.

figura del monarca perdió su anterior centralidad y la clase noble vio incrementada su participación en los asuntos del Estado. Sin embargo, esta mayor concentración de poder en manos de los validos creó una situación problemática con la corrupción y el favoritismo entre la aristocracia dirigente que perjudicaba al resto de la nación⁴. Este desequilibrio en la situación política de España, que ya era inestable debido a las presiones externas, se vio agravado por el hecho de que Felipe III y su delegado de mayor confianza, el duque de Lerma, no eran los líderes políticos capaces que el país necesitaba para navegar por la crisis⁵. En el plano internacional, España, que en el siglo XVI se había erigido como una potencia mundial de primer orden a partir de su colonización de amplias zonas de América, en el siglo XVII perdió su hegemonía política y acabó siendo sustituida por la Francia de los Borbones como líder en el mapa geopolítico europeo. El imperio español, que había crecido en tamaño y solidez en el siglo pasado, pronto empezó a generar altos costes debido a las continuas guerras y se volvió cada vez más difícil de controlar: Felipe III y sus descendientes, los Austrias menores, se encontraron con una situación que su estilo de gobierno no podía sostener. En el plano económico, la Península, al igual que el resto de Europa, vivía el paso de una economía feudal a una pre-capitalista, lo que revolucionó el papel del dinero en la nueva sociedad⁶. Con el tiempo, la importación de metales preciosos procedentes de las Indias, que en el siglo anterior había contribuido a la prosperidad del país, provocó un aumento de los precios y de la inflación. Además, durante el periodo de florecimiento del reino, la práctica de invertir en acciones de tierra y vivir de las rentas que estas generaban se había convertido en algo muy común entre la clase trabajadora y la baja nobleza, lo que hizo que muchas personas abandonaran sus ocupaciones en el campo. Esto provocó una escasez de labradores que trabajasen la tierra, y debido a la asociación cultural del trabajo con un estatus social bajo, la perspectiva de volver a las ocupaciones rurales fue recibida con

⁴ Véase López Serrano, 2001.

⁵ Estoy resumiendo Cortés Peña, 1998 y López Serrano, 2001.

⁶ La sustitución del feudalismo por el capitalismo, un proceso lento que había comenzado ya en la Edad Media, equivale a la sustitución de una economía de subsistencia por una economía monetaria. El Renacimiento, con su expansión del comercio a escala mundial, que fue posible gracias a los descubrimientos geográficos, marcó un periodo de ampliación decisiva del modelo capitalista, que también se vio favorecido por la creación de los estados-nación y por el surgimiento del mercantilismo. Véase Hobsbawm, 1954.

desprecio, especialmente por la baja nobleza⁷. Por último, el país sufrió un importante despoblamiento, resultado de una serie de factores como las frecuentes epidemias, el desplazamiento de un gran número de habitantes a América y la expulsión de unos 300.000 moriscos en 1609 sobre una población general de unos 8 millones.

Es en este contexto histórico donde surge el caballero idealista de Cervantes, y es en este contexto donde se desarrollan sus aventuras: mientras su imaginación le permite viajar por los aires en las alas de Clavileño, o bajar a la surreal Cueva de Montesinos, don Quijote nunca sale del mundo real de la España del siglo XVII. Planteada como una alternativa mejor al presente, la misión caballerescas ofrece al delirante hidalgo Alonso Quijano una salida temporal de la realidad hacia un nuevo mundo hecho de gigantes y aventuras, princesas y castillos, en el que puede experimentar la ilusión de una vida mejor. Pero el mundo de la fantasía nunca está verdaderamente separado de la realidad: a medida que el héroe avanza por la Mancha y se adentra en Castilla, experimenta de primera mano los cambios políticos y económicos de su tiempo en sus continuos choques con la realidad. Desde su universo utópico, que, como se aclarará a continuación, incluye algo más que el sueño caballeresco, el héroe enloquecido puede analizar, criticar y denunciar las deficiencias de su propia sociedad, y propone alternativas a la misma que son, sin embargo, totalmente irrealizables. El poder magistral del *Quijote* reside precisamente en su capacidad de hablar de la sociedad a través de las lentes de la comedia y la parodia, con el pretexto de un sueño alucinatorio producido por un hidalgo enloquecido.

Aunque está bien aceptado el hecho de que el héroe es guiado a través de su empresa por un impulso utópico, diferentes críticos han disentido sobre la manera en que este impulso se traduce en la concretización de sociedades ideales. De hecho, aunque la misión caballerescas de don Quijote presenta un lenguaje claramente idealista, hay un caso particular en el que el héroe se embarca en una forma diferente de empresa utópica: el discurso de la Edad dorada. Para Maravall (1991), cuya opinión es la más aceptada entre los críticos, el discurso encierra la esencia del impulso utópico del *Quijote*: él sugiere que el propósito de la misión caballerescas de don Quijote es el resurgimiento de la Edad de Oro de la

⁷ Este aspecto se estudiará con más detalle en el capítulo 1.3.2.

antigüedad clásica, un estado primitivo de paz que precede a las estructuras políticas de la utopía moderna. Para él, la caballería es inseparable de lo pastoral en cuanto la empresa caballeresca sería un medio que el héroe utiliza para alcanzar un estado de conexión armoniosa con la naturaleza. Maravall denomina esta misión idealista la «chivalric-pastoral utopia» (1991: 146). Por el contrario, Jehenson y Dunn, los autores de *The Utopian Impulse in Don Quixote* (2006), un estudio seminal más reciente sobre la utopía quijotesca, sugieren que el sueño de la Edad de Oro, del que habla don Quijote en su famoso discurso, genera un mundo utópico diferente al creado por su empresa caballeresca. Basándose implícitamente en el estudio canónico de Davis, *Utopia and the Ideal Society* (1981), los dos críticos reconocen que el idilio de la Edad dorada remite al modelo de la Arcadia, que es un tipo de sociedad ideal diferente en su forma a la utopía. Por lo tanto, ellos concluyen que «the text produces here, in order to critique them, two literary fantasies: a utopia that escapes into an imaginary “then” (the chivalric) and one that escapes into an idealized “elsewhere” (the pastoral)» (2006: 30). La propuesta es convincente, pero Jehenson y Dunn no van más allá a la hora de justificar por qué el sueño caballeresco y el pastoral deben ser vistos como diferentes, y no, como sugirió Maravall, como una misma cosa. En consecuencia, mi tesis tomará la observación de Jehenson y Dunn sobre la divisibilidad de dos mundos utópicos en el *Quijote* como punto de partida e intentará justificarla, demostrando que los dos impulsos ideales, aunque comparten un fin común, representan dos experimentos políticos muy diferentes.

Me referiré al primer mundo posible imaginado por don Quijote como la «utopía caballeresca», un término tomado de Scaramuzza Vidoni (1998: 90) que lo utiliza para definir su conversión en caballero errante. Como ella señala acertadamente, la transformación del héroe en caballero «para el servicio de su república» (*DQ*, I, 1) está guiada por el deseo de restaurar la justicia y la rectitud en la sociedad, lo que le confiere un claro impulso utópico. La segunda sociedad ideal que analizaré se llamará la Arcadia, según la tradición que describe una tierra de paz bucólica imaginada primero en la antigüedad clásica y después en el Renacimiento. Este otro mundo alternativo será considerado como diferente y discernido de la utopía caballeresca, y tendrá como base el propósito de don Quijote de convertirse en pastor. Aunque este se concretiza sólo hacia el final de la novela (II, 67), argumentaré que el deseo del

héroe por la vida en una sociedad pastoril tiene sus raíces en el discurso de la Edad dorada e interviene en la novela como una alternativa constante a la vida caballeresca. Tomando las dos identidades del héroe, la caballeresca y la pastoril, como opuestas entre sí, exploraré cómo cada sueño idealista desarrolla una alternativa distinta al mundo real y analizaré qué cuestiones plantean respectivamente sobre la realidad del autor. Las siguientes preguntas me guiarán en mi análisis:

- ¿Cómo se entrelazan los mundos ideales de don Quijote con el real?
- ¿Cuáles son las implicaciones políticas de la empresa utópica de don Quijote y cómo cambian del sueño caballeresco al arcádico?
- ¿Qué papel desempeña el dinero en el equilibrio de las relaciones entre los dos mundos ideales y el real?

El capítulo 1 ofrecerá una primera visión general de la utopía de principios de la Edad Moderna y su expansión a España; en particular, esbozará las principales diferencias entre las diversas formas de sociedades ideales, lo que corroborará mi afirmación inicial sobre la incompatibilidad del modelo caballeresco con el arcádico. También se adentrará en un primer estudio de algunas teorías específicas de la filosofía política, que servirán como método principal para contestar las preguntas de investigación. El capítulo 2 estará dedicado al análisis detallado de la utopía caballeresca, mientras que el capítulo 3 se centrará en el estudio de los diferentes mundos arcádicos que se encuentran en el texto. Leyendo el *Quijote* con estas herramientas, espero contribuir a los estudios existentes evaluando la perspectiva política de la novela, así como su claro espíritu crítico hacia los problemas de sus tiempos.

1: DE LA UTOPIÍA A LA MISIÓN CÍVICA

«A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias»
— Oscar Wilde, «The Soul of Man under Socialism»

En este capítulo se intentará situar el *Quijote* en el contexto de la literatura utópica del Renacimiento y de las corrientes intelectuales que gravitan a su alrededor. Más concretamente, se sostendrá que el humanismo es uno de los fundamentos del pensamiento utópico de Cervantes y que su obra maestra es inseparable de los discursos desarrollados en los círculos académicos, especialmente en lo que respecta al pensamiento político. En el capítulo 1.1 se traza primero la evolución histórica del género de la utopía y sus principales características (cap. 1.1.1) para proceder luego con un análisis de las otras formas de sociedades ideales, con especial atención a la Arcadia (cap. 1.1.2). Esta primera división de la fantasía utópica de la arcádica sirve para apoyar mi hipótesis de partida —que don Quijote persigue dos sueños diferentes para un mundo mejor— al demostrar que el héroe realiza dos experimentos políticos bien diferentes. El capítulo 1.2 se centra en las relaciones entre el *Quijote* y el género de la utopía, empezando por reivindicar la contribución de España al florecimiento de este género (cap.1.2.1). Rastreando la posible deuda de Cervantes con la *Utopía* (1516) de Tomás Moro y estableciendo su conocimiento de la literatura clásica, se empieza a mostrar cómo don Quijote aborda algunas de las mismas cuestiones planteadas por los humanistas y examinadas posteriormente en las utopías de la primera modernidad (cap. 1.2.2). A continuación, paso a atestiguar cómo los principios del humanismo cívico del Renacimiento responden ampliamente a la misión caballeresca de don Quijote y proporcionan una herramienta útil para justificar su deseo de alcanzar el estatus aristocrático (cap. 1.3.1). Por último, el discurso sobre la verdadera nobleza y la propiedad privada demuestra cómo el sueño del caballero de ascender socialmente se circunscribe al ámbito de lo que se puede denominar la «utopía caballeresca», ya

que la alternativa del idilio pastoril supone el abandono de toda aspiración a seguir una vida activa en la *polis* (cap. 1.3.2).

1.1. GÉNESIS DEL MUNDO IDEAL

El apartado 1.1.1. explora el nacimiento y desarrollo de la literatura utópica en Europa. Adoptando una perspectiva histórica, se examina cómo el género fue producto de una serie de cambios en la situación política, social, religiosa e intelectual del continente. En 1.1.2. se examinan diferentes tipos de sociedades ideales imaginarias, aunque se presta especial atención al País de Cucaña y, sobre todo, a la Arcadia.

1.1.1. LA UTOPIA

Es un hecho ampliamente reconocido que, aunque Tomás Moro acuñó el término «utopía», no fue él quien creó el concepto.⁸ Los sueños de mundos alternativos, de sociedades prósperas que viven en entornos paradisíacos y de lugares en los que las penurias de la vida cotidiana son sustituidas por el abastecimiento de todas las necesidades fundamentales han enriquecido siempre la imaginación humana. Empezando por los griegos, que concibieron un esbozo de la *polis* ideal, el utopismo se desarrolló en diferentes formas durante la Edad Media (sobre todo con el mito del País de Cucaña, conocido como «la utopía del pueblo»), pero perdió de vista la idea de la ciudad perfecta y desplazó, en cambio, las narraciones de lugares ideales a la dimensión de lo ajeno o lo irrealizable.

Desde la publicación del librito de Moro, el *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus* (1516), conocido simplemente como *Utopía*, la corriente utopista experimentó un crecimiento exponencial de su popularidad en la Europa occidental. Los escritores de Italia y Francia quedaron especialmente cautivados por las posibilidades que este nuevo

⁸ Se sigue en este pasaje a Vieira (2010).

género ofrecía, y durante el siglo XVI una serie de textos inspirados, al menos en parte, en *Utopía* vieron la luz. En Inglaterra, donde Moro fue Lord Canciller del rey Tudor Enrique VIII, el utopismo quedó en cierto modo en suspenso desde 1516 hasta 1627, año de la publicación de la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, una utopía científica que imagina una sociedad en la que el progreso está asegurado por las innovaciones aportadas por los avances de la filosofía natural. A partir de entonces, comenzó a aparecer una larga serie de textos que imaginaban nuevas civilizaciones —algunas que vivirían en las costas de islas remotas situadas en los confines del mundo conocido, otras que habitarían la luna— y el utopismo se estableció como un género fructífero y altamente crítico de las deficiencias de la sociedad contemporánea⁹. Con los albores de la Ilustración, cuando la fe en la perfectibilidad humana, en la razón y en el conocimiento empírico estaban en su apogeo, se produjo un cambio fundamental en la representación literaria de las utopías: si en el Renacimiento las sociedades ideales se situaban en islas remotas y legendarias en los rincones del mundo, a partir del siglo XVIII los nuevos paraísos terrestres se localizaban dentro de los límites de lugares geográficos reales, concibiéndolos en un futuro en el que la armonía entre las comunidades se habría logrado¹⁰. El término utopía, que significa tanto “no-lugar”

⁹Durante la primera época moderna, la insularidad era una condición necesaria para la creación de sociedades ideales. Desde la antigüedad clásica, la isla siempre se había visto como un espacio de alteridad, remoto y alejado de la tierra firme familiar, y donde era probable que se manifestaran acontecimientos sobrenaturales. Situadas al límite entre el hecho y el mito, la realidad y la imaginación, las islas representaban mundos posibles en los que podían existir, al menos hipotéticamente, sociedades perfectas. Como escribe Tarcisio Lancioni (1991: 3), «l'isola è l'ostentazione del limite e allo stesso tempo spazio della totale alterità, svincolato dalle leggi della terra ferma: punto archimedeo, fuori dello spazio e del tempo, da cui osservare e giudicare il mondo». Prácticamente todas las utopías de la Edad Moderna son islas, a menudo situadas en los espacios en blanco de los mapas; cerca de la mítica Taprobana, por ejemplo, como ocurre en las utopías de Moro, Campanella y Ludovico Zuccolo. El hecho de que Cervantes sitúe el gobierno de Sancho en la falsa isla de Barataria es significativo e irónico a la vez. Se señala también la colección de ensayos «Ínsulas extrañas y famosas en el Siglo de Oro» que se publicará en febrero 2022 en *Ínsula*, n.901-902, y en particular el artículo de Egidio «el archipiélago cervantino», de los que me enteré después de haber terminado la tesis.

¹⁰ Por el contrario, las utopías de la Edad Moderna son estáticas, congeladas en el tiempo; el rechazo del progreso es una característica de las utopías de este momento histórico. En el periodo de transición entre la Edad Moderna y la Ilustración, los críticos señalan cómo la ideología política y las esperanzas de salvación religiosa (en forma de milenarismo) se mezclaron en la escritura utópica inglesa antes y durante la década de 1640, cuando los repetidos enfrentamientos entre el rey y el Parlamento provocaban inestabilidad y las numerosas batallas de la guerra civil asolaban el país. Las obras publicadas durante estos años de gran agitación en el ámbito político personificaban el deseo de reforma que reinaba en el pueblo. Véase Houston, 2014, pp. 121-129.

como “buen lugar”¹¹, pierde así su primero significado en la Ilustración: el paso de la u-*topía* a la u-*cronía* hace que el mundo mejor ya no se encuentre en un lugar irreal, como ocurría a principios de la modernidad, sino en el futuro, y se accede a él mediante el advenimiento del progreso¹². Finalmente, las utopías siguieron floreciendo a lo largo del siglo XIX, que vio nacer el socialismo utópico, una vertiente decididamente política en la que se sugiere con fuerza la idea de que un futuro mejor sólo puede alcanzarse en un mundo sin capitalismo¹³. El siglo XX, en cambio, fue el periodo de la novela distópica, en la que la esperanza utópica de un futuro mejor es sustituida por la descripción angustiosa de la vida bajo un régimen totalitario.

Como se puede apreciar, el concepto de utopía esta lejos de ser estático: en cambio, evoluciona y se desarrolla con el tiempo. La manera en que cada período histórico construyó fantasías de formas de vida mejores revela que el utopismo, aunque revolucionario en sus ideas, está inserto en el contexto social, político e intelectual de su propia época: para apreciarlo plenamente, es necesario, por tanto, comprender claramente dicho contexto.

Por cierto, el hecho de que el utopismo cobró impulso en la Europa del Renacimiento es relativamente poco sorprendente si se tienen en cuenta los profundos cambios que revolucionaron el panorama político, geográfico, económico y religioso del continente. El redescubrimiento de la literatura clásica permitió acceder a textos protoutópicos como la *República* de Platón (ca. 375 a.C.) —que influyó en gran medida en las utopías del Renacimiento— y la descripción de las leyes e instituciones de Esparta que hace Plutarco en la «Vida de Licurgo» (en *Vidas Paralelas*, ca. fin I- inicio II siglo d.C.), proporcionando a los escritores un modelo para concebir sus propios estados ideales. Otras obras, como

¹¹ La palabra utopía viene del griego *ou* (no) y *topos* (lugar), no-lugar. Al principio de su texto, Moro también se refirió a ella como la isla de “eutopía”, que significa “el buen lugar” (del prefijo griego *eu*, bueno). Originalmente, su isla idílica se llamaba Nusquama, de la palabra latina que significa “sin lugar” (*nusquam*); al elegir la alternativa griega, Moro abrió el significado de utopía a connotaciones mucho más amplias. Véase Vieira, 2010, pp.3-4.

¹² Sin embargo, en el siglo XVIII también surgió una corriente de pensamiento pesimista que criticaba esta fe ciega en el progreso humano, engendrando una serie de utopías satíricas que rozaban el antiutopismo.

¹³ Tanto los críticos como los lectores han visto en la literatura utópica en general, y no sólo en la del siglo XIX, una temprana filiación con el socialismo y el comunismo. Esto se debe, sobre todo, a la recurrencia del tema de la abolición de la propiedad privada que procede de la *República* de Platón y es un argumento central en el discurso de Hitlodeo.

los poemas griegos y latinos sobre la Edad de Oro, cuando la vida era dichosa y la soberbia desconocida, inspiraron a algunos escritores del Renacimiento a situar sus sociedades ideales en el mito de un pasado mejor, una época pasada de felicidad, como hace don Quijote con su sueño arcádico.

Sin duda, la influencia de la antigüedad clásica condicionó considerablemente la creación de la literatura sobre las comunidades ideales. Sin embargo, como señala acertadamente Vieira (2010), la ola de utopismo que se extendió por Europa después de 1516 fue también un producto directo del pensamiento humanista: así, el utopismo, como intentaré demostrar en los próximos capítulos, es inseparable dicha esta escuela filosófica. En cuanto defensores de una doctrina originalmente laica (que luego se reconcilió con el cristianismo con la vertiente del humanismo cristiano) los humanistas sostenían que el hombre, y no Dios, era la medida de todas las cosas: ellos creían que, a través de la razón, que es una cualidad inherente al ser humano, los hombres pueden lograr el progreso y la mejora constante de su calidad de vida¹⁴. Uno de los rasgos que más caracterizan las utopías es, de hecho, que están hechas por los hombres: ellas son enteramente el producto del trabajo humano y están exentas de todo tipo de intervenciones divinas¹⁵. Además, los humanistas veían con buenos ojos la idea de la perfectibilidad humana a través de la educación y confiaban en las cualidades únicas del individuo. Varias utopías de principios de la modernidad, en particular *La Città del Sole* (1602) de Tommaso Campanella, hacen de la educación la piedra angular de sus sociedades ideales, sugiriendo así que el cultivo del conocimiento conduce a la mejora de la sociedad. Como señala Vieira (2010: 4), las utopías pusieron una gran confianza en las capacidades del ser humano, «not yet a capacity to reach a state of human perfection... but at least an ability to arrange society differently in order to ensure peace»¹⁶. Por tanto, el

¹⁴ El uso de la palabra «hombre» en lugar de «ser humano» es intencional: por cierto, muchas de las utopías de la Edad Moderna conciben ciudades ideales en las cuales las mujeres no representan sujetos activos sino agentes pasivos que satisfacen los deseos y cumplen con los deberes que les asignan los hombres. Por ejemplo, un rasgo típico de las utopías renacentistas es la comunidad de las mujeres.

¹⁵ Esto excluye el Milenio, una de las cinco sociedades ideales identificadas por Davis (1981), en la que la salvación humana se produce por el reinado de mil años de Cristo en la tierra. En el Milenio, las monarquías son suprimidas en favor del gobierno divino.

¹⁶ Sin embargo, cabe señalar que la mayoría de las utopías de Edad Moderna establecen gobiernos totalitarios y omniscientes: los ciudadanos viven en armonía gracias a la ausencia total de privacidad y a un conjunto de leyes sencillas, pero severas, cuyo

utopismo surge en gran medida como consecuencia del cambio ideológico desde la indiscutible centralidad de la Iglesia que caracterizó la Edad Media, hasta la crisis religiosa que estalló en el siglo XVI con la Reforma y la consiguiente pérdida de poder clerical en la administración del emergente estado moderno¹⁷. De hecho, a diferencia del Renacimiento, durante la Edad Media la Iglesia católica tenía un inmenso poder de autoridad y administraba la mayoría de los aspectos de la vida privada y pública. La idea de la caída del Jardín del Edén tras el pecado ancestral, que seguía siendo generalmente aceptada, apoyaba la creencia de que la Tierra era una especie de morada transitoria destinada a acoger a los pecadores. En este contexto tan religioso era imposible formular la posibilidad de que existiera una sociedad perfecta creada para los seres humanos: las narraciones sobre el retorno a un estado de perfección debían situarse en el más allá, ya que sólo lo divino tiene el poder de crear un mundo ideal. El *De Civitate Dei* (426 d. C.) de San Agustín o el poema irlandés *Navigatio sancti Brendani* (siglo X) en el que el afortunado viajero desembarca en la Isla de los Bienaventurados, son ejemplos de obras espirituales que precedieron a las utopías renacentistas. Esto pone de relieve cómo la pérdida de la fe ciega en la autoridad de la Iglesia y la revalorización de las cualidades del ser humano contribuyeron al desarrollo del género utópico.

La mayor aportación a esta literatura revolucionaria provino, sin embargo, de los nuevos espacios reales e imaginarios abiertos por el descubrimiento del Nuevo Mundo. La súbita expansión de las tierras habitables (y habitadas) en el planeta generó una nueva fe en las posibilidades que había fuera de los límites del viejo continente: si América había permanecido un secreto durante milenios, existía la posibilidad de que otros nuevos mundos estuvieran aún por descubrir. Esta idea, que —entre otras

objetivo es reprimir los instintos para evitar que el individuo ponga en peligro el bienestar de la comunidad. Esto, en mi opinión, plantea serias dudas sobre la fe de los utopistas en la perfectibilidad humana: las estrictas normas que regulan todos los aspectos de la vida de los ciudadanos parecen una forma de establecer que los seres humanos no son intrínsecamente buenos y no son naturalmente propensos a actuar con justicia, sino que necesitan leyes y reglamentos para reprimir sus instintos malévolos.

¹⁷ Los programas reformistas expuestos por Martín Lutero en sus *Las noventa y cinco tesis* (1517) y por Juan Calvino, los cuales conquistaron adeptos sobre todo en el norte de Europa a lo largo de los siglos XVI y XVII, desafiaron fuertemente la autoridad de la Iglesia católica-romana y del Vaticano, dando paso a una serie de guerras religiosas que dividieron la cristiandad en países católicos y protestantes.

cosas— supuso un nuevo golpe para la Iglesia católica, encontró apoyo en el rápido desarrollo de la ciencia durante los siglos XVI y XVII¹⁸. Teorías revolucionarias como el heliocentrismo de Copérnico, que negaba la creencia, apoyada por los cristianos, de que la Tierra se encuentra en el centro del sistema solar, y el pluralismo cósmico de Giordano Bruno, que sostenía que el universo está formado por un número infinito de estrellas y planetas (algunos de ellos habitados por criaturas racionales) sostenían la emocionante posibilidad de que no uno, sino muchos mundos nuevos y mejores pudieran encontrarse fuera de Europa. Uno de esos mundos era el paraíso: el Jardín del Edén, perdido para siempre después de que Adán y Eva fueron expulsados de él, se creía todavía situado en algún lugar de la Tierra¹⁹. En la Era de los Descubrimientos, su ubicación se identificó con América: está comprobado que los primeros colonos que pisaron el Nuevo Mundo quedaron tan cautivados por su frondosa vegetación, por la abundancia de frutas y verduras exóticas, por la supuesta sencillez y docilidad de los indios, que se convencieron de haber encontrado el paraíso terrenal, o, al menos, de haberse acercado mucho a su ubicación²⁰. Al lado de la nueva cartografía del mundo coexistían, por tanto, una serie de mitos y geografías imaginarias que permitían a los viajeros de sillón soñar con la vida en otros lugares, fantasear positivamente que podían existir mundos mejores dentro de los límites de la Tierra. En efecto, las utopías de principios de la Edad Moderna se presentan a menudo como relatos de viajes: la sociedad perfecta habita en una isla remota y es descubierta por casualidad por un viajero, que luego regresa a su país para difundir los conocimientos que ha adquirido allá²¹. Por cierto, la utopía, que encierra en sí la idea del

¹⁸ A finales del siglo XV, cuando los primeros viajeros pisaron América, la Biblia seguía siendo la fuente del verdadero conocimiento, y se decía que los Evangelios habían llevado ese conocimiento a todos los rincones del planeta. Por lo tanto, el descubrir una masa de tierra mucho más grande que Europa, habitada por personas que nunca habían oído el nombre de Cristo, planteaba incómodas preguntas que socavaban la autoridad de la Biblia. Véase Perocco, 2003, p.93.

¹⁹ En los *mappaemundi* medievales, el paraíso se situaba a menudo en un lugar geográfico real; la idea de que el Jardín del Edén no se había perdido del todo era muy popular durante la Edad Media. Véase Jehenson y Dunn, 2006, capítulo 3.

²⁰ Américo Vesputio escribió en una carta a Lorenzo de Médicis que «ciertamente si el Paraíso Terrenal en alguna parte de la tierra está, estimo que no estará lejos de aquellos países», refiriéndose a América (señalado por Houston, 2016). Colón también estaba convencido de que las características del paisaje que había llegado a admirar le garantizaban que debía estar muy cerca del paraíso terrenal. Véase Perocco, 2003, p.100.

²¹ Houston (2016) explora cómo la literatura de viajes y el utopismo se superponen en su objetivo de retratar y describir una sociedad extranjera que habita en un lugar desconocido. Aunque los exploradores juraban informar con veracidad de lo que

paraíso, es también un producto de los descubrimientos geográficos y de la enorme literatura de viajes que surgió a partir de ellos. Como afirma Pohl (2010: 53), «Utopia is inseparable from the imaginary voyage... voyages within the earth and beyond the stars are all expressions of utopian desire». Cabalgando con la imaginación por los cielos a lomos de Clavileño, el viaje imaginario de don Quijote y Sancho a la legendaria isla de Taprobana se convierte también en la experiencia de un deseo que traspasa los límites del mundo conocido y se adentra en lo desconocido²².

Después de este breve esbozo del contexto que rodea a las utopías del Renacimiento, sigue siendo imprescindible resolver el problema de cómo definir el género. Dado que la literatura sobre las sociedades ideales se extiende por varias disciplinas (política, filosofía, economía, etc.) y fluctúa entre distintas formas (el tratado político, la égloga pastoral, la novela, etc.), las utopías eluden el problema de su definición. Los estudiosos han debatido durante mucho tiempo sobre cómo establecer los límites para la delimitación del género: de hecho, las utopías se han entendido primero como «man's dreams of a better world» (Eurich citado en Davis, 1981: 12), una definición que incluiría prácticamente todos los tratados políticos del siglo XVII. Pero Davis (1981), que trazó los principales puntos del debate, afirma que tanto la idea de sueño como la de mejora son problemáticas, ya que “sueño” es demasiado vago y “mejora” se asocia fácilmente con el derrocamiento del *status quo*, lo que no proporciona una herramienta útil para trazar los límites del género, ya que no todos los rechazos de la autoridad son utópicos. Además, los críticos han tropezado repetidamente con la cuestión de la inclusión, en cuanto la delimitación de unos parámetros excluye necesariamente algunos textos que serían generalmente aceptados como utópicos, y la inclusión hace que se incorporen obras que de otro modo se considerarían fuera del canon. De hecho, si se afirmara que la utopía debe limitarse a la descripción de las leyes y costumbres de una sociedad ficticia pero aparentemente mejor que la del propio autor —un texto que,

veían en el nuevo continente, los relatos de viajes de principios de la Edad Moderna eran más producto de la fantasía y el mito que de la observación real. Esto se debía también a una falta de medios para comprender la alteridad del Nuevo Mundo; a veces, el mito y la ficción ofrecían explicaciones más comprensibles que la pura observación empírica.

²² En efecto, la utopía caballeresca de don Quijote se desarrolla alrededor del motivo del viaje: el caballero se mueve en búsqueda de las aventuras en el paisaje de la Mancha, desplazándose hasta llegar a la ciudad de Barcelona.

en otras palabras, sigue fielmente el modelo de Moro— se negaría, por ejemplo, el inconfundible impulso utópico del *Quijote*: resulta que los límites deben ser más laxos.

En este estudio, me basaré en la definición propuesta por Ruth Levitas (2010: 9), que afirma que «utopia is the expression of desire for a better way of being». Para ella, el deseo, y no la esperanza, como sugería en cambio Bloch, es la fuerza motriz que fomenta la creación de las utopías: mientras que la esperanza de la realización del mundo alternativo sitúa necesariamente tal mundo en el futuro, el deseo hace que la fantasía utópica sea intemporal. Asimismo, un universo deseado tampoco es necesariamente un universo posible: mientras que las utopías tradicionales imaginan mejoras sociales que podrían alcanzarse en el futuro (como la abolición de la propiedad privada), otras formas de sociedades ideales son, por definición, inalcanzables. La grosera abundancia del País de Cuaña, por ejemplo, queda fuera de cualquier esperanza de realización posible. La definición adoptada también reconoce el rasgo de perfectibilidad que es necesariamente inherente a las utopías: el mundo alternativo es siempre mejor que el del autor, porque resuelve sus conflictos y cierra la «scarcity gap» (la “brecha de la escasez”, como la llama la autora); es decir, supera la distancia entre la oferta y la demanda de necesidades y deseos. Como observa Davis (1981), un mundo mejor es aquel que tiene algo que el mundo actual no tiene. En consecuencia, el deseo de la utopía surge de una carencia (como puede ser la falta de alimentos, de valores, de justicia, etc.) que se suple en el mundo mejor. De ahí que las utopías resuelvan el problema de «limited satisfaction exposed to unlimited wants» (Davis, 1981: 37).

1.1.2. FORMAS DE UTOPIÁS: EL PAÍS DE CUAÑA, LA EDAD DE ORO Y LA ARCADIA

Esta definición es útil en la medida en que considera la utopía como un género elástico e inclusivo que acoge diferentes modos y representaciones de mundos mejores. En mi discusión, me basaré especialmente en los conceptos de deseo y carencia enunciados anteriormente: si el impulso de un autor para construir una fantasía utópica surge de la sensación de que algo falta en el mundo actual, se deduce que diferentes sensaciones de carencia generarán diferentes deseos de realización, y por tanto crearán

sociedades ideales diversas que respondan adecuadamente a las necesidades del autor. Si esto es cierto, se hace necesario distinguir entre diferentes formas de sociedades ideales para identificar cuáles responden, y en qué manera, a cada conjunto de deseos. A este respecto, nadie ha hecho un trabajo mejor que Davis, que en su influyente estudio *Utopia and the Ideal Society* (1981) ha reconocido cinco formas de sociedades ideales: la Utopía, la Arcadia, el País de Cucaña, el “Perfect Moral Commonwealth” (la “Comunidad Moral Perfecta”) y el Milenio. Cada una a su manera, estas visiones de mundos alternativos resuelven el problema de la escasez idealizando a la vez los recursos ofrecidos por la naturaleza, la moralidad de los individuos o la organización de la sociedad. Estas diferentes formas de fantasías utópicas se pueden resumir como sigue:

1. Utopía: para Davis, es la única alternativa a la realidad que resulta funcional, porque admite que los seres humanos son falibles y que la naturaleza sólo puede proporcionar una cantidad limitada de recursos; su solución al problema colectivo es, por tanto, la simple idealización de la organización de la sociedad. Las leyes, los reglamentos y el escrutinio de la vida personal garantizan que todos los individuos se comporten de forma adecuada para el bienestar de la comunidad; los que no cumplen con las buenas normas morales son castigados con el exilio, el aislamiento o los trabajos forzados. Sin embargo, es oportuno reconocer que el estricto control que las utopías ejercen sobre sus ciudadanos hace que esta sociedad ideal sea a menudo totalitaria.
2. Arcadia: la Arcadia es un sueño utópico inspirado en un pasado mejor que fomenta tanto la idealización de la naturaleza como de la moral humana. La escasez queda abolida gracias a la generosidad de la tierra, que proporciona todo lo necesario para la subsistencia de sus habitantes. Pero, al mismo tiempo, ellos nunca toman más de lo estrictamente necesario: la moderación es la virtud fundamental en esta sociedad ideal.
3. País de Cucaña: A.L. Morton la llama «the people’s utopia», y no sin razón²³. Un mito que tomó impulso entre los campesinos de la Francia del siglo XIII, Cucaña es una idealización gruesa e hiperbólica de los recursos naturales, una especie de «país de los juguetes» de Pinocho donde

²³ Jehenson y Dunn (2006: 51).

todas las necesidades más básicas se satisfacen constantemente sin el menor esfuerzo y hasta el extremo más grosero. Por tanto, esta fantasía es lo directamente opuesto a la Arcadia.

4. “Perfect Moral Commonwealth”: en esta forma de mundo ideal, la sociedad permanece igual; las estructuras jerárquicas, la organización de la vida política y la generosidad de la naturaleza se dejan como están. El único cambio es que cada individuo se hace perfectamente virtuoso: los actos inmorales simplemente dejan de existir. La moderación, la simplificación excesiva de las emociones humanas y el énfasis absoluto de la moralidad resuelven el problema de la escasez. Sin embargo, señala Davis, esto genera problemas evidentes para la estructura política de la sociedad, ya que los magistrados y las fuerzas del orden se vuelven prescindibles.
5. Millennium: el milenarismo fue muy popular durante el siglo XVII. Más una utopía temporal que geográfica, esta prevé que la creación de la sociedad perfecta esté enteramente en manos de la divinidad; el milenio es, de hecho, el reino de Dios en la tierra, la reforma la vida según la ley de Cristo, que gobernará el planeta durante mil años. En este tipo de mundo ideal, la iniciativa humana está completamente sometida a la intervención de un *deus ex machina*; el progreso sólo es posible si lo promulga un agente divino. En consecuencia, los parámetros para definir este tipo de utopía no suelen ser muy claros.

Los dos últimos tipos de sociedades ideales, que dependen bien de una reforma moral de cada individuo, bien de la intervención divina en la sociedad, no nos conciernen en este estudio²⁴. Las otras tres aparecen como fantasías de mundos mejores en el *Quijote*, pero sólo la utopía y la Arcadia forman parte de la imaginación del hidalgo; el País de Cucaña, en cambio, está asociado a los deseos de Sancho. Como las características de la utopía tradicional ya han sido examinadas en la sección precedente, y los

²⁴ Como se argumentará más adelante, don Quijote quiere promulgar una reforma de la sociedad haciendo que la aristocracia sea más virtuosa. Sin embargo, esto no se corresponde con el Perfect Moral Commonwealth, ya que la reforma de don Quijote se pretende llevar a cabo mediante el esfuerzo humano activo (y, de hecho, el héroe nunca consigue su propósito).

rasgos de la utopía caballeresca de don Quijote se dilucidarán en el capítulo 2.1, sería preciso resumir brevemente aquí los rasgos del País de Cucaña y sus conexiones con Sancho.

El País de Cucaña (cuyo significado literal es “tierra de las tortas pequeñas”) es un mito folclórico que se originó en la antigüedad, pero que tuvo especial protagonismo en Europa durante la Edad Media. En la España de principios de la Edad Moderna, cuando las historias de las maravillas de América llenaban la imaginación tanto de los viajeros como de los que se quedaban en casa, el mito de Cucaña ganó nueva popularidad bajo el nombre de “Tierra de Jauja”, que también da título a un poema de 1547 de Lope de Rueda²⁵. El nombre define una maravillosa tierra de abundancia, donde la comida y el sexo están siempre disponibles y la ociosidad impera. Como afirman Jehenson y Dunn, la Cucaña es la realización del principio del placer sin los límites puestos por el principio de la realidad: el vino y la miel fluyen en lugar del agua dentro los ríos, la carne asada vuela por el aire esperando ser comida, el trabajo es castigado y la ociosidad alabada, y una serie de hermosas doncellas están disponibles según uno las desee. Se trata de una fantasía altamente patriarcal desarrollada por los campesinos, los agricultores y los trabajadores que año tras año tenían que soportar el hambre, el frío, el trabajo y la pobreza, y cuyo deseo de una existencia mejor dependía enteramente de la satisfacción de sus necesidades básicas. En este mundo ideal, la satisfacción de los deseos se limita a las necesidades del individuo, sin preocuparse por la sociedad ni por su función; al carecer de medios para diseñar una estructura más compleja (y, muy probablemente, careciendo también de toda intención de hacerlo), la clase analfabeta se limitó a imaginar una alternativa en la que sus cargas son sustituidas por una forma grosera de abundancia. Este es el mundo ideal que Sancho imagina y que experimenta brevemente en las bodas de Camacho, en la casa de don Diego de Miranda y en la de don Antonio Moreno en Barcelona, ya que en todas las ocasiones se le facilita una gran cantidad de comida. De hecho, la utopía de Sancho es una en la que él

²⁵ Jauja es un municipio de Perú establecido por los conquistadores españoles en las primeras décadas de las exploraciones geográficas. Como ya se ha mencionado, los viajeros y colonos construyeron una idea de América basada en los mitos, ubicando allí todo lo que era deseable pero inalcanzable en el viejo continente. Como consecuencia, durante la primera época moderna, Cucaña se identificaba con una ubicación geográfica en algún lugar de América.

no sufre ni el trabajo ni el hambre²⁶. Al contrario que su amo, Sancho se encuentra a menudo preocupado por su próxima comida e idea formas de ganar dinero sin tener que trabajar duro. En Barataria, donde supone que tales deseos encontrarán la máxima satisfacción, el escudero soporta más hambre y más trabajo que durante sus aventuras con don Quijote. Así, Barataria se convierte en una distopía, una inversión carnalesca de la abundancia del ambiente utópico de las bodas de Camacho, transformándose en el engaño de las aspiraciones más grandes del pobre campesino²⁷. Siendo este el modelo de perfección utópica de Sancho, es ahora el momento de explorar las implicaciones del mito de la Arcadia y establecer sus conexiones con don Quijote.

Existe una diferencia fundamental entre la sociedad ideal proyectada en la Arcadia y la de la utopía: la primera es prelapsaria y concibe una civilización que se encuentra en el pasado, en un estado de simplicidad primordial que es profundamente incompatible con la organización de la sociedad según el contrato social; la segunda es, por el contrario, una fantasía postlapsariana que se sitúa en el presente o en algún momento del futuro, en una sociedad organizada según los principios del derecho y la justicia. Algunos de los elementos de la Arcadia, que en su forma es muy similar al paraíso terrenal, se mantienen en la imaginación utópica: los conceptos de armonía y simplicidad, que son fundacionales en la Arcadia, encuentran espacio también en la creación de las utopías, aunque en formas diferentes²⁸.

Frye (1965) señala que mientras las utopías buscan dominar la naturaleza mediante la civilización y la imposición de un conjunto rígido de instituciones, la Arcadia fomenta la reconciliación de los seres humanos con la naturaleza y rechaza todo tipo de autoridad institucional. Un breve resumen del desarrollo de estos mitos contribuirá a aclarar la diferencia entre estos dos modelos de sociedades ideales.

²⁶ A Sancho no le preocupa el aspecto sexual de Cucaña, sólo su abundancia de comida y la exención de trabajo.

²⁷ El mundo distópico de Barataria se analizará más a fondo en el capítulo 2.4.2.

