

Don Quijote y Hegel: discursos sobre el feudalismo y la guerra justa

Strosetzki, Christoph

First published in:

González Quirós, José Luis; Paz Gago, José María (ed.): El Quijote y el pensamiento moderno : actas del Congreso Internacional celebrado los días 15-18 de junio de 2004 en el Fórum de Barcelona. Tomo II. Madrid : Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005, p. 431-470

ISBN 84-96411-21-4

Don Quijote y Hegel: discursos sobre el feudalismo y la guerra justa

CHRISTOPH STROSETZKI

HEGEL

Qué paralelismos hay entre Hegel y Cervantes? Hegel escribe bajo la impresión de la Revolución Francesa, la cual termina con el *Ancien Régime*.¹ Cervantes, por otra parte, escribe en la época del Renacimiento que contrapone las estructuras medievales en pensamiento y sociedad al Humanismo y al derecho natural moderno. Ambos se encuentran, por tanto, en una época de cambio en la que estructuras habituales se tambalean y experimentan una reestructuración general. Mientras que la Edad Media derivaba de la Teología que toda autoridad, también la del gobernante, partía de Dios, en la Edad Moderna empieza una forma de pensar secularizada, que limita el poder del gobernante individual o que parte de la soberanía del pueblo. Si ahora en lo sucesivo se elige la obra de Hegel *Phänomenologie des Geistes* («Fenomenología del espíritu») como punto de partida para una nueva perspectiva sobre el *Quijote*, no se pretende con ello formular una reinterpretación anacrónica; más bien se trata de usar heurísticamente la conceptualidad general y abstracta de Hegel para abarcar

¹ Robespierre es para Hegel un ejemplo típico de la unidimensionalidad del egoísmo que todo lo destruye.

una problemática que era de gran interés tanto en la época de Cervantes como en la de Hegel. Ésta se puede resumir en la siguiente pregunta: ¿Qué pasa cuando dos sujetos —sean éstos estados, grupos o individuos— se enfrentan? En el caso de que ambos reclamen la superioridad y el dominio sobre el otro, se llega a la lucha, de la que normalmente un sujeto resulta gobernante y el otro gobernado. En España se discutió si la lucha es justa o si se puede justificar en el marco de la licitud de la guerra. En política interior, el sistema feudal ofrecía un ejemplo de esta relación entre gobernador y gobernado en el sentido de señor y vasallo. Con estos temas se veían confrontados en la época de Cervantes. Por el contrario, Hegel estaba bajo la inmediata impresión de una revolución que hizo descender a los dos primeros estratos y que llevó al poder al tercer estrato.

A continuación, se expondrán, por tanto, los modelos de Hegel en un primer paso heurístico. Se demostrará entonces que discursos parecidos ya existían antes de Hegel y que tenían una raíz importante en el Renacimiento español. Una segunda parte trata de los modelos de pensamiento del sistema feudal y muestra mediante ejemplos que estos modelos experimentan una ruptura irónicamente satírica en el *Quijote* de Cervantes, por ejemplo, cuando aparecen Don Quijote y Sancho como reflejo de la relación feudal señor-criado. Una tercera parte plantea, por último, la cuestión de si las confrontaciones de Don Quijote con los demás o, incluso, con los creyentes de otra religión, ponen al descubierto aspectos que eran centrales en los discursos de entonces sobre la guerra justa.

Empezamos, por tanto, con una corta digresión sobre *Phänomenologie des Geistes* («Fenomenología del espíritu») de Hegel y el capítulo «Dependencia e independencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre».² Aquí el punto de partida es un estado natural original en el que no son reconocidos ni la autoridad estatal ni preceptos religioso-morales en general. Ya Hobbes había definido el estado natural preestatal como «status hominum naturalis est bellum omnium in omnes». La guerra de todos contra todos es, para él, consecuencia de una libertad que se define como ausencia de impedimentos estatales. Hobbes ve «el problema de la autolimitación del albedrío ilimitadamente libre del individuo con la intención del mantenimiento de la colectividad. También su solución a este problema, la aseguración de la supervivencia por medio de un estado basado en un contrato de todos con todos,

² Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. De Johannes Dorfmeister, Hamburgo, Meiner, 1952, pág. 141.

traza el camino del derecho natural moderno. El estado natural debe ser superado por el estado de derecho en el que los límites de la libertad individual se definan en forma de un derecho positivo y se garantice el respeto de este derecho por medio de un poder estatal represivo». ³ Puesto que en el estado natural todos están en manos de la libertad imprecisa e imprevisible del otro, se llega a la desconfianza, al miedo y a la predisposición al ataque preventivo, actitudes éstas que se encuentran en la otra cara de la libertad. El filósofo Leo Strauss declara que el fundamento de Hegel es la idea de Hobbes, que el punto de partida para una filosofía moral y estatal ya no es un orden divino prefijado, sino únicamente la voluntad autónoma y la autoconciencia de cada uno. En sus escritos posteriores Strauss manifiesta que ya en Maquiavelo se alcanza el punto donde el individuo puede usar todo como medio para la autoconservación, ya que ante la caída del orden medieval cristiano se veía libre de leyes y barreras. ⁴