²⁸ En su discusión sobre la utopía, Jehenson y Dunn (2006:104) consideran la diferencia entre la *ius naturalis* («that which nature has taught to all animals», por utilizar la definición de Ulter en el *Digest*) y la *ius gentium*. La existencia bajo los preceptos del derecho natural ha sido sustituida por la organización de la sociedad bajo leyes e instituciones (la *ius gentium*), ya sea por evolución natural o por imposición forzosa. La *ius naturalis* corresponde a la vida en la Arcadia. Véase también Frye (1965) para un estudio de los elementos de la Arcadia en la utopía.

El mito de un pueblo que vivía en armonía con la naturaleza durante una época pasada de felicidad remite a la “raza dorada” de Hesíodo (en *Trabajos y Días*, siglo VII a.C.), una comunidad afortunada que viviría en la época en la que Cronos gobernaba el Olimpo, y que habitaría en un lugar idílico no identificado en el que los hombres no tenían que labrar la tierra porque la naturaleza les proporcionaba todo lo que necesitaban para su sustento. En aquel deleitoso tiempo el vicio era desconocido, la violencia no existía y el dolor tampoco; la vida era apacible y la muerte suave, pues el fallecimiento ocurría durante el sueño, sin que el que moría se diese cuenta. Por supuesto, esta bienaventurada raza de hombres (no había mujeres en la descripción de Hesíodo) acabó desapareciendo de la Tierra y fue sustituida por otras razas cada vez más corruptas y abyectas: la de plata, la de bronce, la de los héroes —que no aparece siempre— y la de hierro, que correspondía a la del poeta y era sin duda alguna la peor²⁹.

Viajando a través del tiempo, el mito fue tomado y readaptado por otros escritores helénicos como Arato —que redujo el número de razas y edades a cuatro e introdujo la figura femenina de Dike (Justicia) como diosa proveedora de alimento y refugio a los mortales— y llegó entre las manos de ilustres autores romanos, sobre todo Virgilio y Ovidio³⁰. En las *Églogas* virgilianas, las cuales desempeñaron un papel crucial en la difusión del mito de la Edad de Oro, el sentimiento de desconsuelo por la constante decadencia de la humanidad hacia el vicio es sustituido por la esperanza de que esa edad dichosa se restaurara algún día: en *la Égloga IV*, se anuncia proféticamente el inminente nacimiento de un héroe cuyos esfuerzos devolverían a la humanidad a ese estado primordial de felicidad. Mientras que el recuerdo nostálgico que tenían los griegos de los días de antaño hacía que el presente pareciera aún más desalentador, Virgilio introdujo el crucial elemento utópico de la esperanza en el mito, poniendo la fe en

²⁹ En la edad de los héroes se invierte la tendencia de declive progresivo para aclamar a los héroes tebanos y troyanos; sin embargo, la tendencia negativa se restablece inmediatamente con la raza de hierro. La mayoría de los escritores clásicos se limitan a ignorar la edad de los héroes para que el esquema sea más cohesionado. Véase Manuel y Manuel, 1997, pp. 68-69.

³⁰ Véase Johnston y Papaioannou, 2013, p.134.

la posibilidad de que un día se recuperen los valores de esa época pasada, una afirmación que ciertamente resuena en el discurso de la Edad Dorada de don Quijote³¹.

Además, como señalan Johnston y Papaioannou (2013), Virgilio fue también el primero en relacionar el mito de la Edad de Oro con el idilio de la vida pastoril, creando así el concepto cultural de la Arcadia tal y como se entendía en el Renacimiento³². Geográficamente, la Arcadia es una provincia de la región griega del Peloponeso que, mitológicamente, se consideraba un lugar de paisajes rurales y pastoriles y el hogar de Pan, el dios de la naturaleza salvaje, de los pastores y de los rebaños. Sin embargo, como señala Papaioannou (2013), los poetas de la Antigüedad tardía solían describir a las gentes que habitaban esa región como brutas e incivilizadas; su estilo de vida no podía estar más lejos de la representación renacentista de la vida pacífica en un entorno ideal. Pero Virgilio tuvo otra importante fuente de inspiración: el poeta griego Teócrito de Siracusa, a quien se atribuye la invención del género pastoral. Teócrito escribió en sus *Idilios* sobre pastores que pasaban sus días en una tranquilidad contemplativa, cantando sobre sus vidas y amores al amparo de un paraíso natural siciliano. Combinando la mitología con la representación poética, Virgilio convirtió la Arcadia en un lugar imaginario de retiro espiritual, con las características de lo que más tarde se describiría como *locus amoenus*, y donde habitarían los pastores cantores bajo el gobierno del dios Pan. Ya no identificada con la provincia del Peloponeso, pues los espacios utópicos deben ser ilusorios, la Arcadia se convierte en un lugar remoto y no identificado, cuyo idilio pastoral es el directo contrario de la vida en la ciudad. Como señaló Fantazzi (1974), Virgilio consiguió situar el concepto temporal de la Edad de Oro en un espacio geográfico, aunque la ubicación topográfica de la Arcadia es sólo imaginaria. A partir de Virgilio, pues, el concepto de la Edad de Oro se hace inseparable del modo de vida pastoril y la Arcadia se convierte en el lugar en el que dicha fantasía toma forma.

³¹ Véase el capítulo 3.1.2.

³² Aunque desde el Renacimiento varios autores y críticos han utilizado indistintamente los términos Arcadia y Edad Dorada, Johnston y Papaioannou (2013) llaman la atención sobre el hecho de que los dos conceptos se desarrollaron de forma independiente.

La inmensa popularidad de las *Églogas* ejerció una considerable influencia sobre los escritores posteriores, especialmente durante el Renacimiento, cuando la novela pastoril se extendió como un importante género literario por toda Europa. Gran parte del mérito fue de la *Arcadia* de Sannazaro (1502), muy deudora de Virgilio, que contribuyó en consolidar el tropo de la Arcadia entre los escritores contemporáneos, inspirando varias obras pastoriles en todo el continente. En España, donde las *Églogas* de Garcilaso eran ávidamente leídas, la novela pastoril se consolidó como uno de los géneros más destacados de la época, dando lugar a obras de reconocida importancia como la *Diana* (1559) de Jorge de Montemayor o *La Galatea* (1585) de Cervantes.

Atraídos por las posibilidades abiertas por el doble mito de la Edad de Oro/Arcadia por un mundo más sencillo, los autores renacentistas apelaron en gran medida a la autoridad de los autores clásicos, pero adaptaron el tropo a su propia época. Como señala Wooden (1979), la Arcadia de la Edad Moderna tiene un fuerte elemento espiritual que consiste en el elogio del modo de vida virtuoso de los pastores, así como su capacidad para vivir en armonía, en paz con los demás sin necesidad de leyes. Esto invita a menudo a la comparación con la vida en la ciudad, que se consideraba como corrupta y baja, ya que la ciudad se veía como un lugar de vicio, y el campo como más puro y virtuoso³³. Por ello, varios críticos han afirmado que el género pastoril es esencialmente satírico: puesto que la sátira tiene como objetivo el «enseñar la virtud atacando el vicio»³⁴, y el género pastoral exhibe las virtudes de la vida contemplativa transcurrida de acuerdo con la naturaleza en contraposición a la vida urbana, los escenarios idílicos de la Arcadia se han entendido a menudo como una crítica a la sociedad contemporánea del autor. Así, la Arcadia se convierte en una fantasía escapista, un lugar mitológico donde autores y personajes pueden huir temporalmente de los males y la corrupción de sus tiempos y encontrar refugio en una comunidad de pastores, donde la introspección y la contemplación sustituyen

³³ Esto evoca la aspiración renacentista al *beatus ille*, el regreso a la vida retirada en el campo, a los márgenes de la sociedad. Antonio de Guevara en su *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539) — obra que, como dicho antes, aparece a menudo entre los textos del canon utópico español — retoma este tópico describiendo la corrupción dentro de la sociedad cortesana, lo que retoma a su vez otro tema ampliamente popular.

³⁴ Citado en Heiserman (1963:163), traducción mía.

al compromiso de la vida cívica. Aunque esta no representa una alternativa factible y practicable para la sociedad de los siglos XVI y XVII, la Arcadia imagina un modelo de vida que a menudo se encuentra a la base de las utopías por su apego a la naturaleza y a los valores de la sociedad natural. Lejos de ser una fantasía irracional, este mundo ideal cuestiona las estructuras del mundo real, a veces tan complejas que olvidan los fundamentos de la ley natural.

Por representar una civilización anterior al contrato social, la Arcadia carece de estructura social, de instituciones, y está exenta de la intrusión de la ley y el orden. La vida diaria de los pastores se centra en la exploración de los sentimientos de amor y pérdida. En efecto, la intrusión de lo pastoral en el mito de la Edad de Oro introduce un elemento de dolor que no existía en Hesíodo: la pérdida y la melancolía forman parte de la vida personal de los pastores, cuya principal ocupación es llorar por el amor no correspondido o la trágica muerte de sus enamoradas³⁵. Se trata, por tanto, de una dimensión en la que todas las preocupaciones por la vida externa de la comunidad se borran en favor de la introspección: como la vida en la esfera pública está resuelta a ser armoniosa y virtuosa, todos los pensamientos se dirigen a la esfera personal, a la cuidadosa exploración de los propios sentimientos. También es un lugar en el que las personas encuentran una conexión renovada con la naturaleza y con Dios: aunque el género pastoral procede de los autores paganos de la antigüedad clásica, los escritores cristianos de la Edad Media establecieron una conexión entre los pastores de Virgilio y los que aparecen en la Biblia³⁶. La Arcadia es, por tanto, un mundo alternativo alejado en el espacio y en el tiempo en el que las personas pueden volver

³⁵ El dolor y la tragedia se esconden a menudo tras la fachada idílica de la literatura pastoral renacentista; las ninfas degolladas de las *Églogas* de Garcilaso son un ejemplo notorio. Entonces, el *locus amoenus* nunca es un Jardín del Edén donde la violencia es desconocida: algunos de los males del mundo exterior se filtran en la aparente perfección de ese escenario. Jehenson y Dunn (2006: 32) sostienen que, aunque don Quijote reconoce que el mito de la Edad Dorada es contradictorio y la Arcadia no es tan perfecta como parece, él, de todas formas, elige esta última como modelo para su imaginación utópica. En sus palabras, «just as Don Quixote chooses to ignore the problematic bliss of the *locus amoenus* in the pastoral romances he has read, he is similarly oblivious to the topical allusions to post-lapsarian melancholy inherent in the genre itself».

³⁶ La figura del pastor está muy cargada de simbolismo religioso en el cristianismo: ellos fueron testigos del nacimiento de Jesús y a menudo se les representa como los fieles discípulos de Dios. En el evangelio de Juan, también se hace referencia a Jesús con el nombre de “el Buen Pastor”, o sea, aquel que se sacrificó por sus ovejas, la humanidad. Heninger (1961: 258) señala que tales asociaciones también prepararon el terreno para la sátira religiosa.

a conectar con valores perdidos hace tiempo mientras exploran las profundidades de las emociones humanas.

Tal es, en términos generales, la génesis del mito de la Edad de Oro/Arcadia. Como se ha dicho antes, esta sociedad se opone directamente al País de Cucaña por ser un lugar gobernado por la virtud de la moderación. Situadas en los dos polos opuestos del espectro utópico, estas dos fantasías han llegado a representar otra oposición binaria entre don Quijote y Sancho, el primero asociado a la mesurada Arcadia y el segundo a la glotona Cucaña³⁷. Mientras el caballero predica la moderación y persigue la virtud, el escudero está constantemente preocupado por la satisfacción de sus básicos deseos, tal y como reflejan también sus respectivos físicos³⁸. Ahora que se han esbozado las características de las diferentes sociedades ideales que aparecen en *Quijote*, es el momento de examinar los puntos de contacto entre la novela y la literatura utópica.

1.2. LA UTOPIA DE MORO Y LA CORRIENTE HUMANISTA

Esta sección explora el impacto que el género utópico tuvo en España y en Cervantes. El apartado 1.2.1. realiza un rápido *excursus* de la aportación española al utopismo, desafiando la creencia común de que la Península quedó al margen de esta corriente. Evaluando la posible deuda de Cervantes con Moro, el apartado 1.2.2. valora las similitudes temáticas entre *Utopía* y el *Quijote*, mostrando cómo ambos textos son inseparables de la retórica humanista.

³⁷ Morton señala que, originalmente, se creía que el País de Cucaña fuera situado en Occidente y el paraíso terrenal en Oriente: el posicionamiento geográfico pone de manifiesto cómo los dos mitos son antipodales por naturaleza (véase Levitas, 2010: 223).

³⁸ Además, el anhelo de Sancho por un lugar en el que la comida sea siempre abundante lo inserta en el sistema capitalista, en el que la producción industrial supera las necesidades de los consumidores y donde el consumo está reservado a quienes pueden pagarlo. En cambio, don Quijote se identifica con el sistema feudal.

1.2.1. EL GÉNERO LITERARIO DE LA UTOPIA EN ESPAÑA

Hasta alrededor de 1980, la escasa documentación sobre la difusión del texto de Moro en España se interpretó como una prueba de que el género literario de la utopía, tan popular en la Europa continental, no despertó el mismo interés en la Península Ibérica. De hecho, si en el resto del continente se reimprimían rápidamente nuevas ediciones del texto original latino y ya en la primera mitad del siglo XVI aparecieron cinco traducciones en lenguas vernáculas (alemán, italiano, francés, inglés, holandés), la traducción castellana de la *Utopía* de don Jerónimo Antonio de Medinilla y Porres no se publicó hasta 1637, con más de un siglo de retraso con respecto a la primera, la versión alemana de Basilea de 1524. Jones (1950) intentó justificar este retraso suponiendo una falta de interés en la literatura utópica en España, quizás ligada al fuerte poder represivo de la Inquisición, que en 1583 insertó el texto de Moro en el índice de los libros prohibidos. Asimismo, Jones, al igual que otros, circunscribe la fascinación de los españoles por la *Utopía* casi exclusivamente al notable episodio de Vasco de Quiroga, jurista y humanista que intentó crear una comunidad utópica real, organizada según los principios esbozados en el libro de Moro, entre los indios de México³⁹. En la misma línea, las antologías sobre la literatura utópica suelen destacar la aportación inglesa al género (que tuvo un gran auge tras la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon en 1627) y algunas utopías continentales famosas, como las de Campanella (*La Città del Sole*, 1602) o Andreae (*Christianopolis*, 1619), pero apenas mencionan la presencia de textos españoles en el canon, citando sólo ocasionalmente el *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539) de Antonio de Guevara y el *Quijote* de Cervantes, que destaca en cuanto ficción. Sin embargo, una serie de estudios más recientes reveló que España no se quedó «relatively untouched by the utopian main current» (Manuel y Manuel, 1997: 15) como había sugerido anteriormente la crítica, sino que participó activamente en la lectura y difusión del género de la literatura utópica.

³⁹ Por sus costumbres, más conectadas a la naturaleza y en extrema oposición con el desarrollo social europeo, los indios se consideraron — por los menos en las primeras décadas de los viajes al Nuevo Mundo — como más cercanos a la vida idílica de los primeros habitantes de la tierra. Vasco de Quiroga describe su plan para una sociedad utópica en su *Información en derecho* (1535): esta anécdota ilustra cuanto la *Utopía* fuese un libro que se podía leer tanto como invención paródica de un nuevo mundo que critica la sociedad del autor, como es cierto que le entendió Cervantes, o como un manual que ofrece las herramientas para la construcción de una sociedad mejor.

Entre los que se dedicaron a la recepción e influencia de *Utopía* en España, López Estrada (1980) ha sido, sin duda, el colaborador más prolífico. En su libro, el crítico intenta trazar un recorrido de la resonancia que tanto la figura de Moro como la publicación de *Utopía* tuvieron en el público español: sus hallazgos revelaron que la contribución española, aunque no tan prolífica como la inglesa o la italiana, fue ciertamente sustancial. Por ejemplo, obras como el *Somnium* (1541) de Juan Maldonado, que relata el viaje del protagonista y su amiga María de Rojas a través de la atmósfera y hasta la sociedad idílica de los habitantes de la luna, y el *Libro áureo del emperador Marco Aurelio* (1528) de Antonio de Guevara se insertaron en los largos parámetros de la literatura utópica peninsular⁴⁰. También el *Reloj de Príncipes* (1529) de Guevara, no mencionado por López Estrada, tiene pasajes de muy claro gusto utópico como las siete leyes del pueblo de los Garamantes, que influenciaron directamente al escritor italiano Anton Francesco Doni en el diálogo filosófico *Mondo Savio e Pazzo* (parte de *I Mondi*, 1552). Teresa Langle de Paz (2003) señala también el *Desengaños de corte y mujeres valerosas* (1664), un tratado deudor de la tradición erasmista y platónica escrito por la segunda Condesa de Escalante, María de Guevara, en el que se construye una utopía femenina. Finalmente, en 1682 (según la fecha atribuida por Cro en la edición de 1975), se publicó una utopía española directamente en línea con el canon establecido por Moro: la *Sinapia*, anagrama de Hispania, que con su recuperación en los años '70 del siglo pasado reivindicó la posición de España frente a las acusaciones de los críticos. Recientemente, otro texto de claro marco utópico ha salido a la luz: la *Omnibona, o Reino de la Verdad*, obra inédita fechada aproximadamente entre el siglo XVI y el XVII, la cual describe una ciudad ideal descubierta por dos viajeros, el Caminante Curioso y su criado Amor-de-dos-grados⁴¹.

Sin embargo, el hallazgo más importante aconteció en los años '90, cuando en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid se encontró un manuscrito, de pertenencia del primer Conde de Gondomar

⁴⁰ La fuente principal de Maldonado es el *Somnium Scipionis* de Cicerón. Con este texto, Maldonado, al igual que Ariosto con la excursión lunar de Astolfo en el *Orlando Furioso*, anticipa la literatura sobre los viajes lunares que alcanzó gran popularidad en el siglo XVII, y que se relaciona en gran medida con la literatura utópica. Los viajes lunares, en efecto, a menudo ofrecen una crítica (expuesta como sátira) de la sociedad en la cual el autor se encuentra. Un ejemplo muy conocido es el *Somnium* de Johannes Kepler (1634). Véase Pohl (2010).

⁴¹ Jeremy Lawrence (2019) es uno de los pocos autores que menciona la existencia de esta obra.

(1567-1626), que contiene una traducción castellana inédita de la *Utopía*. El texto —que a diferencia de la traducción de Medinilla reporta los dos libros y una serie de paratextos que desaparecieron en la edición de 1637— debería fecharse entre 1519 y 1535 según Davenport y Cabanillas Cárdenas (2008) y entre 1520 y 1530 según Castañ (2018)⁴². Existe, entonces, la posibilidad de que esta anónima traducción castellana preceda la versión alemana de Basilea de 1524 y que se trate efectivamente de la primera adaptación vernácula que se escribió en Europa (Castañ, 2018). En todo caso, los tres críticos concuerdan en situar el manuscrito durante los años del reinado de Carlos V, precisamente en el periodo entre 1516 y *ca.* 1530, que fue caracterizado por la apertura de España a la corriente humanista y erasmista que se iba expandiendo por Europa⁴³.

Otro rasgo a favor de Moro fue su fama como uno de los más importantes humanistas que vivieron en su tiempo: su amistad con Erasmo era notoria, y su obra —en su mayoría tratados religiosos escritos en latín— fue leída y apreciada por la clase más erudita en España como en el resto del continente. En aquellos años de tolerancia religiosa, antes de que las medidas del Concilio de Trento apretaran el control de la Inquisición, la figura de Moro se conocía bien en el mundo hispánico, como prueba también su amistad con el humanista Juan Luis Vives, y la versión latina de la *Utopía* circulaba entre el público académico⁴⁴. Así, Davenport y Cabanillas Cárdenas (2008) concluyen que en estos años la traducción manuscrita debería circular, y es probable que fuera conocida entre los intelectuales en las cortes.

⁴² El manuscrito contiene una dedicatoria a Carlos I: el autor se refiere a él como «el serenissimo principe de castilla don carlos, que agora es emperador» (Castañ, 2018: 189). Esto permite colocar la fecha de escritura no antes de 1519, el año de la coronación de don Carlos como quinto emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. En cambio, 1535 es el año de la muerte de Moro, de la cual no se habla en el manuscrito, por lo cual se supone que el canciller inglés debería estar vivo al momento de la escritura.

⁴³ Goñi Gaztambide (1986), basándose sobre el monumental estudio de Bataillon *Érasme et l'Espagne* (1991), identifica tres fases de la difusión del erasmismo en España: nacimiento (1516-1524), apogeo (1525-1530) y declive, persecución y vida subterránea (1530-1615). El último periodo se cierra con la publicación de la segunda parte del *Quijote*. El declive se debe a la dispersión del grupo de los erasmistas españoles y a la vigilancia de la Inquisición, que con la muerte de Erasmo en 1537 se hace más estrecha y empieza a lanzar acusaciones de luteranismo o alambriismo a los seguidores del humanista, acabando con la censura de su obra por el índice de Valdés de 1559.

⁴⁴ Como aclara López Estrada (1980), los lectores necesitaban de una formación humanística para apreciar el texto, así como de un conocimiento del latín: se trataba de una lectura dirigida a un público culto.

A pesar de las medidas más restrictivas impuestas en la década de 1530 y la decreciente influencia de la corriente erasmiana, la ejecución de Moro en 1535 por mano del rey Henry VIII no hizo que acrecentara su popularidad. La condena por alta traición, decretada como consecuencia de la terca obstinación de Moro en no aceptar tanto la separación de la Iglesia anglicana de la católica como el divorcio del monarca de su primera esposa Catalina de Aragón, actuó como un punto de inflexión en la opinión pública, creando dos relatos muy diferentes sobre la figura del ex-canciller: uno, que lo veía como un mártir de la Iglesia católica, el otro, como un traidor de su patria. En la España ultracatólica de los siglos XVI y XVII, la defensa de la integridad de Moro a su religión se convirtió en un tema central para su representación: textos como la *Historia eclesiástica del Cisma de Inglaterra* (1588) de Pedro de Ribadaneira y el *Tomás Moro* (1592 y 1617) de Fernando de Herrera se esforzaron por presentar a Moro como un discípulo fidelísimo a los principios católicos, un verdadero modelo de virtud. Medio siglo después, Antonio de Villegas lo colocará incluso en su hagiografía, la *Flor Sanctorum* (1647), en la sección dedicada a los hombres ilustres. Esta polarización extrema sobre la integridad religiosa de Moro resultó fundamental cuando algunos pasajes de *Utopía* comenzaron a inquietar a la autoridad eclesiástica. Como se ha mencionado antes, en 1583, *Utopía* acabó en el *Index Librorum Prohibitorum*, del cardenal Gaspar de Quiroga, que pretendía reprimir severamente todo intento de desafiar la ortodoxia del Concilio de Trento. Sin embargo, en la carta al lector, el censor se apresura a aclarar que las obras de algunos hombres virtuosos y abiertamente católicos (entre ellos, Tomás Moro) no fueron prohibidas por ir en contra de los principios de la santa Iglesia católica romana, sino «por contener cosas que aunque los tales autores píos y doctos las dijeron sencillamente, y en el sano y católico sentido que reciben, la malicia de estos tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la Fe, las puedan torcer al propósito de su dañada intención» (*Index Librorum Prohibitorum*, al lector). A raíz de esta observación, en 1584 vio la luz un nuevo índice de Quiroga, el *Index Librorum Expurgatorum*, que permitía la circulación de algunos de los libros prohibidos una vez que éstos habían sido correctamente

expurgados del contenido que se consideraba peligroso⁴⁵. La *Utopía* también figuraba en este nuevo índice, con cambios aportados sobre la versión de Nicolaus Episcopium de Basilea de 1563, una copia bastante completa que incluía el raro mapa de la isla de Utopía y el alfabeto utópico, omitidos en la mayoría de las versiones latinas y vernáculas (Roggen, 2008). Con las modificaciones necesarias, entre ellas la supresión de la carta de Guillaume Budé y de algunos pasajes controvertidos sobre la religión de los utópicos, *Utopía* tuvo la posibilidad de circular.

Una observación muy similar a la de Quiroga en el *Librorum Prohibitorum* se encuentra en la traducción de Medinilla, en una nota al capítulo noveno, que trata de las religiones de los utópicos: «aunque los Expurgatorios no limitan algo de este capítulo [...] todavía ha parecido prevenir la ocasión, que puede tomar el atea y político, contra lo que el glorioso mártir procuró» (en Cave, 2008: 240). El objetivo de esta nota es doble: disuadir a todos los herejes de intentar sacar cualquier dogma no ortodoxo de las sagradas palabras de Tomás Moro, y permitir la publicación de la versión vernácula sin omisiones (aunque, curiosamente, la traducción de Medinilla recorta por completo el Libro I y varios paratextos, incluida la carta a Peter Giles). En esta nota se vislumbra la reminiscencia de la creciente intolerancia de España hacia los predicadores de otros cultos, que se intensificó durante el siglo XVI con las persecuciones de los luteranos y culminó en 1609 con la expulsión definitiva de los moriscos. La ley utópica que decreta «it should be lawful for every man to favour and follow what religion he would» (*Utopia*, 109) resultaba claramente incómoda para la autoridad eclesiástica española, que se esforzaba por mostrar a Europa su impoluta fe católica⁴⁶. Como queda claro, la religión y la política se mezclaron a la hora de configurar la recepción de *Utopía*; y, si bien es cierto que la Inquisición percibió como amenazador el espíritu erasmiano del texto (lo que puede ser la razón por la que la traducción de Medinilla omite por completo el Libro I, la parte más claramente deudora de Erasmo), no parece que esto realmente haya impedido su difusión.

⁴⁵ A diferencia de los índices romanos, que no indicaban precisamente los contenidos expurgables de los textos, los índices españoles los señalan. Véase María José Vega, 2013.

⁴⁶ La edición que utilizo es la que aparece en *Three Early Modern Utopias* de Bruce, 2008. A partir de ahora me referiré a ella para citar pasajes de la *Utopía*.

1.2.2. CERVANTES, MORO Y EL HUMANISMO

Por ser un escritor que recibió una educación humanista con tintes erasmistas y un hombre bien consciente de los problemas de su época, parece improbable que a Cervantes se le escapara la gran popularidad de *Utopía* y la ola literaria que supuso su publicación⁴⁷. Aunque faltan pruebas concretas que sugieran tanto una lectura directa de Erasmo como una intertextualidad directa con Moro, la crítica concuerda en general en que Cervantes debió de tener un conocimiento, al menos parcial, de *Utopía*. En el *Quijote* se citan la *República* de Platón y las *Geórgicas* de Virgilio, cuya metáfora de la república de las abejas se convirtió en un lugar común en la descripción de los estados ideales y es reproducida por don Quijote como la «república [de] las solícitas y discretas abejas» en su discurso de la Edad Dorada (I, 11)⁴⁸. Otras alusiones, como al escritor utópico Antonio de Guevara (I, prólogo), al preste Juan (I, 47)— el legendario rey cristiano de un reino edénico de suntuosa riqueza situado en algún lugar de Asia Central o Etiopía— y a la mítica isla de Taprobana (I, 11), donde se encuentran los reinos de Utopía y el de los Solaris de Campanella, parecen confirmar la filiación, al menos parcial, de Cervantes con la literatura sobre y alrededor de *Utopía*⁴⁹.

Como se ha destacado en el apartado anterior, Tomás Moro y su obra fueron bastante conocidos durante un tiempo en España, e incluso cuando la censura se hizo más estricta, el texto siguió circulando: Francisco de Quevedo, contemporáneo de Cervantes, llegó a poseer un ejemplar personal de la edición latina de Lovaina de 1548 (López Estrada, 1980: 86). A diferencia de él, no se tiene noticia de que Cervantes dispusiera de un ejemplar del texto de *Utopía*. Sin embargo, según Eisenberg (2002), que realizó un monumental estudio en el que intentó reconstruir la biblioteca personal del autor del *Quijote*,

⁴⁷El pensamiento erasmiano, mediado o no, impregna la obra cervantina, hasta el punto de que Bataillon afirma que «si España no hubiera pasado por el erasmismo no nos habría dado el *Quijote*» (citado en Goñi Gaztambide, 1986, p. 144). De hecho, Cervantes estudió en Madrid bajo la supervisión del humanista Juan López de Hoyos, quien se cree que le introdujo al humanismo cristiano en una época en la que este tipo de pensamiento estaba siendo vigilado y condenado en España.

⁴⁸Para la metáfora de las abejas véase, por ejemplo, el texto italiano *La Repubblica delle Api* (1627) de Giovanni Bonifacio.

⁴⁹Vittorio Gabrieli (1996) fue el primero en señalar la alusión a Taproban, que también se menciona en II, 38, como lugar cerca del cual la Dueña Dolorida ubica ingeniosamente el reino de la princesa Antonomasia. Esto confirma que Cervantes conocía la costumbre de los textos utópicos de situar las sociedades fantásticas e imaginarias en islas ficticias y remotas, ya que la isla es el espacio liminal donde se cruzan la realidad y la ficción. Este aspecto también es importante en la ínsula Barataria, como se verá más adelante.

él debería poseer un ejemplar del *Tomás Moro* de Herrera, por lo que se entiende estaba familiarizado con la vida y la representación literaria del mártir católico. En cuanto a *Utopía*, el texto fue conquistando lectores en toda Europa, especialmente en Italia, donde florecieron varias obras literarias a su imitación⁵⁰. Mientras que en España el acceso al libro estaba al menos formalmente prohibido por la censura, en Italia, donde Cervantes pasó cinco años entre 1569-74, *Utopía* circulaba libremente y en varias ediciones. Es, por tanto, muy probable que Cervantes la hubiera leído, al menos parcialmente, ya sea en el original latino, en alguna de las traducciones italianas o francesas (Gabrieli, 1996), o incluso en la primera versión castellana que estuvo circulando mucho antes de su nacimiento. En total, se publicaron en Europa doce ediciones integrales de *Utopía* en latín, y cinco traducciones al francés y al italiano (sin contar el manuscrito de Gondomar) durante la vida de Cervantes: Venecia 1548, París 1550, Lyon 1559, Venecia 1561, París 1585. De ellas, sólo la incorporación de *Utopía* por parte de Sansovino en su libro *Il governo en* 1561 y la traducción de Chappuys en 1585 omiten el Libro I, por lo que es probable que Cervantes haya consultado la versión integral⁵¹.

Este detalle adquiere importancia al considerar las partes de la narración que más habrían podido interesar a Cervantes: mientras que el Libro II esboza las leyes y costumbres de la aparentemente impecable sociedad de Utopía, es en el Libro I donde Moro enuncia ingeniosamente las razones por las que sería conveniente actuar una reforma del gobierno semejante a la de los utópicos. Escrito en forma de diálogo platónico, el Libro I se adentra en una discusión sobre los males del mundo europeo, donde la soberbia, la codicia y la ociosidad han sustituido a los preceptos de la vida cristiana justa y moral. A diferencia de la recta isla de Utopía, Europa (e, implícitamente, Inglaterra) está assolada por la corrupción: los campesinos son obligados a robar y luego son castigados con la muerte; los abades acotan ávidamente

⁵⁰ Aunque *La Città del Sole* (1602) se considera la utopía italiana por antonomasia, en la segunda mitad del Quinientos y en los primeros años del Seiscientos aparecieron muchos otros textos directa o indirectamente inspirados en Moro. Véase por ejemplo el *Mondo Savio e Pazzo* de Anton Francesco Doni (1552), *La Città Felice* de Francesco Patrizi (1553), *La Repubblica Immaginaría* (1584) de Ludovico Agostini, los tres textos de Ludovico Zuccolo *L'Aromatorio; Il Porto; Il Belluzzi* (1625) y *La Repubblica delle Api* de Giovanni Bonifacio (1627).

⁵¹ En cambio, Lawrence (2019) sugiere que Cervantes consultó la traducción italiana de Ortensio Lando de 1548 o la integración de Sansovino en *Il governo*.

las tierras de propiedad común para aumentar sus beneficios; los gobernantes piensan más en expandir sus dominios que en gobernar los que ya poseen. Como observa Welburn (2016: 5), «More's England is a land turned upside down, a place where sheep devour men and a new wilderness spreads over fields and towns»: el caos carnavalesco ha derrocado a la sociedad ordenada. La propiedad privada asume la culpa como fuente de toda desigualdad, y la única alternativa posible a estos males que se extienden rápidamente por Europa se encuentra en la antípoda Utopía, donde la propiedad se comparte y la posesión material se desprecia. Siguiendo la línea de los diálogos satíricos de Luciano (que Moro y Erasmo tradujeron juntos y por los que se vieron muy influidos) y de la tradición humanista⁵², *Utopía* entabla una elaborada discusión satírica sobre las deficiencias de la sociedad contemporánea, e imagina un mundo alternativo en el que tales padecimientos son, al menos supuestamente, reparados⁵³. A través de su misión idealista, don Quijote adopta el mismo espíritu crítico que permea la *Utopía* pero de manera mucho más velada: la sátira sigue impregnando las acciones del héroe, cuya misión de liberar al mundo de sus sinrazones es saboteada por su propia locura.

El discurso sobre la locura entendido como un componente de la retórica humanista establece otro vínculo fundamental entre el *Quijote* y la obra de Moro y, más ampliamente, con la literatura utópica del Renacimiento. Al igual que la personificación de la Locura de Erasmo, también don Quijote es un “loco cuerdo”: los numerosos personajes que encuentra en su viaje se maravillan del contraste entre

⁵² En el discurso humanista de principios del siglo XVI, que abogaba por la liberación de la doctrina cristiana de los límites restrictivos de la escolástica medieval, la sátira se utilizaba a menudo como medio para criticar indirectamente asuntos políticos y religiosos (Story, 2012). Puesto que la sátira «teach[es] virtue by attacking vice» (Heiserman, 1963: 163), esta ofrecía una herramienta ideal para denunciar las sinrazones humanas. En esta línea, obras como *El elogio de la locura* exponían una crítica mordaz a la corrupción rampante dentro de la Iglesia católica-romana.

⁵³ En realidad, Utopía no ofrece una solución eficaz a los problemas enumerados en el Libro I: parte de la genialidad de Moro reside en el hecho de que el lector nunca tiene la seguridad de si el paraíso utópico debe tomarse como tal o, simplemente, como el sueño disparatado de un viajero loco. Al igual que Inglaterra, la isla de Utopía es también un *mundus inversus*: lejos de ser una nación perfectamente equitativa, ya que la estabilidad de los utópicos se basa en el trabajo forzado de los esclavos, sus leyes idílicas contradicen a menudo los mismos principios en los que se basan. Las leyes religiosas son especialmente controvertidas: la eutanasia no sólo es legal, sino que se promueve enérgicamente; además, a las mujeres se les permite ejercer como sacerdotes. Parece improbable que Moro, siendo un católico acérrimo y un apasionado defensor del dogma cristiano tradicional, hubiera apoyado tales leyes. Por tanto, el lector se encuentra continuamente preguntándose hasta qué punto el autor concuerda con su propia utopía.

su impecable ingenio y su disparatada locura cuando se le toca el tema de la caballería. Mientras muchos lo toman por un completo loco, don Diego de Miranda y su hijo, don Lorenzo, se detienen particularmente en la cuestión de si debe ser considerado un loco o un sabio:

—No sé lo que te diga, hijo —respondió don Diego—; solo te sabré decir que le he visto hacer cosas del mayor loco del mundo y decir razones tan discretas, que borran y deshacen sus hechos: háblale tú y toma el pulso a lo que sabe, y, pues eres discreto, juzga de su discreción o tontería lo que más puesto en razón estuviere, aunque, para decir verdad, antes le tengo por loco que por cuerdo (II, 18).

La figura del tonto sabio, muy popular durante el Renacimiento y dentro del círculo humanista, dio a los autores la libertad de expresar verdades incómodas sin el riesgo de enfrentarse a repercusiones (Chakravarti, 2010) y de explorar cuestiones filosóficas sobre la naturaleza del conocimiento; sin embargo, dejó abierta la cuestión de la fiabilidad, es decir, hasta qué punto se puede confiar en las palabras del loco. Por ejemplo, los punzantes comentarios sobre el clero expresados por la Locura en Erasmo desdibujan la línea entre lo lúdico y lo serio: el lector no está seguro de que estos comentarios puedan tomarse al pie de la letra. Del mismo modo, el *Mondo Savio e Pazzo* de Doni plantea cuestiones filosóficas sobre la verdadera sabiduría al señalar la facilidad con la que esta puede desembocar en la locura y viceversa. Los dos protagonistas, Savio y Pazzo, intercambian constantemente sus papeles, con Savio relatando la visión onírica de una utopía no del todo atractiva y Pazzo cuestionándola con agudas observaciones. De este modo, el lector se pregunta qué personaje y qué mundo (el alternativo o el real) debe tomarse por loco. Lo mismo ocurre en *Utopía*: la crítica a la ley, la religión y la política y la ferviente valoración del gobierno establecido por el rey Utopos son expresadas por un personaje que, por su propio nombre, ha de ser tomado por loco: Hitlodeo, de hecho, se traduce del griego como «peddler of nonsense», o sea, “vendedor de disparates” (Bruce, 2008: xxii)⁵⁴. Su crítica, que aborda los problemas reales que aquejaban a Inglaterra a principios del siglo XVI, pierde credibilidad para sus oyentes ya que la solución que propone

⁵⁴ Por otra parte, su nombre, Rafael, alude directamente al ángel de Dios. Moro utiliza muchos juegos de palabras de este tipo, reforzando así su intención satírica.

para tales cuestiones es imitar el controvertido e inalcanzable gobierno de No-Lugar⁵⁵. En la misma línea, don Quijote habla brillantemente de las plagas de su tiempo, pero como actúa como un loco, el núcleo de su declaración nunca se toma en serio. Al igual que Hitlodeo, el hidalgo identifica problemas reales en el cambiante panorama político y económico de la España barroca, pero desea resolverlos con la restauración de una mítica Arcadia prelapsaria o de una utopía caballeresca, las cuales no son más alcanzables que la Utopía. Cumpliendo con la tradición renacentista del loco visionario, tanto don Quijote como Hitlodeo comprenden la necesidad de realizar algunas reformas, pero como recurren a un pasado idealizado o a una isla imaginaria como ejemplos, sus sentencias están condenadas al ridículo, sus acciones al fracaso. Al final, incluso el indeciso don Lorenzo resuelve que el caballero es un «entreverado loco, lleno de lúcidos intervalos» (II, 18). La cuestión de la locura en el *Quijote*, además de exponer la brecha entre su idealismo y la cruda realidad, sustenta gran parte de la acción trágica del héroe. Encajando en el tropo del loco sabio y exponiendo una crítica satírica de las crisis de su tiempo, la búsqueda de la utopía por parte de don Quijote parece inextricable de la corriente humanista del siglo XVI, que, como se dilucidará en el próximo capítulo, también ofrece una base fundamental para otros discursos que sustentan el impulso utópico del hidalgo.

1.3. SOÑANDO CON UN MUNDO PERFECTO: VIRTUDES DEL ESTADO IDEAL

Esta sección expone algunos de los principales temas del debate sobre el «mejor estado de la Comunidad» que enfrentó a los escolásticos por un lado y a los humanistas cívicos por otro. Examinando los argumentos de ambas escuelas sobre el buen gobierno, la sección 1.3.1. introduce los conceptos de *otium / negotium* y *vita activa / vita contemplativa* para evaluar cómo la misión caballeresca

⁵⁵ Después de que Hitlodeo termina su relato, el personaje de Moro se muestra escéptico sobre las leyes de los utópicos, en particular sobre su comunismo: «many things came to my mind which in the manners and laws of that people seemed to be instituted and founded of no good reason, not only in the fashion of their chivalry and in their sacrifices and religions and in others of their laws, but also,... in the community of their life and living without any occupying of money» (*Utopia*, 123).

de don Quijote y la búsqueda de la virtud se inspiran en gran medida en las ideas de la corriente política del humanismo. Para ilustrar más este punto, la sección 1.3.2. analiza los conceptos de verdadera nobleza, linaje y riqueza, sosteniendo que el sueño utópico de don Quijote se basa en el principio, profundamente humanista, de que *virtus vera nobilitas est*.

1.3.1. EL MEJOR ESTADO DE LA COMUNIDAD Y LA CIUDADANÍA ACTIVA DEL HUMANISMO CÍVICO

Aunque la publicación del texto de Moro estableció los parámetros del nuevo género de la literatura utópica, el discurso sobre los estados ideales apenas habría sido una novedad para el público contemporáneo. Los profundos cambios que sacudieron el panorama político, socioeconómico y religioso de Europa durante el Renacimiento —a saber, la creación de los estados-nación y los imperios de ultramar, la transición a una economía pre-capitalista y el incremento del mercantilismo, la inestabilidad de la Iglesia católica-romana ante el fortalecimiento del protestantismo y el siguiente movimiento reformista— coincidieron con la publicación de varias obras que abordaban la cuestión de lo que constituye el «mejor estado de una comunidad». Los tratados políticos, la literatura de consejos de los *specula principis* (un género que retomó su impulso durante la Baja Edad Media y alcanzó amplia popularidad con la publicación de *Il Principe* de Maquiavelo), así como los debates intelectuales entre humanistas y escolásticos, se ocuparon de cuestiones sobre el buen gobierno y la verdadera virtud en la creación del estado ideal mucho antes de que tales cuestiones entraran en el canon utópico. El hecho de que a partir del siglo XVI apareciera una literatura tan amplia en toda la Europa occidental es revelador de hasta qué punto el deseo de un mundo, un estado o una sociedad mejores cautivó a escritores y lectores por igual en una época en la que muchos cambios estaban ocurriendo.

Quentin Skinner (1987: 126), que resumió los argumentos esgrimidos por escolásticos y humanistas, señala que una condición fundamental para la realización de una comunidad perfecta es el bienestar de sus ciudadanos: ellos deben poder perseguir la felicidad, «“living and living well” in the manner most befitting the nature and dignity of man». La felicidad individual, un aspecto que

necesariamente desaparece en la uniformidad de las utopías (pero que resiste en la Arcadia), es un requisito crucial para un estado ideal⁵⁶. El otro es que las leyes sean justas y estén concebidas para la protección del bien común. Los textos utópicos de la Edad Moderna critican a menudo la elaborada complejidad del sistema judicial contemporáneo: añorando la simplicidad primordial, proclaman que las leyes deberían ser pocas, sencillas y comprensibles para todos, una observación con la que don Quijote está indudablemente de acuerdo⁵⁷. A pesar de que estos dos puntos son aceptados casi universalmente, diferentes escuelas disienten sobre la forma de gobierno más adecuada para regir un estado perfecto. Para los primeros humanistas, escribe Skinner, la monarquía era preferible a la república, pues si el rey era el único que tenía que dedicarse a los afanes de gobernar la nación, los ciudadanos podían, a su vez, dedicarse a una vida del *otium* (una vida comprometida con el estudio y el aprendizaje) sin tener que preocuparse del *negotium* (los asuntos del deber público). La creencia de que la participación activa en asuntos relacionados con la política y la vida cívica fuese corrupta e inferior a la vida solitaria y piadosa del erudito es una concepción medieval que permeó a lo largo de los primeros años del Renacimiento y siguió siendo ampliamente aceptada: en consecuencia, el *otium* seguía considerándose preferible al *negotium*. Moro y Erasmo compartían una opinión similar, argumentando que un príncipe había de gobernar según los principios de las leyes justas⁵⁸. Los escritores políticos españoles Juan de Mariana y Diego de Saavedra Fajardo también sostenían la idea de que el gobierno de uno, aunque potencialmente peligroso, es preferible al gobierno de muchos. Para Mariana (que era un escolástico), la monarquía es

⁵⁶ Mientras que el humanismo sostenía la unicidad de todos los seres humanos, en las utopías de la primera modernidad el sujeto individual desaparece en la estandarización y homogeneización impulsadas por el gobierno ideal. Véase Berneri, 1982, p. 56.

⁵⁷ En su discurso de la Edad de Oro, don Quijote repite el tópico de que en aquella época primordial no había necesidad de un sistema judicial, pues el orgullo y la malicia aún no eran conocidos por la humanidad. En su mundo imaginario de la caballería, en cambio, la justicia se somete al juicio del caballero, que ejerce un poder autoritario; cuando libera a los galeotes, don Quijote se está apelando a esa autoridad, así como a la ley natural y al deseo de conseguir una reforma moral. Véase el capítulo 2.3.2.

⁵⁸ Sin embargo, es problemático intentar encajar la obra maestra de Moro en la categoría del humanismo ortodoxo: mientras que algunos sostienen que *Utopía* refleja directamente los ideales del humanismo cristiano, otros han señalado la influencia del humanismo ciceroniano en el diálogo del Libro I. Véase Skinner (1987) para la influencia de Cicerón en el personaje de Moro en *Utopía* y Nelson (2006) para un rechazo de este punto.

superior porque, entre otras razones, es la que mejor se asemeja al gobierno que hubo justo después de la primera edad de la felicidad, la Edad de Oro. En su obra *Del rey y de la institución de la dignidad real* (ca.1599), dedicado al rey Felipe III, Mariana dibuja un retrato nostálgico de la vida armoniosa de los hombres antes de que conocieran la codicia y la corrupción, para luego afirmar que

los hombres que menos distaban de los primitivos y más felices tiempos, y que mejor miraban la naturaleza de las cosas, no pudieron menos de abrazar el gobierno de uno solo, sucediendo, como refiere Aristóteles, en muchos lugares, que del gobierno de uno se vino a otras formas de gobierno (1930: 30).

Buscando un *exemplum* en un pasado de felicidad, Mariana vincula así la monarquía con la naturaleza y, por consiguiente, con el gobierno de Dios, proporcionando otro interesante ejemplo de cómo el mito de un mundo mejor apoyó gran parte de la discusión política de la época⁵⁹.

Sin embargo, hubo otra vertiente del humanismo que rechazó rotundamente la afirmación de que la felicidad comunitaria estaría mejor garantizada bajo un único gobernante: el humanismo cívico, que se originó en la Florencia renacentista como una rama del republicanismo, considera que un gobierno republicano es el fundamento esencial del estado ideal. Yendo en contra de la idea platonista, compartida por los primeros humanistas, de que dedicarse a una vida de *negotium* significa alejarse de la búsqueda de la felicidad e incurrir en la corrupción moral, el humanismo cívico sostiene que la participación activa en la vida política del estado es un empeño tan necesario como noble para el bienestar general. Si el ascetismo medieval alababa una vida de reclusión y dedicación a la práctica religiosa, los primeros humanistas, como Petrarca, reconocían que la verdadera virtud podía alcanzarse también fuera del monasterio, en una vida de contemplación (*vita contemplativa*, que equivale a *otium*) comprometida con la superación personal a partir del aprendizaje⁶⁰. El humanismo cívico mantenía una fuerte deuda con el estudio de los textos clásicos; no obstante, sostenía que, para alcanzar plenamente la virtud, el individuo tiene la obligación moral de aplicar los conocimientos teóricos a un compromiso práctico con la vida política del estado. Las virtudes de la *vita contemplativa* alcanzan su plena expresión

⁵⁹ Véase Mariana, 1930, página 64.

⁶⁰ Véase Lombardo (1982).

en la *vita activa*, la del *negotium*. Este punto de vista, que fue impulsado de forma más enérgica por los autores italianos Leonardo Bruni y Coluccio Salutati, tiene sus raíces en los escritos de Cicerón, que sirvieron de gran inspiración para el pensamiento humanista. Según él, el hombre bueno (que él llama *honestus*), es decir, el que posee las cuatro virtudes cardinales, debe destinar sus talentos al cumplimiento de su responsabilidad cívica hacia la sociedad. El deber moral, afirma, sólo se cumple verdaderamente cuando el conocimiento teórico se pone en acción. El acto solitario de estudiar, aunque sea honorable, no debe hacer que uno se retire de la vida política activa, porque eso iría en contra de la verdadera sabiduría:

Y la principal de todas las virtudes es aquella sabiduría que los griegos llaman *sofia* -pues por “prudencia”, a la que los griegos llaman *phronesis*, entendemos la habilidad de saber qué hay que buscar y qué rehuir; esa sabiduría, digo, a la que he calificado de principal, es la habilidad de conocer la realidad divina y humana, en la que se incluye la asociación de dioses y hombres y la comunidad entre ellos. Si esta es la más importante -como sin duda lo es-, necesariamente el deber que procede de la sociabilidad es el más importante. De hecho, el conocimiento y contemplación de la naturaleza estarían en cierta medida mancos e incompletos si no se siguiera de ellos alguna actuación. Ahora bien, esta actuación se discierne sobre todo cuando se cuidan los intereses de la gente; atañe, a fin de cuentas, a la comunidad del género humano: en conclusión, hay que anteponerla al conocimiento (*Los Deberes*, I, 153)⁶¹.

El argumento final de Cicerón sostiene que perseguir la *vita activa* no sólo garantizará el cumplimiento del propio deber moral, sino que también aportará más felicidad que la *vita contemplativa*, ya que la primera «calls for greater abilities»⁶². Esta discusión, que Skinner utiliza para comentar *Utopía*, es claramente relevante también para el *Quijote*, en particular para la clara preferencia del caballero por las armas sobre las letras. En su discurso del capítulo 37 de la primera parte —que retoma un tema popular de debate en los círculos humanistas— el caballero resume la cuestión de los méritos de la *vita activa* frente a los de la *vita contemplativa*, planteando el argumento de que la dedicación a la vida activa, la de las armas, es más virtuosa porque es mucho más esforzada que la vida de

⁶¹ Los conceptos de «prudencia» y *phronesis* se examinarán más a fondo en el capítulo 2.3.1.

⁶² Skinner (1987: 130) parafraseando a Cicerón.

los eruditos⁶³. Exponiendo los argumentos de ambos bandos *en utramque partem*, don Quijote reconoce que el objetivo del estudio de las letras, o sea, la regulación de la justicia distributiva, es un «fin, por cierto, generoso y alto y digno de grande alabanza» (I, 37)⁶⁴. Pero, aunque aprecie el valor de la educación como medio para la mejora moral, «he puts his trust in other means to bring about his great aspiration of reforming man, society, and the commonwealth, means still based on the idea of “courageous effort”» (Maravall, 1991: 92). En efecto, la profesión de caballero errante —cuyo objetivo final es, paradójicamente, el de asegurar la paz— requiere tanta vivacidad de ingenio como las letras, pero es incomparable en cuanto a penurias, pobreza y falta de recompensas, por lo que debe ser considerada como más honorable. En última instancia, don Quijote afirma que sin armas la sociedad caería en el caos:

Y, entre las que he dicho, dicen las letras que sin ellas no se podrían sustentar las armas, porque la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas, y que las leyes caen debajo de lo que son letras y letrados. A esto responden las armas que las leyes no se podrán sustentar sin ellas, porque con las armas se defienden las repúblicas, se conservan los reinos, se guardan las ciudades, se aseguran los caminos, se despejan los mares de cosarios, y, finalmente, si por ellas no fuese, las repúblicas, los reinos, las monarquías, las ciudades, los caminos de mar y tierra estarían sujetos al rigor y a la confusión que trae consigo la guerra el tiempo que dura y tiene licencia de uso de sus privilegios y de sus fuerzas. Y es razón averiguada que aquello que más cuesta se estima y debe de estimarse en más (I, 37).

Dado que la profesión de caballero combina las habilidades intelectuales con la resistencia física para proteger el establecimiento gubernamental, ella debe ser estimada como la más virtuosa y valiosa para la república. En este discurso, la deuda del *Quijote* con las ideas impulsadas por el humanismo ciceroniano emerge con mayor claridad, y revela cómo la cuestión de la política subyace a la misión utópica del caballero. En efecto, la relación de interdependencia que don Quijote establece entre las armas y las letras surge de un sustrato político: si la misión de los caballeros es proteger a la república de

⁶³ La cuestión, explica Salazar Rincón (1986: 125), se debatió porque desde el siglo xv, letrados y soldados eran los principales actores dentro del aparato judicial y administrativo del Estado. En sus palabras, «letrados y soldados son los auténticos artifices, y los más firmes valedores, del Estado moderno».

⁶⁴ Cascardi (2012: 88) afirma que, al elegir esta forma de presentar los dos lados del argumento, don Quijote no se inclina realmente por una preferencia por las armas: «Don Quijote’s speech turns out to be anything but a fair and open-ended inquiry into the relative merits of the two professions».

los peligros que la amenazan, el papel que don Quijote atribuye a las letras es el de redactar leyes y hacerlas cumplir⁶⁵. Resulta que ambas profesiones conducen al mismo fin cívico, que es asegurar que la vida dentro del estado se desarrolle de acuerdo con la justicia. Y ciertamente, como sostiene Maravall, ambas profesiones son caminos para alcanzar la verdadera virtud.

Por lo tanto, parece que, para don Quijote, llegar a ser virtuoso significa trabajar al servicio de la comunidad, ya sea de forma pasiva o activa, aunque, como deja claro su discurso, sólo a través de la participación activa se puede cumplir verdaderamente con el deber moral. Este deseo de inclusión en la vida del estado, que es intrínseco a lo que Maravall denomina «humanismo de las armas»⁶⁶, encuentra su realización en la creación por parte del hidalgo de una utopía caballerescas y, por el contrario, se rompe en su sueño de Arcadia, que proporciona otro camino hacia la virtud⁶⁷. Si en la alternativa bucólica propuesta por el mito de la Edad de Oro el hidalgo podía encontrar la reconciliación con Dios y la naturaleza llevando una vida al margen del estado, don Quijote opta, en cambio, por perseguir un estilo de vida que le situará, según él, en el centro de la acción política. La transformación de Alonso Quijano en don Quijote es, por tanto, el paso de la *vita contemplativa* —de los años pasados devorando libros en la soledad de su hacienda— a la *vita activa*. Es también como un ingreso casi ritual del hidalgo en la arena política. Al privilegiar los esfuerzos de la vida caballerescas a la apacible tranquilidad de la alternativa

⁶⁵ Covarrubias (1611: 522) define al letrado como «el que profesa letras, y hanse alçado con este nombre los juristas abogados». Salazar Rincón (1986: 124) explica que letrado significaba un funcionario de la corte, a menudo empleado en la administración de justicia. Más adelante, en su discurso de las Armas y las Letras, don Quijote critica sutilmente la forma en que los letrados ávidos de dinero aspiran a los puestos de gobierno: «...es más fácil premiar a dos mil letrados que a treinta mil soldados, porque a aquellos se premian con darles oficios que por fuerza se han de dar a los de su profesión, y a estos no se pueden premiar sino con la misma hacienda del señor a quien sirven, y esta imposibilidad fortifica más la razón que tengo. Pero dejemos esto aparte, que es laberinto de muy dificultosa salida» (I, 38). Este leve ataque, además de potencialmente arrojar luz sobre la opinión de Cervantes sobre el nombramiento de funcionarios del estado, apoya también el argumento de que don Quijote ve el camino de las armas como más virtuoso que el de las letras.

⁶⁶ Con este término, Maravall (1991) define el empeño de don Quijote en cumplir su extenuante misión caballerescas para alcanzar la virtud. Véase su capítulo 4.

⁶⁷ Por supuesto, hay que tener en cuenta que el deseo de don Quijote de ser caballero es fruto de su locura: perseguir la *vita activa* en la España del siglo XVII habría significado hacer carrera política en la corte y no vagar por el campo en busca de aventuras caballerescas. Sin embargo, en los consejos que da a Sancho ante su gobierno en Barataria, don Quijote adopta el papel de un verdadero consejero, ofreciendo sabiduría al estilo de los *specula principis*. Aunque el episodio se enmarca como una inversión carnavalesca (y algo grotesca) de los consejos a los príncipes, en esa instancia don Quijote realmente abraza la *vita activa*, aplicando la sabiduría del dogma clásico en el servicio activo de su república. Véase también el capítulo 2.4.2.

pastoril, don Quijote aspira a una misión que va más allá de la simple satisfacción de los deseos personales: el caballero aspira a una mejora cualitativa que beneficie a toda su sociedad.

Como se ha señalado al principio de este capítulo, la búsqueda de la felicidad personal es un requisito generalmente aceptado para la construcción del estado ideal. De hecho, los humanistas influenciados por los griegos dirían que la felicidad (el estado de realización personal provocado por una vida virtuosa trascendida en contemplación) es el objetivo más elevado que se puede alcanzar durante la vida terrenal. Sin embargo, el empeño caballeresco de don Quijote no está motivado tanto por la búsqueda de la felicidad como por el deseo de obtener fama y gloria eternas. Su misión de liberar al mundo de los males no es totalmente desinteresada, como queda claro desde el principio:

Le pareció conveniente y necesario, tanto para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama (I, 1).

La obsesión de don Quijote por la fama ha sido considerada a menudo como vanagloriosa: Lambert (2019), por ejemplo, la ve como contradictoria con su propósito de vivir una vida moralmente virtuosa; retomando la terminología médica del Renacimiento, el investigador sostiene que la lucha del hidalgo por la fama es causada por el exceso de cólera que recorre su cuerpo⁶⁸. Sin embargo, si nos remitimos de nuevo a los ideales humanistas de inspiración romana, la aspiración de don Quijote no parece, en realidad, tan incompatible con los requisitos del virtuosismo moral. En contra del desprecio que los escolásticos sentían por el deseo de fama, el humanismo sostiene que la gloria, cuando se alcanza a través de la virtud, no sólo es irreprochable, sino loable: para algunos, es incluso una forma de recompensa. Esta idea, que se encuentra en los primeros escritos de Petrarca y se reproduce en los de Bruni, vuelve a inspirarse en *Los Deberes* de Cicerón, donde se afirma que la gloria no puede surgir de las acciones injustas, ya que, si la justicia es una de las virtudes cardinales inherentes a los hombres buenos,

⁶⁸ Véanse las páginas 63-64 y 85.

cometer injusticias es actuar de forma poco virtuosa⁶⁹. Sin embargo, el soberano que ejerce la justicia correctamente se ganará el amor de su pueblo y, gracias a este amor, podrá alcanzar la gloria⁷⁰. Aunque la discusión de Cicerón se centra sobre todo en los que gobiernan, los puntos que expone parecen aplicables a un contexto más amplio, ya que, como se ha explorado antes, el humanismo cívico sostiene que no sólo el soberano sino que todos los ciudadanos deben cultivar la virtud y aplicarla a los asuntos de la vida urbana. Para los humanistas cívicos, por tanto, desear el reconocimiento público de las acciones virtuosas que benefician al Estado no es degradar el objetivo final de la virtud moral a un deseo ofensivo, como sería para los escolásticos; es, más bien, una forma de recompensa para el hombre verdaderamente bueno⁷¹. Don Quijote expone un punto muy similar cuando explica a la ama y a la sobrina que «siempre la alabanza fue premio de la virtud, y los virtuosos no pueden dejar de ser alabados» (II, 6). El caballero, que piensa ser *honestus* (tomando prestado el término ciceroniano), estima que con su infatigable esfuerzo por «deshacer agravios y enderezar tuertos» traerá la justicia al estado y, por tanto, que tendrá fama y gloria como recompensa⁷². Como queda claro, la búsqueda caballerescas de don Quijote está profundamente impregnada de la filosofía política de inspiración romana, que el loco hidalgo parodia con su rocambolesca misión.

1.3.2. *VERA NOBILITAS*, LA PROPIEDAD PRIVADA Y LA RIQUEZA

Según lo expuesto anteriormente, el humanismo cívico del Renacimiento ponía gran énfasis en el concepto de virtud: su posesión era el presupuesto crucial para la ciudadanía activa y para asegurar el

⁶⁹ Se podría argumentar, en este sentido, que las acciones de don Quijote no siempre son justas: Lambert (2019), entre otros, menciona cómo el caballero hace daño pensando que está cometiendo buenas acciones, como por ejemplo cuando intenta salvar a Andrés de su dueño. Viviendo en su imaginación caballerescas, don Quijote no entiende la justicia como lo harían sus contemporáneos, sino que la evalúa según un conjunto de reglas diferentes.

⁷⁰ Vuelvo a basarme en Skinner, 1978 y 1988, como principal fuente de inspiración para esta parte de mi análisis.

⁷¹ «Glory must be seen as ‘the very greatest reward for the exercise of virtue’» (Skinner, 1978, p. 119, citando a Francesco Patrizi da Siena en su obra *De institutione reipublicae*).

⁷² *Honestus* es «the highest term of praise among Ciceronian humanists for those who attain the full range of the virtues and deploy them upon the betterment of our common life» (Skinner, 1987: 143). Sin embargo, Maravall (1991) señala que don Quijote carece por completo de la virtud cardinal de la templanza: técnicamente, no puede ser *honestus*.

buen gobierno dentro del estado. En esta óptica, el poder decisorio y ejecutivo sólo deberían concederse a los individuos que destacaran por su virtud, independientemente de su ascendencia. Y puesto que la virtud, entendida en términos de cualidades del ser, podía cultivarse a través de la educación, en particular, a través de los *studia humanitatis*, ella era accesible a todos los que deseaban mejorarse moralmente⁷³. Para los humanistas cívicos, pues, la verdadera nobleza, o la *vera nobilitas*, residía en la posesión de la virtud: sólo quien la ejerce de verdad puede ser tenido por verdaderamente noble y, por tanto, ser digno de honor y alabanza⁷⁴. Esta idea, que se popularizó en España entre pensadores como Juan Luis Vives y Bernabé Moreno de Vargas, contradecía abiertamente la visión de los escolásticos, que sostenían que sólo podían llamarse verdaderos nobles los de alto linaje y poseedores de riquezas heredadas⁷⁵. Informados por las observaciones de Aristóteles sobre la riqueza, expresadas en la *Política*, los escolásticos sostenían que las riquezas, si eran heredadas, contribuirían a la nobleza del aristócrata, pero si eran adquiridas a través del comercio, deberían ser despreciadas, pues el comercio era considerado una actividad vil, y por lo tanto incapaz de otorgar virtud⁷⁶. Para los escolásticos la virtud era sólo una parte de la *vera nobilitas*: el ser verdaderamente noble significaba ser noble y rico por herencia. Como resumió eficazmente John Tiptoft, «noblesse resteth in blood and riches» (citado en Skinner, 1987: 136). A pesar de la profunda brecha ideológica entre ambas escuelas, humanistas y escolásticos sí coincidieron en un punto: que la propiedad privada es esencial para mantener el orden en la sociedad, y que la falta de ella, es decir, la distribución equitativa de la riqueza daría lugar al caos. Skinner (1987) relaciona el discurso sobre la *vera nobilitas* y el de la propiedad privada al señalar que la suposición de los escolásticos sobre los beneficios que la riqueza heredada aporta a la sociedad fue tomada por los

⁷³ «That one is the kind of person that does not do certain things; that one's dignity and honour within a community depends on not acting, or not being seen to act, out of self-interest, catering on one's own appetites, but on serving the community» (Hankins, 2014: 102).

⁷⁴ El término *vera nobilitas*, que denota quiénes deben ser considerados nobles y, por tanto, ser tenidos en honor, fue acuñado por los humanistas de la Florencia del siglo xv, pero el concepto se remonta a una tradición que abarcó las épocas griega y romana y que fue recogida en los escritos de ilustres autores medievales, como Dante y Chaucer. Véase McCanles, 1992, capítulo 2.

⁷⁵ Véase Salazar Rincón (1986: 82) para Vives y de Vargas.

⁷⁶ Aristóteles subrayó que la riqueza, cuando se utiliza sabiamente, es funcional para ejercer la virtud. Véase Skinner (1987).

humanistas como un hecho irrefutable. En efecto, Cicerón y los demás pensadores de la filosofía política romana a los que los humanistas cívicos se inspiraron respaldaban la necesidad de la propiedad privada, y afirmaban que toda forma de armonía dentro de la sociedad se perdería sin ella. A pesar de ello, los humanistas rechazan por completo la idea de que la *vera nobilitas* esté relacionada de algún modo con el linaje o con la riqueza; aunque la riqueza puede ser beneficiosa, no puede en ningún caso ennoblecer a un ciudadano, ya que sólo puede hacerlo el logro de la virtud⁷⁷.

A pesar de que el discurso sobre la verdadera nobleza gozaba de gran popularidad en los círculos intelectuales, la realidad de la situación política y económica de la Corona española en el siglo XVII distaba mucho de permitir una clase noble basada únicamente en la virtud. Como señalaron Jehenson y Dunn (2006), en aquella época se produjo un cambio ideológico en el significado de la nobleza, mudando el concepto de “noble y rico” a “noble porque rico”⁷⁸. En su *Tesoro*, Covarrubias (1611: 1251) define la palabra “rico” o como una persona de linaje noble o como una persona buena (o ambos, lo que hace el verdadero hombre rico); sin embargo, admite amargamente que «hoy día se han alzado con este nombre de ricos, los que tienen mucho dinero y hacienda, y estos son los nobles y caballeros, y los condes y duques, porque todo lo sujeta el dinero». Las necesidades económicas cada vez mayores de la Corona, que tenía que hacer frente a los costes de un enorme imperio y de las guerras que de él se derivaban, llevaron a la práctica de conceder títulos nobiliarios y cargos distinguidos a quienes podían ofrecer servicios al rey o a quienes estaban dispuestos a pagar grandes sumas de dinero por ellos⁷⁹. De este modo, no era el honor o la virtud lo que elevaba a las personas dignas a la condición de caballeros, sino el dinero: como confirma Salazar Rincón (1986: 90), «el caballero es, simplemente, un hidalgo que gracias a sus riquezas ha logrado alzarse por encima de sus iguales». A pesar de la desconfianza y el desprecio que aún

⁷⁷ Estoy parafraseando a Skinner (1987) en este pasaje.

⁷⁸ Véase Jehenson y Dunn (2006), capítulo 6.

⁷⁹ Esta práctica explotó bajo los reinados de Felipe IV y, sobre todo, de Carlos II, pero también fue común, en menor grado, durante el siglo XVI y principios del XVII. Véase Felices de la Fuente (2013) y Swart (1949).

se asociaban a la práctica del comercio, parece que el dinero era el verdadero vehículo para acceder al estatus, a la tierra y a un cargo dentro del aparato gubernamental⁸⁰.

En su misión caballeresca, lo primero que don Quijote hace es mudar su nombre, no sólo de Alonso Quijano en Quijote, sino añadiendo el título de «don», que, cómo él bien sabe, sólo se atribuía a los caballeros. De esta manera, él es consciente de que está elevando ilegítimamente su estatus, pretendiendo pertenecer a un rango superior, lo que comprensiblemente molesta a los otros hidalgos del pueblo⁸¹. En efecto, los hidalgos formaban parte de la baja nobleza; es decir, descendían de un alto linaje, pero no tenían título. Ellos gozaban de algunos privilegios, como la exención de impuestos, y estaban por encima de los trabajadores en la jerarquía social, pero su estilo de vida era extremadamente pobre⁸². Como explica Salazar Rincón (1986), tras la sustitución de las mesnadas medievales en favor de un ejército estable, la baja nobleza perdió gran parte de su poder, pero mientras que los caballeros consiguieron mantener su estatus ocupando altos cargos en la corte, los hidalgos cayeron en la pobreza. La situación se agravó cuando la posesión de tierras se concentró mayormente en manos de los caballeros y letrados, dejando a los hidalgos indefensos ante la escalada de precios durante la crisis agraria de finales del siglo XVI.

Los hidalgos como don Quijote sólo poseían pequeñas porciones de tierra y no se les permitía tener vasallos; ellos sufrían una escasez extrema y vivían muy necesitados de mejorar su suerte, pero debido a los prejuicios sobre el trabajo, muy pocos de ellos trabajaban, y los demás transcurrían sus vidas

⁸⁰ Como señala Swart (1949), la venta de cargos no sólo era inmoral, sino altamente peligrosa, ya que ponía la autoridad y el poder en manos de personas no cualificadas. La crítica de don Quijote a los letrados en el discurso de las armas y las letras insinúa potencialmente la posibilidad de que algunos de ellos llegaran a esa posición por su riqueza y no por su cualificación.

⁸¹ Cuando, unos capítulos antes de emprender la tercera salida, don Quijote le pregunta a Sancho qué dice la gente de él, Sancho responde: «-Pues lo primero que digo -dijo- es que el vulgo tiene a vuesa merced por grandísimo loco, y a mí por no menos mentecato. Los hidalgos dicen que no conteniéndose vuesa merced en los límites de la hidalguía, se ha puesto *don* y se ha arremetido a caballero con cuatro cepas y dos yugadas de tierra, y con un trapo atrás y otro adelante. Dicen los caballeros que no querrían que los hidalgos se opusiesen a ellos, especialmente aquellos hidalgos escuderiles que dan humo a los zapatos y toman los puntos de las medias negras con seda verde» (II, 2).

⁸² Salazar Rincón (1986: 88) observa que los hidalgos eran considerados opuestos a los trabajadores: «el título de hidalgo se opone a la profesión de labrador».

tanto en la ociosidad como en la miseria⁸³. En su condición de hidalgo, pues, don Quijote tiene sangre noble, pero carece de riquezas: él no es noble en el sentido en que los escolásticos lo entendían, pero cree que podría serlo mediante la consecución de la virtud. Por cierto, la idea de que la virtud puede adquirirse a través de las acciones nobles sustenta la mayor parte de la misión utópica del caballero. La afirmación de Dorotea de que «la verdadera nobleza consiste en la virtud» (I, 36) es definitivamente compartida por don Quijote, que repite un consejo muy similar a Sancho antes de su nombramiento como gobernador de Barataria: «la sangre se hereda, y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale» (II, 42). Inspirado por los ideales del discurso humanista, el pobre hidalgo crea una utopía caballerescas con la que pretende mejorar su suerte y alcanzar la virtud, la fama y la verdadera nobleza, no a través de la riqueza, que rechaza rotundamente, sino a través de su valiente esfuerzo. Sólo cuando esta misión resulte derrotada, el héroe recurrirá al refugio de una Arcadia pastoral, donde la clase, la riqueza y la propiedad privada están abolidas. Este punto ilustrado aquí será el objeto de mi análisis en los capítulos sucesivos.

⁸³ Como destaca Salazar Rincón (1986), los hidalgos estaban obsesionados con mantener las apariencias: vestían de la forma más parecida posible a los nobles y se deleitaban con las mismas aficiones. Miembros orgullosos de una nobleza ya desaparecida, los hidalgos aborrecían el trabajo, que era la ocupación de las clases bajas. La descripción de la pobre dieta de don Quijote en contraposición a su distinguido vestuario refleja claramente cómo se esfuerza por identificarse con la orden noble: «una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lantejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, consumían las tres partes de su hacienda. El resto della concluían sayo de velarte, calzas de velludo para las fiestas, con sus pantuflos de lo mismo, y los días de entresemana se honraba con su vellorí de lo más fino» (I, 1). Al igual que el escudero del *Lazarillo de Tormes*, el único patrimonio que don Quijote posee es su identificación con un linaje nobiliario que ya no lo hace noble.

2. LA UTOPIA CABALLERESCA Y EL MUNDO MORAL PERFECTO

*Not in Utopia, subterranean fields,
Or some secreted island, Heaven knows where!
But in the very world, which is the world
Of all of us,—the place where in the end
We find our happiness, or not at all!*

— William Wordsworth, «The French Revolution as It
Appeared to Enthusiasts at its Commencement»

Este capítulo analiza los aspectos políticos, filosóficos y morales que dan forma a la utopía caballeresca; en sus cinco subcapítulos, se pretende demostrar que, con este experimento político, don Quijote persigue una reforma de la sociedad que es inseparable de su aspiración de ascender en la jerarquía social. El capítulo 2.1 examina las condiciones para la creación de la alternativa utópica y sus fines, que apuntan tanto al beneficio personal como al bienestar general. El debate entre *virtus* y *nobilitas*, que se mencionó anteriormente, se profundiza en la discusión entre don Quijote, la sobrina y el ama (cap.2.2). Para el caballero, la verdadera nobleza sólo se consigue mediante el ejercicio de la virtud; así, por ser virtuoso, él piensa que debería tener derecho a entrar en la clase aristocrática. Además, él cree que su virtuosismo moral debería conferirle automáticamente una forma de poder autoritario: el capítulo 2.3 trata de esta autoridad auto percibida de don Quijote y muestra que la utopía caballeresca descarta la justicia institucional en favor de la ley natural y la ética. Explorando los conceptos filosóficos de frónesis y bien común (cap. 2.3.1) y aplicándolos a dos episodios en los que el héroe alardea de su autoridad caballeresca (cap. 2.3.2), demuestro que don Quijote no es tan virtuoso como cree, y expongo cómo la resistencia de los demás personajes a las demostraciones de autoridad del caballero marca los primeros signos de derrota del sueño utópico, que culmina con su permanencia con los duques. En efecto, aunque la pareja real cumple aparentemente los deseos de don Quijote y de Sancho al tratar al héroe como un verdadero caballero y dar al escudero su prometida ínsula, sus malas intenciones y burlas acaban por destruir los sueños utópicos de ambos personajes. Utilizando el concepto del carnaval de

Bajtín, en el capítulo 2.4 defino tanto el palacio ducal (2.4.1) como Barataria (2.4.2) como mundos al revés alternativos que aparecen como utopías pero que en realidad esconden un componente antiutópico o distópico, y en los que la jerarquía tradicional se subvierte temporalmente. Al tener que aceptar que la virtud no puede ser un requisito para la movilidad social, el héroe se enfrenta a otras confirmaciones de que su deseada utopía caballeresca es irrealizable, que se exponen en el capítulo 2.5. En particular, su llegada a Barcelona y su lenta aceptación del nuevo sistema capitalista le llevan a la amarga constatación de que la reforma moral de la sociedad no puede estar en manos del individuo.

2.1. LA UTOPIA CABALLERESCA

El mundo caballeresco que don Quijote construye a su alrededor no es utópico en el sentido tradicional del término: él no describe un estado ideal erigido sobre un preciso conjunto de leyes y una estricta organización gubernamental, ni tampoco retrata una sociedad cuyo progreso es alcanzado a través de los avances tecnológicos, como sucede por ejemplo en la *Nueva Atlántida*. En cambio, el modelo de su mundo utópico está tomado de un pasado idealizado y en parte ficticio, donde la vida se desarrolla dentro del orden caballeresco y bajo el sistema feudal. En este mundo imaginario, el pobre hidalgo pertenece a la casta de los verdaderamente nobles, definida en términos de linaje, posesiones y actos virtuosos. Como se ha analizado en el capítulo anterior, las utopías imaginan cómo se puede mejorar el mundo según una imagen personal de lo que constituye una sociedad perfecta; la fe en la perfectibilidad y el deseo ardiente de una vida mejor están en la base de las fantasías utópicas. Para don Quijote, la perfectibilidad se identifica con una regresión: la sociedad puede mejorar y mejorará, pero sólo si adopta los valores de la comunidad caballeresca ideal. Lo sorprendente de su utopía es que, aunque se sitúa cronológicamente en un pasado lejano (y dentro del espacio ficticio de los romances caballerescos), esta se solapa con el presente como una especie de dimensión alternativa a la que sólo don Quijote tiene acceso. Si, ciertamente, la realidad es la misma para todos, don Quijote la vive de forma diferente a sus compañeros: su locura retuerce lo que tiene ante sus ojos para que esta se ajuste a su

fantasía caballeresca. El elemento del deseo de un mundo mejor es, por tanto, increíblemente fuerte en la imaginación de don Quijote: en lugar de *encontrar* la utopía en un sueño o en un lugar remoto, él la *crea* como alternativa de su realidad inmediata⁸⁴.

Para conseguir esto, es necesario que el caballero haga un esfuerzo continuo para que el mundo real no interfiera con su fantasía; así, don Quijote lleva a cabo lo que Maravall llama la "transmutación de la realidad", es decir, la constante distorsión de lo real en la alternativa caballeresca. Este proceso se produce en un doble nivel: por un lado, don Quijote transforma lo que ve en lo que desearía ver, para que su mundo imaginario se vuelva en realidad. Así, las personas y los lugares dejan de ser lo que realmente son para convertirse en lo que podrían ser en un mundo caballeresco perfecto. Lugares tan cotidianos como el paisaje rural de la campaña manchega se convierten en las tierras cargadas de peligros y maravillas de los relatos artúricos; los personajes, como la labradora morisca Aldonza Lorenzo, se metamorfosean en sus dobles heroicos, al igual que ella se transforma en la hermosísima dama Dulcinea del Toboso. Por otro lado, don Quijote justifica los elementos de la realidad que se resisten a la distorsión echando la culpa a los maléficos encantadores que le atormentan: son ellos los que, con su magia oculta, engañan al héroe mostrándole lo que en realidad no existe⁸⁵. Así se lo explica a Sancho después de haber atacado a un rebaño de ovejas, que había confundido con un ejército de valientes caballeros:

- Sábeta, Sancho, que es muy fácil cosa a los tales hacernos parecer lo que quieren, y este maligno que me persigue, envidioso de la gloria que vio que yo tenía de alcanzar desta batalla, ha vuelto los escuadrones de enemigos en manadas de ovejas. Si no, haz una cosa, Sancho, por mi vida, porque te desengañes y veas ser verdad lo que te digo: sube en tu asno y síguelos bonitamente, y verás como, en alejándose de aquí algún poco, se vuelven en su ser primero, y, dejando de ser carneros, son hombres hechos y derechos, como yo te los pinté primero (I, 18).

⁸⁴ Maravall (1991: 126) describe la fantasía caballeresca de don Quijote como un acto de voluntad: «Don Quixote, a new Atlas, supports by force of will the world he has created for himself out of the broken remains of everyday life».

⁸⁵ En los siglos XVI y XVII, la gente seguía creyendo en el ocultismo y la nigromancia, y en que las fuerzas oscuras de la magia podían hacer que la realidad pareciera diferente de lo que es, o que los encantadores podían cambiar la forma de las cosas y de las personas. Véase Maravall, 1991, capítulo 5.

Metamorfosados en pastores ordinarios, y habiendo perdido su apariencia original de guerreros, el ejército al que se enfrenta don Quijote ya no puede contraatacar en una batalla de igual a igual entre caballeros: el héroe, a pesar de salir con algunas costillas rotas y sin unos dientes, es así el legítimo vencedor. Como comenta Maravall (1991), la intervención de los encantadores impide que las continuas derrotas del caballero sean consideradas como fracasos: si la realidad se niega a ceder a la fantasía caballerescas, no es porque lo que don Quijote imaginó no esté ahí, sino porque los encantadores cambiaron la forma de las cosas que veía. Como le explica a Sancho, su ataque fue poderoso y digno de honor, pero los malvados magos, celosos de su éxito, cambiaron la forma del ejército de caballeros por la de un rebaño de ovejas para robarle el mérito. La valerosa acción del caballero, que se vería desvirtuada sin este *deus ex machina*, puede seguir considerándose gloriosa a pesar de la derrota: aunque su misión haya sido comprometida, el héroe todavía demostró su virtud. Resulta, pues, que los mecanismos de distorsión de la realidad de don Quijote son esenciales para crear un mundo en el que el heroísmo es posible, y en el que las acciones locas del caballero se convierten en intentos virtuosos y hasta exitosos de luchar contra el mal.

Sin embargo, esta práctica tiene otra ventaja: como don Quijote sabe bien, en el mundo de los relatos caballerescos son los aristócratas quienes dominan la acción: los caballeros siempre son de descendencia noble, hijos o sobrinos de la sangre azul de los reyes; las doncellas son princesas notorias en hermosura y en virtud; los castillos son las lujosas residencias de condes y duques. Sin embargo, en su viaje por la campaña manchega (que se hace eco del motivo del viaje, que es común en las utopías de la Edad Moderna) todo lo que don Quijote encuentra son miembros del mundo de los labradores: arrieros, agricultores y campesinos, y todos ellos se asombran al mirar su tan extraña figura⁸⁶. Para que la fantasía utópica se mantenga, el hidalgo debe elevar su estatus al de caballero, pero también debe ennoblecer a

⁸⁶ Como señalan Jehenson y Dunn (2006), es precisamente por este contexto pobre y rural por el que la fantasía caballerescas de don Quijote puede campar a sus anchas a lo largo de la primera parte; en la segunda, el entorno aristocrático del palacio ducal y el entorno urbano de Barcelona dejan mucho menos espacio para que la ilusión se concrete.

los labradores que encuentra en su camino⁸⁷. De hecho, a través de su mirada enloquecida, las prostitutas se convierten en hermosas princesas, los campesinos en valientes caballeros y las ventas humildes en suntuosos castillos⁸⁸. De esta manera, todos los encuentros ordinarios en el camino de la Mancha se convierten en una serie interminable de audaces aventuras destinadas a poner a prueba el valor del caballero⁸⁹. Este continuo proceso de ennoblecimiento ejemplifica el hecho de que la utopía caballeresca, al contrario que la Arcadia, es un sueño inseparable de la pretensión de alcanzar el estatus aristocrático: al elevarse a sí mismo y a los demás a la clase noble, don Quijote se construye la ilusión de formar parte de la orden a la que tanto anhelaba pertenecer.

Este deseo de ascenso social, confirma Salazar Rincón (1986: 120-121), era muy común entre los hidalgos de la época: él reconoce que «es muy natural que el hidalgo, acosado por los plebeyos y condenado a una vida pobre y estéril, desee mudar de estado, codearse con los caballeros y usurpar sus títulos, con el fin de alcanzar un puesto más elevado en la jerarquía nobiliaria». Por eso no sorprende que, instantes después de su conversión en caballero, don Quijote empiece a soñar con apoderarse de los mismos lujos que los protagonistas de los relatos caballerescos reciben como recompensa a sus esfuerzos: si, como sus héroes literarios, él fuera nombrado rey o emperador de un magnífico reino, nunca volvería a sufrir los efectos devastadores de la pobreza. El enriquecimiento personal, fruto del ennoblecimiento y de la fama, es por tanto uno de los fines que el hidalgo espera conseguir con su misión caballeresca; sin embargo, esto nunca debería ser alcanzado a costa de la virtud. A diferencia de Sancho, cuyo deseo de

⁸⁷ Curiosamente, Sancho Panza nunca es elevado a una verdadera condición de nobleza; aunque don Quijote lo considera apto para ser escudero de un valeroso caballero e incluso gobernador de una ínsula, nunca confunde la condición de su amigo con la del labrador y el simplón.