Un concepto central es, por tanto, el reconocimiento. La reflexión de la autoconciencia es una relación social en cuanto a que ésta sólo existe como «reconocida». El hombre existe sólo en relación con otro que le reconoce y le trata como un ser racional libre. Pero si la autoconciencia existe en el reconocimiento que el otro me otorga, el otro sólo aparece como «reconocedor» de mí, y no en su propio ser, es decir, para mí deja de ser otro ser. En el campo laboral y en el campo de batalla de la realidad histórica hay que hacer un seguimiento temático de «la evolución del reconocimiento desde su negación brutal (en la lucha a vida o muerte) hasta el reconocimiento unilateral del señor por parte del criado y hasta el reconocimiento que el criado se gana para él mismo por su trabajo [...]». ⁵

Hegel caracteriza el estado natural como estado animal en el que domina el egoísmo de la autoconciencia. La voluntad individual natural, en una atmósfera de desconfianza general, conduce al miedo de ser dañado o, incluso, de ser asesinado a causa de la agresión del otro y ésta insta a combatir respectivamente al otro. También el orgullo y la ansia de respeto conducen a demandar el reconocimiento de la propia superioridad. De eso resulta que aquél al que se le niega el reconocimiento, se siente igualmente despreciado como aquél que acepta la demanda. El sentimiento del honor herido exige venganza y se llega a una lucha que

³ Ludwig Siep, «Der Kampf um Annekernung», en *Hegel-Studien*, núm. 9, 1974, pág. 161.

⁴ *Ibíd.*, pág. 160.

⁵ Wolfgang Janke, *Historische Dialektik*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1977, pág. 311.

sólo termina cuando uno prefiere su vida al honor y el otro ve confirmado su honor por medio del sometido.

Puesto que Hegel tematiza la autoconciencia, considera la lucha a vida o muerte consecuencia de la autoconciencia que lucha por el reconocimiento, es decir, por su componente esencial. La solución a esta lucha no puede ser, sin embargo, la extinción del otro ya que entonces la propia autoconciencia ya no podría ser reconocida por él. La solución se lleva a cabo porque a uno le es más importante sobrevivir y al otro la libertad ilimitada; el primero será criado y el segundo señor. En la relación señor-criado se neutraliza la lucha a vida o muerte; al reconocerse en sus posiciones, mantienen la paz. La violencia brutal de la lucha destructora se ha convertido en el modo de poder y en la coacción sometedora. «El señor se dirige al criado bajo la forma de poder y el poder se realiza como una coacción que obliga al criado a matarse trabajando en las cosas para el señor».⁶ De este modelo hegeliano se deduce un principio general: «El punto cardinal, en torno a lo que gira el mundo histórico del hombre es la relación entre amos y criados. Sin esta relación no hay ninguna sociedad, sin señores y criados el mundo no se sostiene. Caería de nuevo en el caos destructor».⁷

Mientras que en la Antigüedad se nacía como señor o criado, según Hegel, el hombre en la Edad Moderna tiene derecho, como tal, como autoconciencia racional, a la libertad. «El hombre es en sí racional; en eso cabe la posibilidad de la igualdad de los derechos de todos los hombres».⁸ Se aparta aquí de Aristóteles, según el cual, unos nacen para mandar y otros para obedecer, a causa de su naturaleza física. Se le puede comparar más bien a Rousseau, el cual en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1754, expresa que la pérdida de la buena naturaleza humana original se debe al estado social en el que aparece la desigualdad entre los hombres a causa de la capacidad de perfeccionarse, es decir, de la perfeccionabilidad.

La obediencia del criado frente al señor tiene la positiva función educadora de negar el egoísmo y la voluntad individual del criado. La disciplinación del criado se manifiesta, por un lado, como amenaza de castigo a la prestación laboral y, por

⁶ *Ibid.*, pág. 223.

⁷ *Ibid.*, pág. 320.

⁸ Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit Mündlichen Zusätzen*, en *Werke in zwanzig Bänden*, ed. de Eva Moldenhaver y Karl Markus Michel, Fráncfort, Suhrkamp, 1970, pág. 57, § 393, 205.

lo tanto, como negación de la independencia; por otro lado, como educación que limita con el trabajo en las cosas el placer sensorial y el egoísmo y desarrolla la capacidad de autogobernarse. «El trabajo, por el contrario, es pasión cohibida, desaparición evitada o instruye».⁹ La opinión de que el trabajo, como plaga y coacción, es un medio para contener la pasión y ganar en virtud se remonta a los estoicos. En Hegel, las cosas formadas por el criado son expresión de su fuerza creativa, en la que reconoce su trabajo. El criado como trabajador no sólo forma el mundo sino también a sí mismo y a su autoconciencia. En qué medida valora Hegel la fuerza emancipadora del trabajo, se pone de manifiesto en su desarrollo de la relación señor-criado. El señor no evoluciona más ya que se agota mental y físicamente sin trabajar tan sólo con el mero deleite.¹⁰ El criado, en cambio, gobierna sobre las cosas mientras que el amo sólo dispone de ellas indirectamente a través del criado. Por eso, el criado gana una nueva autoconciencia con su trabajo en las cosas, en la que ya no es decisivo el reconocimiento del señor, sino el dominio sobre las cosas. Como consecuencia se desarrolla un proceso dialéctico: el criado se convierte en señor y el señor en criado.¹¹

Pero volvamos a nuestro esquema inicial, es decir, la lucha por el reconocimiento y la relación señor-criado. De aquí se desprende de forma ejemplar el problema básico del derecho natural moderno, tal y como Fichte, contemporáneo de Hegel, tan acertadamente expresó: «Tengo que reconocer en todos los ca-

⁹ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pág. 149.