⁸⁸ Esto ocurre sobre todo en la parte I, donde el héroe manipula voluntariamente la realidad para sostener la ilusión de su mundo caballeresco. En la segunda parte, en la que el impulso utópico viene de fuera y no de dentro —con personajes como Sansón Carrasco, Sancho y los duques que le ofrecen la validación de su condición de caballero— el artificio caballeresco que don Quijote ha construido a su alrededor comienza a desmoronarse. La profunda ruptura entre el idealismo sin límites de la primera parte y la desilusión de la segunda ha llevado a Jehenson y Dunn (2006) a definir el libro I como una eutopía y el libro II como una fantasía utópica.

⁸⁹ Para Jehenson y Dunn (2006: 4), la aventura es el requisito fundamental de la imaginación utópica de don Quijote: «in exceeding the commonly accepted and limited notion of what constitutes an adventure, that is, by transforming his entire life into an adventure, don Quixote extends an ideal space into a world lived without temporal or spatial horizons».

riqueza tiene un fin en sí mismo, don Quijote cree que, cumpliendo una misión importante como es la restauración de los valores cívicos, sociales y religiosos fundamentales y siguiendo la ardua vida del caballero, él será elevado automáticamente a una posición de nobleza y, por tanto, tendrá derecho a la riqueza y al poder⁹⁰. El camino de las armas, lleno de obstáculos y dificultades, se vuelve en el medio ideal para ganar honor. Por lo tanto, al cumplir con su misión cívica y religiosa, don Quijote quiere convertirse en un aristócrata, pero en uno que sea virtuoso, católico y justo, cualidades que debe demostrar en su empeño caballeresco. El fin de la utopía caballeresca es, por tanto, doble: por un lado, don Quijote desea cumplir un objetivo colectivo al restaurar valores perdidos en la sociedad, restableciendo la virtud como principio rector de una clase aristocrática funcional. Por otro lado, el modo utópico también responde al deseo del hidalgo de ascender a la clase superior, en la que no sólo tendrá derecho a la condición de noble —es decir, a una mayor autonomía política— sino también a la estabilidad económica, establecida en términos feudales.

2.2. «AL CABALLERO POBRE NO LE QUEDA OTRO CAMINO PARA MOSTRAR QUE ES CABALLERO SINO EL DE LA VIRTUD»

Don Quijote aún no ha salido de su casa en la Mancha cuando empieza a fantasear con los privilegios que su nuevo título le va a otorgar: «Imaginábase el pobre ya coronado por el valor de su brazo, por lo menos, del imperio de Trapisonda» (I, 1). Sin embargo, por mucho que crea en su transformación en caballero, él nunca olvida que sus orígenes son humildes: como le dice a la ama y a la sobrina en una conversación justo antes de su tercera salida, él es un «caballero pobre» a quien le faltan

⁹⁰ En I, 29, entusiasmado por la inminente misión de salvar el reinado de la princesa Micomicona, Sancho medita sobre cómo el futuro gobierno de su señor sobre el reino africano podría beneficiarle; así, piensa en vender sus esclavos negros para sacar provecho: «¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros? ¿Habrás más que cargar con ellos y traerlos a España, donde los podré vender, y adonde me los pagarán de contado, de cuyo dinero podré comprar algún título, o algún oficio, con que vivir descansado todos los días de mi vida?» (I, 29). Sancho, que en sus múltiples facetas representa el espíritu de la modernidad, excogita despiadadamente una vía de enriquecimiento que somete la moral a la esperanza de una ganancia final; con verdadero espíritu maquiavélico, el escudero piensa que el fin justifica los medios. Aceptando y prosperando a través del sistema de intercambio económico, Sancho es ajeno a los principios que guían a su señor en su deseo de poder aristocrático.

tanto el linaje noble como las riquezas⁹¹. Retomando el debate entre humanistas cívicos y escolásticos sobre *nobilitas* y *virtus*, don Quijote construye y defiende su identidad caballeresca con el auxilio de la elevación a la nobleza por medio de la virtud. Por cierto, la cuestión de la pobreza, a la que la utopía caballeresca pretende poner remedio, así como la preocupación por alcanzar la verdadera virtud, están en el centro del diálogo entre las dos mujeres y el caballero loco que tiene lugar al principio de la segunda parte⁹². Desesperadas ante la perspectiva de que su señor pueda partir de nuevo en busca de aventuras, la sobrina y el ama actúan como voces de la razón al intentar concienciar a don Quijote al hecho de que su misión de ser caballero no sólo es impensable en la España del siglo XVII, sino también potencialmente dañina; de este modo, el diálogo reproduce la dicotomía realista/idealista que normalmente caracteriza el esquema discursivo entre Sancho y su señor. Tratando de persuadirle de que emplee sus habilidades en un intento más seguro, el ama abre el debate retomando implícitamente la cuestión de la *vita activa* frente a la *vita contemplativa*:

-Díganos, señor, en la corte de Su Majestad, ¿no hay caballeros?

-Sí -respondió don Quijote-, y muchos, y es razón que los haya, para adorno de la grandeza de los príncipes y para ostentación de la majestad real.

-Pues ¿no sería vuesa merced -replicó ella- uno de los que a pie quedo sirviesen a su rey y señor estándose en la corte? (II, 6).

Con este comentario, el ama está sugiriendo a don Quijote que persiga, si es necesario, la *vita activa*, pero de una manera que sea realmente adecuada a su condición y útil para el Estado: como

⁹¹ Mientras que el don Quijote de la primera parte parece convencido de su transformación en caballero, hay un pasaje en la segunda parte que sugiere que nunca llega a creerse del todo su propia fantasía caballeresca: al entrar en el palacio de los duques, cuando él y Sancho se maravillan del trato que reciben de los criados, el narrador afirma que «aquél fue el primer día que de todo en todo conoció y creyó ser caballero andante verdadero, y no fantástico, viéndose tratar del mismo modo que él había leído se trataban los tales caballeros en los pasados siglos» (II, XXI). Esto sugiere que, a medida que se desarrolla, la utopía caballeresca pierde credibilidad incluso para su autor.

⁹² Con el objetivo del enriquecimiento personal en mente, la utopía caballeresca cierra así la brecha de la escasez al imaginar un mundo alternativo en el que la pobreza se supera mediante un esfuerzo valeroso que aporta beneficios a la *polis*.

cortesano. Reconociendo que la caballería como la profesada su señor ya no puede servir para el bienestar individual o colectivo, ella sugiere una alternativa que situaría su deseo de ciudadanía activa en el contexto del mundo real. Convirtiéndose en cortesano y sirviendo al rey en la corte, don Quijote pondría sus talentos al servicio de la Corona española, pero de una manera apropiada a su posición social de hidalgo⁹³. Pero, como era de esperar, su señor rechaza la posibilidad desdeñosamente, comentando que «aunque todos seamos caballeros, va mucha diferencia de los unos a los otros». A diferencia de los caballeros andantes sobre los que ha leído en los relatos caballerescos, los cortesanos llevan una existencia cómoda con todos los lujos de la corte; ellos se limitan a planificar acciones militares sin empeñarse en llevarlas a cabo («mirando un mapa, sin costarles blanco») y sólo luchan contra «enemigos pintados». Los verdaderos caballeros, en cambio, salen al campo a pasar frío y hambre, a combatir enemigos reales y peligrosos con «gentil continente e intrépido corazón». El valor que demuestran ante las adversidades es un signo de su virtud, que obtienen al comprometerse con hazañas heroicas y una vida esforzada. Mientras que los cortesanos planean acciones, desarrollan estrategias militares y organizan respuestas a los ataques extranjeros, los caballeros errantes ejecutan hazañas que contribuyen activamente a la seguridad del Estado, por lo que deben ser tenidos en mayor estima⁹⁴. Siendo este el punto de vista de don Quijote, el consejo del ama no tiene relevancia para él: el único camino hacia la virtud es la *vita activa*, y ese camino sólo es accesible a través de la acción real, que es la aventura caballerescas. Además, las últimas líneas de su discurso sugieren que su misión de revivir la caballería esconde un significado más profundo que el de la responsabilidad moral; al elegir la extenuante vida del caballero andante, soportando penalidades, haciendo penitencia (como hace en Sierra Morena) y reprimiendo sus deseos

⁹³ La definición de Covarrubias (1611: 256) de cortesano cita así «el que sigue la Corte, sirviendo al Rey; y porque se presume que los tales son muy discretos y avisados, llamamos cortesanos a los que tienen buen e hidalgo término, y honrado trato».

⁹⁴ Don Quijote rechaza el desarrollo de la estrategia militar y el paso de los soldados individuales a un ejército organizado, que renovó la modalidad de guerra durante el Renacimiento. Para él, el honor y el valor en la batalla provienen del esfuerzo de los soldados individuales sin ayuda de las armas de fuego (cuyo uso condena en su discurso de la Edad de Oro) y de la planificación estratégica. Naturalmente, cuando el cura y el barbero le piden consejo sobre lo que debería hacer el rey ante el inminente ataque del Gran Turco —una estrategia para verificar si de verdad don Quijote recuperó la cordura— él sugiere organizar una respuesta conjunta de todos los caballeros andantes de España (II, 1).

más impuros, don Quijote no está simplemente cumpliendo con su deber cívico, sino también con la voluntad de Dios:

[...] con saber, como sé, los innumerables trabajos que son anejos a la andante caballería, sé también los infinitos bienes que se alcanzan con ella. Y sé que la senda de la virtud es muy estrecha, y el camino del vicio, ancho y espacioso. Y sé que sus fines y paraderos son diferentes, porque el del vicio, dilatado y espacioso, acaba en la muerte, y el de la virtud, angosto y trabajoso, acaba en la vida, y no en la vida que se acaba, sino en la que no tendrá fin (II, 6).

En este pasaje, los fines personales y políticos de la misión caballeresca desembocan en el lenguaje de la espiritualidad católica: la virtud obtenida mediante el esfuerzo caballeresco no sólo es el camino hacia la fama y la nobleza terrenales, sino hacia la vida eterna⁹⁵. Como bien sabe don Quijote, la caballería medieval, tanto la ficticia como la real, mantenía un vínculo inseparable con el cristianismo: las guerras santas, la penitencia y la expiación de la vida caballeresca y la misión de los guerreros de proteger la cristiandad establecían una profunda conexión entre la caballería y la espiritualidad. Además, la caballería medieval apoyaba la idea de que la expiación del pecado podía lograrse mediante la penitencia; se entendía que la vida del caballero cristiano, constantemente enfrentado a peligros y penurias y a la escasez de todas las necesidades, transmitía una especie de «sufrimiento meritorio» («meritorious suffering») semejante al de los seguidores de la orden monástica, que sería recompensado en la otra vida⁹⁶. En plena *imitatio christi*, los soldados debían soportar valientemente el dolor y la adversidad para retribuir al hijo de Dios su sacrificio por la humanidad. La presencia de una retórica católica (y, a veces, también anticatólica) en el interior del *Quijote*, que es perceptible en varios otros episodios, añade un

⁹⁵ Don Quijote repite la misma idea sólo dos capítulos después de este discurso: «Todas estas y otras grandes y diferentes hazañas son, fueron y serán obras de la fama, que los mortales desean como premios y parte de la inmortalidad que sus famosos hechos merecen, puesto que los cristianos católicos y andantes caballeros más habremos de atender a la gloria de los siglos venideros, que es eterna en las regiones etéreas y celestes, que a la vanidad de la fama que en este presente y acabable siglo se alcanza; la cual fama, por mucho que dure, en fin se ha de acabar con el mismo mundo, que tiene su fin señalado: así ¡oh Sancho! que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana, que profesamos» (II, 8).

⁹⁶ Este término procede de Kaeuper (2009: 69), cuyos estudios se centran en la relación entre la caballería medieval, la guerra y la religión. El concepto del sufrimiento se asemeja también a la idea de Maravall (1991) sobre el «corageous effort» y la purificación que constituye el llamado «humanismo de las armas» de don Quijote. Véase el capítulo 1.3.1.

importante nivel de significado a la creación de su sueño utópico: además de cumplir con el deber cívico, asegurando la virtud y la nobleza, la caballería es también una misión que está de acuerdo con Dios, y que puede acercar al hidalgo a él⁹⁷. A diferencia de la profesión de cortesano, hacia la que don Quijote expresa a menudo su desprecio, él ve en la utopía caballerescas una serie de valores de carácter cívico, religioso y moral que faltan en el mundo actual, y que es su misión revivir. Como observa Maravall, (1991: 99) «for Don Quixote moral perfection is the result of a very difficult human effort». Los principios del humanismo cívico y del catolicismo se funden en este pasaje para afirmar cómo la idea del hidalgo de una utopía caballerescas está profundamente arraigada en el restablecimiento de los valores y las virtudes perdidas en el tiempo, y cómo estos sólo son compatibles con un discurso anacrónico⁹⁸.

Pero, naturalmente, el ama y la sobrina no ven el fin ideológico que motiva a su señor en lo que parece ser simplemente el capricho ridículo de un hombre que ha perdido el juicio. La segunda parte de su discusión aborda las cuestiones de linaje y riqueza, que representan otro motivo central en las luchas planteadas por la creación de la utopía caballerescas. La incompreensión entre las dos partes se da por el hecho de que la sobrina y don Quijote mantienen visiones incompatibles sobre la nobleza; mientras que la sobrina es marcadamente escolástica en sus propuestas, el caballero se apoya en el pensamiento humanista para justificar su deseo de ascenso social. En efecto, tras provocar la indignación de su señor por insinuar que los relatos caballerescos son meramente ficticios, la sobrina intenta hacerle ver que, aunque fuera fuerte y valiente como dice, le sería imposible ser investido como caballero, «porque aunque lo puedan ser los hidalgos, no lo son los pobres» (II, 6). Como señala Johnson (2000), la

⁹⁷ Aunque el *Quijote* replica varios preceptos de la religión católica, hay una famosa línea de interpretación que ve la locura de don Quijote como producto de una posesión demoníaca, lo que se corrobora con las innumerables veces que Sancho menciona al diablo en relación con su señor. El libro también presenta varias críticas a la institución religiosa y a la Inquisición, como queda patente en los varios episodios en los que don Quijote desafía a la autoridad religiosa. Sin embargo, es curioso notar que el único momento en el que la determinación de don Quijote de ser caballero se tambalea ligeramente es cuando Sancho le propone hacerse santo, en II, 8. Pero, claramente, Sancho se limita a lanzar la idea porque le parece que sería un medio más cómodo y rápido de alcanzar la fama, no porque sienta ninguna vocación religiosa.

⁹⁸ A pesar de que las utopías surgieron como producto de la relativa pérdida de autoridad de la Iglesia católica, la literatura utópica de la primera Edad Moderna no es necesariamente protestante o atea: La *Utopía* de Moro fusiona notablemente el discurso sobre la política (que podría decirse que también está impregnado de humanismo cívico) con los debates sobre la reforma de la Iglesia católica. Como la de Moro, otras utopías siguen los principios del humanismo cristiano.

movilidad social no existía oficialmente en la España del siglo XVII: el nacimiento dentro de un estamento (los labradores, los hidalgos o los nobles) o de un grupo religioso (los cristianos, los moros, los conversos, ...) determinaba en gran medida el lugar y el estatus de una persona en la sociedad. Sin embargo, como ya se ha dicho, los títulos nobiliarios podían ser adquiridos por quienes poseían importantes sumas de dinero; durante los siglos XVI y XVII comenzó a surgir una nueva burguesía, formada por los que habían mejorado su estatus, de una u otra manera. Los comerciantes que se habían enriquecido con el comercio y los labradores ricos que tenían el control de sus haciendas constituían algunos de los nuevos sectores que esperaban, y a menudo conseguían, ascender en la escala social gracias a sus ingresos⁹⁹. Como analiza perspicazmente Cascardi, el deseo —que, como se mencionó anteriormente, es fundacional de las utopías y las sociedades ideales— es también un elemento social que se adapta con los tiempos históricos. En la época de Cervantes, cuando el sistema estratificado de las castas fue sustituido por el más complejo sistema de clases, no sólo los hidalgos, sino todo el mundo soñaba con mejorar su estatus y alcanzar la nobleza¹⁰⁰. El nuevo conjunto de posibilidades que abrió el paso de un sistema puramente feudal a una economía mixta y precapitalista contribuyó a desmontar el estático sistema de castas de la Edad Media, en el que la movilidad era prácticamente imposible, y dio a la gente la posibilidad, aunque remota, de mejorar su suerte a través del poder económico. Por lo tanto, muchas de las personas con las que se encuentra don Quijote en su viaje son «apt to find themselves positioned within a network of relationships whose effects are increasingly controlled by the circulation of capital and whose desires are structured by the upward mobility promised by a system of “free” economic exchange» (Cascardi, 1994:

⁹⁹ En la historia del cautivo (I, 39) el padre reparte su hacienda entre él y sus tres hijos, y les pide que cada uno siga una carrera diferente: la de las armas, la de las letras y la del comercio. Se dice que el hermano que ha seguido esta última carrera vive en Perú y es el más rico de todos. Como observa Salazar Rincón (1986), el comercio era la tercera ruta posible para el ennoblecimiento, porque las riquezas podían elevar el estatus de una persona; si la misión de don Quijote hubiera sido el simple enriquecimiento y la escalada social, bien podría haber seguido ese camino. Sin embargo, como aspira a la restauración de los valores perdidos y a la consecución de la verdadera nobleza, el camino del comercio, a menudo despreciado, queda inmediatamente descartado como opción. Por otra parte, los labradores ricos (como Dorotea) podían a la vez elevar su estatus a través del matrimonio, un expediente que atrae también a don Quijote cuando planea casarse con una princesa (I, 21), y a Sancho cuando excogita casar a su hija Sanchica con un conde.

¹⁰⁰ Véase también Salazar Rincón (1986: 288-303) para un atento análisis del deseo de movilidad social entre los miembros de clases diferentes.

39)¹⁰¹. Siguiendo estas proposiciones, resulta que lo que la sobrina está señalando con su comentario es que don Quijote carece no sólo de credibilidad (por ser un hidalgo viejo y enfermo) sino sobre todo de medios económicos para dar el salto a la condición de caballero. Sus palabras sostienen la creencia de que la nobleza —en este caso, la condición de caballero— sólo se puede alcanzar mediante la posesión de riquezas, de las que su señor claramente carece.

La respuesta de don Quijote demuestra que, aunque reconoce que la sociedad está estratificada (aspecto que intentará borrar en el sueño arcádico), y que la riqueza puede ser útil para alcanzar y mantener la nobleza, no considera que ni el linaje ni el dinero sean verdaderas medidas para el ennoblecimiento. Ampliando la explicación que había dado a Sancho en I, 21¹⁰², dice al ama y a la sobrina que la sociedad está hecha de cuatro linajes: los que se elevan desde un origen humilde hasta un estatus digno, los que nacieron nobles y mantuvieron su nobleza, los que cayeron bruscamente de la realeza al campesinado, y los que morirán tan pobres como nacieron. La nobleza, infiere, no es una cualidad

¹⁰¹ Este es el caso de Sancho y Teresa Panza: la insistencia con la que el escudero exige que su señor le pague un sueldo estable encuentra una explicación histórica en el deseo de movilidad social. A diferencia de don Quijote, Sancho entiende que el dinero es el único vehículo real para que la gente de clase baja mejore sus condiciones; más de una vez se le ve soñando con encontrar otras maletas repletas de dinero como la de Cardenio, y con recibir recompensas progresivamente mejores por su servicio para poder comprar algún día un título y vivir en la ociosidad. Sancho se adapta rápidamente a la nueva mentalidad capitalista, y poco a poco consigue arrastrar a su mujer Teresa, todavía muy apegada a la estricta mentalidad del sistema de castas. Firme en su convicción de la jerarquía natural por la que los campesinos están y estarán siempre por debajo de los aristócratas, ella se muestra escéptica ante el proyecto de su marido de mejorar su suerte a través de su servicio a don Quijote, y reacciona con enfado ante su propuesta de casar a su hija Sanchica con un conde. Sin embargo, cuando recibe la carta de Sancho confirmando que de verdad fue elegido como gobernador de una ínsula, Teresa empieza a creer que el capital tiene el poder de ennoblecer a la gente de baja cuna, y sueña con su futura vida como noble: en ese momento, ella hace el cambio de una mentalidad medieval a una moderna, abrazando las posibilidades que el nuevo sistema capitalista ha (supuestamente) abierto para ella.

¹⁰² «Porque te hago saber, Sancho, que hay dos maneras de linajes en el mundo unos que traen y derivan su descendencia de príncipes y monarcas, a quienes poco a poco el tiempo ha deshecho, y han acabado en punta, como pirámide puesta al revés; otros tuvieron principio de gente baja, y van subiendo de grado en grado, hasta llegar a ser grandes señores; de manera, que está la diferencia en que unos fueron, que ya no son, y otros son, que ya no fueron; y podría ser yo éstos que, después de averiguado, hubiese sido mi principio grande y famoso, con lo cual se debía de contentar el Rey, mi suegro, que hubiere de ser; y cuando no, la Infanta me ha de querer de manera, que a pesar de su padre, aunque claramente sepa que soy hijo de un azacán, me ha de admitir por señor y por marido; y si no, aquí entra el roballa y llevalla donde más gusto me diere; que el tiempo o la muerte ha de acabar el enojo de sus padres» (I, 21). En este pasaje, don Quijote plantea el problema del linaje, admitiendo que él no procede de la alta nobleza, pero lo resuelve con la solución de un hipotético matrimonio (forzado) con una princesa. El ennoblecimiento por matrimonio era una práctica habitual entre jornaleros ricos e hidalgos, y entre miembros de la alta nobleza. Véase Salazar Rincón, 1986, p.217.

inherente a los de alto linaje: incluso los príncipes y reyes de sangre azul pueden caer, y las personas de baja cuna, como él, pueden ascender a un estatus superior. Haciéndose eco de los principios de los humanistas cívicos, así como de algunos conceptos del pensamiento aristotélico, don Quijote sostiene que lo que puede empujar a uno hacia arriba o hacia abajo en la escala social es la virtud:

De todo lo dicho quiero que infiráis, bobas mías, que es grande la confusión que hay entre los linajes, y que solos aquéllos parecen grandes e ilustres que lo muestran en la virtud, y en la riqueza y liberalidad de sus dueños. Dije virtudes, riquezas y liberalidades, porque el grande que fuere vicioso será vicioso grande, y el rico no liberal será un avaro mendigo; que al poseedor de las riquezas no le hace dichoso el tenerlas, sino el gastarlas, y no el gastarlas como quiera, sino el saberlas bien gastar. Al caballero pobre no le queda otro camino para mostrar que es caballero sino el de la virtud (II, 6).

La cuestión de la riqueza está directamente relacionada con la de la liberalidad, que refleja la noción, establecida por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, de que, cuando se trata de dar y tomar dinero, la virtud rectora es la generosidad. Aristóteles consideraba la virtud como el medio entre dos extremos; la generosidad, o liberalidad, es el medio entre el desperdicio y la avaricia. La persona verdaderamente noble, que para Aristóteles tenía que poseer necesariamente una riqueza heredada, debe emplear su dinero de forma correcta y debe ejercer la generosidad con los demás. Haciéndose eco de esto, don Quijote dice que el caballero pobre ha de ser caritativo, de modo «que con dos maravedís que con ánimo alegre dé al pobre se mostrará tan liberal como el que a campana herida da limosna» (*ibíd.*). El discurso de la riqueza, que inevitablemente se adentra en la cuestión de cómo alcanzar la verdadera nobleza, no perjudica, sino que corrobora la idea de que la virtud es el único medio verdadero de ascenso social: independientemente de la cantidad de dinero que posea, la persona verdaderamente noble gastará su riqueza sabiamente y donará parte de ella a los necesitados. Él o ella, además, se abstendrá de malgastar el dinero por su propio placer. Lejos de sugerir que el dinero puede comprar la verdadera nobleza, don Quijote está ilustrando cómo la liberalidad hace del hombre rico un hombre virtuoso. La manifestación de las cualidades virtuosas de uno y su ejercicio continuo es, por tanto, lo que hace al individuo verdaderamente noble: la grandeza y la riqueza, dice, son inútiles si no se combinan con un virtuosismo

de carácter; de hecho, los que son ricos y grandes pero actúan según el vicio no serán considerados como nobles sino como «vicioso grande» o «avaro mendigo»¹⁰³. Como la virtud se puede adquirir, el pobre caballero tiene todas las posibilidades de demostrar su valor y ascender de categoría, siguiendo el camino de las armas o el de las letras. Las respuestas de don Quijote ponen de manifiesto la abismal incompatibilidad entre su concepción de la nobleza y la de la sobrina: mientras ella se asoma a la realidad de su tiempo para declarar que la nobleza es sólo un producto de los intercambios económicos, él apela a las fuentes clásicas para señalar cómo la *vera nobilitas* consiste en un comportamiento virtuoso, y cómo la movilidad social es una opción al alcance de los que verdaderamente poseen la virtud¹⁰⁴.

Aprovechando la tensión entre los temas del dinero, la nobleza y la virtud, el diálogo refleja la ruptura entre el marco idealista sostenido por los pensadores políticos, especialmente los humanistas cívicos, y la realidad de los tiempos históricos de Cervantes. Como ya se ha dicho, las utopías desafían el orden actual de las cosas imaginando un nuevo mundo mejor que el actual, lo que implica que algo falta en el presente: en este sentido, las utopías son revolucionarias y fomentan un pensamiento disruptivo que pretende poner en cuestión las estructuras sociales y políticas de la sociedad. Los discursos sobre los estados ideales, la verdadera nobleza y la virtud propagados a través de las corrientes filosóficas renacentistas chocaban fuertemente con la situación de la nueva aristocracia en España, donde la venalidad de los oficios y los intercambios económicos colocaban a los ricos en posiciones de poder y liderazgo, dejando a los pobres (que constituían la gran mayoría de la población) casi totalmente sin representación. Como decía Covarrubias (1611), en la España de su tiempo, «el dinero todo lo sujeta»: el dinero, y no la virtud, es el verdadero vehículo de la movilidad social. Al crear una utopía caballeresca

¹⁰³ Mariana (1930: 96) también hace una observación similar cuando expone las diferencias entre el rey y el tirano: mientras que el buen rey actúa siempre en cumplimiento de la virtud, el tirano obedece al vicio: «Y siendo los oficios de un verdadero rey proteger la inocencia, perseguir el vicio, procurar la paz de la república y engrandecerla con todos los bienes positivos y morales de verdadera felicidad, el tirano, por el contrario, constituye un poder supremo como fruto de una licencia desenfrenada; no hay maldad que desdiga al decoro de la majestad; no hay crimen, por grande que sea, que no cometa; destruye las fortunas de los ricos; infiesta con su liviandad el corazón más casto y puro; quita la vida a los ciudadanos honrados, y, finalmente, no hay género de vicios que no ensaye en toda su vida». La nobleza, está claro, desaparece en manos de líderes viciosos.

¹⁰⁴ Este principio es el que hace creer a don Quijote que su escudero podría servir de gobernador de una ínsula. Véase 2.4.1.

en la que el estatus aristocrático sólo puede alcanzarse mediante el ejercicio constante de la virtud y en la que la verdadera división es entre los dignos y los indignos, y no entre los ricos y los pobres, don Quijote se rebela implícitamente contra el nuevo sistema de economía capitalista, en el que el valor del individuo se mide en función de sus posesiones. Don Quijote rechaza la cínica afirmación, expresada por Sancho, de que «tanto vales cuanto tienes» (II, 43); para él, el respeto a los valores y la práctica de la virtud es lo que hace digno al individuo¹⁰⁵. La confluencia de discursos que van desde la filosofía moral a la política, pasando por la religión, legitima la utopía caballerescas como misión de restaurar los valores en un mundo que los ha perdido, así como de restablecer un orden aristocrático en el que la virtud sea el principio rector. Como sabemos, y como se examinará más adelante, la misión de don Quijote está condenada al fracaso: la derrota final del héroe frente a una aristocracia poco virtuosa, representada por los duques, y la nueva economía monetaria, que aplasta su sistema de mercedes feudales, es también una derrota de la virtud frente al lucro: el dinero, y no la virtud, es el nuevo proveedor de grandeza. La crítica es evidente. Solo en el mundo imaginario del héroe la ética se eleva sobre al poder del dinero y hace del pobre hidalgo un juez: la primacía de la ley moral sobre el apartado de justicia en la utopía caballerescas será el argumento del próximo capítulo.

2.3. AUTORIDAD CABALLERESCA

La elevación a la condición de caballero también concede implícitamente a don Quijote el derecho de ejercer su autoridad, o, al menos, eso es lo que él cree. Apelándose una vez más a un código de reglas arraigado en un pasado tanto histórico como mítico, don Quijote presume que por su

¹⁰⁵ A pesar de esta afirmación, no soy partidaria de la teoría de que don Quijote es un comunista *avant la lettre*. En mi opinión, don Quijote es un anticapitalista sólo porque rechaza el poder que tiene el dinero para decidir el lugar de una persona en la sociedad. Como he reiterado a menudo, la utopía caballerescas es también una fantasía que no elimina la estratificación social: en muchas ocasiones don Quijote afirma que la condición de caballero le da derecho a la autoridad y al respeto de las personas que están por debajo de él, Sancho en particular. A menudo, el caballero tiene que recordar a su escudero la diferencia jerárquica entre ambos (cambiando a «vos» al dirigirse a él); a pesar de ello, la estratificación se hace porque don Quijote es más virtuoso y es el señor natural del escudero, no porque sea más rico.

autoproclamación como caballero debería tener automáticamente la facultad de impartir la justicia. Una vez más, las raíces de esta creencia se encuentran en los textos caballerescos: los héroes sobre los que ha leído tan vorazmente inspiran humildad y admiración a todos los que encuentran, y demuestran su derecho a la autoridad a través de combates valientes. En efecto, guerreros ficticios como Orlando o Amadís enderezan tuertos (como también jura hacer don Quijote) y esto hace que se apropien de la facultad de determinar lo que es correcto y lo que no lo es; su juicio, sin embargo, no se basa en un código cívico concreto, sino en un conjunto de normas éticas y morales, así como en un código de honor. Porque don Quijote efectúa una mimesis de los héroes que admira, y porque su locura ha borrado la distancia entre la realidad y la imaginación, él no se da cuenta de que, en una sociedad que asiste al nacimiento de las instituciones modernas como focos de poder, afirmar la autoridad del individuo frente a la ley significa incurrir en delito¹⁰⁶. Pensando que a través de su ejercicio completamente arbitrario del poder político puede demostrar sus buenas cualidades y su autoridad, el caballero se comporta en realidad de forma muy poco virtuosa, cometiendo agravios cuando cree que los está enmendando. Antes de pasar a examinar los episodios de Andrés y los galeotes, dos instancias en las que la autoridad autoproclamada de don Quijote llega a un punto álgido para luego ser destruida, será conveniente analizar cómo la virtud, una vez más, sustenta la acción del caballero en la utopía caballerisca.

2.3.1. AUTORIDAD, FRÓNESIS Y BIEN COMÚN

Como señala Hankins (2014), la «política de la virtud», que tiene sus raíces en la «ética de las virtudes», es una parte crucial del humanismo cívico. Repudiando el linaje y la riqueza como elementos determinantes de la nobleza, los humanistas hacen hincapié en que la clase gobernante debe estar

¹⁰⁶ Broesky (1996:3) observa cómo las utopías de la Edad Moderna surgen en contemporánea a las nuevas instituciones: «utopian discourse rose alongside the emergent institutions of the early modern state: the new schools, laboratories, workhouses, theatres, and colonial plantations that became crucial centers for authority as power shifted in England from the court and church to a widening aristocracy and growing bourgeoisie», un discurso aplicable no sólo a Inglaterra sino al contexto más amplio de la Europa del tiempo.

formada por individuos que muestren cualidades personales óptimas. En otras palabras, los que gobiernan deben ser virtuosos, y la virtud debe ser una cualidad básica para la clase dirigente, según se ha reiterado varias veces. Sin embargo, valdrá la pena explorar brevemente este dogma central del humanismo cívico bajo la lente de la ética de las virtudes.

Como señalan Hursthouse y Pettigrove (2018), los dos conceptos que están en la base de este enfoque filosófico —que tiene sus raíces en los escritos de Aristóteles y Platón (en lo que respecta al mundo occidental)— son la virtud y la sabiduría práctica. La virtud es una excelente disposición del carácter que impulsa al individuo a hacer lo correcto, no porque sea conveniente hacerlo o inconveniente no hacerlo, sino simplemente porque es justo. Sin embargo, la virtud tiene matices y grados: poseer una virtud completa y perfecta es raro, por lo que la búsqueda de la virtud, es decir, la mejora de sí mismo, es activa y continua. Los que poseen plenamente una virtud siguen un comportamiento moralmente correcto sin esfuerzo; para los que no la poseen, en cambio, el deseo puede interferir con su voluntad de mantener un comportamiento virtuoso, por lo que es necesario que demuestren que su fuerza de voluntad, o «continencia», es más fuerte que sus tentaciones¹⁰⁷. Cuando la tentación se combina con la necesidad, es decir, cuando el individuo tiene la tentación de cometer una mala acción para cumplir con su exigencia, elegir el acto virtuoso es aún más loable: por ejemplo, es mucho más difícil para un vagabundo devolver una cartera encontrada en la calle que para alguien que no tiene problemas económicos. Por lo tanto, tener una disposición para el bien no significa necesariamente actuar de forma virtuosa: una persona puede caer en la tentación por necesidad o, simplemente, porque no posee los conocimientos necesarios para que sus buenas intenciones se conviertan en buenas acciones. De hecho, incluso las cualidades que normalmente se entienden como virtuosas pueden ser dañinas si no se combinan con el uso de la razón.

¹⁰⁷ Para Aristóteles, «es la virtud de la continencia la encargada de dominar el alma y encauzarla hacia la recta razón; es así como el continente sabiendo que las pasiones son malas no las sigue a causa de la razón; es este virtuoso quien doma las pasiones, ya que ambas, la razón y las pasiones, se oponen entre sí» (Garcés Giraldo, Zuluaga, 2014 : 199).

El valor, por ejemplo, se convierte rápidamente en temeridad cuando no se aplica sabiamente; recuérdese cómo la aventura de don Quijote con los leones enjaulados aparece ante Sancho, don Diego y el leonero como un acto de disparatada locura y temeridad, y no como una demostración de valentía¹⁰⁸. De esto resulta que el deseo de hacer el bien no es suficiente para asegurar un comportamiento virtuoso si no se combina con la racionalidad: el individuo puede tener una excelente disposición a las buenas acciones y aun así actuar mal. Esto es lo que Aristóteles llama virtud natural, la inclinación al comportamiento virtuoso no moderada por la frónesis, es decir, la sabiduría práctica¹⁰⁹. La frónesis se adquiere a través de la experiencia y el conocimiento; por eso Hursthouse y Pettigrove dicen que los niños o los jóvenes pueden poseer la virtud natural, es decir, la disposición a actuar correctamente, pero la mayoría de las veces carecen de la sabiduría práctica, que es el conocimiento necesario para aplicar correctamente su buena intención. En resumen, la virtud natural sola es falible: es necesario que se combine con la frónesis para llevar a cabo acciones verdaderamente virtuosas.

Este discurso se reconcilia fácilmente con la doctrina central del humanismo cívico: si el buen gobernante debe poseer la virtud, también es necesario que posea la sabiduría práctica para tomar las decisiones correctas que sirvan al bien común. Este último concepto es otro tema central de la filosofía política renacentista: Aristóteles y Platón coinciden en que un buen gobernante debe poner el bien común por encima de sus intereses personales. Para Aristóteles, el objetivo final de la clase dirigente debería ser el de asegurar la felicidad de todos los miembros de la comunidad (lo que excluye a las mujeres y a los esclavos), porque una forma de gobierno que no antepone el bien común es necesariamente

¹⁰⁸ Don Diego advierte don Quijote que, si el valor es una virtud cardinal, la temeridad no lo es: «Señor caballero, los caballeros andantes tienen de acometer las aventuras que prometen esperanza de salir bien dellas, y no aquellas que de en todo la quitan; porque la valentía que se entra en la jurisdicción de la temeridad más tiene de locura que de fortaleza. Cuanto más que estos leones no vienen contra vuestra merced, ni lo sueñan: van presentados a su Majestad, y no será bien detenerlos ni impedirles su viaje» (II, 17). La respuesta irritada de don Quijote, «Váyase, vuesa merced, señor hidalgo [...] y deje a cada uno hacer su oficio», demuestra que, para él, la racionalidad, o la sabiduría práctica, queda en segundo plano frente al deseo de demostrar su virtuoso talante.

¹⁰⁹ El concepto de *phronēsis* de Aristóteles es afín, aunque no idéntico, a la idea de *prudentia* de Cicerón, que llegó a influir en los humanistas cívicos del Renacimiento. La diferencia entre ambos fundamentará mi análisis en 2.4.2. Véase Lambert, 2019, p.128 para una definición.

disfuncional¹¹⁰. Para Platón, los gobernantes deben utilizar las cuatro virtudes cardinales y el juicio equitativo para garantizar el trato justo de sus ciudadanos ante la ley¹¹¹. Otros pensadores exploraron la cuestión del bien común en relación con el buen gobierno, como santo Tomás de Aquino, que lo relacionó con el cristianismo al ponerlo en manos de Dios, y Erasmo, cuya influencia se extendió a la literatura del siglo XVI de los *specula principis* a través de su *Educación del príncipe cristiano* (1516). Este texto encierra las mismas ideas propagadas por los humanistas cívicos, a saber, que *virtus vera nobilitas est* y que el buen gobierno debe actuar virtuosamente y en protección del bien común. Entonces, el discurso sobre el bien común se entrelaza con aquello sobre la virtud moral, que a su vez es inseparable de las preguntas que están al centro del género literario de la utopía, o sea ¿qué constituye el mejor estado de la comunidad, y a quién se le debe dar el poder de gobernar¹¹²?

En su estudio sobre la virtud en el *Quijote*, Lambert (2019: 59-60) ha observado que el caballero loco tiene tres modelos de referencia para construir su misión caballerescas y ganar honor: la recuperación de los escritos de los autores clásicos (en particular Aristóteles, Platón y Cicerón); las fuentes esotéricas, que se encuentran tanto en la apropiación inadecuada de imágenes católicas por los romances caballerescos (como por ejemplo el culto a la virginidad), como en las prácticas mágicas; y las sociedades feudales, erigidas sobre el concepto de honor. Estos tres grupos diferentes, que validan los principios de la ley natural y la legitimidad del caballero como gobernante, se mezclan para respaldar la autoevaluación de don Quijote sobre la autoridad: como señor natural, caballero (cristiano) y ciudadano virtuoso, él

¹¹⁰ Aristóteles utiliza el concepto de bien común para distinguir entre formas de gobierno buenas y malas: la monarquía, la aristocracia y la democracia son las formas buenas de gobierno de uno, de algunos y de muchos. Estas formas degeneran cuando se convierten respectivamente en tiranía, oligarquía y olocracia. Para esta parte de mi discusión, me baso en los estudios de Rivero Iglesias (2009) y de Jaede (2017).

¹¹¹ Al igual que Aristóteles, Platón también excluye ciertas categorías, como las mujeres y los esclavos, de su discusión sobre el bien común. Véase Rivero Iglesias (2009).

¹¹² Jaede (2017: 3-4) observa que en el siglo XVII el concepto de bien común comenzó a desplazarse de la preocupación por las obligaciones morales a la cuestión de cómo mejorar pragmáticamente el bienestar individual. Por ejemplo, para Thomas Hobbes (1588-1679), el Estado tenía un deber más apremiante de garantizar que los ciudadanos pudieran perseguir sus objetivos individuales que de ofrecer una imagen de una buena vida moral. Este cambio hacia una concepción más materialista e individualista del bien común refleja probablemente los cambios a nivel religioso, político y económico que se estaban produciendo durante el siglo XVII.

pretende tener derecho a ejercer su poder sobre los demás¹¹³. Sin embargo, como demuestran sus repetidas derrotas, él no sólo no es virtuoso, sino que, irónicamente, perjudica a la república que intenta proteger al actuar en contra del bien común. Los episodios de Andrés (I, 4) y el del lance de los galeotes (I, 22), que se examinarán en el siguiente apartado, son demostraciones concretas de como don Quijote, pese a sus muy buenas intenciones, hace más daño que bien al actuar contra la ley institucional.

2.3.2. LA AUTORIDAD COMO LEY MORAL: LOS EPISODIOS DE ANDRÉS Y LOS GALEOTES

Los encuentros con Andrés y con los galeotes representan los mayores desafíos de don Quijote a su presunta autoridad: en el primero, en el que el caballero se mueve en el marco de los esquemas feudales y de los simulacros de caballería, su autoridad jerárquica sobre un labrador se derrumba cuando el villano ignora sus obligaciones morales y procede a resolver violentamente un conflicto relacionado con el dinero con su criado. En el segundo, el código moral del héroe y sus acciones colisionan directamente con la ley del rey: al afirmar su propio poder como individuo, don Quijote rechaza el poder de las instituciones, convirtiéndose así de salvador y protector de la sociedad en un criminal.

Al salir de la venta en la que ha sido investido como caballero, el héroe se emociona al oír gritos de auxilio, que toma como señal de que pronto demostrará su utilidad al estado y «cogerá el fruto de [su] buen deseo» (I, 4), es decir, adquirirá una gloriosa recompensa por su acción valiente. Galopando por el bosque en dirección a los lamentos, don Quijote se da cuenta de que estos proceden de un joven criado, Andrés, que está siendo brutalmente azotado por su amo, el rico jornalero Juan Haldudo, porque

¹¹³ El término «señor natural» tiene importantes connotaciones jurídicas que se examinarán en la siguiente sección. Sin embargo, este también recuerda a la filosofía política aristotélica: según Aristóteles, algunas personas son inferiores a otras por naturaleza, por lo que deben ser gobernadas por quienes son superiores. Esto incluye a las mujeres, o esposas, que deben estar sometidas al gobierno de los maridos por carecer de ciertas virtudes morales, y a los esclavos, que están naturalmente por debajo de sus amos. A partir de esta proposición, procedente de la *Política*, surgió gran parte del debate de la Edad Moderna sobre si los indios debían ser esclavizados o no, con los aristotélicos sosteniendo que debían serlo, ya que son esclavos por naturaleza, y la contraparte (entre la cual había Alonso de Castrillo) que sostenía que todos los hombres nacen libres y no deben ser sometidos al dominio de otros. El modo en que este último argumento influye en la posición de don Quijote sobre el libre albedrío y la libertad es examinado por Jehenson y Dunn (2006) en su capítulo 7.

ha perdido una de sus ovejas. Como señala Amatulli (2010), en la época medieval la escena no habría suscitado especial preocupación, pues era un derecho del amo castigar al criado por desobediencia o negligencia¹¹⁴. El hecho de que don Quijote reconozca inmediatamente un abuso de poder y se ponga del lado del joven vulnerable muestra que es realmente un caballero moderno y humanista, y el producto directo de su tiempo.

En efecto, don Quijote entiende la situación en términos de moral y ética: Haldudo, a quien reconoce como señor natural de Andrés, se está comportando de forma poco virtuosa, y por tanto merece un castigo. Como explica Williamson (2009: 246), en el pensamiento político español medieval y de principios de la Edad Moderna el término señor natural se refería a «un señor cuya autoridad era aceptada como legítima por la inherente superioridad de sus cualidades personales, como su bondad y virtud, y porque ejercía su poder de acuerdo con la razón y con la ley divina, la natural y la humana»¹¹⁵. Como Haldudo ejerce la fuerza bruta sobre alguien que no tiene poder para defenderse, se convierte en lo contrario de un señor natural: en un tirano, cuyas acciones están guiadas por el vicio en lugar de la virtud¹¹⁶. Don Quijote, como caballero virtuoso, decide imponer su autoridad sobre el villano para proteger los intereses del mozo maltratado. Al dirigirse a Haldudo primero como «descortés caballero» y luego como «ruin villano», don Quijote reconoce que el labrador es un señor, ya que tiene un vasallo por debajo de él, pero como está actuando como un tirano decide que no merece su respeto, de ahí el cambio de léxico y tratamiento¹¹⁷. A diferencia de lo que ocurre con los galeotes, donde actuará como juez al pedir a cada uno de ellos una versión de su historia para demostrar su inocencia, aquí don Quijote emplea una imposición de autoridad más firme, o “caballeresca”, retando a Haldudo a un duelo y

¹¹⁴ Buscando la etimología del nombre de Andrés, y observando la relación jerárquica entre amo y siervo, Redondo (1990) concluye que la justicia estaba en realidad del lado de Haldudo, ya que Andrés le ha estado robando y los amos tenían todo el derecho de castigar a los siervos por sus malas acciones.

¹¹⁵ Chamberlain (1939) profundiza las connotaciones políticas del término.

¹¹⁶ Véase Mariana (1930), que en su tratado habla ampliamente de los tiranos (como jefes de estado). Como explica Chamberlain (1939), no sólo los reyes, sino también las personas de órdenes inferiores —incluidos los duques, los condes y los señores que tenían vasallos por debajo de ellos— serían considerados señores naturales en el pensamiento político español.

¹¹⁷ Amatulli (2010) interpreta la elección de palabras de don Quijote como un reconocimiento inicial de Haldudo como un igual («caballero») y más tarde como un inferior («villano»).

ordenándole después que libere al muchacho y le pague su salario¹¹⁸. Bajando la cabeza en un gesto que el caballero entiende como una señal de mansa sumisión inspirada por su autoridad —en realidad, un impulso dictado por el hecho de que don Quijote le está apuntando con una lanza al pecho— Haldudo promete pagar a Andrés si este se limita a seguirle hasta su casa. A la comprensible preocupación del paje de que su amo vuelva a pegarle una vez que su protector se vaya, el héroe responde afirmando con seguridad que no se atreverá a desafiar su autoridad:

-No hará tal -replicó don Quijote-: basta que yo se lo mande para que me tenga respeto; y con que él me lo jure por la ley de caballería que ha recibido, le dejaré ir libre y aseguraré la paga.

-Mire vuestra merced, señor, lo que dice -dijo el muchacho-: que este mi amo no es caballero, ni ha recibido orden de caballería alguna; que es Juan Haldudo el rico, el vecino del Quintanar.

-Importa eso poco -respondió don Quijote-, que Haldudos puede haber caballeros; cuanto más, que cada uno es hijo de sus obras (I, 4).

En plena imitación de sus héroes literarios, don Quijote apela neciamente al código de honor que conoció en los cuentos de caballería, donde el villano derrotado está moralmente obligado a cumplir las órdenes de su rival si quiere conservar su vida. A los héroes artúricos como Perceval y Lancelot les bastaría con ordenar que los caballeros a los que ganaron la batalla llegaran voluntariamente al castillo del rey Arturo y llevaran un mensaje a una dama (como don Quijote manda hacer a menudo con Dulcinea, sin mucho éxito) o se hicieran prisioneros del rey, y ellos lo cumplirían. Al pensar que Haldudo reaccionará de la misma manera porque ha recibido la ley de caballería, esencialmente un código ético basado en el honor, don Quijote está cometiendo el error de considerar al labrador como un igual a los caballeros de sus cuentos y como un ciudadano tan respetuoso de la ley moral como él. De este modo, la relación de poder que el caballero establece con Haldudo se basa completamente en la confianza de que don Quijote debe y será obedecido porque es un individuo virtuoso en una posición jerárquica superior

¹¹⁸ Curiosamente, ya en esta primera aventura (y, para ser precisos, desde el momento de su investidura como caballero) don Quijote se ve obligado a ocuparse de asuntos económicos: el núcleo de la disputa radica, en efecto, en que el rico Haldudo se ha negado a pagar nueve meses de salario a Andrés, quien, a su vez, se ha visto en la necesidad de robar.

a la de su rival, además de un experto conocedor de la ética. Como Lambert (2019) señala acertadamente, don Quijote se cree como el *megalopysche* de Aristóteles, o *megalopyschos*, un hombre virtuoso y magnánimo que posee cualidades muy deseables y dignas de honor, un ejemplo de perfección que otros desearían emular¹¹⁹. A través de la imitación y de la búsqueda incansable de la virtud, así como de su contribución activa para enderezar los tuerzos, el caballero se cree elevado a una posición de superioridad desde la que deriva su autoridad. Por ello, otra característica de la utopía caballeresca es que idealiza la autoridad del individuo, así como el respeto de los ciudadanos a un código moral impoluto: don Quijote profesa su juicio con la certeza de que, colocado ante el agravio moral que ha cometido y en presencia de un juez que manda corregirlo, Haldudo cumplirá mansamente y pagará a Andrés su salario.

Pero, como se esfuerza en señalar Andrés, Haldudo no es un caballero y no hay ningún código moral que le obligue a comportarse de forma virtuosa. Don Quijote, sin embargo, piensa lo contrario: aunque no sea caballero, él puede y debe elegir un comportamiento virtuoso, porque «cada uno es hijo de sus obras»¹²⁰. Esta expresión, frecuente en el discurso del caballero, confirma una vez más su creencia en la superioridad de la virtud adquirida frente a la heredada: cuando, por ejemplo, los duques intentan provocarle sugiriendo que Dulcinea no es de linaje noble, él responde que «Dulcinea es hija de sus obras, y que las virtudes adoban la sangre, y que en más se ha de estimar y tener un humilde virtuoso que un vicioso levantado» (II, 32). Aunque Haldudo ha actuado como un tirano, todavía puede elegir enmendar su error actuando virtuosamente, lo que debería sentirse obligado a hacer por la advertencia de don Quijote. La autoridad caballeresca que el héroe trata de ejercer sobre el labrador (así como sobre los que encuentra después de él) tiene como objetivo corregir los errores morales y restablecer un comportamiento virtuoso correcto: como tal, la justicia que le interesa al caballero se basa en la ética pura

¹¹⁹ Véase la *Ética a Nicómaco*, 4.3. Osborne (1979: 4) resume el debate sobre el tipo de estilo de vida y de actos que hacen al megalopyschos digno de honor y alabanza; mientras que algunos sostienen que sigue la «life of theoria», la vida contemplativa, él mantiene que es un ejemplo de comportamiento virtuoso porque persigue la vida activa en la búsqueda de la perfectibilidad moral. Es evidente cómo don Quijote se identificaría, al igual que sus héroes caballerescos, con dicho hombre.

¹²⁰ Chul (2005) ha escrito un ensayo sobre la recurrencia de esta expresión en el *Quijote*, sugiriendo que los puntos de vista del caballero sobre la virtud y la nobleza son los mismos que he resumido antes; también lo relaciona con el deseo de don Quijote de una organización mejor y más justa de la sociedad, lo que crea otra conexión con la utopía.

y no en la ley. Pero, en efecto, como la verdadera aplicación de la ley requiere algo más que el simple respeto por el individuo, y la justicia se inscribe en un código fijo que trasciende, y a menudo pasa por alto la moral y la ética, sus esfuerzos están destinados a ser ridiculizados. Naturalmente, en cuanto don Quijote se aleja a lomos de Rocinante, Haldudo vuelve a atar al muchacho y lo azota casi hasta la muerte. El caballero se dará cuenta de lo sucedido solo muchos capítulos después, cuando se topa otra vez con Andrés que le maldice por su intervención, que tan mala ventura le ha llevado (I, 31). Esta derrota pronostica una constatación de la que don Quijote se dará cuenta amargamente a lo largo de su viaje: que la ley moral y la sociedad de los virtuosos son imposibles de alcanzar a través de la autoridad del individuo, sino que hay que valerse del derecho positivo.

El compromiso cívico de don Quijote y su misión de restauración de la justicia moral fracasan de forma más rotunda en el encuentro con los galeotes, donde el héroe desafía la autoridad institucional actuando directamente contra la ley del rey. Aquí, las oposiciones binarias entre Sancho/don Quijote, realidad/imaginación, modernidad/antigüedad y, sobre todo, mundo real/utopía cobran especial importancia al polarizar a los dos compañeros a un lado y otro de la ley: mientras Sancho entiende que el sistema judicial funciona sobre el eje del delito y el castigo, don Quijote desacredita la ley institucional en favor de, una vez más, la moral y la ética. Si en pasado sus enloquecidas acciones caballerescas sólo habían causado daños relativamente menores a campesinos y venteros, en este caso su intromisión en la ley representa una ofensa directa y una amenaza a la autoridad del rey¹²¹. Al liberar a los galeotes, el caballero cae en una paradoja: después de haber jurado repetidamente actuar conforme a las más altas normas caballerescas, que son esfuerzos dirigidos a la protección del monarca, don Quijote perjudica indirectamente al rey al disminuir y ridiculizar su autoridad. De protector de su república, de «desfacedor de agravios y sinrazones» (I, 4), pasa a ser un bandido, un delincuente que, a ojos de la justicia, escapa al control normativo para ejercer su ilegítima autoridad. En este caso, don Quijote no es

¹²¹ Es interesante analizar el acto criminal de don Quijote bajo el marco de las teorías de Foucault: según él, en el poder soberano (la forma que precede el desarrollo, en el siglo XIX, del biopoder), cada violación de la ley se consideraba una afrenta directa a la autoridad del rey. Véase Taylor (2011).

diferente de Roque Guinart, el pícaro cortés, en cuanto los dos operan fuera de las restricciones establecidas por la ley¹²². Sin embargo, el rechazo de don Quijote a la autoridad institucional no se produce como una rebelión o como un medio para conseguir beneficios, como ocurre con Roque, sino como una auténtica revalorización del derecho natural y positivo. Al ver acercarse al grupo de hombres encadenados, el héroe no puede dejar de preguntarse cómo es posible que sean objeto de un trato tan injusto:

- Ésta es cadena de galeotes, gente forzada del Rey, que va a las galeras.

-¿Cómo gente forzada? -preguntó don Quijote-. ¿Es posible que el Rey haga fuerza a ninguna gente?

-No digo eso -respondió Sancho-, sino que es gente que por sus delitos va condenada a servir al Rey en las galeras, de por fuerza.

-En resolución -replicó don Quijote-, como quiera que ello sea, esta gente, aunque los lleven, van de por fuerza, y no de su voluntad.

-Así es -dijo Sancho.

-Pues desesa manera -dijo su amo-, aquí encaja la ejecución de mi oficio: desfacer fuerzas y socorrer y acudir a los miserables.

-Advierta vuestra merced -dijo Sancho- que la justicia, que es el mismo Rey, no hace fuerza ni agravio a semejante gente, sino que los castiga en pena de sus delitos (I, 22).

Jugando con la duplicidad de la palabra «forzada», Cervantes construye hábilmente un complicado trasfondo ideológico detrás de las declaraciones de los dos compañeros: mientras que Sancho entiende que el encierro forzoso de los galeotes se produce como castigo por su rechazo a la ley, don Quijote cree que la imposición de la voluntad de alguien sobre otro es tiránica, y hace que este último

¹²² Jehenson y Dunn (2006) notan una importante analogía entre el retrato idealizado del histórico bandido Perot Rocaguinarda y don Quijote: Roque es el reflejo del caballero moderno, un pícaro joven y fuerte, un líder justo y prudente pero implacable cuando es necesario. En el universo violento de Barcelona, él, y no don Quijote, tiene el poder de desafiar a la autoridad del estado. Don Quijote, hidalgo viejo y frágil, sólo puede ver en la figura de Roque el reflejo de sus propios deseos.

necesite ayuda¹²³. Una vez más, entendiendo la situación mediante las herramientas que le proporcionan sus relatos caballerescos, el caballero reduce la compleja institución de la autoridad soberana a una cuestión de tiranía frente al libre albedrío, declarando que ningún hombre debe ser obligado a hacer algo contra su voluntad¹²⁴. Pero, como en la mayoría de sus aventuras, hay algo más en juego que un simple conjunto de creencias arraigadas en un código caballeresco: con estas declaraciones, don Quijote está dando a entender que la ley natural, concretamente el principio de que todos los hombres nacen iguales y libres, es muy superior a la ley positiva; en otras palabras, las leyes hechas por los hombres son inferiores a la ley divina¹²⁵. De este modo, aunque se considere que el rey es el designado directo de la voluntad de Dios, no debería ser lícito, ni siquiera a él, someter a los demás a su voluntad egoísta¹²⁶.

Interpretando la justicia como injusticia, lanzando así una crítica implícita al sistema judicial de la España del siglo XVII (Amatulli, 2010), don Quijote decide que su ayuda es necesaria, y procede en su autoproclamada función de salvador exigiendo autoritariamente a los guardias que revelen el delito del que se acusa a cada reo. Como un juez que interroga a los acusados en un tribunal, don Quijote da a cada preso la oportunidad de contar su versión de los hechos; como es lógico, todos los galeotes aprovechan la ocasión para utilizar el discurso a su favor e intentan rebajar sus delitos a acciones ordinarias, utilizando una jerga incomprensible para el caballero como camuflaje. Concretamente, el primer preso afirma

¹²³ Close (2008) revela la misma cuestión hermenéutica sobre la palabra: «forzada» significa, para don Quijote, que el rey está ejerciendo fuerza física sobre estos hombres. Además, Amatulli (2010: 263, n.331) señala que la palabra *galeote* deriva de *galera*, que indicaba un barco medieval destinado al transporte de mercancías y en el que se obligaba a los esclavos a remar. Ella sugiere que, pensando en la etimología latina de la palabra, don Quijote entiende que los prisioneros han sido hechos injustamente esclavos por el rey, y no que están siendo castigados por su mala conducta.

¹²⁴ La idea del libre albedrío de don Quijote emerge claramente en el libro y lo vincula una vez más con la corriente del humanismo: un verdadero hombre del Renacimiento, él piensa que todos los individuos tienen el poder de determinar su destino y que no todos los eventos están determinados. De hecho, toda su aventura caballerescas puede entenderse como un acto de libre albedrío. Maravall (1991) hace una observación similar al hablar de la transmutación de la realidad: según él, la creación del mundo utópico está totalmente ligada al libre albedrío del caballero. El comentario de don Quijote a las pocas páginas del episodio de los galeotes, «es libre nuestro albedrío, y no hay yerba ni encanto que le fuerce» (I, 22) corrobora esta idea.

¹²⁵ Este es un punto que varios críticos subrayan al examinar este episodio: véase Cascardi (2012: 25) y Lambert (2019: 136).

¹²⁶ Sin embargo, curiosamente, don Quijote no tiene ningún problema en imponer su voluntad sobre los demás, generalmente torciendo las leyes caballerescas a su favor: es lo que ocurre, por ejemplo, con el yelmo de Mambrino, cuando el caballero le roba la bacía al barbero.

haber sido encarcelado «por enamorado» (de una canasta, por lo que es un ladrón), el segundo «por músico y cantor» (por haber «cantado» sus crímenes a las autoridades tras sufrir torturas), y así siguen los demás, dejando a don Quijote sorprendido y confundido con las razones de su encarcelamiento. Todo el episodio se convierte en una parodia del sistema judicial y de los procesos de los tribunales: burlándose y poniendo de manifiesto las deficiencias del derecho institucional, el interrogatorio de los delincuentes implica que los relatos de los acusados son simples historias contadas de diferentes maneras por los abogados defensores y los acusadores con el fin de excusar o condenar el comportamiento del acusado. Al presentar los relatos de sus crímenes como errores inocentes cometidos por amor o placer legítimo, los galeotes defienden su caso ante el juez don Quijote hasta un extremo hiperbólico. A su vez, don Quijote, que está dispuesto a escuchar sólo una de las partes del argumento y que ya tenía pensado su veredicto antes de comenzar el interrogatorio, decide que la pena que han recibido es demasiado grande y que, además, no proporciona ningún placer a los condenados.

Dada la abundancia de referencias a la ley y al sistema judicial, la afirmación de Lambert (2019: 137) de que «Don Quixote thinks that the law is unnecessary» parece inadecuada: aunque el caballero tiene efectivamente muy poca consideración por el sistema oficial de justicia que caracteriza su época, su utopía caballeresca no es un mundo sin leyes, sino uno en el que la ética y la moral prevalecen como principios más importantes¹²⁷. En efecto, después de haber escuchado los relatos de los condenados, él proclama su veredicto, exigiendo a los guardias que liberen inmediatamente a los galeotes:

[...] porque sé que una de las partes de la prudencia es que lo que se puede hacer por bien no se haga por mal, quiero rogar a estos señores guardianes y comisario sean servidos de desataros y dejaros ir en paz; que no faltarán otros que sirvan al Rey en mejores ocasiones; porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y la naturaleza hizo libres. Cuanto más, señores guardas -añadió don Quijote-, que estos pobres no han cometido nada contra vosotros (I, 22).

¹²⁷ Estoy de acuerdo con Cascardi (2012: 25) cuando dice que «Don Quijote's version of 'justice', seemingly indiscriminate and anachronistic and applied for no 'good reason' other than that it corresponds to what he has read in the books of chivalry, sets itself up in clear opposition to any organized institutional set of legal or juridical principles of the kind that might legitimize the use of force. It would naturally butt up against the 'absolute' authority of the state, which purports to act systematically even while in disregard of concerns that it may be arbitrary and harsh».

Al expresar un veredicto claramente basado en la ley natural y en el respeto a un código de honor, don Quijote piensa que sin duda está actuando en la más estricta observancia del bien común¹²⁸. Su mención a la prudencia recuerda el concepto ciceroniano y aristotélico de *prudentia* o frónesis, sabiduría práctica aplicada a situaciones concretas. Concediendo el don de la libertad a los que la han perdido, don Quijote cree que está cumpliendo con su misión de ayudar a los necesitados; él piensa que sus acciones son virtuosas e importantes para el restablecimiento de los valores de la justicia, el buen juicio y el comportamiento ético. En otras palabras, cree que con esta decisión que proclama con la confianza de un magistrado, está ayudando activamente a la *polis*. Pero, como pronto descubrirá, no podría estar más lejos de la realidad: su absurda petición es recibida como totalmente ridícula por parte de los guardias, que se ríen de su pretensión de autoridad¹²⁹, y la escena termina en una completa catástrofe, con don Quijote atacando a los guardias, los esclavos liberados y su acción pagada con una tormenta de piedras lanzadas a Sancho y a él por los desagradecidos exprisioneros.

Otra vez, las intenciones de don Quijote eran buenas: él deseaba realmente ayudar a la gente necesitada, pero en ambos casos ha sido completamente incapaz de leer la situación correctamente y de utilizar el conocimiento y el buen juicio para convertir sus disposiciones en acciones. En otras palabras, don Quijote posee una virtud natural, pero carece por completo de frónesis: con Andrés, su noble deseo de salvar al muchacho de los azotes y de asegurarse de que se le pague el sueldo se ve completamente contrarrestado por su arrogante suposición de que Haldudo cumplirá mansamente sus órdenes; con los galeotes, el afán de ayudar a los vulnerables le lleva a malinterpretar por completo una situación y a actuar en contra en lugar de en interés del bien común. De hecho, al dejar sueltos a los peligrosos criminales,

¹²⁸ Al subrayar que no había ningún agravio personal entre los guardias y los esclavos, don Quijote rechaza una vez más la complicada estructura judicial apelando al concepto más primitivo de que los hombres deben resolver su asunto en duelo, como lo harían los caballeros en las historias caballerescas, en lugar de depender de la intervención de partes externas. El concepto que tiene don Quijote de la ley es, por tanto, mucho más sencillo que el de sus contemporáneos; esto, como se ha analizado antes, es otra característica de los escritores de utopías, que promueven un conjunto de leyes sencillas y fácilmente comprensibles.

¹²⁹ «-¡Donosa majadería! -respondió el comisario-. ¡Bueno está el donaire con que ha salido a cabo de rato! Los forzados del Rey quiere que le dejemos, como si tuviéramos autoridad para soltarlos, o él la tuviera para mandárnoslo! Váyase vuestra merced, señor, norabuena su camino adelante, y enderécese ese bacín que trae en la cabeza, y no ande buscando tres pies al gato» (I, 22).

está haciendo justo lo contrario de proteger la *polis*: está poniendo en peligro a los ciudadanos y perjudicando el bien común. Por lo tanto, a pesar del virtuosismo de sus intenciones, don Quijote nunca podrá ser una autoridad, ni podrá ser un buen gobernante, porque, como demuestran sus acciones, el deseo de hacer el bien no es suficiente para conseguirlo realmente. A diferencia de Sancho, que demuestra unas cualidades excepcionales para el buen liderazgo en Barataria, don Quijote nunca tiene realmente en mente el bien común: como observa brillantemente Rivero Iglesias (2009: 133), «don Quijote, muy a pesar de sus nobles intenciones, no toma nunca la decisión que favorece a la mayoría sino que se adapta a la caballería andante o a la que repercute en favor de su bien».

La autoridad de don Quijote, que se construye sobre la imitación del código de caballería y sobre una aplicación directa de la virtud sin prudencia a las situaciones ordinarias, se tambalea y acaba por derrumbarse con estas derrotas. En lugar de fama, sus hazañas caballerescas se encuentran con el desprecio de Andrés y la ingratitud de los galeotes. Rebelándose a la autoridad del rey, el caballero consigue también que las autoridades oficiales, los cuadrilleros de la Santa Hermandad, vayan tras él y exijan su detención, que sólo se evita gracias a la intervención del sacerdote y a su misma locura. En contra de lo que él cree, don Quijote no es inmune al sistema judicial por ser un caballero, como grita airadamente a los cuadrilleros¹³⁰: sólo escapa al castigo por su locura, que lo sitúa al margen de la *polis*. Como confirma Chakravarti (2010: 224), «the physically and mentally impaired inhabit the margins of civil society, enjoying only partial rights». Al igual que los sabios locos del Renacimiento, don Quijote se convierte en una figura excluida del Estado, de la que las autoridades reales no pueden ocuparse, pero que no tiene ninguna posibilidad de influir realmente en el curso de la ley como él desearía. Con su encarcelamiento en la jaula al final de la primera parte (I, 46), que ocurre poco después de su disputa con los cuadrilleros, la locura de don Quijote adquiere reconocimiento oficial y fama nacional; a partir de ese

¹³⁰ «Venid acá, ladrones en cuadrilla, que no cuadrilleros, salteadores de caminos con licencia de la Santa Hermandad; decidme: ¿Quién fue el ignorante que firmó mandamiento de prisión contra un tal caballero como yo soy? ¿Quién el que ignoró que son esentos de todo fuero judicial los caballeros andantes, y que su ley es su espada, sus fueros sus bríos, sus premáticas su voluntad?» (I, 45).

momento, quienes se encuentren con él conocerán su enfermedad y, en la mayoría de los casos, la utilizarán en su contra para su propio deleite.

El cierre del primer *Quijote* trae los primeros indicios del flaqueo del sueño utópico y de la inevitable desilusión del héroe que llegará lentamente en la segunda parte; al perder toda pretensión de autoridad, incluso sobre Sancho, don Quijote comienza a perder la fe en su sueño de reforma¹³¹. La derrota del héroe ante la ley es también un melancólico reconocimiento de que la virtuosa reforma moral que el caballero había intentado llevar a cabo —aunque con las herramientas equivocadas— no interesa al sistema judicial de la época. Como demuestra Rivero Iglesias (2009: 125), el discurso del bien común y, más ampliamente, el de los valores del humanismo pretenden mostrar la decadencia del sistema político de los Austrias, «caracterizado por una aplicación arbitraria de la justicia, un ejercicio del poder caprichoso, por el autoritarismo y por la instauración de un sistema social basado en los protegidos y las recomendaciones o la diferente consideración de pobres y ricos». La utopía moral del caballero se limita impotentemente a una fantasía sin sentido que no tiene ninguna posibilidad de concretarse: tal es la trágica realidad del sueño de un mundo mejor, restringido simplemente a las acciones risibles de un héroe improbable.

2.4. MUNDOS AL REVÉS

Los deseos utópicos de don Quijote y Sancho coexisten con y se superponen al presente: ellos buscan la utopía y la abundancia del País de Cucaña en el aquí y ahora, y no en lugares remotos e inexistentes. Sin embargo, en la segunda parte caballero y escudero se adentran en dos dimensiones alternativas, dos mundos encerrados en el espacio del presente, que parecen llevar las características de sus deseos utópicos: el palacio ducal y la ínsula Barataria, en la parte más extensa del segundo *Quijote* (II,

¹³¹ El tema de la relación de poder entre Sancho y don Quijote ha interesado a varios críticos, entre los que destaca Williamson (2009), quien ha señalado cómo la relación feudal que se establece inicialmente entre caballero y escudero experimenta cuatro momentos de crisis que conducen al trastocamiento de sus roles: al perder el miedo por su señor, Sancho se rebela y adquiere poco a poco el poder hasta el momento del desencanto de Dulcinea, en el que gana la total potestad sobre su señor.

30-57). Esta sección examinará cómo los dos espacios, suspendidos en un juego entre la utopía, la pseudo- o antiutopía y la distopía, son en realidad inversiones carnalescas de sus deseos, elaboradas por los crueles duques para restablecer el orden jerárquico convencional que don Quijote y Sancho habían ingenuamente intentado derribar.

2.4.1. BAJO LA APARIENCIA: LA ANTIUTOPÍA DEL PALACIO DUCAL

Mientras la primera parte termina con el melancólico encarcelamiento del héroe, la segunda se abre con la promesa de nuevas aventuras que llevarán al caballero y al escudero a su tercera y última salida, en busca una vez más del espléndido reino de don Quijote y de la prometida ínsula de Sancho. Esta vez, sin embargo, la fama de los disparates del hidalgo manchego ha recorrido todos los rincones del país y los que tienen la suerte de encontrarse con la inseparable pareja no pueden sino desear ver la locura de don Quijote en acción¹³². Ya se sabe que quienes más cruelmente juegan con la locura caballerisca del héroe son los duques, cuyas burlas atacan los cimientos ideológicos de la utopía caballerisca derrotando sus principios más nobles. Al lanzar una serie de bromas malignas tanto al caballero como al escudero, los duques rompen los fundamentos del comportamiento virtuoso: como dice el narrador, «no son burlas las que duelen, ni hay pasatiempos que valgan, si son con daño de tercero» (II, 62), lo que hace eco del principio de Aristóteles, expresado en la *Poética* (5), de que «lo ridículo puede ser definido acaso como un error o deformidad que no produce dolor ni daño a otros».

Dado que las bromas de los duques causan a Sancho y a don Quijote un claro daño físico y emocional, el deleite que la pareja obtiene de él no es decoroso ni virtuoso, sino que está guiado por el vicio: es una mala forma de comedia frente a la buena que caracterizaba la primera parte del texto¹³³.

¹³² Irónicamente, como ha señalado Cascardi (2012), don Quijote se hace famoso a través de las letras y no de las armas, gracias al manuscrito de Cide Hamete Benengeli.

¹³³ La comedia cervantina se ocupa especialmente del concepto de buen humor, que está, de nuevo, enraizado en la virtud. La forma buena de la comedia tiene que enseñar y deleitar al mismo tiempo, y tiene que ser decorosa, lo que significa que la gente usa el humor de acuerdo con su estatus social. De hecho, ciertos chistes o comentarios que Sancho hace a lo largo del

Hay, por tanto, un fuerte elemento antiutópico en el palacio ducal: entendido primero como un espacio que concede la realización de los deseos utópicos de ambos protagonistas, pronto queda claro que lo que realmente ofrece no es más que la concreción distorsionada y fingida de sus sueños utópicos¹³⁴. Tratado como un noble ilustre, don Quijote es envuelto en un refinado manto y se le asigna una suntuosa habitación; la joven Altisidora finge arder de amor por él y los duques solicitan su servicio para completar una serie de atrevidas aventuras que consolidarán su fama. Sancho, por su parte, encuentra su anhelado lugar de abundancia en el palacio, y se le otorga la gobernación de la ínsula con la que había soñado desde el inicio de su viaje. En cierto modo, el palacio ducal presenta el mismo elemento ilusorio que caracteriza al castillo de Atlante en el *Orlando Furioso* (canto XII, 1-37): en la fortaleza encantada del mago, los caballeros son prisioneros de sus propios deseos. Creyendo ver lo que tan ardientemente anhelan (Angelica por Orlando, Bradamante por Ruggiero, etc.), ellos en realidad persiguen ilusiones, corriendo arriba y abajo del castillo en busca de sus propias obsesiones. Del mismo modo, en el palacio de los duques los deseos parecen cumplirse cuando en realidad todo lo que el caballero y el escudero reciben son ilusiones: la alabanza de las hazañas de don Quijote, su fama, el gobierno de Sancho, el desencanto de Dulcinea, todo es construido como una broma cruel.

Durante el tiempo que caballero y escudero pasan en palacio, que constituye una parte considerable del segundo libro, las aventuras en las que se ven envueltos son cuidadosamente elaboradas por los duques: ya no son el producto de la imaginación enloquecida de don Quijote. Los episodios de la condesa Trifaldi, Clavileño y la profecía de Merlín sobre el desencanto de Dulcinea son montajes que explotan la obsesión del caballero por los relatos caballerescos para crear falsas aventuras que encajen

libro sonarían terriblemente insólitos si los pronunciara don Quijote. Los duques, por el contrario, adoptan una forma de comedia que no es virtuosa, porque causa daño, y no es adecuada a su condición de nobles. Véase Close (2011).

¹³⁴ El término distopía suele designar una sociedad desagradable, injusta y normalmente totalitaria en el futuro; se asocia especialmente a la ciencia ficción del siglo XX. Las palabras antiutopía y la distopía suelen utilizarse indistintamente; sin embargo, en este contexto, utilizo el término antiutopía para designar una inversión de la utopía, convirtiéndola en un concepto que se acerca al del carnaval de Bajtín.

dentro de los parámetros de la locura de don Quijote¹³⁵. En otras palabras, ya no es él quien utiliza su imaginación para doblegar la realidad a las exigencias de la fantasía caballerescas: son los duques, junto con otros personajes (como Sancho y Sansón Carrasco) quienes ponen en práctica la transmutación de la realidad¹³⁶. Sin embargo, si para don Quijote la distorsión de lo real era una manera de perseguir su sueño de una sociedad mejor, para los duques no es más que una estrategia para hacer que el caballero les entretenga, como un bufón de corte.

En el palacio ducal, la utopía caballerescas olvida su razón de ser, y don Quijote pierde la capacidad de decisión sobre su mundo alternativo, convirtiéndose en prisionero de su propia fantasía. De hecho, el caballero, incapaz de articular plenamente lo que hace que las aventuras en el palacio sean extrañas, se siente feliz una vez que sale porque recupera su preciosa libertad. Al volver a la «campana rasa, libre y desembarazada de los requiebros de Altisidora» (II, 58), don Quijote siente que puede volver a influir en el curso de la vida pública con sus hazañas, mientras que antes había sentido que «la vida en aquel castillo tenía en todo contra la orden de caballería que profesaba» (II, 52). La salida de los mundos opresivos de los duques es un elogio a la libertad, que el caballero subconscientemente sabía de haber perdido en el espacio alucinatorio del palacio.

Está claro que la vida en la corte no apela a don Quijote porque es todo lo contrario de la *vita activa* que profesa; sin embargo, lo que experimenta con los duques también está lejos de ser una forma de *vita contemplativa*, que, como se dijo antes, también puede proporcionar un camino para la adquisición de la virtud. Por el contrario, los duques pasan sus días en pura ociosidad, cazando, disfrutando del lujo de sus posesiones e incluso cotilleando¹³⁷. Por combatir el tedio de su ociosa

¹³⁵ Para crear estas aventuras, los duques buscan hábilmente la inspiración en las leyendas medievales y, por supuesto, en los relatos caballerescos: los gigantes, los encantadores, el mago Merlín de los cuentos artúricos y las damas barbudas que recuerdan los relatos de Sir John Mandeville en *Los viajes de Mandeville* son elementos que le parecerían reales a don Quijote.

¹³⁶ En efecto, en la segunda parte don Quijote empieza a ver las cosas tal y como son: las ventas ya no son castillos, las campesinas ya no pueden ser Dulcinea (a no ser que esté hechizada); incluso su forma de hablar cambia, abandonando el lenguaje elevado de los relatos caballerescos por un vocabulario más acorde con su época.

¹³⁷ Por ejemplo, la duquesa y Altisidora escuchan a escondida el diálogo nocturno entre doña Rodríguez y don Quijote; luego, enfadadas por las indiscreciones que la dueña ha revelado sobre ellas, envían un grupo de guardias para castigar a los dos. Con la excepción del ensayo de Bertrand Russel *Elogio de la ociosidad*, de 1935, la ociosidad ha sido muy a menudo despreciada

existencia con poner todo su empeño en la realización de una serie de burlas —entre ellas, la de nombrar a un pobre campesino para que gobierne una parte de sus tierras, lo que con toda probabilidad sería un desastre para los habitantes de Barataria— los duques demuestran ser todo lo contrario de la aristocracia virtuosa que don Quijote se esfuerza por restablecer. Más que eso, ellos representan la decadencia de la nobleza que el héroe critica tan amargamente con su misión: viviendo en el esplendor de su castillo, ataviados con costosas vestimentas y dedicados a actividades lúdicas mucho más que a sus responsabilidades como señores, el duque y la duquesa son ejemplos vivos de la nobleza sin virtud¹³⁸. Como señala Cascardi (2012), su nobleza es falsa y contrasta dramáticamente con la «verdadera» encarnada por don Quijote¹³⁹. Como la sobrina, los duques también se sitúan del lado de los escolásticos en el debate sobre *virtus* y *nobilitas*, definiendo la riqueza y el linaje como los únicos requisitos para alcanzar la nobleza. Sin embargo, la fastuosa suntuosidad en la que viven no se mantiene simplemente por la riqueza heredada, sino por el comercio: esto es lo que insinúa doña Rodríguez cuando, entrando por la noche en la habitación de don Quijote, se queja de que el duque no le ayuda a salvar la honra de su hija:

[...] y aunque el Duque mi señor lo sabe, porque yo me he quejado a él, no una, sino muchas veces, y pedídale mande que el tal labrador se case con mi hija, hace orejas de mercader y apenas quiere oírme; y es la causa que como el padre del burlador es tan rico, y le presta dineros, y le sale por fiador de sus trampas por momentos, no le quiere descontentar ni dar pesadumbre en ningún modo (II, 48).

como un pecado. En la España del siglo XVII, su crítica se hizo sentir especialmente a causa de la recesión económica provocada por la crisis agraria, agravada a su vez por la extendida costumbre de invertir en *censos*, acciones de tierra que se pondrían en cultivo y generarían riqueza para el comprador, permitiéndole vivir de su renta y no trabajar. Esta costumbre, muy extendida tanto entre los ricos como entre los pobres (básicamente, entre quienquiera pudiera reunir una suma decente de dinero), provocó el abandono de la tierra y una situación de crisis. Concretamente, la aspiración a una vida de ociosidad arruinó la productividad, dejando grandes extensiones de tierra sin gente suficiente para trabajarla. Véase Johnson (2000) y Salazar Rincón (1986).

¹³⁸ Cascardi (2012: 160) recuerda cómo Machiavelli decía, en su *Príncipe*, que «princes who give more heed to luxury than to arms often lose their principalities». Del mismo modo, Saavedra Fajardo condena amargamente a aquellos príncipes o gobernantes que ponen el ocio por encima del trabajo: «no multiplicó coronas en sus sienes el príncipe que se entregó al ocio y a las delicias. En todos los hombres es necesario el trabajo; en el príncipe más, porque cada uno nació para sí mismo, el príncipe para todos. No es oficio de descanso el reinar». Véase la empresa 71.

¹³⁹ Cascardi también señala que, dado que los duques se oponen de forma tan evidente a lo que don Quijote considera verdaderamente noble, debería ser capaz de entenderlo. El hecho de que no lo haga sugiere que don Quijote no tiene realmente las herramientas para trazar la línea entre las formas verdaderas y falsas de nobleza. Véase Cascardi (2012), p. 219.

No sólo el castillo lleva en sí un elemento ilusorio: su fastuosidad, su aparente riqueza y prosperidad son también ilusiones que el duque mantiene con el dinero de un labrador rico. Aunque pertenecen a la alta nobleza, los duques no son inmunes a la progresiva sustitución del feudalismo por el capitalismo que está afectando a todas las clases sociales: si en el pasado su linaje y su riqueza familiar habrían bastado para mantener su título, ahora sólo el capital real puede asegurar el mantenimiento de su extravagante estilo de vida. Como señala Brewer (2019: 126), en este respecto el duque no es muy diferente de don Quijote: «just like the mad knight whom he goes to extraordinary lengths to ridicule, the Duke is a poor governor of his own impoverished *hacienda*». La atractiva fachada del estilo de vida aristocrático en el palacio se desintegra progresivamente para mostrar la decadencia de la pareja de los nobles aragoneses, que prefieren sacrificar el valor fundamental de la justicia y dejar a una joven deshonrada antes que arriesgarse a perder el sustento monetario que mantiene su apariencia de vida acomodada. Irónicamente, don Quijote, cuya misión es luchar por la autenticidad de los valores y el restablecimiento de la virtud, encuentra en su anhelada clase aristocrática una forma de vivir en la que nada es auténtico. Buscando la utopía en la clase alta, elevándose a miembro de la aristocracia y dedicando la mayor parte de su viaje a perseguir la posesión de un reino, don Quijote encuentra finalmente la nobleza, pero una nobleza desvirtuada, corrompida y degradada por la pérdida de valores y la sed de riqueza. Durante su estancia en el palacio, la utopía caballeresca que ha construido coexiste pero entra en conflicto con la antiutopía aristocrática de los duques, donde la esencia se sustituye por la apariencia, y donde la riqueza no es el resultado de la virtud sino el objetivo final que debe alcanzarse y mantenerse incluso a pesar de la virtud.