¹⁰ Esto, sin embargo, es muy controvertido en la interpretación de Hegel ya que el señor también tiene que ocuparse del criado y así su voluntad no permanece aislada sino que será general, de modo que en ambos es posible el paso a la libertad. Cfr. Karl Ulmer, «Die zweifache Dialektik in der Entwicelung zur Freiheit bei Hegel», en Ute Guzzoni, Bernard Rang y Ludwig Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart: Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Fráncfort, Meiner, 1976, págs. 418-423.

¹¹ Sólo vamos a exponer brevemente este cambio que Karl Marx puso sobre una base material y reestructuró en la revolución del proletariado, para completar nuestra exposición. Este cambio en Hegel pasa por la represión interior estoico-escéptico en la que las coacciones exteriores de la servidumbre real se anulan a cambio del autocontrol y de la libertad de pensamiento; también pasa por el escepticismo que partiendo del fundamento inquebrantable de la propia conciencia disuelve la soberanía y la servidumbre entendiéndolas como engaño e ilusión. Asimismo, este escepticismo lleva, considerando la fisura de un «yo» puro e inalterable y un «yo» alterable y empírico, a la «conciencia infeliz». En Hegel, esta dicotomía sólo finaliza en el reconocimiento de una conciencia absoluta, es decir, de Dios. Al considerar el hombre sus capacidades, con las cuales hace súbdito a la naturaleza, dones de Dios, que le unen a él, la oposición entre «yo» inalterable y «yo» empírico se supera y se anula dialécticamente en el ser absoluto de Dios. La autoconciencia humana, por lo tanto, se revela como una parte de la idea divina. Se ha criticado a Hegel en este aspecto argumentando que la grandiosa fusión de la sociodialéctica de los «yoes» con la teodialéctica del espíritu absoluto tiene un punto débil. La idea de que la autoconciencia se define en relación con el otro se esfuma «por el gran aliento de la teodialéctica». Wolfgang Janke, *op. cit.*, pág. 361.

«... al ser libre como tal aparte de mí, es decir, limitar mi libertad, comprendiendo la posibilidad de su libertad».¹²

A continuación vamos a abordar dos de las fases tematizadas de Hegel con los correspondientes discursos históricos de fondo. Primeramente es el discurso de la feudalidad en el que la solución consiste en que se reconoce a uno como señor y al otro como subordinado. En la Edad Media y también al comienzo de la Edad Moderna las dependencias feudales estaban muy extendidas y eran muy paradigmáticas para una sociedad organizada jerárquicamente. El segundo aspecto de la dialéctica de Hegel es la lucha de dos sujetos; ya que estos dos sujetos que se combaten mutuamente, no deben ser individuos sino que pueden ser también estados o grupos de individuos, quedan también implícitas las luchas y las guerras de éstos. El discurso histórico que nos interesa en este contexto es el de la guerra justa en la forma como se desarrolló en relación con la Reconquista y la Conquista del Nuevo Mundo. Cada uno de los dos discursos se presentará primero en su contexto histórico antes de analizar, a continuación, su respectivo tratamiento en el *Quijote*.

FEUDALIDAD

Mientras que el héroe de la novela de Daniel Defoe, Robinson Crusoe, vivía completamente sólo y abandonado en su isla, no necesitaba un orden jurídico. Esto cambió cuando apareció una segunda persona; es en ese momento cuando se tiene que regular la relación entre ambos. Esto ocurrió ya en el primer encuentro entre los dos, del que Robinson cuenta: «and first, I made him know his Name should be *Friday*, which was the Day I sav'd his Life; I call'd him so for the Memory of the Time; I likewise taught him to say *Master*, and then let him know, that was to bey Name».¹³ Así quedaba claro quien estaba subordinado a quién y el orden jerárquico se aceptó sin réplica. En el caso de Sancho no era tan sencillo. Aunque se le presenta como «hombre de bien»,¹⁴ no especialmente intelligen-

¹² Johann Gotthieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, III, 52; cit. según Ludwig Siep, art. cit., págs. 27 y ss.

¹³ Daniel Defoe, *The life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe*, ed. De J. Donald Crowley, Londres/Nueva York/Toronto, Oxford University Press, 1972, pág. 206.

¹⁴ Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. Dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Instituto Cervantes/Crítica, 1998, pág. 91.

te, Don Quijote tiene que prometerle ya como recompensa el gobierno de una isla para convencerle de entrar a su servicio como escudero. Al menos, la relación de caballero y escudero establece numerosas posibilidades para la tematización de las relaciones de dependencia, como también eran habituales en el sistema feudal de la Edad Media y de la temprana Edad Moderna.