2.4.2. EL GOBIERNO DE SANCHO EN BARATARIA: ENTRE LA PSEUDOUTOPÍA Y LA DISTOPÍA

En el palacio de las ilusiones, un microcosmos desvinculado de las estructuras reales del mundo exterior, el tiempo se congela y las jerarquías se trastocan temporalmente para perpetuar los deseos de estatus aristocrático de don Quijote y Sancho. Engañoso y extraño, el espacio de la casa de placer de los

duques tiene una fuerte componente de insularidad que le sitúa en una estrecha relación con el modelo tradicional de la utopía y con la ínsula Barataria, aludiendo así a la posibilidad de que este lugar aparentemente perfecto sea efectivamente una antiutopía. Además, el palacio posee cualidades carnalescas, especialmente el vuelco ficticio de las estructuras sociales, que lo convierten en un «mundo al revés» (Williamson, 2014: 171), un lugar donde la dimensión del juego sustituye brevemente a la dimensión de la realidad. Es en este contexto paradójico donde se genera el ejemplo más notable de mundo pseudoutópico de la novela: la ínsula Barataria.

Siguiendo el ejemplo del palacio, Barataria es otro mundo al revés encerrado en el paradójico reinado de los duques; una isla ficticia —en realidad una aldea sin salida al mar bajo la posesión de los duques— cuyas características marcadamente carnalescas la convierten en el único espacio donde Sancho, el campesino analfabeto, puede desempeñar el papel de gobernante¹⁴⁰. De la misma manera que un rey de carnaval, el escudero es elegido gobernador de la «isla barata» en una broma ideada para la diversión de los señores, que se imaginan que el gobierno será un fracaso¹⁴¹. Pero Sancho sorprende a todos demostrando una aptitud innata para el buen gobierno. De ser una broma cruel ideada para ridiculizar la ambición del escudero a la gobernación, Barataria se convierte en un exitoso experimento político en el que Sancho gobierna con prudencia y sabiduría. En una irónica inversión de todas las

¹⁴⁰ El mundo de Barataria se sitúa en la frontera entre la realización de la utopía política y la concreción de la tradición carnalesca entendida en términos de Bajtín. Los críticos, sobre todo Kendrick (2004), han señalado cómo la utopía en cuanto género comparte similitudes estructurales y temáticas con el carnaval. Lo que crea un puente entre los dos modos aparentemente distantes es la fantasía del País de Cucaña, que es un referente del carnaval y un sueño de realización similar al de la utopía. Teniendo en cuenta cómo los tres modos se entrelazan en la caracterización de Sancho y en su creación de un modo utópico, y cómo Barataria es en realidad una negación del deseo de Cucaña, parece que este episodio es inseparable del enfoque carnalesco. Véase Redondo (1978) para un análisis exhaustivo del motivo carnalesco-cuaresmal en Barataria y Jehenson y Dunn (2006: 27) para un rechazo de este argumento. Para ellos, «the events of Barataria do not constitute ritualized license deriving energy from below and issuing from a tradition of carnival, but a mockery imposed instead from above and designed to humiliate Sancho by means of “a ridiculous ceremony”».

¹⁴¹ Redondo (1978) señala la analogía entre la elección de Sancho como gobernador, llevada a cabo «con mucha pompa... y luego con algunas ceremonias ridículas» (II, 45) y la coronación del rey del carnaval, que es uno de los acontecimientos más importantes en la inauguración del mundo al revés. Este ritual, según Bajtín (2005: 182), tiene claras implicaciones políticas ya que expresa «la alegre relatividad de todo estado y orden, de todo poder y de toda situación jerárquica». En efecto, «el que se corona es una antípoda del rey verdadero: eslavo o bufón, con lo cual se inaugura y se consagra el mundo al revés del carnaval» (*ibid.*). Sancho, al que los duques ven como un bufón de corte, representa todo lo contrario de los aristócratas gobernantes, ya que es analfabeto y pobre, pero, irónicamente, es capaz de ordenar un gobierno mejor que el de sus señores.

convenciones y estructuras sociales, la ley del rey del carnaval supera en decoro a la de los verdaderos señores, creando así las condiciones para criticar el modo de vida ocioso del duque y la duquesa.

Presentada como una «ínsula hecha y derecha, redonda y bien proporcionada, y sobremanera fértil y abundante» (II, 42), Barataria aparece al principio como un espacio utópico, o como el País de Cucaña, donde los deseos de enriquecimiento y gula de Sancho pueden encontrar una satisfacción ilimitada. Poco después de su llegada, el recién nombrado gobernador es acompañado a un «suntuoso palacio», dentro del cual se encuentra una «gran sala» en la que halla una «real y limpísima mesa» cubierta de una variedad de alimentos apetitosos (II, 48); la proximidad de este episodio con el banquete que había disfrutado en la boda de Camacho sugiere que Sancho ha encontrado finalmente su paraíso utópico. Pero el entusiasmo es efímero: antes de que tenga tiempo de degustar alguna de las exquisitas comidas, éstas son retiradas de la mesa. Como un Tántalo paródico, Sancho se queda alcanzando la comida que va desapareciendo ante sus ojos. Advertido por el médico Pedro Recio¹⁴² de los peligros que una dieta excesiva puede causar al ingenio de un gobernador, y desanimado por la carta del duque, que le aconseja no comer porque los alimentos de palacio pueden estar envenenados por los enemigos del reinado, Sancho se ve así privado de lo que más desea. Y si había llegado a Barataria con la certeza de que su nueva carrera como gobernador le otorgaría dinero y un estilo de vida acomodado (similar al que ha visto disfrutar a los duques), el pobre escudero se encuentra, en cambio, ahogado por el trabajo y privado del sueño¹⁴³. Cada vez más insatisfecho, se queja con don Quijote de que el médico

me va matando de hambre y yo me voy muriendo de despecho, pues cuando pensé venir a este gobierno a comer caliente y a beber frío, y a recrear el cuerpo entre sábanas de holanda, sobre colchones de pluma, he venido a hacer penitencia, como si fuera ermitaño, y como no la hago de mi voluntad, pienso que al cabo me ha de llevar el diablo (II, 51).

¹⁴² Siguiendo con el motivo del carnaval, Redondo (1978) ve en Sancho y Pedro Recio la oposición antitética del carnaval y la cuaresma. Muchos otros críticos ven la misma oposición entre Sancho y don Quijote.

¹⁴³ En su carta a Teresa, Sancho escribe con entusiasmo que «de aquí a pocos días me partiré al gobierno, adonde voy con grandísimo deseo de hacer dineros, porque me han dicho que todos los gobernadores nuevos van con este mismo deseo» (II, 36); aunque sus ganas de gobernar se basan en la sugerencia de don Quijote de que un escudero debería desear una ínsula, Sancho, como se ha mencionado a menudo, siempre desea el dinero. La adquisición de la ínsula representa la oportunidad para él y la escéptica Teresa de escapar de la devastadora pobreza a la que han sido sometidos.

El «recreo del cuerpo» que Sancho esperaba experimentar en la isla paradisíaca es sustituido por la penitencia, la moderación de los placeres corporales como comer y dormir mirado a mejorar las facultades del ánimo¹⁴⁴. Dejándole hambriento, cansado y agobiado, Barataria se revela un lugar de escasez más que de abundancia: aunque los placeres de la comida y el lujo están disponibles, a Sancho nunca se le permite disfrutarlos. Invertiendo los principios estructurales del País de Cucaña —la satisfacción constante de las necesidades corporales y la abolición del trabajo— y sustituyéndolos por la privación de comida y sueño y el incesante trabajo intelectual, Barataria se convierte así en la negación de Jauja, y en una verdadera distopía para el glotón Sancho Panza. Al igual que el palacio ducal, la falsa isla es un lugar engañoso que se presenta como una utopía, pero que luego se revela como todo lo contrario. Jugando con los deseos de Sancho, como el palacio ducal juega con los de don Quijote, el engaño de Barataria se convierte en una experiencia tortuosa que obliga al escudero a abandonar todo sueño de escalada social y a aceptar su posición en el fondo de la jerarquía. Como declara a los burladores cuando se prepara para partir, «yo no nací para ser gobernador ni para defender ínsulas ni ciudades de los enemigos que quisieran acometerlas. Mejor se me entiende a mí de arar y cavar, podar y ensarmentar las viñas, que de dar leyes ni de defender provincias ni reinos» (II, 53). Con esta cruel broma, que parte de la inversión carnavalesca de los roles y convenciones sociales, los duques restablecen la jerarquía social normal convenciendo al escudero de que los campesinos no están hechos para gobernar, ya que cada uno debe ceñirse a su papel natural en la sociedad — en palabras de Sancho, «bien se está cada uno usando el oficio para que fue nacido» (II, 53). Al dar aparentemente a caballero y escudero lo que más desean, los duques consiguen destruir sus sueños utópicos, desmontando la aspiración de Sancho y Teresa para una vida mejor y provocando la ruptura que llevará a don Quijote a volverse al idilio de la Arcadia pastoril.

¹⁴⁴ Como señala Cascardi (2012: 131), la única recompensa que Sancho obtiene de su gobierno no es material, como él esperaba, sino espiritual. Para Redondo (1978), la «penitencia» que menciona Sancho es indicativa de su paso del Carnaval a la Cuaresma.

A pesar del éxito final de los duques en restablecer las relaciones jerárquicas convencionales, ellos fracasan en su intento de humillar a Sancho por sus aspiraciones de ser gobernador; de hecho, el escudero deja a todos maravillados por sus habilidades innatas al regir la ínsula con prudencia, según lo que le había aconsejado su amo. Durante sus diez días como gobernador, él resuelve los casos judiciales con sabiduría, juzga a los criminales, castiga a los mentirosos y muestra clemencia cuando es necesario. Sus leyes, *Las constituciones del gran gobernador Sancho Panza*, que fomentan las limitaciones a la economía de libre mercado y crean una serie de regulaciones sociales miradas, son alabadas por los baratarianos, que incluso los insertan en su legislación¹⁴⁵. Aunque encerrado en el marco de la broma y el mundo carnavalesco, el gobierno de Sancho resulta ser un éxito político: el escudero analfabeto, que «no [sabe] más de gobiernos de ínsula que un buitre» (II, 43) consigue, sin embargo, crear un gobierno ejemplar de corta duración que respeta los principios que le enumera su amo. Desempeñándose como una suerte de consejero de príncipes, persiguiendo así la *vita activa* más de lo que ha hecho nunca en su misión caballeresca, don Quijote instruye con entusiasmo a Sancho sobre el arte de gobernar con una serie de consejos derivados de la filosofía erasmiana y aristotélica¹⁴⁶. Alabando su virtud natural por encima de sus carencias de letras, y diciendo que «buen natural tienes, sin el cual no hay ciencia que valga» (II, 43), don Quijote anima a Sancho a gobernar con frónesis (irónicamente, ya que el caballero carece por completo de ella), que él expresa con la palabra «prudencia», derivada de Cicerón. Aunque Cicerón desarrolló el concepto a partir de Aristóteles y los dos suelen tomarse como sinónimos, la definición que ofrece en *La Invención Retórica* se basa explícitamente en ciertas facultades de la mente:

la *prudencia* es el conocimiento de lo que está bien y lo que está mal y lo que no es ni una cosa ni otra. Sus partes son la *memoria*, la *inteligencia* y la *previsión*. La *memoria* es la facultad que permite al espíritu

¹⁴⁵ Cascardi (2012: 159) observa que las leyes económicas de Sancho aluden a regulaciones que realmente se impulsaron en España en su momento.

¹⁴⁶ Los críticos han identificado las fuentes de inspiración del discurso de don Quijote especialmente en el espejo de príncipes del propio Erasmo, el *Enchiridion militis christiani* (1516) dedicado a Carlos V. La deuda con Erasmo hace que los consejos del caballero estén profundamente impregnados de principios humanistas, derivados, una vez más, principalmente de Cicerón. Otras fuentes son Jenofonte, Catón, Platón, Isócrates y los espejos de príncipes del siglo XVI. Véase Cascardi, 2012, capítulo 6.

recordar los acontecimientos pasados; la *inteligencia*, lo que hace comprender los acontecimientos presentes; y la *previsión*, lo que permite adivinar las cosas antes de que sucedan (2.160, la cursiva es mía).

Si la memoria es una parte de la prudencia, y la prudencia es un bien necesario para el buen gobernante ya que combina la virtud natural con la experiencia, entonces Sancho no comienza bien cuando interrumpe a su amo para señalarle que no recordará ninguno de sus consejos¹⁴⁷. De hecho, don Quijote se enfurece cuando se da cuenta de que la única sabiduría que su escudero parece ser capaz de mantener en mente son sus refranes que, dice, «te han de llevar un día a la horca» (II, 43). Sin embargo, Sancho consigue ser un sabio gobernador en gran medida gracias a su conocimiento de la sabiduría popular: en el caso de la deuda entre los dos viejos, por ejemplo, desenmascara el truco del dinero escondido en el báculo porque se acuerda de un caso similar que el cura de la Mancha le había contado una vez. Invocando el derecho natural y utilizando las tres partes de la prudencia definidas por Cicerón (la memoria por acordarse de un caso similar, la inteligencia y la previsión en adivinar que el viejo había escondido el dinero en el báculo), Sancho aplica una forma de sabiduría práctica derivada enteramente del conocimiento rústico. Sus refranes y cuentos populares, que tanto enervan a su amo, resultan ser una herramienta más útil que los conocimientos teóricos (las letras) para establecer un gobierno justo orientado a la protección del bien común. De esta manera, Sancho se convierte en uno de estos gobernadores naturales que, según Saavedra Fajardo, no necesitan de cultura:

Bien creo, y aun lo muestran muchas experiencias, que pueden hallarse grandes gobernantes sin la cultura de las ciencias, como fue el rey don Fernando el Católico. Pero solamente sucede esto en aquellos ingenios despiertos con muchas experiencias, y tan favorecidos de la naturaleza de un rico mineral de juicio, que se les ofrece luego la verdad de las cosas, sin que haga mucha falta la especulación y el estudio, si bien éste siempre es necesario para mayor perfección; porque, aunque la prudencia natural sea grande, ha menester el conocimiento de las cosas para saber elegir las o reprobadas, y también la observación de los ejemplos pasados y presentes, lo cual no se adquiere perfectamente sin el estudio (*Idea de un príncipe político cristiano*, empresa núm. 4).

¹⁴⁷ «-Señor -respondió Sancho-, bien veo que todo cuanto vuestra merced me ha dicho son cosas buenas, santas y provechosas, pero ¿de qué han de servir, si de ninguna me acuerdo?» (II, 43).

Aunque no muchos definirían a Sancho como un «ingenio despierto con muchas experiencias», con su posesión de la virtud natural, su experiencia derivada de la sabiduría popular — que, como recuerda Maravall (1991), llegó a asociarse con la filosofía moral en el siglo XVI por su proximidad a la antigüedad— y con la ayuda de Dios, él posee las características necesarias para ser un buen gobernante, a pesar de su origen humilde¹⁴⁸. En el espacio del mundo carnavalesco, Sancho establece así una forma de gobierno que refleja perfectamente el principio central de la utopía caballeresca de don Quijote: que ni las letras ni el linaje pueden equiparar en modo alguno la importancia de la virtud para el buen gobierno.

En efecto, mientras instruye a su escudero, don Quijote le aconseja que pierda sus hábitos campesinos si quiere integrarse en el círculo aristocrático, pero que se enorgullezca siempre de su humilde linaje, porque si actúa con virtud «no hay para qué tener envidia a los que [padres y agüelos] tienen príncipes y señores; porque la sangre se hereda, la virtud se aquista y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale» (II, 42). Así, Barataria, la negación distópica de los deseos de Sancho, se convierte en una pseudo-utopía para lo que se refiere a la ejecución de las prácticas políticas, y en la contrapartida antitética del gobierno de los duques. Cumpliendo su deseo de ser gobernador, los duques conceden implícitamente a Sancho y a su amo la posibilidad de mostrar una forma de gobierno diferente: la ironía reside en que la alternativa resulta ser mucho mejor que el gobierno de los aristócratas. A la corrupción y la avaricia, la lujosa ociosidad, la impunidad y la decadente nobleza de los duques, Sancho y don Quijote contraponen un gobierno guiado por la virtud natural y la sabiduría práctica, en el que reinan la justicia y la rectitud. Llevando la parodia al extremo, el mundo carnavalesco de Barataria lanza una clara crítica a los aristócratas del siglo XVII, nobles sin virtud corrompidos por anhelo de riqueza¹⁴⁹. Y en

¹⁴⁸ Maravall explica que los proverbios se consideraban depositarios de la sabiduría antigua y, en consecuencia, de la sabiduría natural. Rivero Iglesias (2009: 122) señala cómo Mariana da autoridad a la analogía entre los proverbios y la sabiduría antigua. Siguiendo la línea de este argumento, Maravall (1991) ve el gobierno de Sancho como una «utopía of natural reason», una vuelta al modo de vida alabado por don Quijote en su discurso de la Edad del Oro.

¹⁴⁹ Como dice Redondo (1978: 69), «En la católica España de principios del siglo XVII, en que triunfa el aristocratismo, donde reina la hipocresía, se exalta la doctrina de Jesús, pero no se aplica, ya que se obra de manera opuesta a lo que indica el Evangelio. Cervantes, sin embargo, no puede acometer contra la falsedad de la verdad oficial y poner en tela de juicio el sistema

el sinsentido de Barataria y del palacio ducal, que recuerda el conflicto entre la insensatez y la sabiduría comúnmente explotado en las utopías, el lector se pregunta cuál es, en verdad, el mundo al revés: ¿la isla-farsa, gobernada virtuosamente por un campesino analfabeto, o el reino corrupto, ocioso y malicioso de los aristócratas? Pero la broma sigue siendo una broma, y una vez terminado el carnaval, la utopía se desvanece, y el hidalgo y el campesino se ven obligados a volver a la realidad de sus posiciones en la sociedad. Como un mundo de Jano, de dos caras, Barataria ofrece una solución al gobierno de los duques, pero una que se queda en la dimensión de lo ridículo. Al final, la utopía, así como las esperanzas de don Quijote, desaparecen ante el mundo real, que no admite alternativas a la jerarquía establecida por los aristócratas.

2.5. LA DECEPCIÓN DEL HÉROE Y EL PRECIO DE LA UTOPIA

El idealismo desenfrenado que había caracterizado la misión de don Quijote en la primera parte va decayendo poco a poco en su tercera salida, ya que el héroe interrumpe su proceso de transmutación de la realidad para dejar que otros dirijan su fantasía caballerescas. Pero con la progresiva pérdida de autonomía sobre su sueño, los continuos ataques a su autoridad y su creciente fama de hidalgo loco, el caballero pasa de ser el héroe de su fantasía a convertirse en un peón para la diversión de los que le admiran. Mientras desea encontrarse en el centro de la acción política, don Quijote se ve en cambio progresivamente más marginado: sus acciones son «diminished, dwarfed and overshadowed» (Jehenson y Dunn, 2006: 150), sus esfuerzos ridiculizados y su deseo de crear un mundo mejor cruelmente burlado. Su permanencia en casa de los duques establece el primero de los dos momentos culminantes de la crisis de la utopía caballerescas: es, de hecho, el descubrimiento de que la aristocracia y

gubernativo de los grupos dominantes que tantos males engendra sino en son de burla, valiéndose de una estructura carnavalesca, dentro del marco de un transitorio mundo al revés. De tal modo, el lenguaje carnavalesco cobra nueva importancia, se transforma en lenguaje político».

la virtud sólo pueden coexistir en un mundo al revés cuando las esperanzas del héroe de una reforma de la clase alta y su propia inclusión en ella comienzan a desmoronarse.

El segundo episodio de la crisis se produce con su llegada a Barcelona: aquí, la sociedad está dividida en claras jerarquías y las instituciones dominan el curso de la vida pública; además, el peligro de muerte se hace real, ya que no son los rebaños de ovejas y los arrieros enfurecidos los que ponen a prueba el poderío del héroe, sino verdaderos bandidos capaces de una violencia extrema. En este nuevo espacio urbano, las esperanzas de heroísmo, fama y acción cívica que don Quijote deposita en la utopía caballescica se ven de nuevo disminuidas y ridiculizadas. Mientras vaga por el campo con los peligrosos hombres de Roque Guinart y se entera del asesinato por parte de Claudia Jerónima de su amante, el héroe se ve empujado a un mundo en el que sus acciones ya no están en primer plano: las aventuras imaginarias de poderosas batallas contra caballeros invencibles son sustituidas por el crimen y la posibilidad real de la muerte¹⁵⁰. En un mundo como el de Barcelona, don Quijote experimenta la escasa influencia que realmente tiene en la vida pública; poco a poco, el caballero se ve arrastrado a la constatación de que la comunidad idealista que tan ardientemente había deseado revivir choca irremediabilmente con las contingencias de su momento histórico.

El progresivo derrumbe de la utopía caballescica viene acompañado también de la desalentadora constatación para don Quijote de que el sistema feudal y los valores que le atribuye son irrecuperables en la época del primer capitalismo. Desde el comienzo de su aventura, el caballero se enfrenta continuamente a la expectativa de intercambios monetarios: Sancho quiere que se le pague su salario, los venteros insisten en que les compense por su estancia en sus posadas; incluso Dulcinea, en la cueva de Montesinos, pide a su enamorado que le preste seis reales. El dinero encierra el mundo caballescico del héroe y se entromete continuamente en su fantasía feudal: a pesar de que él insiste en pagar sus deudas con mercedes —un sistema que enfatiza los valores de lealtad, compromiso y agradecimiento del deudor— se ve obligado repetidamente a cumplir con la nueva lógica capitalista. En efecto, si al principio

¹⁵⁰ Jehenson y Dunn (2006) comentan ampliamente la marginación de don Quijote y su enfrentamiento con la violencia real en Barcelona en su capítulo 9.

de su aventura la resistencia del ventero a aceptar su pago «en hacernos vengado de algún soberbio que os haya fecho algún agravio» (I, 17) desata la ira de don Quijote, porque los caballeros errantes «jamás pagaron posada ni otra cosa en venta donde estuviesen» (I, 17), más adelante el héroe no puede evitar acatar este nuevo sistema. Después de destrozar las marionetas de Maese Pedro, él asegura al furioso charlatán que se pagará el daño «en buena y corriente moneda castellana» (II, 26). Cediendo poco a poco al sistema capitalista, a don Quijote se le hace aceptar que el dinero es el único vehículo verdadero para acceder a la mayoría de los deseos y necesidades, incluso los más idealistas.

De hecho, no sólo el palacio ducal necesita el apoyo de las riquezas para subsistir: todos los mundos ideales que don Quijote y Sancho encuentran en su aventura dependen del capital para su realización. Por ejemplo, la abundancia que experimentaron en la boda de Camacho se da por su gran riqueza; como le dice el cocinero a Sancho, «este día no es de aquellos sobre quien tiene jurisdicción el hambre, merced al rico Camacho» (II, 20). La *scarcity gap* se llena con montañas de dinero que pueden comprar necesidades y lujos, tanto como para convertir una boda en un paraíso de abundancia y un palacio en una muestra de gran riqueza. Incluso la vida sencilla de la Arcadia necesita dinero para ser recreada; en su último y desesperado intento de refugiarse en otro mundo ideal, don Quijote se ofrece por comprar las herramientas necesarias para promulgar el modo de vida pastoril: «Yo compraré algunas ovejas, y todas las demás cosas que al ejercicio pastoral son necesarias» (II, 67). Incluso su fantasía caballerescas es irónicamente el producto de una serie de procesos relacionados con el dinero: el libro sagrado que contiene la solemne oración que debería conceder la condición de caballero a don Quijote es en realidad un cuaderno de cuentas que registra las ventas de grano, leído en voz alta por un ventero que exhorta al caballero a llevar siempre un poco de dinero consigo. De hecho, la primera salida llega rápidamente a su fin ya que el héroe tiene que volver corriendo a su pueblo a buscar dinero, sin el cual el sueño de la caballería no puede continuar. Como señala Brewer (2019), el discurso económico en el texto construye parte de la parodia de los romances de caballería: en la realidad de la España del siglo XVII, incluso la imitación lúdica de los héroes de ficción tiene un precio materialista.

La progresiva aceptación de la economía capitalista como medio para obtener lo que se desea juega un papel importante en la derrota de la utopía caballeresca. En la sociedad ideal de don Quijote, las virtudes, los favores y la lealtad sustituyen a la ruda máquina de los intercambios económicos. Su deseo de erradicar el nuevo sistema y sustituirlo por otro más primitivo que niegue el uso del dinero sitúa el sueño caballeresco en una relación estructural con las principales utopías de la Edad Moderna, así como con la sociedad de derecho natural imaginada en la Arcadia. Pero a medida que el héroe avanza en su viaje tiene que aceptar poco a poco que tal sistema es inconcebible en la sociedad en la que vive: los favores y la lealtad se inclinan ante el poder económico del dinero, el único vehículo real para acceder a los mundos ideales. En una época en la que la virtud queda sepultada bajo la pretensión de la riqueza, don Quijote tiene que aceptar que la clase, como dice Sancho, se limita realmente a dos linajes:

Dos linajes solos hay en el mundo, como decía una agüela mía, que son el tener y el no tener; aunque ella al tener se atenía; y el día de hoy, mi señor don Quijote, antes se toma el pulso al tener que al saber: un asno cubierto de oro parece mejor que un caballo enalbardado (II, 20).

La constatación de que el feudalismo no tiene cabida en el mundo del poder capitalista contribuye a despertar a don Quijote al hecho de que una sociedad de virtuosos no puede llegar a sustituir a una sociedad de ricos. En la España de la Edad Moderna, no es don Quijote, la encarnación del idealismo y el improbable defensor de la virtud, quien consigue crear su imperio, sino el don Dinero de Quevedo, la brillante personificación del capital. Cuando el héroe se ve obligado a someterse a la fuerza de su enemigo invisible, la utopía caballeresca recibe el golpe final que la hace pedazos. La triste figura del caballero se vuelve cada vez más sombría a medida que avanza por el espacio de la segunda parte del texto, y cuando galopa hacia el Caballero de la Blanca Luna en su justa final, la derrota le llega con demasiada facilidad, pues sus esperanzas de realización de un mundo caballeresco ya se habían estrellado. Perdidas sus aspiraciones de reforma frente al cerrado sistema político y económico, a don Quijote no le queda más remedio que retirarse en la apolítica Arcadia, donde la actividad es sustituida por la inmovilidad, y donde la paz, si no la reforma, está asegurada.

3. LA HUIDA A LA ÁRCADIA PASTORIL

*Fair Quiet, have I found thee here,
And Innocence, thy sister dear!
Mistaken long, I sought you then
In busy companies of men;
Your sacred plants, if here below,
Only among the plants will grow.
Society is all but rude,
To this delicious solitude.*

(Andrew Marvell, «The Garden», 1681)

Este capítulo estudia la segunda sociedad ideal imaginada por don Quijote, la Arcadia, y su evolución y diferentes representaciones dentro de la novela. El análisis considera tres apartados principales que a su vez se dividen en subcapítulos: la concepción de don Quijote del mundo pastoril y de la Edad de Oro (cap. 3.1), los dos experimentos arcádicos protagonizados por otros personajes (cap. 3.2) y la aspiración final del héroe de convertirse en pastor (cap. 3.3). Aunque la utopía caballeresca representa su sueño preferido para un mundo mejor, ya que persigue la *vita activa*, en el capítulo 3.1.1 demuestro que don Quijote se siente constantemente atraído por la Arcadia como una posible alternativa a la caballería. Esto se debe a que ambas sociedades ideales tienen como núcleo la búsqueda de una vida virtuosa. Sin embargo, estas representan modos de vida muy diferentes y experimentos políticos opuestos: si la utopía caballeresca ve la sociedad como jerárquica y el compromiso político como necesario para alcanzar la virtud, el sueño arcádico elimina todas las estratificaciones sociales y las pretensiones de propiedad privada, abogando por la igualdad absoluta. Estos aspectos salen a la luz con el análisis del discurso de la Edad de Oro (cap. 3.1.2), que examina el mito de los orígenes como un experimento político al tiempo que desacredita todas las posibilidades de su realización. Aunque resulta claro que la Edad dorada de la antigüedad clásica es imposible de revivir, don Quijote encontrará en su viaje dos representaciones de la Arcadia renacentista: el microcosmo pastoril de Marcela y Grisóstomo (cap. 3.2.1) y la sociedad de los pastores de la fingida Arcadia (cap. 3.2.2). Estas dos representaciones tienen propósitos muy diferentes: mientras Marcela busca liberarse de las obligaciones, los falsos

pastores, en realidad un grupo de aldeanos acomodados, montan una representación teatral del mundo arcádico con la única intención de escapar la monotonía. Desprovista de todos sus prístinos significados políticos, de sus principios de igualdad, abolición de la propiedad privada y gobierno de las reglas de la moral, la Arcadia se convierte en un refugio artificial de la realidad al que sólo pueden acceder los ricos. Puesto que en el sueño arcádico no quedan autenticidad ni valores (cap. 3.3), la resolución final de don Quijote de convertirse en pastor también está contaminada con imágenes artificiales de riqueza. Como el héroe se dará cuenta con su desengaño final, la virtud no puede perseguirse en una vida de contemplación fuera del orden jerárquico de la sociedad si no es a través del dinero.

3.1. ALTERNATIVAS ARCÁDICAS

Este capítulo pretende demostrar que, a pesar de las innegables similitudes que unen el mundo caballeresco con el pastoril y de su objetivo final común de mejorar la sociedad, los dos sueños representan experimentos políticos opuestos. En el apartado 3.1.1 se repasarán brevemente los principales puntos de contacto entre el sueño caballeresco y el arcádico, mientras que en el apartado 3.1.2 se estudiará la estructura de la Edad dorada según don Quijote la imagina. En este segundo apartado me centraré en subrayar cómo el caballero utiliza una estrategia de retórica paradójica para construir una imagen de la Edad de Oro que está en claro contraste con su utopía caballeresca.

3.1.1. EL MUNDO PASTORIL

El idillo de la vida pastoril siempre se perfila como una posible alternativa a la caballería en la imaginación de don Quijote. Aunque la misión caballeresca ocupa el primer plano durante la mayor parte de la novela, el encanto de una vida de reposo y conexión con la naturaleza atrae sin duda al enloquecido héroe mucho antes de su abandono forzado del ejercicio de las armas. En efecto, las convenciones del género pastoril se inmiscuyen continuamente en el mundo caballeresco de don

Quijote. Alrededor de sus imaginarias aventuras caballerescas existen una larga serie de encuentros con pastores y pastoras, historias de amor deseado y no correspondido, y hermosos escenarios donde su imaginación bucólica puede vagar libremente. Hatzfeld (1966), Finello (1994) y otros han estudiado cómo lo pastoril, en tanto estilo y género literario, participa en la novela no sólo en los interludios amorosos entre personajes como Marcela y Grisóstomo o Leandra y Eugenio, sino como un aporte constante que influye sobre su estilo, lenguaje, escenarios y caracterización¹⁵¹. Especialmente en la primera parte, en la que las aventuras del héroe se desarrollan íntegramente en entornos rurales, los límites del género caballeresco parecen extenderse hasta incluir las convenciones de las novelas pastoriles.

Al establecer un diálogo entre estos dos géneros, Cervantes no propone ninguna innovación: como señalan Finello (1994) y Scaglione (1956), la literatura pastoril influyó los romances caballerescos italianos del siglo XVI, contribuyendo a que éstos explorasen más los temas del amor y del deseo (que aparecen en medida muy reducida en el ciclo artúrico medieval) y estableciendo una tendencia que se reproduciría en toda la Europa occidental¹⁵². Del mismo modo, varias obras utópicas de la Edad Moderna que reproducen el modelo de Moro construyen sus ciudades ideales sobre elementos típicos del mito de la Edad de Oro, o del paraíso para la tradición cristiana¹⁵³. Además, cabe recordar que Cervantes escribió también trabajos de marco pastoril, en particular la *Galatea* (1585), su primer libro

¹⁵¹ Estas son las principales categorías identificadas por Finello. El lenguaje, en particular, es uno de los rasgos más importantes que atestiguan la intrusión del estilo pastoril en la novela: según Hatzfeld y Finello, Cervantes conserva los elementos estilísticos que utilizó en la *Galatea* y que proceden de la poesía pastoril italianizante. Como escribe Finello (1994: 63), «harmony, the *estilo suave* (smooth tone) of the pastoral, the ordered phrases, parallelisms, antitheses, epithets, rhetorical questions, and appositions are prevalent in the *Galatea* and later find a place in the *Quijote*». Las largas descripciones de paisajes naturales estilizados que hace el narrador también atestiguan la influencia del estilo pastoril.

¹⁵² Para Hatzfeld (1966: 249), las semejanzas entre los dos géneros son tan marcadas que llegó a decir que «el estilo pastoril... es una modificación del estilo caballeresco bajo ciertas influencias italianas». Scaglione (1956: 257) sugiere que obras como el *Orlando Innamorato* de Boiardo y el *Orlando Furioso* de Ariosto, que desarrollan de manera importante la dimensión psicológica de la figura de Orlando, podrían agruparse bajo la definición de idilio, que debe entenderse como un concepto amplio utilizado para la creación de un mundo ficticio: «the creation of a fictional, extratemporal subjective world that would obey to no other laws than those of the poet's more or less whimsical imagination».

¹⁵³ Este es el caso de la tradición italiana que surgió tras la publicación del texto canónico de Moro. Ejemplos de ello son el *Mondo Savio e Pazzo* de Doni y la *Città del Sole* de Campanella. Maravall (1991:153-155) señala también como las utopías de la primera modernidad empujan para un retorno parcial a la sociedad natural, un deseo que, según Scaramuzza Vidoni (1998: 78-79) proviene de la corriente erasmista que dio paso al humanismo cristiano de Erasmo y Moro, que sucesivamente tuvo influencia en España. Véase también Frye (1965) para un análisis de la deuda de la utopía con el mito del paraíso.

cuya continuación, muchas veces prometida, nunca vio la luz. Al parecer, el estilo pastoril reconfiguró una variedad de géneros que eran extremadamente populares en la época en que Cervantes escribía y que están a la base del *Quijote*: es fácil, entonces, ver cómo lo pastoril y lo caballeresco pueden coexistir y ocasionalmente superponerse en la dimensión de la novela, y por qué el héroe se sentiría atraído por ambos como medios para alcanzar sus deseos utópicos, aunque de manera diferente. Como señalan Jehenson y Dunn (2006: 27), aunque los relatos caballerescos y los romances pastoriles son muy diferentes en cuanto a sus modos de acción y propósitos, los dos «participate in a similar utopian discourse that crosses the lines of their difference and can blur the distinctions in the mind of a dedicated reader of romance such as Don Quixote».

La posibilidad de que el héroe busque la evasión en el retorno arcádico a la naturaleza es, pues, tangible desde el principio, como prevé la sobrina cuando ella y los demás escrutadores encuentran una lista de nueve libros pastoriles en los estantes de la biblioteca de don Quijote:

-¡Ay señor! -dijo la sobrina-. Bien los puede vuestra merced mandar a quemar, como a los demás; porque no sería mucho que, habiendo sanado mi señor tío de la enfermedad caballeresca, leyendo éstos se le antojase de hacerse pastor y andarse por los bosques y prados cantando y tañendo, y, lo que sería peor, hacerse poeta, que, según dicen, es enfermedad incurable y pegadiza (I, 6).

Con esta denuncia de los libros pastoriles, la sobrina demuestra darse cuenta de que estos textos representan un peligro tan grande para su tío como los de caballerías, porque los dos ofrecen un modelo de imitación literaria que no tiene en cuenta el principio de verosimilitud¹⁵⁴. Además, en imitar los héroes caballerescos, don Quijote imita también al género pastoril: llorando por Dulcinea en la Sierra Morena, por ejemplo, él fusiona inadvertidamente su identidad caballeresca con su identidad bucólica aún no realizada. Sus lamentos, que imitan aquellos de Amadís y Orlando, también se hacen eco de las quejas de los pastores en las églogas. Como se ve, la influencia italianizante de la novela pastoril y su tratamiento

¹⁵⁴ La crítica ha sido prolífica en valorar cómo el *Quijote*, en cuanto parodia del romance caballeresco, critica al género por carecer del principio aristotélico de verosimilitud; del mismo modo, podría decirse que el romance pastoril, que idealiza la vida en el campo, también elude la verosimilitud para crear historias ficticias.

del tema del amor no sólo impregnan el entorno de la aventura de don Quijote, sino también su personalidad caballeresca.

El paisaje también interviene en la unión de lo caballeresco con lo pastoril: de hecho, lo que anima al héroe a realizar su lamentación a Dulcinea es la sugestiva belleza del lugar en el que él y Sancho se encuentran. Al hallarse en un *locus amoenus* perfecto, un monte donde un «manso arroyuelo» recorre un «prado tan verde y vicioso, que daba contento a los ojos que le miraban» (I, 25), don Quijote se siente inspirado para realizar su lamento. De este modo, el paisaje que servía de telón de fondo a su fantasía caballeresca también puede empujar al héroe hacia su imaginación arcádica: en efecto, al viajar por la Mancha, él y Sancho se mueven por un paisaje rural poblado en su mayor parte por pastores, cabreros y arrieros que evocan constantemente el modo de vida virtuoso típico del campo¹⁵⁵. Sin embargo, estos personajes del mundo real no podrían ser más diferentes de los pastores cantores que pueblan los idilios de Teócrito: los cabreros analfabetos que asisten a su discurso de la Edad de Oro, el lujurioso arriero amante de Maritornes, y el propio Sancho Panza, representan no un ideal ficticio sino la realidad de la clase rural de la España del siglo XVII. Como señala Finello (1994), Cervantes pone la literatura al servicio de la vida y la vida al servicio de la literatura al hacer que su héroe se encuentre tanto con pastores auténticos del mundo real como con impostores autofabricados, como los de la fingida Arcadia. Al crear un mundo que mezcla pastores reales y falsos, Cervantes cumple con el principio de verosimilitud y parodia las expectativas del género bucólico, pero sobre todo desenmascara la ficción arcádica, que no es más que una idealización de la realidad¹⁵⁶. Además, en lugar de elegir un *locus amoenus* paradisiaco situado en un espacio atemporal y remoto, en las antípodas del mundo conocido o en la recién descubierta América, Cervantes sitúa la Edad de Oro «in the arid and savage country of Castile»

¹⁵⁵ Me refiero a la dicotomía convencional entre campo/ciudad, virtud/vicio, común en la Edad Moderna.

¹⁵⁶ Del mismo modo, en «El coloquio de los perros», el autor compara el idilio arcádico con la realidad haciendo confesar a Berganza, uno de los dos perros, que en su pasado como mastín de pastor aprendió que la vida de los pastores auténticos es muy diferente de la de los en la Arcadia, tan diferente que, según él, «todos aquellos libros son cosas soñadas y bien escritas para entretenimiento de los ociosos, y no verdad alguna; que, a serlo, entre mis pastores hubiera alguna reliquia de aquella felicísima vida» (*Novelas ejemplares*, 338).

(Finello, 1994: 69)¹⁵⁷. De este modo, el mismo paisaje rural y ordinario que, en la imaginación de don Quijote, podía convertirse en un lugar de aventuras peligrosas y encuentros místicos con caballeros y monstruos, es igualmente apto para transformarse en un idílico jardín de reposo y vida en común. El mundo real sirve así de recordatorio de que pueden existir otros mundos mejores no muy lejos del suyo y crea un puente para acceder a ellos; al igual que ocurre con la utopía caballeresca, el mundo alternativo de lo pastoril coexiste con la realidad y sólo es accesible a través de la imaginación del héroe.

Junto a las similitudes que unen la utopía caballeresca y el mundo arcádico está su objetivo compartido de realizar una sociedad basada en la virtud. Al igual que su sueño utópico, el mito clásico de la Arcadia ofrece a don Quijote una ruta de escape de su realidad histórica hacia otra fantasía que satisface su deseo de una sociedad mejor, en la que la armonía y la justicia comunitarias están aseguradas por la virtud y la moderación. Así, se puede decir que el objetivo final de la utopía caballeresca persiste en su fantasía arcádica, haciendo que los dos mundos alternativos estén irremediamente conectados. Sin embargo, estos proponen dos modelos de vida política enteramente divergentes; este aspecto emerge en manera particular en el discurso de la Edad de Oro, que será objeto de examen del siguiente apartado.

3.1.2. LA RETÓRICA PARADÓJICA EN EL DISCURSO DE LA EDAD DE ORO

El discurso de la Edad dorada es la primera y más patente demostración del entusiasmo de don Quijote por el mito de una época de felicidad perdida. Sentado entre una multitud de cabreros, compartiendo alimentos sencillos en la tranquilidad imperturbable de un paisaje pastoril, el héroe recuerda el mito del origen, cuando la *ius naturalis* reinaba sin oposición y la gente vivía en armonía y paz.

¹⁵⁷ Jehenson y Dunn (2006: 30) recuerdan que «while the chivalresque romance exists in a fictitious past time, pastoral literature, despite its filiation to an edenic past, inhabits an idealized space in the present underwritten by the myth of primal innocence and simplicity».