Georges Duby ha caracterizado la concepción del mundo del feudalismo recurriendo a Charles Loyseau en su *Traité des Ordres et simples dignitez* del año 1610. Loyseau quiere orden y por eso aboga por el gobierno y la disciplina. Ésta última no sería posible sin desigualdad, de ahí que considere necesario que los unos manden y los otros obedezcan. Se produce, por consiguiente, una gradación en los cargos desde jefes de estado, a grandes, a medianos y a pequeños hasta llegar al pueblo. «Según esta teoría el orden se basa en la pluralidad de los órdenes, en un encadenamiento de relaciones binarias en el que uno reparte órdenes que otro cumple o delega».¹⁵ Aunque también este texto del siglo XVII puede aclarar el feudalismo, uno se debe preguntar cómo se formó en la Edad Media.

Un principio fundamental de la feudalidad es la relación de vasallaje que consistía en la subordinación de uno al otro. Esta vinculación personal permanece como el elemento esencial a pesar de la ascendente importancia de lo material. El vasallo es denominado «vassus, sassallus, homo fidelis, miles».¹⁶ El principio de este vínculo humano penetró completamente en el sistema social: así como el conde era el hombre del rey, así lo era también el criado del señor feudal. Y de cada barón, que como gran señor feudal dependía directamente del rey, se esperaba, por su parte, que se hiciera con una cantidad de vasallos militares, los cuales, entonces, estarían sometidos al rey indirectamente. El principio de vasallaje experimentó la difusión más amplia en el antiguo reino carolingio, es decir, en el Norte de Francia, en Renania y en Suabia de los siglos X al XII. Desde allí se expandió a toda Europa. De la situación específica de España nos ocuparemos más tarde.

De la descripción de Marc Bloch, cito el ritual del homenaje en la época feudal: «Dos hombres se encuentran cara a cara, el uno que quiere servir y el otro que espera o está dispuesto a ser reconocido como señor. El primero une sus manos y las posa así juntas en las manos del segundo: un símbolo claro de su-

¹⁵ Georges Duby, *Die drei Ordnungen: Das weltbild ddes Feudalismus*, Francfort, Suhrkamp, 1981, pág. 13.

¹⁶ François Louis Ganshof, *Was ist das Lehnwesen?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pág. 70.

bordinación cuyo sentido a veces se acentúa arrodillándose». ¹⁷ Este ritual simboliza la autoentrega de la persona del vasallo al señor; éste tiene, por tanto, «el poder directo e inmediato sobre la persona del vasallo, un poder que lo único que no debe es herir la dignidad de éste como hombre libre y tiene también que ser compatible con el respeto al rey». ¹⁸ Entre los símbolos de la «reverentia» del vasallo para con su señor, encontramos la de sujetar los estribos, acompañar en los acontecimientos festivos u otros servicios honoríficos. Asimismo, se espera de los vasallos lealtad, respeto y utilidad.

El homenaje se completaba con el juramento de fidelidad que tenía que hacer el vasallo. Fidelidad significaba sobre todo evitar acciones que pudieran dañar o poner en peligro a aquél a quien se le había jurado fidelidad. Mientras que se esperaba del vasallo obediencia y ayuda (*servitium et auxilium*), el señor tenía que proporcionar protección. Una de las principales obligaciones del vasallo era la ayuda en caso de guerra «*servitium militis*». No obstante, se podían exigir servicios de otro tipo muy diferente, por ejemplo, tareas de administración, la entrega de mensajes o el acompañamiento. ¹⁹ A esto se añadía la ayuda por medio de consejo, *consilium*, que era exigido cuando el señor convocaba a sus vasallos a asamblea (*curia*), en las que, bajo la presencia del señor, se hacía justicia en los puntos conflictivos. Pero, a veces, también se necesitaba ayudar económicamente en las situaciones de necesidad financiera del señor, que también se la denominaba con el término de «impuesto». El homenaje de vasallaje es, pues, un contrato bilateral; por una parte, el sirviente tenía que cumplir sus deberes pero, por otra parte, también el señor. Si éste último no cumplía sus obligaciones entonces perdía sus derechos. Por ello, los súbditos de mayor grado podían, como vasallos, deducir un derecho de resistencia frente a un rey que olvidaba sus deberes.

Cuanto mayor era el rango del protector, más reputación caía sobre los protegidos. Podía ocurrir que un mismo hombre se hubiera subordinado a otro más poderoso y que a la vez fuera el señor protector de personas de rango inferior. Por principio, el servidor podía cambiar de señor siempre y cuando aquél a quien le había jurado su fidelidad, le dejara libre; en la práctica, sin embargo, había excepciones.

¹⁷ Marc Bloch, *Die Feudalgesellschaft* [1939], Berlín/Francfort/Viena, Propyheen, 1982, pág. 181.

¹⁸ François Louis Ganshof, *op. cit.*, pág. 85.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 94.

Los deberes del señor corresponden con los de los vasallos en cuanto que se obliga a sí mismo evitar acciones que puedan dañar la vida, el honor y las propiedades de los vasallos. El señor tiene que proteger al vasallo cuando éste sea agredido injustamente; es entonces cuando tiene que defenderle contra sus enemigos haciendo uso de las armas si es preciso. También tiene que defender al vasallo jurídicamente en caso de que éste vaya a juicio.

Como generosidad del líder frente a sus compañeros de lucha se entendía, entre otras cosas, la entrega de algún regalo ocasional, por ejemplo, armas o joyas. Esto valía como «ritual equivalente del gesto de la *deditio* personal (entrega, subordinación) al señor».²⁰ En principio había dos clases de remuneración; cada jefe que contrataba a alguien, le podía alojar en su propia casa, alimentarle y armarle o le podía dar unos bienes a disposición, de cuyos terrenos tenía que ocuparse él mismo para obtener su manutención. Tal asignación fue denominada *precarium* a causa de la solicitud precedente o simplemente se la llamó *beneficium*. Un feudo era, o bien, un dominio o grande o pequeño, o bien la transferencia de ingresos, por ejemplo, procedentes de los derechos de mercado o de los aranceles.

En la Península Ibérica, Cataluña era una marca del reino carolingio y estaba influida por las instituciones de Franconia; en el resto de España, los visigodos habían dejado el feudalismo como herencia. Así, se crearon unas relaciones de dependencia personales, en las cuales los nobles visigodos tenían sus propios guerreros a los que llamaban *criados* o vasallos. Para Sánchez Albornoz el desarrollo de lazos personales es la consecuencia de la debilidad del poder estatal y del deseo de encontrar protección y seguridad.²¹ Esta feudalización temprana fue, sin embargo, interrumpida en el año 711 por la invasión árabe, después de la cual, sólo quedaron algunos elementos feudales aislados. En la investigación se discute sobre en qué medida los puntos de concentración cristiana se opusieron al Islam y, sin embargo, pudieron seguir desarrollando estructuras feudales y si el proceso de islamización continuó incluso el de feudalización, anteriormente comenzado. Al fin y al cabo, un número importante de señores visigodos había aceptado el Islam pudiendo así conservar sus propiedades. Asimismo, hay que diferenciar entre Castilla y León, por un lado, y Al-Andalus, por otro. La Recon-

²⁰ Marc Bloch, *op. cit.*, pág. 201.

²¹ Claudio Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1942, 3 vols.

quista posterior y la repoblación permitieron en amplias zonas el asentamiento de campesinos en calidad de colonos.²² Precisamente a causa de las luchas durante la Reconquista se formó una clase militar, en la que cada uno tenía su señor al que estaba obligado a apoyar con hechos y consejos.²³ Investigaciones como la de N. Salomon *La campagne de Nouvelle Castille à la fin du XVI siècle, d'après les «Relaciones Topográficas»* del año 1964 demuestran la existencia de una sociedad feudal en Castilla La Nueva en el siglo XVI.²⁴ El estudio de A. Barbero y M. Vigil sobre *La formación del feudalismo en la Península Ibérica* va aún más allá y afirma la existencia de estructuras feudales de dependencia en España a todos los niveles, desde la caída del Imperio Romano hasta el siglo XIX. Así, el desarrollo hacia la monarquía absoluta habría favorecido aún más la evolución de las estructuras feudales.²⁵ El elemento guerrero y el religioso tienen aquí la misma relevancia: «De todas formas la sociedad feudal era una sociedad guerrera, pero también una sociedad religiosa. La prestación de servicios tanto militares como religiosos reposaba en definitiva en la entrega de bienes, tierras especialmente, todo ello unido a obligaciones de fidelidad resultantes de las relaciones de dependencia personal».²⁶

Servir es, por tanto, el principio fundamental en el sistema feudal y juega también un papel muy importante en el *Quijote*. La sociedad feudal está estructurada en una cadena de relaciones de servicios, que va de abajo arriba, como el mismo Don Quijote señala. «Cuando las condesas sirven de dueñas, será sirviendo a reinas y a emperatrices, que en sus casas son señorísimas que se sirven de otras dueñas».²⁷ Cuanto más alto sea el rango del señor, más alto también lo será el del criado: «En tanto más es tenido el señor cuanto tiene más honrados y bien nacidos criados, y que una de las ventajas mayores que llevan los príncipes a los demás hombres es que se sirven de criados tan buenos como ellos».²⁸ El principio

²² Cfr. Georges Duby, *op. cit.*, págs. 228 y ss., y también Julio Baldeón, *El feudalismo*, Madrid, Historia 16, 1992, págs. 127-153.

²³ Cfr. Salvador de Moxó, *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, págs. 66 y ss.

²⁴ Noël Salomon, *La champagne de Nouvelle Castille à la fin du XVI siècle, d'après les "Relaciones Topográficas"*, París, Touzot, 1964.

²⁵ Abilio Barbero y Marcelo Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978.

²⁶ *Ibid.*, pág. 41.

²⁷ *El Quijote*, ed. cit., pág. 936.