Como han reconocido varios críticos, el discurso de don Quijote es en gran medida deudor de la descripción de la Edad de Oro que se encuentra en las *Geórgicas* de Virgilio y, sobre todo, de la que aparece en las *Metamorfosis* de Ovidio, que reproduce con casi total fidelidad. Geoffrey Stagg (1986, citado en Jehenson y Dunn, 2006: 33), que analiza las fuentes de Cervantes, afirma que los modelos clásicos proporcionados por Virgilio y Ovidio son tan omnipresentes que prácticamente no dejan espacio para la originalidad en el discurso del caballero. Otros autores, como Finello (1994: 103), aceptan que don Quijote recrea la descripción de Ovidio sólo con pequeñas modificaciones, pero afirman que la dirige a un público de figuras bucólicas, «bring[ing] the myth of the pastoral to people of the workaday world». Las similitudes con el modelo clásico son evidentes, ya que Cervantes explota el mismo *topos* convencional que Ovidio utiliza para construir una imagen del *illo tempore* perdido. Lamentando la injusticia y la decadencia de «nuestros detestables siglos» (I, 11), la presente edad de hierro, don Quijote alaba con nostalgia la felicidad que caracterizaba la «dichosa edad», cuando la comida era abundante y el trabajo desconocido¹⁵⁸. Rememorando las *Metamorfosis*, él evoca la generosidad con la que la Madre Tierra, que todavía no había sufrido la aradura, proveía a todas las necesidades humanas, la belleza natural del paisaje pastoril en el que habitaban los seres humanos y la absoluta ausencia de conflictos, lo que hacía que no fueran necesarios los jueces.

Por supuesto, dado que el mito de la Edad de Oro es un rechazo de la historia que sitúa las fuentes de la pérdida humana en la sujeción de la sociedad al contrato social, su realización sólo es posible mediante la eliminación y el rechazo de todas las estructuras sociales en favor de la ley natural. No sorprende, pues, que ese rechazo a un sistema judicial organizado y a la aplicación de la ley sea la condición primordial que caracteriza a la Edad de Oro de Ovidio:

¹⁵⁸ Don Quijote subraya el contraste entre el "entonces" y el "ahora" al reducir el número de edades identificadas por Hesíodo de cinco a dos. Sin embargo, su afirmación de que la maldad humana creció con el paso del tiempo —«andando más los tiempos y creciendo más la malicia» (I, 11) — sugiere que él ve la progresiva decadencia que lleva a sus «tiempos detestables» como un producto de la historia, potencialmente como el resultado de la progresiva degradación de cada nueva edad metálica. Esto confirma hasta qué punto el modelo clásico está radicado en su representación de la Edad de Oro.

Áurea la primera edad engendrada fue, que sin defensor ninguno,
por sí misma, sin ley, la confianza y lo recto honraba.
Castigo y miedo no habían, ni palabras amenazantes en el fijado
bronce se leían, ni la suplicante multitud temía
la boca del juez suyo, sino que estaban sin defensor seguro. (*Met.*, I, 89-93)

El cuadro primordial de Ovidio subraya la absoluta autonomía de aquella época idealizada para mantener la justicia y la seguridad por sí misma, sin ninguna forma de intervención humana: la armonía estaba asegurada no por los defensores humanos, sino simplemente por la mansa obediencia de los habitantes a la ley natural. El virtuosismo moral reinaba porque el mal era desconocido: con la eliminación del conflicto y la satisfacción de todos los deseos honestos, la maldad humana era simplemente inimaginable. Como suele ocurrir con los mitos primitivos, la Edad de Oro de Ovidio se construye en términos de ausencias y carencias: al eliminar las estructuras de la sociedad organizada, se erradican todos los males. Las implicaciones son que, sin autoridad formal ni aplicación de la ley, las personas son libres y tienen garantizada la seguridad, y que las leyes de la moral se respetarían naturalmente en ausencia de las necesidades y de los deseos. En su discurso, don Quijote también aboga por la abolición del derecho positivo, pero adopta una clara postura política al acentuar el hecho de que la Edad de Oro no fue una época perfecta en sí misma, sino sólo en la medida en que borró la maldad humana, que es lo que hace detestable su época:

No había la estafa, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y la llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interés, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar, ni quién fuese juzgado (I, 11).

Don Quijote es mucho más concreto que Ovidio a la hora de señalar los problemas y las malas prácticas que hacen que su época sea tan detestable: el fraude, la codicia y el desinterés por el bien común han corrompido el sistema de leyes, aquello que debería mantener el orden de la sociedad, y en cambio lo han llevado a una completa degradación. Como argumenta Cascardi (2012: 56), Cervantes explota el mito de la Edad de Oro, que niega los desarrollos históricos, para mirar la historia «as if from nowhere»,

utilizando el mito como un observatorio desde el cual puede criticar las carencias de la sociedad contemporánea. Tomado en su función política, el discurso que pronuncia ante los cabreros cumple un propósito similar al de la utopía de la Edad Moderna, que aprovecha una sociedad ficticia que vive en un lugar ficticio (un no-lugar) para criticar sin riesgo la propia realidad del personaje y del autor. Al subrayar el papel de la acción humana en la destrucción de la vida virtuosa, don Quijote se confirma también como una figura humanista.

A pesar de la orientación política más pronunciada del discurso del caballero en comparación con la versión de Ovidio, su deuda con el modelo clásico parece innegable. No obstante, don Quijote añade una importante innovación que desestabiliza la lógica lineal del mito pastoril: la inclusión de los caballeros. Dado que la sociedad se volvió progresivamente más perversa con el paso del tiempo, explica a su improbable público, la orden de caballería nació para restablecer la alegría y la armonía de aquella época perfecta. La creación de una sociedad caballeresca se convierte así en la condición previa para la Arcadia, y es misión de don Quijote revivirla: como le dice con exceso de confianza a Sancho unos capítulos después, «yo nací, por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro, para resucitar en ella la de oro» (I, 20)¹⁵⁹. Esto genera una clara incongruencia con la representación ovidiana del estado dichoso, en el cual no sólo no hay soldados, sino que su ausencia se perfila como una condición esencial para preservar la paz:

No la tuba de derecho bronce, no de bronce curvado los cuernos,
no las gáelas, no la espada existía. Sin uso de soldado
sus blandos ocios seguros pasaban las gentes. (*Met.*, I, 98-100)

La intrusión de los caballeros en la fantasía arcádica lleva la cuestión de los mundos utópicos de don Quijote a un *impasse*. Si el objetivo final de la caballería es encontrar la Arcadia, ¿cómo puede ser la

¹⁵⁹ Al autofigurarse como el heroico resucitador de la Edad de Oro, don Quijote parece identificarse presuntuosamente con el prodigioso niño de la *Égloga IV* de Virgilio, a cuyo nacimiento debería restaurarse la Edad de Oro: «al niño que va a nacer, con quien se acabará primero la generación de hierro y surgirá luego la de oro en todo el mundo, protégelo, casta Lucina: ya reina tu Apolo» (*Égloga IV*, vv. 9-11).

utopía caballescica diferente del sueño pastoril? Maravall (1991) encuentra la respuesta a este enigma en su teoría sobre la contrautopía del *Quijote*. Para él, los dos mundos alternativos que hemos distinguido hasta ahora son realmente uno y el mismo: él ve el sueño caballescico de don Quijote y su filiación por la Edad de Oro como «the two hemispheres, perfectly fitted together, of one single ideal image of society» (1991: 146), una utopía que él llama "caballescico-pastoril". Explotando la ecuación común que relacionaba la virtud con el campo y el pecado con la ciudad, Maravall ve los caballeros como productos del mundo rural. Como explica, ellos pasan la mayor parte de su tiempo en el campo y habitan en aldeas, donde pueden encontrar los escenarios naturales necesarios para explorar sus emociones y llevar una vida sencilla y virtuosa¹⁶⁰. Al igual que los pastores, los caballeros son figuras que se oponen a la vida en la ciudad, pecaminosa y burocráticamente organizada, y se benefician, en cambio, de la experiencia comunitaria de la soledad, la introspección y la sencillez que conduce a un tipo de vida más virtuoso. Dado que su objetivo final es preservar la armonía y la paz, su uso de las armas no debe entenderse como perjudicial para la comunidad, sino como necesario para su mantenimiento, «for no matter how good people in their natural state may be, there is always the possibility that some will commit acts of violence and injustice against others» (*ibid.*, 164). Sus armas, sencillas y tradicionales, son símbolos de la ley natural y del gobierno, que es el único orden que domina la vida en Arcadia¹⁶¹. Lo pastoril y lo caballescico son, pues, complementarios entre sí, y la misión de don Quijote de restaurar la Edad de Oro reviviendo primero el orden de la caballería atestigua esta mutua dependencia de un mito a otro. En esta «utopía de evasión», o «contrautopía», Maravall ve una parodia de las aspiraciones de los prehumanistas del siglo XV y de algunos contemporáneos de Cervantes, que veían en el mito de la Edad de Oro la esperanza de un futuro mejor y la solución para la crisis económica que asolaba España

¹⁶⁰ Maravall (1991:141) sostiene que, en contra de las creencias comunes, no es necesario buscar el aislamiento total del mundo para aprovechar los beneficios de una vida sencilla y buena, puesto que la vida en el campo «more commonly means life in a village». Un ejemplo es don Diego de Miranda, el caballero aldeano símbolo de la vida civilizada.

¹⁶¹ Maravall, 1991, p. 137 y p. 154.

a principios del siglo XVII¹⁶². Según el crítico, por su ceguera ante la realidad y por su rechazo del surgimiento del Estado moderno, una realidad que ellos descartan a favor de unos sueños idealistas e irrealizables, estos pensadores no son menos desilusionados que don Quijote y son destinados a sufrir el mismo escarnio que el caballero.

Aunque convincente, el argumento de Maravall es imperfecto ya que niega las diferencias fundamentales que separan la caballería de la vida pastoril. Como se ha reiterado ampliamente en el capítulo anterior, la caballería es para don Quijote un vehículo para alcanzar la virtud y la fama a través de la vida activa, es decir, la contribución activa al bienestar de su república. La vida pastoril, por el contrario, «is a figure of the contemplative life» (Wooden, 1979: 39, n.12); la virtud se encuentra en la introspección, en el diálogo consigo mismo más que en el servicio exterior al mundo. Aunque los caballeros pueden buscar el mismo tipo de introspección para obtener un conocimiento existencial o para encontrar una conexión con Dios, su misión, como personaje histórico o de ficción, sigue siendo la de servir al Estado¹⁶³. Para justificar esta incongruencia, Maravall sostiene que la actividad de los caballeros se conserva en la Edad de Oro en forma de protección de su armonía y justicia, pues la violencia sigue existiendo en el mundo pastoril, aunque es mucho menos común que en la sociedad civilizada¹⁶⁴. Por supuesto, Maravall está aludiendo a las adaptaciones renacentistas del mito clásico, en las que la existencia pacífica de los pastores y sus inocentes historias de amor se ven perjudicadas por la intrusión

¹⁶² Maravall utiliza el término de Mumford (2013), que divide el pensamiento utópico en «utopías of evasion» y «utopías of reconstruction». Las primeras son una simple respuesta a los impulsos creados por los deseos humanos que no tienen en cuenta las limitaciones impuestas por el mundo real; los mundos irrealizables de Arcadia y Cockaigne, por ejemplo, entrarían en esta categoría. Las segundas, en cambio, analizan los problemas concretos de la sociedad contemporánea e imaginan como el mundo cambiaría si estos fueran resueltos.

¹⁶³ Es verdad que los relatos caballerescos medievales distinguen entre la caballería "terrenal" y la "celestial", y que esta última se centra en el retiro del caballero en la soledad y en el desarrollo de los valores morales para servir en misiones de trasfondo religioso como la búsqueda del Santo Grial. Sin embargo, difícilmente se puede ver la misión de don Quijote como una desinteresada búsqueda de Dios; su objetivo, como él mismo afirma, es servir a la república y ganar fama eterna.

¹⁶⁴ En la Edad de Oro, explica Maravall, la violencia es tan rara que no requiere la intervención de una institución para mantenerla bajo control: basta con que los caballeros individuales intervengan cada vez que surge un conflicto. Por eso deben existir caballeros andantes en la sociedad natural, «to set evil people on the right path and to correct offenses they might have committed» (1991: 165).

de la violencia, la rabia, los celos e incluso el asesinato y el suicidio, hasta el punto de que la época antañón dichosa y libre de violencia se convierte en una «land of grief» (Finello, 1994: 180). En la sociedad de los siglos XVI y XVII, mucho más complicada que la de la Antigüedad, el mito de la Edad de Oro ya no podía retraer un mundo de simple armonía y felicidad sin reconocer el carácter dual de lo pastoril¹⁶⁵. A pesar de ello, las novelas pastoriles trataron de captar toda la complejidad de los sentimientos de amor y deseo presentándolos con una variedad de figuras retóricas y un estilo literario elevado.

En el episodio de la Arcadia fingida, que examinaremos en el próximo apartado, Cervantes construye una versión paródica del paraíso pastoral renacentista, ya que imagina una comunidad de falsos pastores ocupados en su búsqueda de una vida sencilla y reiterada. En el discurso de la Edad de Oro, sin embargo, la idea de don Quijote de aquel estado dichoso no está todavía contaminada con los elementos pastoriles renacentistas: como atestiguan las similitudes con el modelo de Ovidio, el caballero está construyendo una imagen mental de la Edad de Saturno que reproduce fielmente la de la antigüedad clásica. En la Edad dorada que él imagina, «todo era paz [entonces], todo amistad, todo concordia» (I, 11); la violencia era aún desconocida, y el conflicto y la malicia no habían perturbado todavía la estable tranquilidad de la vida en el campo. Los sentimientos de amor eran puros y sencillos, y se expresaban de manera simple, sin los adornos que caracterizan el estilo petrarquista y neoplatónico, típico de la novela pastoril renacentista: «entonces se decoraban los conceptos amorosos del alma simple y sencillamente, del mismo modo y manera que ella los concebía, sin buscar artificioso rodeo de palabras para encarecerlos» (I, 11). Al principio de su empresa, y antes de enfrentarse al lado oscuro del mundo pastoril, que experimentará de primera mano poco después de su monólogo con el suicidio de Grisóstomo, don Quijote todavía tiene una fe incondicional en el ideal clásico de un mundo en el que no son admisibles la violencia y el conflicto. Al construir un discurso que gira en torno a la representación grecorromana de una Edad de Oro casta y sin violencia, él anula la posibilidad de que en

¹⁶⁵ La dualidad presentada en las adaptaciones renacentistas del mito pastoril también se deriva de los relatos de viajes que llegaban del Nuevo Mundo: mientras que los indios eran representados como encarnaciones de la simplicidad idílica, ellos eran también estigmatizados como caníbales, lo que dio paso a la dicotomía común de civilización/barbarie atribuida a la población indígena en América Latina. Véase Jehenson y Dunn, 2006, p.29.

su mundo ideal surjan conflictos y disputas, al contrario de lo que había sugerido Maravall, y así, hace que la presencia de los caballeros sea totalmente superflua. La paradoja es doble: en este nuevo mundo, la violencia es imposible, pero los caballeros deben existir; al mismo tiempo, la armonía perfecta en la sociedad es posible, pero sólo mediante la regresión al mito y la negación de la historia.

Como se ha evidenciado en el capítulo 2, la utopía caballeresca de don Quijote se construye como una fantasía que mantiene las jerarquías sociales contemporáneas y que sitúa al hidalgo en la clase alta, al tiempo que aboga por una reforma de la nobleza basada en las leyes de la moral y en la virtud. Los principios del humanismo ciceroniano informan y guían la realización de tal sueño, haciendo que la utopía caballeresca sea inseparable de la búsqueda de la virtud y de la participación activa en la vida política del estado. Sin embargo, en el discurso de la Edad Dorada, don Quijote abandona momentáneamente estos principios para defender un modo de vida que favorece la completa igualdad y la eliminación de todas las jerarquías sociales. En aquel dichoso tiempo, dice, el oro no tenía valor, pues toda la propiedad era común, y «los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*» (I, 11). Esta observación, que recuerda la sociedad sin propiedades de Platón en *La República* y la tradición utópica posterior a Moro, quien introdujo por primera vez el desprecio por el oro, encaja extrañamente con las claras aspiraciones de don Quijote de volver al feudalismo y de ocupar un lugar distinguido en la sociedad estratificada. Aunque desprecia abiertamente el desarrollo hacia la economía precapitalista y la práctica de comprar títulos de nobleza, don Quijote sigue queriendo ser reconocido como miembro del estamento superior y lucha por la vuelta a un sistema que privilegie las relaciones de poder jerárquicas basadas en la posesión de tierras. Además de ir en contra de la creencia ciceroniana, compartida por los humanistas italianos del siglo xv, de que la propiedad privada es necesaria para mantener el orden de la sociedad, con este comentario don Quijote también está contradiciendo sus propias aspiraciones jerárquicas de fama y estatus. Además, hace aún menos creíble su afirmación sobre la absoluta necesidad de los caballeros en la sociedad natural: si la propiedad privada es la fuente de todos los males, como sugiere el mundo comunitario de la Edad de Oro haciéndose eco de las palabras de Hitlodeo en *Utopía*,

y la sociedad perfecta eliminaría la privatización y, con ello, el conflicto, ¿entonces qué papel deberían cumplir los caballeros en la Edad de Oro?

La cuestión se vuelve aún más intrincada cuando se observan los fragmentos que preceden y siguen al monólogo de don Quijote. Antes de pronunciar su discurso, el caballero se inspira en el ambiente apacible de su almuerzo con los cabreros para dar una muestra de la benevolencia inherente a los practicantes de la caballería errante, invitando a Sancho a sentarse a su lado como su igual:

- Porque veas, Sancho, el bien que en sí encierra la andante caballería [...] quiero que aquí a mi lado y en compañía desta buena gente te sientas, y que seas una mesma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas por donde yo bebiere: porque de la caballería andante se puede decir lo mesmo que del amor se dice: que todas las cosas iguala (I, 11).

Bajo la aparente demostración de bondad de don Quijote en nombre de la caballería se esconde una velada afirmación de autoridad: mientras concede a su escudero el permiso para sentarse a su lado, haciendo gala de un nivel de formalidad que apenas se vuelve a encontrar en la novela, don Quijote hace hincapié en que es el señor natural de Sancho y que, en efecto, no es su igual. Al obligar a su reticente escudero a sentarse junto a él, el caballero parece estar preparando el escenario para su próximo interludio bucólico; además, parece comenzar a emplear la paradójica estrategia retórica de afirmación y contradicción que caracteriza su discurso. La posición contradictoria que adopta sobre la igualdad y la superioridad jerárquica se repite una vez más en el cierre de su monólogo, cuando informa a los cabreros de su pertenencia a la orden caballeresca:

Desta orden soy yo, hermanos cabreros, a quien agradezco el gasaje y buen acogimiento que hacéis a mí y a mi escudero. Que, aunque por ley natural están todos los que viven obligados a favorecer a los caballeros andantes, todavía, por saber que sin conocer vosotros esta obligación me acogéis y regaláis, es razón que, con la voluntad a mí posible, os agradezca la vuestra (I, 11).

A pesar de su marcada tendencia a transformar a la gente común en miembros de la nobleza, aquí don Quijote es consciente de estar en presencia de simples cabreros, gente que está por debajo de él

en la jerarquía social. Con este comentario final, don Quijote niega totalmente el principio de igualdad absoluta que acaba de defender en su discurso, restableciendo las jerarquías formales y subrayando la obligación de las personas de órdenes inferiores de someterse a su autoridad caballeresca. Su idea de una vuelta a la Edad de Oro propiciada por los caballeros se construye, pues, sobre una serie de paradojas, la más patente de las cuales es la división en categorías jerárquicas de una sociedad bucólica que se basa en el principio de la perfecta igualdad. Contradictorio es también su empeño en utilizar «el valor de su brazo» para restablecer esa edad dichosa que se erigió sin la intervención humana. El discurso de la Edad de Oro emplea así una compleja estrategia retórica que invierte los propósitos y deseos en los que se basa la utopía caballeresca al subvertir temporalmente los principios del humanismo cívico que tanto atraían a don Quijote en su misión caballeresca. La abolición de la propiedad privada, el desprecio por el trabajo y el rechazo de la vida activa derrocan las creencias humanistas que claramente comparte como caballero¹⁶⁶.

Estas afirmaciones vuelven a invertirse inmediatamente al final del discurso, cuando don Quijote reconfirma su posición jerárquica superior y menciona el concepto de obligación, lo que marca una nueva alineación con el pensamiento humanista¹⁶⁷. Sabiendo que la retórica es un requisito para la política, Cervantes construye un discurso que compara un orden político diferente al propuesto por la utopía caballeresca, una sociedad en la que la política deja de existir¹⁶⁸. De este modo, el discurso adopta una postura crítica sobre todas las sociedades que la novela examina: el mundo real con todos sus problemas, su alternativa irrealizable del estado de naturaleza y la reforma política de la utopía caballeresca, igualmente inalcanzable. La inclusión de los caballeros en la Edad de Oro parece sugerir que

¹⁶⁶ Don Quijote afirma que en la Edad de Oro nadie tenía que esforzarse ni trabajar, pues la Tierra ofrecía sustento «sin ser forzada» (I, 11), una imagen que relaciona el trabajo de la agricultura con la violación sexual. El trabajo es, por tanto, despreciado como una práctica antinatural que lleva a la decadencia, y como una distracción de la principal ocupación de los habitantes de Arcadia, el *otium*. Como argumenta Cascardi (2012: 65), al proyectar esta incómoda imagen del trabajo «Don Quijote also loses sight of one of the fundamental humanist principles of civic life: that politics begins equally in words and in work».

¹⁶⁷ La obligación y el deber son una parte importante de la filosofía política y la base del pensamiento de Cicerón en *Los Deberes*. Este concepto se analizará con más detalle en los siguientes apartados.

¹⁶⁸ La retórica, la política y el buen gobierno están estrechamente asociados en el pensamiento ciceroniano. Véase Cascardi (2012: 54).

la sociedad no puede existir sin una forma de autoridad, lo que se hace eco de la afirmación de Hobbes, hecha más tarde en el tiempo, de que la vida en el estado de naturaleza está regida por el caos precisamente por la falta de poder autoritario¹⁶⁹. La Edad de Oro que imagina don Quijote se construye, por tanto, en un lenguaje que presume su imposibilidad de realización: sólo poco después el caballero se dará cuenta de que una nueva Arcadia debe reunir condiciones diferentes para sostener incluso una remota posibilidad de existencia.

3.2. EDAD DE ORO, ARCADIA, SIMULACRO: DEL MITO AL MUNDO ARTIFICIAL

Después de su pretencioso discurso, don Quijote descubre dos simulaciones del mito de la Edad de Oro: la huida pastoral de la sociedad de Marcela y Grisóstomo (I, 13-14), y la comunidad de la fingida Arcadia (II, 58), que acabarán inspirándole para crear un experimento bucólico propio (II, 67). Este capítulo estudiará estos dos experimentos separadamente para trazar la evolución del mito de la Edad dorada desde su primera concepción por don Quijote hasta su transformación en una actividad artificial construida para el recreo de los ricos.

3.2.1. MARCELA Y GRISÓSTOMO Y EL RECHAZO DE LAS OBLIGACIONES

Don Quijote apenas había terminado de aleccionar a los cabreros sobre la necesidad de volver a la sociedad natural cuando asiste a un episodio pastoril hecho realidad, la muerte de Grisóstomo por causa de la bella y desdenosa pastora Marcela. A diferencia de la fingida Arcadia, donde una comunidad entera decide mudarse a los bosques, aquí es solamente Marcela, seguida más tarde por un rebaño de hombres enamorados, la que decide cambiar la vida en la sociedad por una existencia solitaria. Su

¹⁶⁹ De hecho, para Hobbes, el estado de naturaleza representaba una condición de caos absoluto y anarquía producida precisamente por la falta de poder autoritario. Para él, la monarquía absoluta es lo que realmente constituye el mejor estado de la Comunidad.

empresa es conceptualmente similar a la de don Quijote: aunque no perdió la cabeza por los libros como el caballero, ella también cree que la imitación literaria es el único vehículo para alcanzar lo que desea, que es la autonomía y la liberación de las obligaciones. Mientras que ella adopta el atuendo pastoral para escapar de la obligación de casarse, Grisóstomo, un moderno Apolo en búsqueda de su Dafne, lo hace con la esperanza de convencerla de que sea su esposa, destinándose a un previsible fracaso¹⁷⁰. Al igual que Marcela, él imita fielmente los rasgos del género pastoril, que probablemente conoció durante sus años como estudiante en Salamanca (Finello, 1994: 182-183): llora por su amada, se queja de su crueldad con su amigo Ambrosio, escribe canciones y poemas en admiración de su belleza, y acaba trágicamente con su vida ante el rechazo final de ella. Al tomar la Arcadía en su forma renacentista, estos personajes llevan a cabo la transición de la literatura a la vida del mito de la Edad de Oro que don Quijote había defendido en su precedente discurso; sin embargo, más que un mundo ideal que elimina las diferencias y asegura la felicidad, esta representación arcádica se convierte en una ruta de escape que contradice algunos de los principios fundamentales que formaban el mito original.

Maldita por su gran belleza que atrae una muchedumbre de pretendientes a su puerta, la joven Marcela decide que su única solución para escapar de la vida doméstica que le espera si cederá al matrimonio es huir y vivir en el bosque como pastora. Como una nueva Diana, ella encarna los ideales de libertad y autonomía y se niega a que su vida esté regida por las instituciones, especialmente por el matrimonio. Decidiendo actuar como pastora, de forma no mucho más realista que don Quijote como caballero, Marcela rechaza la existencia en la sociedad civil y entra en una esfera diferente en la que está exenta de cualquier participación en la vida comunitaria. Como informa a la multitud que la contempla con asombro al funeral de Grisóstomo:

Yo nací libre, y para poder vivir libre escogí la soledad de los campos. Los árboles destas montañas son mi compañía, las claras aguas destos arroyos mis espejos; con los árboles y con las aguas comunico mis pensamientos y hermosura (I, 14).

¹⁷⁰ Según estudió McGaha (1977), el mito de Dafne y Apolo es una de las fuentes que Cervantes utilizó para construir el episodio de Marcela y Grisóstomo. Las otras incluyen el mito de Orfeo y Eurídice, la *Eneida* y el *Fedra* de Séneca.

Colocando su libertad personal por encima del bienestar de la comunidad, Marcela elige llevar una vida solitaria fuera de la civilización, sin que le molesten las exigencias políticas y sociales. Como señala perspicazmente Cascardi (2012), el episodio de Marcela aborda la cuestión de si la virtud y la libertad pueden alcanzarse a través de la vida política o deben buscarse fuera de la *polis*; su huida al bosque sugiere que, para ella, la castidad, su verdadera virtud, y la felicidad personal solo pueden mantenerse lejos de la esfera pública. Viviendo en paz interior y en conexión con la naturaleza, ella desafía cualquier expectativa y renuncia a las obligaciones¹⁷¹. Por cierto, los humanistas cívicos verían ese rechazo del deber como incompatible con la vida virtuosa; para ellos, la felicidad y la virtud se encuentran en la vida cívica, y esta implica una serie de responsabilidades y deberes morales hacia el Estado, como el sometimiento a la ley (obligación política), así como la responsabilidad hacia los demás. Incluso cuando se recibe la atención de un amante, escribe Cicerón, el receptor de dicha atención tiene la obligación moral de corresponder, aunque el amor no haya sido solicitado:

En cuanto a la benevolencia que cada uno muestra hacia nosotros, la primera consideración sobre el deber es que concedamos más a aquel que más nos aprecia. [...] Por contra, cuando haya habido servicios —de modo que no se trata de congraciarse, sino de corresponder el favor— hay que prestar particular atención, pues ningún deber hay más imperioso que el de corresponder el favor. Y si Hesíodo manda devolver con creces lo recibido en préstamo, con tal que puedas, ¿qué debemos hacer cuando hemos sido espoleados por una atención? [...] De hecho, siendo dos las clases de la liberalidad —una de tener una atención, la otra la de devolverla— está en nuestra mano el tenerla o no, pero a un varón bueno no le es lícito no devolverla, con tal que pueda hacerlo sin agravio (*Los Deberes*, 47-48).

El discurso que Marcela pronuncia ante sus acusadores, sin embargo, subraya la superioridad de su libertad personal sobre la obligación de corresponder al amor que recibe por su gran belleza:

¹⁷¹ Como explica Cascardi (2012: 195), en el pensamiento ciceroniano, las obligaciones marcan la pertinencia de un individuo en el estado: «As Cicero outlined in great detail, it is principally a share in obligation (in duties, *officiis*) that defines membership in the polis. Citizens, he explained in *De Officiis*, owe much to one another on account of what they share, ultimately because they are participants in the fellowship of the whole human race». Eligiendo vivir en un espacio sin obligaciones, Marcela automáticamente rechaza la vida en la *polis*. Otro personaje que hace lo mismo y además establece un nuevo código de vida signado por el rechazo de la ley es Roque Guinart, que Cascardi (2012) analiza al final de su estudio (pp. 192-195).

Hízome el cielo, según vosotros decís, hermosa, y de tal manera, que, sin ser poderosos a otra cosa, a que me améis os mueve mi hermosura, y por el amor que me mostráis, decís, y aun queréis, que esté yo obligada a amaros. Yo conozco, con el natural entendimiento que Dios me ha dado, que todo lo hermoso es amable; pero no alcanzo que, por razón de ser amado, esté obligado lo que es amado por hermoso a amar a quien le ama (I, 14).

Demostrando un excelente conocimiento de la literatura clásica, Marcela rechaza las obligaciones y responsabilidades hacia sus numerosos amantes, situándose así fuera del esquema de leyes morales que rige la vida en una comunidad política¹⁷². Dado que su libertad y autonomía se afirman en la Arcadía, la fantasía pastoral se convierte en una ruta de escape para la rigidez de la vida y en una forma de salvación de las obligaciones que evita todo tipo de compromisos políticos y sociales. Pero esta libertad tiene un precio: como señala Brewer (2014), en su huida al bosque, Marcela se convierte en un miembro improductivo de la sociedad, una «desviada» («deviant») incluso por rechazar la atención natural de sus pretendientes y aborrecer el matrimonio¹⁷³. A principios de siglo XVII, señala Brewer, Castilla sufría una importante despoblación: los arbitristas, los economistas políticos de la época, instaban a la gente a casarse y tener hijos, para contrastar la peligrosa pérdida de mano de obra. Más que una reivindicación de la autonomía femenina y del derecho al consentimiento, la alienación de Marcela en el bosque sería vista por los arbitristas como un acto egoísta y una peligrosa ofensa al bien común. En la misma línea, el abandono por parte de Grisóstomo de su trabajo en el campo, donde utilizaba la astrología para optimizar las cosechas, para vestirse de pastor y llorar sus desgracias en el bosque le convierte en un miembro de la sociedad terriblemente improductivo y ocioso, en una época en la que la ociosidad era considerada la principal causa de la crisis económica.

Este episodio, aunque no está directamente relacionado con la posterior conversión de don Quijote en pastor, es un importante antecedente de la misma, porque, aunque se desprende de la

¹⁷² Brewer (2014) y otros han señalado que el discurso de Marcela tiene raíces directas en el neoplatonismo y el aristotelismo, y que rechaza las discusiones contemporáneas sobre las obligaciones creadas por la belleza.

¹⁷³ Siguiendo la teoría de los humores de Hipócrates, Juan Huarte desarrolla una teoría sobre la belleza: la mujer bella que reúne ciertas características debe ser naturalmente perseguida por los hombres, ya que éstas son señales de que será fértil y dará a su marido hijos sanos. Véase Brewer, 2014.

sociedad primitiva que el caballero imagina en su discurso de la Edad Dorada, todavía abarca algunas de las cuestiones que están a la base del mito. De hecho, el mundo arcádico que Marcela y Grisóstomo establecen para sí mismos explora las condiciones de la vida fuera del estado y cuestiona si la virtud y la felicidad pueden alcanzarse al rechazar su posición social y rol en la sociedad. De manera similar, el proyecto de don Quijote de volverse en pastor implica otra vez un rehúso de su condición de hidalgo y un alejamiento de la vida política, que, en cambio, constituía el centro de su misión caballeresca. A primera vista, el episodio de Marcela y Grisóstomo parece sugerir que es posible vivir al margen del estado sin preocuparse por el rechazo de su identidad, pero un examen más cuidadoso sugiere que este no es el caso. En efecto, si Marcela encuentra la libertad, aunque con el desprecio de todos los hombres del pueblo, Grisóstomo ciertamente no encuentra ni la felicidad ni la virtud, ya que es «excluded from his community, first through his choice to follow Marcela into the false Arcadia of literary pastoral, and subsequently through his suicide and eternal exclusion from the *república cristiana*» (Brewer, 2014: 36). La huida a la fantasía de la Arcadia, que parece ponerles en el camino de la felicidad¹⁷⁴, viene acompañada de la exclusión de la sociedad y del peligro del dolor y de la muerte; el *exemplum* de este interludio pastoral parece ser que la vida fuera del estado es una alternativa atractiva a la jerarquía social actual pero insostenible.

3.2.2. LA FINGIDA ARCADIA: PASTORES Y ARISTÓCRATAS

El experimento arcádico intentado por Marcela y Grisóstomo explora, por lo tanto, cómo los ideales ficticios del mito pueden trasladarse a la vida real; la voluntad de la pastora de liberarse de las

¹⁷⁴ Lambert (2019) reconoce que el concepto de *felicitas*, felicidad y bienaventuranza, es central en la construcción del discurso de la Edad dorada de don Quijote. Como hemos explorado en el capítulo 1.3, la felicidad y el bien común representaban el objetivo de la vida política para los filósofos griegos como Aristóteles. La huida de Marcela al bosque, que explora las cuestiones de la felicidad y la vida política, es por tanto similar al discurso del héroe, ya que reflexiona sobre la misma cuestión de si la felicidad puede alcanzarse en los márgenes de la *polis*. Mientras que las circunstancias externas de los intentos de Marcela y don Quijote de excluirse de la sociedad sugieren que en su tiempo histórico no es posible rechazar de forma sostenible el propio papel en la sociedad, la pregunta sobre la verdadera felicidad queda sin respuesta.

obligaciones implica que la fantasía de la Arcadia sigue teniendo una importante vertiente política. Sin embargo, como señala Cascardi (2012), a medida que avanzamos en la segunda parte de la novela y la misión del héroe se ve más ridiculizada, y su sueño de reformar la sociedad comienza a desmoronarse con la desilusión, las representaciones de la Edad de Oro pierden de vista su significado original y abandonan todo tipo de connotación política¹⁷⁵. Este es el caso del segundo encuentro de don Quijote con una sociedad pastoril, que ocurre justo después de que el desilusionado héroe se ha escapado de la atmósfera infernal del palacio ducal. Esta «Arcadia fingida o contrahecha» (II, 58) toma el mismo principio de imitación literaria que Marcela y Grisóstomo explotaron para crear su propio paraíso ficticio, pero lo despoja de todas las significaciones políticas y morales más profundas, transformándolo en última instancia en un mundo nuevo y artificial no muy diferente de los creados por la pareja real en su residencia.

Justo cuando acaba de salir del palacio y de alabar la libertad que se puede alcanzar viviendo en el campo, don Quijote se encuentra emboscado en una red de pájaros, en lo que le parece una nueva aventura urdida por los maléficos encantadores, pero que en realidad es un truco preparado por una comunidad de falsos pastores que habitan el bosque. Al principio, esta aldea arcádica aparece como una visión magnífica: mientras intenta liberarse de la red, se le acercan dos jóvenes y atractivas damas vestidas con refinados atuendos pastoriles, sus cabellos sueltos «que en rubios podían competir con los rayos del mismo sol» (II, 58), haciéndose eco del tropo de la belleza idealizada de la poesía petrarquista. Maravilladas por haber tropezado con el famoso don Quijote, las dos doncellas les conducen a él y a Sancho a través del bosque hasta una comunidad de unas treinta personas también vestidas de pastores, y todos ellos acompañan al caballero y al escudero hasta sus tiendas, donde «hallaron las mesas puestas,

¹⁷⁵ Esta cita de Cascardi (2012: 68) explica bien la transición del mito de la Edad de Oro de experimento político a construcción artificial: «Especially after Don Quijote's defeat by the Knight of the White Moon, the pastoral genre is increasingly marked as a purely artificial trope, not as a vehicle for social imagining or as the support for a political critique. It is the vehicle by which Don Quijote and Sancho and a few others attempt to fortify the powers of their waning imaginations. While the pastoral continues to serve as a means to evoke the question of poetic power, and while the force of Garcilaso's poetry remains quite tangible [...], the social and political issues associated with it and with the Golden Age as a space for political theorizing are by and large gone by the time we reach the end of Part II».

ricas, abundantes y limpias»¹⁷⁶. Dibujando una imagen de prosperidad y paz, esta nueva Arcadia aparece realmente como un lugar armonioso en el que «no ha de entrar la pesadumbre ni la melancolía», como aseguran las dos damas. Sin embargo, esta visión, lejos de representar la felicidad primitiva y la abundancia de comidas generosamente proporcionadas por la naturaleza, se asemeja más a una escena de vida cortesana desplazada a los agradables escenarios del *locus amoenus*. De hecho, los habitantes de la aldea arcádica son todos miembros de la clase alta, como confirman las dos doncellas:

En una aldea que está hasta dos leguas de aquí, *donde hay mucha gente principal y muchos hidalgos y ricos*, entre muchos amigos y parientes se concertó que con sus hijos, mujeres e hijas, vecinos, amigos y parientes nos viniésemos a holgar a este sitio, que es uno de los más agradables de todos estos contornos, formando entre todos una nueva y pastoril Arcadia, vistiéndonos las doncellas de zagalas y los mancebos de pastores. Traemos estudiadas dos églogas, una del famoso poeta Garcilaso, y otra del excelentísimo Camoes, en su misma lengua portuguesa, las cuales hasta ahora no hemos representado (II, 58, la cursiva es mía).

Si bien la intrusión de la nobleza en los ambientes pastoriles parece extraña, ya que contrasta con la imagen del pastor primitivo y sin propiedades de la Arcadia clásica, su presencia no es en absoluto incongruente con los parámetros del género tal y como se entiende en el Renacimiento. Como explica Finello (1994), el estilo pastoril evoluciona en el siglo XVI hasta convertirse en una fantasía que reproduce la vida cortesana y su etiqueta fuera del contexto materialista de la corte urbana. Con sus exploraciones convencionales de las pasiones humanas más remotas, su tratamiento elevado de los temas del amor y el deseo, y su conexión espiritual con la naturaleza fomentada por la atmósfera pacífica de un paisaje bucólico, el estilo de vida pastoril se convierte en una actividad refinada y adecuada para las clases acomodadas, así como en un refugio temporal de las vicisitudes de la vida en la corte. El nuevo habitante de la Arcadia, por tanto, ya no es un simple labrador sino «a refined, courtly lover spending his time

¹⁷⁶ Aunque el texto lo disimule, esta imagen es ciertamente muy atractiva para Sancho. Para él, la Arcadia pastoril no es más que una fantasía de abundancia en la que puede remediar la escasez de su condición. Esto queda claro con la respuesta que le da a don Quijote cuando él le propone hacerse pastor: «Yo soy, señor, tan desgraciado, que temo no ha de llegar el día en que en tal ejercicio me vea. ¡Oh, qué polidas cuchares tengo de hacer cuando pastor me vea! ¡Qué de migas, qué de natas, qué de guirnaldas y qué de zarandajas pastoriles, que, puesto que no me granjeen fama de discreto, no dejarán de granjearme la de ingenioso!» (II, 67). Una vez más, Sancho no se da cuenta de que la sociedad arcádica, tal y como la ve don Quijote, es una fantasía en la que la virtud rectora es la moderación, no la glotonería, como ocurre en el país de Cucaña.

examining complex emotions» (Finello, 1994: 23)¹⁷⁷. Además, el retiro en la naturaleza no significa una renuncia definitiva a la vida en la ciudad, sino una simple pausa de ella: el aristócrata abandona temporalmente el ambiente urbano corrompido para buscar la renovación espiritual, pero luego vuelve a él, creando un movimiento circular entre la ciudad y el campo¹⁷⁸.

Aunque no son habitantes de la ciudad, los falsos pastores a los que acude don Quijote también entienden y reproducen la fantasía arcádica como una frivolidad para escapar de la mundanidad de la vida cotidiana. Al travestirse de pastores y recitar églogas en medio del bosque, lo que los falsos arcadios realmente montan es un fastuoso oasis en el que pueden dedicarse a la representación casi teatral de la vida en el campo mientras mantienen todos los lujos propios de su condición. Las dos hermosas damas que habían recibido a don Quijote y a Sancho, por ejemplo, van ataviadas con suntuosos ropajes que les dan un aspecto más propio de la realeza que de labradoras rurales; el narrador las describe como «dos hermosísimas pastoras; a lo menos, vestidas como pastoras, sino que los pellicos y sayas eran de fino brocado, digo, que las sayas eran riquísimos faldellines de tabí de oro» (II, 58). Mientras se dedican a representar el papel de pastoras, miembros del bajo orden social, sus ropas son significantes que señalan su verdadero estatus. Lejos de ofrecer un refugio del mundo exterior materialista y de establecer una sociedad primitiva, sin propiedades y basada en la igualdad, la Arcadia se convierte en una fantasía para los aristócratas ricos, en la que el lujo no se rehúye, sino que se adapta al mundo natural y las jerarquías sociales se mantienen intactas. De hecho, en la falsa Arcadia todos pueden ser iguales, pero la condición para entrar en este paraíso ilusorio es poseer riqueza y estatus. Este es el caso de Marcela y Grisóstomo también. Además de ser una doncella de deslumbrante belleza, Marcela es también acomodada: la hija única de un labrador rico, ella es tan famosa entre sus pretendientes por sus rasgos angelicales como por su gran riqueza. Grisóstomo, en cambio, es un «hijodalgo rico» (I, 12), hijo de otro labrador casi tan

¹⁷⁷ Como señala Finello (1994), el disfraz es una característica esencial del género pastoril, ya que contribuye al pasaje del personaje de su previa identidad urbana a su nueva vida como pastor.