²⁸ *Ibid.*, pág. 883.

de servir se convierte en un apreciado ritual de cortesía. Cuando Don Quijote se encuentra con dos hermosas pastoras, se ofrece así: «si os puedo servir, con seguridad de ser obedecidas me lo podéis mandar».²⁹ Sancho, el criado, parece, sin embargo, interesarse más por la otra parte, es decir, el mandar. Esto queda claro cuando Sancho, antes de tomar posesión de su gobierno, le da la razón al duque, el cual califica de especialmente exquisito cuando uno puede mandar y otros obedecen: «Yo imagino que es bueno mandar, aunque sea a un ható de ganado».³⁰ Y Sancho, recordando melancólicamente su época como gobernador, anhela verse de nuevo en situación de mandar y encontrar obediencia como respuesta.³¹ En la cueva subterránea después de finalizar el gobierno, se lamenta de su suerte: «¿Quién dijera que el que ayer se vio entronizado gobernador de una ínsula, mandando a sus sirvientes y a sus vasallos, hoy se había de ver sepultado en una sima, sin haber persona alguna que le remedie, ni criado ni vasallo que acuda a su socorro?»³² Sancho, que sigue viendo su futuro de parte de los que mandan, si no ya como gobernador, por lo menos como conde, protesta consecuentemente cuando Don Quijote al final se tiene que retirar durante un año: «yo, que dejé con el gobierno los deseos de ser más gobernador, no dejé la gana de ser conde, que jamás tendrá efecto si vuesa merced deja de ser rey, dejando el ejercicio de su caballería, y así vienen volverse en humo mis esperanzas».³³

El sistema de vasallaje no sólo se manifiesta generalmente en la oposición servir y mandar, sino que también se ejemplifica de forma concreta en una novela intercalada: cuando Dorotea cuenta su historia, habla de sus padres y dice que eran los «vasallos» de un grande de Andalucía. Eran ricos pero no nobles, sino «labradores, gente llana, sin mezcla de alguna raza malsonante».³⁴ Acosada por su señor feudal Don Fernando, señala dónde están los límites de su dependencia como vasalla: «Tu vasalla soy, pero no tu esclava; ni tiene ni debe tener imperio la nobleza de tu sangre para deshorrar y tener en poco la humildad de la mía; y en tanto me estimo yo, villana y labradora, como tú, señor y caballero».³⁵ Se refiere también a sus padres que no se merecían la pérdida del honor de la hija,

²⁹ *Ibid.*, pág. 1102.

³⁰ *Ibid.*, pág. 968.

³¹ *Ibid.*, pág. 1146.

³² *Ibid.*, pág. 1077.

³³ *Ibid.*, pág. 1163.

³⁴ *Ibid.*, pág. 321.

³⁵ *Ibid.*, pág. 325.

«pues no lo merecen los leales servicios que, como buenos vasallos, a los tuyos siempre han hecho».³⁶ Cuando Fernando entonces le promete el matrimonio, a ella le parece un impedimento la diferencia de estrato y señala «el enojo que su padre había de recibir de verle casado con una villana, vasalla suya».³⁷ Mientras que en el caso de Dorotea se limitan los derechos del señor frente a sus vasallos haciendo alusión al *ius primerae noctis*, Don Quijote se encomienda a Dulcinea completamente cuando al velar las armas exclama: «en esta primera afrenta que a este vuestro avasallado pecho se le ofrece».³⁸ A su vez, Don Quijote considera a Sancho un vasallo; como tal tiene que decir a su señor la verdad, no disfrazar nada y no halagar. Si los gobernadores fueran informados de la verdad sin halagos —añade, comenzaría otra nueva época—. «Finalmente, quiero, Sancho, que me digas lo que acerca desto ha llegado a tus oídos, [...] que de los vasallos leales es decir la verdad a sus señores en su ser y figura propia».³⁹ Esta escena encuentra un reflejo cuando el mono del titiritero hace, encima del hombro de su señor, como si le estuviera susurrando algo al oído. Por su parte el señor hace como si estuviera enterándose de este modo de la verdad sobre el presente y el pasado, con lo que más tarde podrá ganar dinero. Esta situación puede ser considerada como un parodia grotesca del criado que dice la verdad.⁴⁰

En la figura de Sancho y su trato con los vasallos se caricaturiza el feudalismo. Son, para él, sobre todo objeto de prestigio y sirven para beneficiarse. Así le aconseja la duquesa antes de la toma del mando sobre su isla: «Lo que yo le encargo es que mire cómo gobierna sus vasallos, advirtiéndole que todos son leales y bien nacidos».⁴¹ Don Quijote le recomienda, además, que vaya perdiendo la costumbre de decir constantemente refranes pues «por ellos te han de quitar el gobierno tus vasallos o ha de haber entre ellos comunidades».⁴² Pero Sancho le promete a su mujer orgullosamente «a su tiempo lo verás, mujer, y aun te admirarás de oírte llamar señoría de todos tus vasallos».⁴³ Lo que le interesa a Sancho en prin-

³⁶ *Ibid.*, pág. 428.

³⁷ *Ibid.*, pág. 326. Precisamente Dorotea aparece después disfrazada de la princesa Micomicona que pide ayuda a Don Quijote y como agradecimiento se quiere casar con él. Sancho ya se está imaginando la situación: «y siendo rey, hágame marqués o adelantado». (*Ibid.*, pág. 352).

³⁸ *Ibid.*, pág. 58.

³⁹ *Ibid.*, pág. 642.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 856.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 908.

⁴² *Ibid.*, pág. 977.

⁴³ *Ibid.*, pág. 590.

cipio de su futuro gobierno, según la conversación con el canónigo, es una vida cómoda con ingresos seguros: «yo he oído decir que hay hombres en el mundo que toman en arrendamiento los estados de los señores y les da un tanto cada año, y ellos se tienen cuidado del gobierno, y el señor se está a pierna tendida, gozando de la renta que le dan, sin curarse de otra cosa: y así haré yo [...] y me gozaré mi renta como un duque».⁴⁴ Sancho pervierte su papel como gobernador que ofrece su protección cuando lo único que quiere es obtener beneficios de sus vasallos. Así, se le ocurre rápidamente una solución cuando Don Quijote se convierte en rey de Micomicona y los vasallos que le den sean negros.⁴⁵ Planea sencillamente llevarlos en barco a España y allí venderlos como esclavos y una vez que los hubiera convertido en dinero, daría lo mismo que fueran negros. «¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros?»⁴⁶ También más tarde habla Sancho del embarque de «mis negros vasallos», con los que tiene planeado «lo que ya he dicho».⁴⁷ Aparentemente Sancho no se atreve en este lugar siquiera a hablar abiertamente de sus planes que irían en contra de sus obligaciones.

Entre los deberes de un señor se cuenta, como es sabido, recompensar los servicios de sus vasallos, por ejemplo, con un feudo o con un condado. Cuanto más alto sea la categoría del señor a quien se sirve, mucho más grande será la esperada recompensa. Un joven que pasaba por allí se queja de haber servido siempre sólo a las personas equivocadas, es decir, a la gente pobre.⁴⁸ Sancho se vanagloria, tan seguro de sí mismo como ingenuamente, de ser «viejo cristiano» y considera que está al alcance de todos llegar a ser Papa o gobernador de una isla por medio de sus propios hechos.⁴⁹ Puesto que Sancho ha entendido, por lo tanto, rápidamente el principio, propone a su señor que busquen juntos a un señor del mayor rango posible «Y, así, me parece que sería mejor, salvo el mejor parecer de vuestra merced, que nos fuésemos a servir a algún emperador o a otro príncipe grande que tenga alguna guerra, en cuyo servicio vuestra merced muestre el valor de su persona, sus grandes fuerzas y mayor entendimiento; que, visto esto

⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 572.

⁴⁵ «La gente que por sus vasallos le diesen habían de ser todos negros». (*Ibíd.*, pág. 340).

⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 363.

⁴⁸ «Si yo hubiera servido a algún grande de España o algún principal personaje [...] que eso tiene el servir a los buenos, que del tinelo suelen salir a ser alférez o capitanes, o con algún buen entretenimiento». (*Ibíd.*, pág. 833).

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 546.

del señor a quien sirviéremos, por fuerza nos ha de remunerar a cada cual según sus méritos».⁵⁰ Don Quijote le contesta que uno antes tiene que haberse acreditado y ser famoso para que entonces uno llame la atención del rey como caballero, le pueda servir en una guerra, gane el corazón de la infanta y entonces se convierta uno mismo en rey. «Aquí entra luego el hacer mercedes a su escudero y a todos aquellos que le ayudaron a subir a tan alto estado: casa a su escudero con una doncella de la infanta, [...] que es hija de un duque muy principal».⁵¹ Sancho se ve vestido ya con ropas de príncipe, oro y perlas como un conde. Finalmente ya se plantean a quien tendrá Sancho, por su lado, en su cortejo, a un caballero o a un barbero.

Ya al principio de la novela Don Quijote ofrece a Sancho como recompensa por sus servicios una isla o un gobierno y con ello recurre a una costumbre típica del sistema feudal, pero que toma de los libros de caballerías. Habla de la «costumbre muy usada de los caballeros andantes antiguos hacer gobernadores a sus escuderos de las ínsulas o reinos que ganaban».⁵² Aunque antes los criados no eran recompensados hasta que se hicieran mayores, a Don Quijote le parece posible recompensar pronto a Sancho: «bien podría ser que antes de seis días ganase yo tal reino, que tuviese otros a él adherentes que viniesen de molde para coronarte por rey de uno dellos».⁵³ Ya que Sancho no se puede imaginar a su mujer como reina, pero sí como condesa, preferiría la posición de conde, a lo que Don Quijote le avisa de la falsa modestia. Don Quijote señala ante el canónigo el caso ejemplar de Amadís: «que hizo a su escudero conde de la ínsula Firme, y, así, puedo yo sin escrúpulo de conciencia hacer conde a Sancho Panza, que es uno de los mejores escuderos que caballero andante ha tenido».⁵⁴ Así, también la idea que Sancho se hace de un caballero andante, se fija y se reduce a la posible recompensa; le dice a Maritornes: «es una cosa que en dos palabras se ve apaleado y emperador: hoy está la más desdichada criatura del mundo y la más menesterosa, y mañana tendría dos o tres coronas de reinos que dar a su escudero»;⁵⁵ y cuando más adelante Sancho se impacienta debido a las aventuras tan extenuantes, Don Quijote le instruye diciendo: «que esta aventura y las a esta semejantes no son

⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 229.