¹⁷⁸ Así lo señala Wooden (1979: 33): «characteristically, the movement of the Renaissance pastoral is circular, leading away from a corrupt civilization into an artificial, bucolic one which in turn effects a spiritual renewal culminating in a return to and rejuvenation of the real world».

rico como el padre de Marcela. Su empresa pastoril comienza una vez que hereda la hacienda y el ganado por la muerte de su padre. Marcela y Grisóstomo, entonces, pueden acceder a la libertad de las obligaciones que ofrece la vida pastoril porque poseen tanto el dinero y como el tiempo para perseguirla.

Pero, aunque su situación económica debe ser similar a la de los falsos pastores¹⁷⁹, Marcela vio un propósito político mayor detrás de la búsqueda de la vida pastoril; para los aldeanos ricos, en cambio, la Arcadia representa una mera actividad recreativa que no pretende alterar el orden actual de la sociedad. Así, su Arcadia no conserva nada del mundo primitivo de paz y libertad que don Quijote describió apasionadamente en su discurso de la Edad dorada: toda la crítica, la denuncia de los vicios de la sociedad contemporánea y la voluntad de reformarla desaparecen en la falsa Arcadia, que se convierte en un simple «playground for the idle rich, who have appropriated the pastoral strictly for their own pleasure and entertainment» (Cascardi, 2012: 67). El falso paraíso que los aldeanos ricos intentan construir es, por tanto, sólo un simulacro de la Arcadia original, un artefacto que no posee ninguna de las características que tenía en su versión clásica original¹⁸⁰. La fingida Arcadia, que ya no es una sociedad ideal ni un referente para el pensamiento político, se vuelve en otro recordatorio de la primacía que tienen la riqueza y el poder sobre el idealismo y la búsqueda de la virtud. Como incluso la huida a la fantasía primordial se ha contaminado con imágenes de riqueza y estatus, no es de extrañar que el deseo de don Quijote de unirse al mundo pastoril sea efímero: si la utopía caballeresca no consiguió devolver la virtud a la aristocracia, la Arcadia, ahora dominada por los ricos y desprovista de toda expectativa de vida virtuosa, tampoco ofrece una alternativa tangible a la realidad.

¹⁷⁹ Marcela y Grisóstomo no son nobles por linaje, pero forman parte de la nueva y poderosa clase de los campesinos ricos; como señala Salazar Rincón (1986: 211), estas personas representaban alrededor del 5% de la población rural, y con su riqueza «lleg[aron] a construir una auténtica oligarquía del campo, equiparable a la nobleza de sangre».

¹⁸⁰ El término «simulacro» se entiende aquí en el sentido utilizado por Baudrillard, de una simulación que perdió todo apego a la realidad.

3.3. PROYECTOS PASTORILES

Como se desprende de lo visto hasta el momento, el concepto de obligación, expresado ya sea en sus deberes como caballero o en su compromiso político con la vida activa, es de extrema importancia para don Quijote en su utopía caballerescas. La Arcadia, por el contrario, representa un mundo libre de obligaciones en el que la vida política se pierde por completo en favor de la introspección, un mundo que sería muy poco atractivo para el don Quijote de la primera parte, pero que es más favorable para el de la segunda. En efecto, cuando él y Sancho abandonan el palacio ducal, justo antes de su encuentro con la falsa Arcadia, don Quijote confiesa que no encontró ningún disfrute en los placeres y lujos materiales disponibles en la residencia de los duques, pues estos implicaban una obligación de reciprocidad:

[...] que las obligaciones de las recompensas de los beneficios y mercedes recibidas son ataduras que no dejan campear al ánimo libre. ¡Venturoso aquél a quien el cielo dio un pedazo de pan, sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo! (II, 58).

El lenguaje de la libertad y la exclusión de la red de obligaciones que caracteriza a la sociedad organizada señala la metamorfosis interior que don Quijote está efectuando al pasar del lento abandono de la fe en el sueño caballeresco al deseo de reposo encarnado en su vocación para la vida pastoril. Sin embargo, en este punto, don Quijote todavía se niega a abandonar por completo su identidad caballerescas; él sigue siendo un caballero y, como tal, tiene obligaciones que cumplir. Así, cuando se le ruega que prolongue su estancia en la Arcadia artificial, él se niega diciendo «no os canséis, señoras, en detenerme, porque las preciosas obligaciones de mi profesión no me dejan reposar en ningún cabo» (II, 58).

Sin embargo, su determinación cambia tras su derrota frente al Caballero de la Blanca Luna: una vez alejado por la fuerza de las obligaciones de la vida caballerescas, el héroe busca consuelo en la alternativa virtuosa que le ofrece el sueño arcádico. El hecho de que se proponga recurrir a la vida pastoril durante el año en que se le prohíbe ejercer la caballería demuestra dos puntos importantes: que la Arcadia es constantemente una posible sustituta de su misión caballerescas y que su propósito de vivir

virtuosamente se mantiene como la principal condición para su negación a aceptar la realidad tal como es. Como se ha dicho en el capítulo anterior, una vez que el sueño caballeresco se vuelve inasequible, la única vía de escape que le queda a don Quijote es la Arcadia: viendo que una reforma de la clase aristocrática es imposible y que el compromiso con la vida cívica sólo le lleva al escarnio y al ridículo, al final opta por huir totalmente de la sociedad y retirarse al mundo pastoril, a la condición apolítica del estado de naturaleza. Al regresar al claro donde se encontraba la falsa Arcadia, ya desmontada, don Quijote madura la idea de convertirse en pastor y describe a Sancho lo que supondrán sus nuevas vidas:

Este es el prado donde topamos a las bizarras pastoras y gallardos pastores que en él querían renovar e imitar a la pastoral Arcadia, pensamiento tan nuevo como discreto, a cuya imitación, si es que a ti te parece bien, querría, ¡oh Sancho! que nos convirtiésemos en pastores, siquiera el tiempo que tengo de estar recogido. Yo compraré algunas ovejas, y todas las demás cosas que al ejercicio pastoral son necesarias, y llamándome yo *el pastor Quijotiz*, y tú *el pastor Pancino*, nos andaremos por los montes, por las selvas y por los prados, cantando aquí, endechando allí, bebiendo de los líquidos cristales de las fuentes, o ya de los limpios arroyuelos, o de los caudalosos ríos. Daránnos con abundantísima mano de su dulcísimo fruto las encinas, [...] gusto el canto, alegría el lloro, Apolo versos, el amor conceptos, con que podremos hacernos eternos y famosos, no sólo en los presentes, sino en los venideros siglos (II, 67).

Aferrándose a una idea todavía muy romántica de la Arcadia como de una moderna Edad dorada sin dolor ni penas, don Quijote sueña con una nueva vida en la remota quietud de los bosques, que pasará enamorándose de pastoras, cantando sobre su amor y desesperación y llevando una existencia placentera implícitamente libre de los trabajos y de todos los otros compromisos con el mundo exterior. En esta nueva dimensión, que ignora por completo el lado violento de lo pastoral que el héroe había experimentado con la muerte de Grisóstomo, ya no son sus valientes hazañas como guerrero las que le darán fama y renombre, sino su actividad como amante desconsolado y poeta¹⁸¹. Reafirmando su deseo de alcanzar la fama y la gloria eternas, don Quijote traslada a la Arcadia un principio del humanismo cívico que había caracterizado su utopía caballeresca: el hecho de que la verdadera virtud, una vez

¹⁸¹ Jehenson y Dunn (2006: 30) señalan que «notwithstanding the unrequited loves in the pastoral romances of *La Diana* and *La Galatea*, with which Don Quixote is familiar, or the fatal episode of Marcela-Grisóstomo in which he actually participates, Don Quixote still clings to the myth of pastoral's tranquil enjoyment of bliss in the *locus amoenus*».

alcanzada, debe ser recompensada con la fama. No pudiendo ya llevar la vida activa y habiendo tenido que renunciar a reformar la sociedad según las leyes de la moral, don Quijote se orienta ahora hacia la regresión a un estado en el que la ética es un principio fundacional, no una meta que hay que alcanzar, y busca el virtuosismo a través de la vida contemplativa. El paso de lo activo a lo pasivo, de la acción exterior a la interior, se evidencia además en el emblemático cambio de nombre: no sólo él se convierte en el pastor Quijotíz, sino que también sus amigos deben adoptar una nueva identidad, de modo que Sancho se convierte en el pastor Pancino, el cura en el pastor Curiambro, etc.

El cambio de nombre, además de hacer que los personajes se ajusten a las convenciones pastoriles, también se inscribe en la tradición, siguiendo el *Bucolicum Carmen* de Petrarca, de crear seudónimos para los habitantes del mundo arcádico. Como afirma Fumaroli (2018: 301), estos seudónimos señalan la renuncia a las pasiones de la vida activa «and the emergence of another *persona*, whose meaning was provided by a different kind of society governed by the freely chosen laws of the philosophical and poetic *vita contemplativa*, according to the mode of the *otium litteratum* defined by Petrarch». Al igual que su transformación de Quijano en don Quijote al principio del libro supuso su iniciación ritual en la vida caballerescas y la *vita activa*, su cambio a la nueva identidad de pastor Quijotíz marca un nuevo paso a la *vita contemplativa*. En cambio, su última transformación, anunciada con vehemencia en su lecho de muerte con las palabras «ya no soy don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano» (II, 74) signa el retorno a su identidad inicial y su aceptación de su papel en la sociedad. Pasando de hidalgo pobre y ocioso a caballero errante activo en el centro de la arena política, a pastor cantor que vive en contemplación en un entorno bucólico, a hidalgo de nuevo, don Quijote cierra el círculo y se conforma con su rol social. El deseo de la Arcadia, del aislamiento de la sociedad, es por tanto el paso previo para aceptar que todas sus esperanzas de justicia y de un mundo mejor son irrealizables con su solo esfuerzo idealista.

Una vez más, don Quijote propone que la imitación es el mejor camino para crear su nuevo mundo utópico, aunque, como ha comprobado personalmente, las imitaciones contemporáneas de la vida pastoril son más bien simples desviaciones de la realidad que pierden toda pretensión de

autenticidad. Deseando imitar el «pensamiento tan nuevo como discreto» de los falsos pastores, el héroe pierde de vista su idea original de la Edad de Oro expresada en su discurso e imagina en cambio un sueño arcádico que se limita a recrear las condiciones de la vida pastoril en lo que se parece más a una representación teatral que a una plena identificación con el papel del pastor¹⁸². Para restaurar el mundo natural, lo primero que propone hacer es utilizar su dinero para comprar un rebaño de ovejas y todas las demás cosas necesarias para el ejercicio pastoral. Mientras que en el discurso de la Edad de Oro sugería que la perdida edad de felicidad podría ser revivida por los individuos más virtuosos, que serían los caballeros, para vivir en paz y felicidad comunitaria, aquí se da cuenta de que el mundo ideal se ha reducido a una representación, y que esa representación necesita dinero para ser puesta en escena. Con esta observación, don Quijote está reconociendo que no sólo el ascenso a un rango superior de la sociedad, sino también la completa exclusión de todos los procesos políticos sólo está al alcance de los ricos: todos los mundos utópicos no son más que construcciones, artefactos erigidos por el poder del capital e inaccesibles para quienes no lo tienen¹⁸³.

El sueño de la Arcadia, paradójico desde su inicio, se vuelve así aún más extravagante: para restablecer un estado de paz, en el que no se reconozca ninguna autoridad y reine la perfecta igualdad, en el que no sean necesarios los soldados, don Quijote debe combatir las calamidades con su espada e imponer su propia autoridad jerárquica a los demás; para restablecer una economía sin dinero, debe comprar primero una serie de cosas; para escapar de la corrupción de la sociedad cortesana, debe imitar a una comunidad de aristócratas ricos que se autofiguran como pastores. La Arcadia de don Quijote es, por tanto, el producto artificial de una serie de contradicciones, un último y desesperado intento de alcanzar la virtud en un mundo corrupto que, sin embargo, está condenado al fracaso. Reducida a un

¹⁸² La teatralidad del nuevo ideal arcádico de don Quijote es especialmente clara cuando les asigna a él y a sus amigos papeles para su empresa pastoral: como informa a Sancho, «Yo me quejaré de ausencia, tú te alabarás de firme enamoramiento; el pastor Carrascón, de desdeñado, y el cura Curiambro de lo que él más puede servirse, y así, andará la cosa que no haya más que desear» (II, 67). Si, de hecho, la utopía caballerisca comenzó con su decidida intención de «hacerse caballero andante» (I, 1), aquí las condiciones para crear su nueva identidad pastoril son simplemente imitar a los pastores, tal y como hacían los aristócratas de la falsa Arcadia.

¹⁸³ Véase el capítulo 2.5 para un análisis más detallado de este punto.

mero reflejo de un mundo que solía ser ideal, la Arcadía hace que el héroe se dé cuenta de que es imposible escapar del actual orden jerárquico de la sociedad, ya que la riqueza y el estatus siguen siendo las condiciones necesarias para acceder a un mundo en el que la moralidad y la virtud deberían ser los únicos criterios de admisión. Engañado en sus dos empresas utópicas, el héroe recupera la cordura y se muere, llevándose consigo el idealismo que había caracterizado su misión de crear un mundo mejor para él y sus contemporáneos. Con este amargo final de la locura idealista del héroe, los lectores no pueden más que preguntarse: ¿es este el fin de la utopía?

CONCLUSIONES: ENTRE EL FIN DE LA UTOPIA Y EL MEJOR ESTADO DE LA COMUNIDAD

«*When I die, I want to die in a Utopia that I have helped to build*».
(Henry Kuttner, *The Creature from Beyond Infinity*, 1968)

Las utopías son sinónimo de pensamiento progresista y adelantado, pero para don Quijote, el caballero idealista, para pensar en el futuro hay que mirar primero hacia atrás: para mejorar la sociedad hay que remontarse a las raíces, a los orígenes de la historia, y donde la historia termina, hay que acudir al mito y a la literatura, a los orígenes de la imaginación. Esto va más allá del conservadurismo: las utopías no se encuentran en la tradición porque los mundos mejores sólo se hallan fuera de la historia. Como sostuvo Marcuse (1986), la utopía es un concepto histórico al que se le niega la participación histórica: es un proyecto considerado irrealizable porque no tiene precedentes o porque va en contra de las leyes de lo físicamente posible. Pero, tal vez, vincular el mito y la literatura con la realidad histórica podría llevar la imaginación utópica al mundo real. Esto es lo que hace don Quijote, y es su mayor error: confundir la literatura con la vida, el mito con la realidad. Él intenta hacer del presente una utopía, y esto hace que el mundo ideal y el real se conviertan en uno y el mismo para él, porque la ficción se ha entrometido en su vida cotidiana. En consecuencia, lo que le hace volver de la locura a la cordura es la gradual y traumática aceptación de que la imaginación debe distinguirse de lo real: su mayor desilusión consiste en recordar que la ilusión de lo que podría ser nunca borra la realidad de lo que realmente es.

Esta tesis ha intentado demostrar que el impulso utópico de don Quijote desemboca en dos representaciones diferentes de sociedades ideales, y que estas alternativas a la realidad no son simplemente los productos de la imaginación enloquecida del héroe, sino experimentos políticos hábilmente definidos que comparten la preocupación por un reposicionamiento de la moral y la ética en la sociedad. En el capítulo 1 se ha evidenciado cómo las doctrinas del humanismo cívico están en la base del pensamiento utópico del caballero, y cómo su renovación de la sociedad se centra precisamente en una reforma moral que sigue dichos principios. Como se ha visto en el capítulo 2, la utopía

caballeresca mantiene la división jerárquica en estamentos sociales, pero hace de la virtud el único requisito para entrar en sus estratos superiores; así, esta subvierte la jerarquía actual al sugerir que todos, incluso un hidalgo pobre como don Quijote o un campesino analfabeto como Sancho, pueden ascender a la condición de aristócratas (cap. 2.2). Al poner la moral, la ley natural y un código ético personal por encima de la justicia institucional y al abogar abiertamente por la sustitución del capitalismo por el feudalismo, el caballero invierte y rechaza los sistemas políticos y económicos contemporáneos y crea una alternativa en la que estos sistemas se remodelan según principios diferentes (cap. 2.3). En cambio, el capítulo 3 ha demostrado que la fantasía arcádica, todavía en su forma inicial de Edad de Oro, crea una especie de oasis apolítico en el que la vida cívica se rehúye por completo en favor de la introspección. En este otro mundo, los sistemas judicial y económico no se reforman, como lo harían en la utopía caballeresca, sino que se borran: los gobernantes, los jueces y la propiedad privada simplemente dejan de existir (cap. 3.1). La moralidad está garantizada por una vida dedicada a la contemplación y regulada por la ley natural.

También se ha demostrado que ambas fantasías crean un espacio que subvierte temporalmente el orden tradicional de la sociedad, pero cuando este orden se restablece, las alternativas utópicas se derrumban. En efecto, don Quijote se ve obligado a abandonar su sueño de formar una aristocracia virtuosa cuando se ve sometido al ridículo y la burla de los duques, símbolos de la nobleza corrupta (cap. 2.4). Del mismo modo, su Edad de Oro apolítica y en la que no existe la propiedad privada muda de forma y propósito en manos de Marcela y Grisóstomo y se distorsiona hasta un grado irreconocible tras su encuentro con los habitantes de la fingida Arcadia, aldeanos adinerados que han convertido la sociedad natural en un juego para los ricos (cap. 3.2). En ambos casos, don Quijote intenta desafiar el *statu quo*: primero, elevándose ilegítimamente a la categoría de noble, y luego deseando la eliminación de todas las estructuras sociales. Pero una y otra ocasión no tiene éxito, ya que la aristocracia gobernante le recuerda que un pobre hidalgo no puede ser un caballero, y que las estructuras jerárquicas persisten incluso en su aislamiento de la vida política (caps. 2.5 y 3.3). Al perder sus esperanzas utópicas, el héroe

se ve obligado a aceptar su lugar en la estructura social: muriendo como Alonso Quijano se reconcilia con su verdadera identidad de hidalgo empobrecido.

Otro punto del análisis es la insistente persistencia de las cuestiones relacionadas con el dinero y cómo éstas interfieren en las fantasías del héroe. Tanto la utopía caballeresca como la Arcadia, en sus formas más idealistas, rechazan el uso del capital y le niegan toda centralidad en sus experimentos políticos, favoreciendo en cambio el sistema más primitivo del feudalismo o incluso la completa abolición de toda forma de propiedad privada. Pero los intercambios económicos y la frecuencia con que el dinero se utiliza obligan repetidamente al hidalgo loco a aceptar que el capital es esencial para reparar todas las formas de escasez. En efecto, el dinero resulta ser el vehículo más conveniente para alcanzar el estatus, y es también un requisito para entrar en el paradisíaco *locus amoenus* de la Arcadia renacentista. El poder económico, que el héroe intenta suprimir en sus utopías, resulta ser esencial para cumplir con sus deseos de movilidad social y de reforma.

En este trabajo, he decidido centrarme únicamente en los aspectos filosóficos, políticos y económicos de los mundos utópicos del *Quijote*, pero mucho más queda por investigar en la producción literaria de Cervantes. Dado que la utopía es un concepto que se extiende a diferentes disciplinas, estudios futuros podrían interesarse por otros episodios que no han sido examinados en este trabajo, por ejemplo el vuelo de Clavileño, o descartar la vertiente política del género para examinar otros aspectos de la utopía. Además, las islas míticas y peligrosas que se encuentran en el aventurero viaje de Persiles y Sigismunda, los paisajes y ciudades italianas idealizadas que se describen en *El licenciado Vidriera*, incluso el diálogo surrealista entre Berganza y Cipión en *El coloquio de los perros* sugieren que los posibles mundos utópicos de Cervantes también existen fuera de su obra maestra, y en formas diferentes. Por lo tanto, las investigaciones futuras podrían centrarse en el utopismo en la producción literaria más amplia de Cervantes. Por último, sería interesante investigar si, como en el *Quijote*, otras de sus obras esconden un discurso político bajo la trama principal.

¿Cuál es la opinión de Cervantes sobre las utopías de don Quijote y por qué las creó? Estas son las últimas preguntas que quedan por responder. Los mundos fantásticos que el héroe crea en su mente,

encarnaciones paródicas de ideas literarias y mitológicas, son alternativas claramente impracticables a la realidad y están destinadas al fracaso desde el momento de su concepción. Por supuesto, un mundo que rechaza toda forma de justicia institucional en favor de un código moral que, como se ha comentado, a menudo lleva al héroe a hacer más daño que bien, es totalmente impensable en la sociedad desarrollada de la España del siglo XVII, como lo es la abolición de un sistema monetario o la vuelta al feudalismo. En una época de rápidos desarrollos económicos, políticos y científicos, la vuelta al pasado es simplemente inviable. Por esta razón, Maravall (1991) sostiene que don Quijote crea sus mundos utópicos como una forma de rechazo a la aparición del estado moderno, pero que sus repetidos fracasos demuestran que es imposible interferir en el avance del progreso. En su opinión, el propósito político de la novela es «to show the foolishness of those who choose to be part of a world of beliefs that leads to the unreal vision of Don Quixote» (1991: 162), refiriéndose a aquellos pensadores que veían la esperanza del futuro mejor en el mito de la Edad de Oro. Para Maravall, pues, Cervantes crea utopías sólo para mostrar cómo estas conducen a un fracaso tras otro.

En esta tesis, he intentado demostrar lo contrario. Don Quijote, estaba claro desde el principio, no iba a cambiar el mundo; al fin y al cabo, las utopías son irrealizables. Como se ha reiterado antes, estas son más útiles para plantear preguntas sobre el presente que para ofrecer soluciones para el futuro. La utopía de la primera modernidad, un «no-lugar» satírico, toma las estructuras del mundo actual y las invierte para mostrar sus fallas. Mediante ella se critica el presente desde la distancia segura del inexistente mundo nuevo. En la misma línea, Cervantes construye dos alternativas que en su forma paródica e irrealizable funcionan como puntos de vista desde los que observar y cuestionar los problemas que afligen a su sociedad contemporánea. De este modo, los dos mundos alternativos, aunque claramente paródicos e irrealizables, ponen al lector ante una serie de preguntas. Por ejemplo, la denuncia de don Quijote de las deficiencias del sistema judicial y su diseño de un nuevo mundo en el que la ley natural es preferible a la justicia institucional lleva a la pregunta concreta, ¿puede la ética conciliarse con la ley? Además, su lucha abierta contra los problemas de la corrupción y la venalidad de los oficios, que él contrapone a las alternativas imposibles de una vuelta al feudalismo o a la eliminación aún más radical

de la propiedad privada, llevan a los lectores a preguntarse, ¿pueden la virtud y el mérito equipararse alguna vez al estatus del capital? Y, considerando que el mundo real es imperfecto, pero que las dos alternativas son inviables (la utopía caballeresca porque defiende un código moral que ha demostrado ser perjudicial para el bien común, y el estado de naturaleza porque está destinado a derrumbarse en su propio caos), entonces, surge la pregunta: ¿cuál es realmente el mejor estado de la comunidad? Más que un rechazo del estado moderno, los modelos de vidas alternativos que la novela desarrolla sirven mayormente para interrogarse sobre qué lugar ocupan la moral y la virtud dentro del esquema de este nuevo estado emergente. Muchas de estas preguntas siguen interesándonos hoy en día: eso es lo que hace de don Quijote un verdadero paladín del mundo moderno.

BIBLIOGRAFÍA

- AMATULLI, Rose, *The politics of laughter in Ariosto's Orlando Furioso and Cervantes's Don Quixote*, City University of New York, tesis doctoral, 2010.
- ARISTÓTELES, *Poética*, trad. M. Izquierdo, Madrid, Editorial Verbum, 2020.
- *Política*, ed. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.
- *Ética a Nicómaco*, trad. J.L. Calvo Martínez, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- BAJTÍN, Mijaíl M., *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. T. Bubnova, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2005.
- BAUDRY, Hervé, «Utopia in early modern Portugal and Spain: the censorship of a nest of vipers», en *Utopia{s} — Worlds and Frontiers of the Imaginary*, ed. M. do Rosário Monteiro, M. S. Ming Kong y M. J. Pereira Neto, London, Taylor & Francis, 2017, pp. 299-304.
- BERNERI, Marie Louise, *Journey through Utopia*, London, Freedom Press, 1982.
- BLOCH, Ernst, *The Principle of Hope*, Cambridge (MA), MIT Press, 1986.
- BREWER, Brian, «Quixotic Economy: Comedy, Romance, an Early Modern Economics in *Don Quijote*», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 39.1, 2019, pp.117-134.
- «The Sterility of Abundance: Marcela and Grisóstomo in the Golden Age», en *Artifice and Invention in the Spanish Golden Age*, ed. S. Boyd, New York, Modern Humanities Research Association, 2014, pp. 33-42.
- BROESKY, Amy, *Founding Fictions: Utopias in Early Modern England*, Athens (Georgia), University of Georgia Press, 1996.
- BRUCE, Susan (ed.), *Three Early Modern Utopias: Utopia, «New Atlantis» and «The Isle of Pines»*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- BUJANDA, Jesus Martinez de, «Literary Censorship in Sixteenth-Century Spain», *Study Sessions*, 38, 1971, pp. 51-63.
- CASCARDI, Anthony J., «The Archaeology of Desire in Don Quixote», en *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*, ed. R.A. El Saffar, D. de Armas Wilson, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1994, pp. 37-58.
- *Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.
- CASTAÑ, Victor Lillo, «Una traducción castellana inédita del siglo XVI de la *Utopía* de Tomás Moro: estudio del manuscrito II/1087 de la Real Biblioteca de Palacio», *Moreana*, 55.2, 2018, pp.184-210.
- CAVE, Terrence, *Thomas More's Utopia in Early Modern Europe: Paratexts and Contexts*, ed. T. Cave, Manchester and New York, Manchester University Press, 2008.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha I*, ed. J.J. Allen, Madrid, Cátedra, 2018.
- *Don Quijote de la Mancha II*, ed. J.J. Allen, Madrid, Cátedra, 2017.
- *Novelas ejemplares II*, ed. H. Sieber, Madrid, Cátedra, 2018.

- CHAKRAVARTI, Paromita, «Natural fools and the historiography of Renaissance folly», *Renaissance Studies*, 25.2, 2010, pp. 208-227.
- CHAMBERLAIN, Robert S., «The Concept of the Señor Natural as Revealed by Castilian Law and Administrative Documents», *The Hispanic American Historical Review*, 19.2, 1939, pp.130-137.
- CHUL, Park, «La República Utópica en el *Quijote*», *Revista de educación*, núm. Extraordinario, 2004, Pp.177-187.
- «Cada uno es hijo de sus obras: concepto moderno del *Quijote*», XII Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas, coord. por Felipe B. Pedraza Jiménez, Rafael González Cañal, Argamasilla de Alba, 6-8 mayo 2005, pp. 231-240.
- CLOSE, Anthony, «Algunas reflexiones sobre la sátira en Cervantes», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2.38, 1990, pp. 493-511.
- «The Liberation of the Galley Slaves and the Ethos of *Don Quijote's* Part I», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 27.1, 2008, pp. 11-30.
- *Cervantes and the Comic Mind of his Age*, Oxford Scholarship Online, 2011.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Los Deberes [De Officiis]*, trad. I.J. García Pinilla., Madrid, Editorial Gredos, 2014.
- *La Invención Retórica [De Inventione]*, trad. S. Núñez, Madrid, Gredos, 1997.
- CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, «La degradación del sistema de los Austrias. Algunas reflexiones», *Manuscrits*, 16, 1998, pp. 211-226.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, SÁNCHEZ, L., *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Universidad Complutense Alcalá de Henares, Madrid, 1611.
- CRO, Stelio, *The Noble Savage: Allegory of Freedom*. Waterloo, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- DAVENPORT, Randi Lise, CABANILLAS CÁRDENAS, Carlos F., «The Spanish Translations: Humanism and Politics», en *Thomas More's Utopia in Early Modern Europe: Paratexts and Contexts*, ed. T. Cave, Manchester and New York, Manchester University Press, 2008, pp. 110-127.
- DAVIS, James Colin, *Utopia and the Ideal Society: A study of English utopian writing 1516-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- EISENBERG, Daniel, *La biblioteca de Cervantes: una reconstrucción*, versión preliminar de 2002, en red, disponible en :
https://www.academia.edu/26165618/La_biblioteca_de_Cervantes_una_reconstrucci%C3%B3n.
- FANTAZZI, Charles, «Golden Age in Arcadia», *Société d'Études Latines de Bruxelles*, 33.2, 1974, pp. 280-305.
- FELICES DE LA FUENTE, María del Mar, «Recompensar servicios con honores: el crecimiento de la nobleza titulada en los reinados de Felipe IV y Carlos II», *Studia Historica. Historia Moderna*, 35, 2013, pp. 409-435.
- FINELLO, Dominick, *Pastoral Themes and Forms in Cervantes's Fiction*, London y Toronto, Associated

- University Presses, 1994.
- FRYE, Northrop, «Varieties of literary utopias», *Daedalus*, 94.2, 1965, pp.323-347.
- FUMAROLI, Marc, «Academia, Arcadia, and Parnassus: three academic settings of lettered leisure», en *Republic of Letters*, ed. M. Fumaroli, trad. L. Vergnaud, New Haven, Yale University Press, 2018, pp. 169-190.
- GABRIELI, Vittorio, «From Italy: some tentative notes on More and Cervantes», *Moreana*, 33.126, 1996, pp.83-87.
- GARCÉS GIRALDO, Luis Fernando, ZULUAGA, Conrado Giraldo, «La continencia aristotélica : encauzamiento de las acciones rectas en el científico que experimenta con animales», *Civilizar*, 14.26, 2014, pp.199-210.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José, «El Erasmismo en España», *Scripta Theologica*, 18.1, 1986, pp. 117-155.
- HANKINS, James, «Machiavelli, Civic Humanism, and the Humanist Politics of Virtue», *Italian Culture*, 32,2, 2014, pp. 98-109.
- HATZFELD, Helmut Anthony, *El «Quijote» como obra de arte del lenguaje*, Madrid, Imprenta Aguirre, 1966.
- HEISERMAN, A.R., «Satire in the Utopia», *Modern Languages Association*, 78.3, 1963, pp. 163-174.
- HENINGER, S.K. Jr, «The Renaissance Perversion of the Pastoral», *Journal of the History of Ideas*, 22.2, 1961, pp. 254-261.
- HOBBSAWM, E.T., «The General Crisis of the European Economy in the 17th Century», *Past and Present*, 5, 1954, pp. 33-53.
- HOUSTON, Chloë, *The early modern utopia, 1516-1650*, Birkbeck College, University of London, tesis doctoral, 2006.
- *The Renaissance Utopia: Dialogue, Travel, and the Ideal Society*, Farnham, Ashgate Publishing Limited, 2014.
- *New Worlds Reflected: Travel and Utopia in the Early Modern Period*, ed. C. Houston, New York, Routledge, 2016.
- HURSTHOUSE, Rosalind, PETTIGROVE, Glen, «Virtue Ethics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Winter 2018, en red, disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/>.
- JAEDE, Maximilian, «The concept of the common good», PSRP Working Paper No. 8, Global Justice Academy, University of Edinburgh, 2017.
- JEHENSON, Myriam Yvonne, DUNN, Peter N., *The utopian nexus in Don Quixote*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2006.
- JOHNSON, Carol B., *Cervantes and the Material World*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2000.
- JOHNSTON, Patricia A., PAPAIOANNOU, Sophia, «Introduction. Idyllic landscapes in antiquity: the Golden Age, Arcadia, and the *locus amoenus*», *Acta Antiqua*, 53. 2-3, 2013, pp. 133-144.
- JONES, Royston O. «Some notes on More's "Utopia" in Spain», *The Modern Language Review*, 45.4,

- 1950, pp.478-482.
- KAEUPER, Richard William, *Holy Warriors: The Religious Ideology of Chivalry*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.
- KENDRICK, Christopher, *Utopia, Carnival and the Commonwealth in Renaissance England*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2004.
- LAMBERT, Nathanael, *The Uncommon Virtue of Don Quixote: classical virtue, prudential reason, and justice in Miguel de Cervantes's novel*, University of Melbourne, tesis doctoral, 2019.
- LANCIONI, Tarcisio, *Viaggio tra gli isolari*, Milano, Edizioni Ravello, 1991.
- LANGLE DE PAZ, Teresa, «En busca de un paraíso ausente: “mujer varonil” y “autor femenil” en una utopía feminista inédita del siglo XVII español», *Hispania*, 86.3, 2003, pp.463-473.
- LAWRENCE, Jeremy, «Las utopías en la obra de Cervantes» en *Miguel de Cervantes y el humanismo europeo*, ed. C. Strosetzki, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019, pp. 40-74.
- LEVITAS, Ruth, *The Concept of Utopia*, Bern, Peter Lang, 2010.
- LOMBARDO, Paul A., «Vita Activa versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati», *Italica*, 59.2, 1982, pp.83-92.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco, *Tomás Moro y España: sus relaciones hasta el siglo XVIII*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1980.
- «Une traduction espagnole précoce de l'Utopie de Thomas More», *Moreana* XXIX, 111-112, 1992, pp. 15-18.
- LÓPEZ SERRANO, Alfredo, *El cambio de siglo XVI al siglo XVII. 1598-1609: Corrupción, reufederalización y crisis del imperio español*. Curso de Humanidades: Los cambios de siglo en la Historia de España (siglo XV – siglo XXI), Universidad Carlos III de Madrid, 2001, en red, disponible en <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/12373>.
- MANUEL, Frank E., MANUEL, Fritzie P., *Utopian thought in the Western World*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1997.
- MARAVALL, José Antonio, *Utopía and Counterutopia in the "Quixote"*, trad. R.W. Felker, Detroit, Wayne State University Press, 1991 [*Utopía y Contrautopía en el Quijote*, Pontevedra (Filipinas), Pico Sacro, 1976].
- MARCUSE, Herbert, *El final de la utopía*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Dirección editorial RBA, 1986.
- MARIANA, Juan de, *Del Rey y de la institución de la dignidad Real [De rege et regis institutione]*, trad. Barrobiero y Herrán, E., Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1930.
- MARTÍ, Antonio, «Las utopías en Don Quijote», *Anales Cervantinos*, 29, 1991, pp. 45-72.
- MARTÍN MORÁN, José Manuel, «El salario de Sancho Panza: trasfondo político-literario de una reivindicación sindical», en *Modelos de Vida en la España del Siglo de Oro, Tomo I: El noble y el trabajador*, ed. I. Arellano, M. Vitse, Frankfurt, Vervuert Verlagsgesellschaft, 2004, pp. 367-394.
- MCCANLES, Micheal, *Jonsonian Discriminations: The Humanist Poet and the Praise of True Nobility*,

- Toronto, University of Toronto Press, 1992.
- MCGAHA, Michael D., «The sources and meaning of the Grisóstomo-Marcela episode in the 1605 *Quijote*», *Anales Cervantinos*, 16, 1977, pp. 33-69.
- MUMFORD, Lewis, *The Story of Utopias*, New York, Boni and Liveright Inc., 2013, en red.
- MUSTARD, Wilfred P., «The Pastoral: Ancient and Modern», *The Classical Weekly*, 8.21, 1915, pp. 161-167.
- NELSON, Eric, «Utopia through Italian Eyes: Thomas More and the Critics of Civic Humanism», *Renaissance Quarterly*, 59.4, 2006, pp. 1029-1057.
- OSBORNE, Kevin Patrick, *Aristotle's Conception of Megalopsychia*, City University of New York, tesis doctoral, 1979.
- OVIDIO, *Metamorfosis [Metamorphōsēs]*, trad. A. Pérez Vega, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.
- PAPAIOANNOU, Sophia, «Embracing Vergil's "Arcadia": Constructions and representations of a literary topos in the poetry of the Augustans», *Acta Antiqua*, 53. 2-3, 2013, pp. 145-170.
- PEROCCO, Daria, «"Mettere" il viaggio "in carta": narrazione odeporica tra realtà, utopia e allegoria», *Annali d'Italianistica*, 21, 2003, pp. 93-103.
- POHL, Nicole, «Utopianism after More: *the Renaissance and Enlightenment*», en *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, ed. G. Claeys, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 51-78.
- QUIROGA, Gaspar de, *Index et Catalogus Librorum Prohibitorum*, Madriti: apud Alphonsum Gomezium, 1584, en red, Google Books, (s.p.).
- REDONDO, Agustín, «Tradición carnavalesca y creación literaria del personaje de Sancho Panza al episodio de la ínsula Barataria en el «Quijote», *Bulletin Hispanique*, 80.1-2, 1978, pp. 39-70.
— «Nuevas consideraciones sobre el episodio de Andrés en el *Quijote*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 38.2, 1990, pp. 857-873.
- RIVERO IGLESIAS, María del Carmen, «El bien común en el *Quijote*», en *Autoridad y Poder en el Siglo de Oro*, ed. I. Arellano, C. Strosetzki, E. Williamson, Madrid, Iberoamericana, 2009, pp. 117-136.
- RODRÍGUEZ-ESCALONA, Guillermo Fernández, «Pensamiento político y concepción del mundo en Cervantes: El gobierno de la ínsula Barataria», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, XXXI, 2, 2011, pp. 125-152.
- ROGGEN, Vibeke, «A Protean Text: *Utopia in Latin*, 1516-1631», en *Thomas More's Utopia in Early Modern Europe: Paratexts and Contexts*, ed. T. Cave, Manchester and New York, Manchester University Press, 2008, pp. 14-31.
- SAAVEDRA FAJARDO, Diego, *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*, ed. E.S. Figaredo, *Lemir*, 20, 2016, pp. 519-968.
- SALAZAR RINCÓN, Javier, *El mundo social del Quijote*, Madrid, Gredos, 1986.
- SCAGLIONE, Aldo, «Chivalric and Idyllic poetry in the Italian Renaissance», *Italica*, 33.4, 1956, pp. 252-260.

- SCARAMUZZA VIDONI, *Deseo, Imaginación, Utopía en Cervantes*, Roma, Bulzoni Editore, 1998.
- SKINNER, Quentin, *The foundations of modern political thought - Volume I: The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- «Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism», en *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. A. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 123-157.
- «Political Philosophy», en *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. C.B. Schmitt, Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 387-452.
- STORY, Luke, *The Development of Rhetorical Satire in Humanist Literature: Erasmus' The Praise of Folly and More's Utopia*, University of Texas at Arlington, tesis de maestría, 2012.
- SWART, Koenraad Wolter, *Sale of Offices in the Seventeenth Century*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1949.
- TAYLOR, Chloe, «Biopower», en *Michel Foucault: Key Concepts*, ed. D. Taylor, Durham (UK), Acumen Publishing Limited, 2011.
- VEGA, María José, «Notas teológicas y censura de libros en los siglos XVI y XVII», en *Las razones del censor. Control ideológico y censura de libros en la primera Edad Moderna*, ed. C. Esteve, Bellaterra, Servei de Publicacions, 2013, pp. 25-53.
- VIEIRA, Fátima, «The concept of Utopia», en *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, ed. G. Claeys, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 3-27.
- VIRGILIO, «Égloga IV» [*Eclogae IV*], trad. M.A. Caro, J. E. Corrales E., *Ideas y Valores*, 1963, pp. 69-87.
- WELBURN, Jude, *The Bounds of Human Empire: Early Modern English Utopias and the Early Capitalist Imagination*, University of Toronto, tesis doctoral, 2016.
- WILLIAMSON, Edwin, «La autoridad de don Quijote y el poder de Sancho: el conflicto político en el fondo del *Quijote*», en *Autoridad y Poder en el Siglo de Oro*, ed. I. Arellano, C. Strosetzki, E. Williamson, Madrid, Iberoamericana, 2009, pp. 241-266.
- «Crítica del poder y trastornos ideológicos: la estancia de don Quijote y Sancho con los duques», en *La autoridad política y el poder de las letras en el Siglo de Oro*, ed. J.M. Usunáriz Garayoa, E. Williamson, Frankfurt a.M., Madrid, Vervuert Verlagsgesellschaft, 2014.
- WOODEN, Warren W. «Utopia and Arcadia: An Approach to More's "Utopia"», *College Literature*, 6.1, 1979, pp.30-40.