⁵¹ *Ibíd.*, pág. 232.

⁵² *Ibíd.*, pág. 93.

⁵³ *Ibíd.*, pág.

⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 573.

⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 169.

aventuras de ínsulas, sino de encrucijadas, en las cuales no se gana otra cosa que sacar rota la cabeza, o una oreja menos». ⁵⁶ No todas las aventuras, por tanto, conllevan el deseado beneficio.

Otra cuestión que preocupa a Sancho de cara a su recompensa es qué sucedería si Don Quijote se decidiera por tomar una carrera en la iglesia y no una mundana, no convirtiéndose consecuentemente en rey sino en arzobispo; en este caso le aclara el párroco cuál sería la recompensa usual para un escudero: «Suélenles dar [...] algún beneficio simple o curado, o alguna sacristanía, que les vale mucho de renta rentada, amén del pie de altar, que se suele estimar en otro tanto». ⁵⁷ Ya que Sancho teme no poder tener ninguna mujer en este caso, o por lo menos, tener que ayudar en la misa, le gustaría más ver a Don Quijote haciendo una carrera mundana; al fin y al cabo, emperadores podrían recompensar mucho mejor a sus escuderos que «arzobispos andantes». ⁵⁸ Para que Don Quijote pueda ser sólo emperador y no arzobispo, Sancho espera que se case pronto con la princesa de Micomicona. ⁵⁹ De todos modos, se muestra que el principio feudal de la recompensa por la prestación de servicios también era habitual en el ámbito de la Iglesia.

El mero pago con dinero por algún tipo de servicio parece, por el contrario, inusual: «No creo yo, respondió don Quijote, que jamás los tales escuderos estuvieron a salario, sino a merced». ⁶⁰ Cuando Sancho exige dinero como pago por su vasallaje, Don Quijote responde que no ha leído nunca que un caballero andante pagara sueldos mensuales o anuales. No apela entonces al sistema monetario sino al sistema feudal: «Solo sé que todos servían a merced, y que cuando menos se lo pensaban, si a sus señores les había corrido bien la suerte, se hallaban premiados con una ínsula o con otra cosa equivalente, y, por lo menos, quedaban con título y señoría». ⁶¹ Que el sistema feudal a menudo recompensa los servicios de sus súbditos con esperanzas vacías, en vez de remunerarles con dinero y que la verdadera remuneración de Sancho efectivamente sucede en forma de dinero, indica la relativización de las ideas feudales. Al fin y al cabo, Don Quijote ha pre-

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 112 y ss.

⁵⁷ *Ibíd.*, pág. 297.

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 301.

⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 336.

⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 222.

⁶¹ *Ibíd.*, pág. 681.

visto por precaución un pago de sueldo por si acaso él, contra pronóstico, no puede darle ningún gobierno a Sancho. Independientemente de esto, Sancho se siente plenamente recompensado con las monedas de oro encontradas en Sierra Morena por todos los esfuerzos y tropiezos.⁶² Desde entonces, confiesa Sancho al estudero del Caballero del Bosque, siempre tiene los ojos bien abiertos para poder encontrar el próximo hallazgo con el que podría atesorar un capital que entonces podría prestar por intereses y vivir como un príncipe.⁶³ Aquí contrapone Sancho al pensamiento feudal ideal una práctica tan real como capitalista.

En el sistema feudal forma también parte de las obligaciones del señor proteger a su vasallo y ocuparse de él. De ello es consciente Don Quijote cuando habla de sus responsabilidades: «Duerme el criado, y está velando el señor, pensando cómo le ha de sustentar, mejorar y hacer mercedes. La congoja de ver que el cielo se hace de bronce sin acudir a la tierra con el conveniente rocío no aflige al criado, sino al señor, que ha de sustentar en la esterilidad y hambre al que le sirvió en la fertilidad y abundancia».⁶⁴ Y también se ve Sancho suficientemente abastecido por su señor Don Quijote, de todos modos mejor que en el cargo de gobernador.⁶⁵

También hay ejemplos que muestran que Don Quijote protege a Sancho de los otros. Por ejemplo, después de que Sancho se hubiera admirado de la costumbre de lavar las barbas no sólo a caballeros, sino también a criados y que la condesa hubiera ordenado después que se la lavaran también a él, llegan los criados con la bayeta y el jabón, lo que llena de ira a Sancho. Don Quijote es quien, en este momento, le defiende.⁶⁶ Y cuando uno de los presentes se siente ridiculizado por los rebuznos de Sancho y le golpea con tal fuerza que le tira al suelo, se abalanza Don Quijote lanza en mano sobre él, para vengar a Sancho.⁶⁷ Finalmente, Don Quijote cuando oye los lamentos de Sancho, el cual tiene que azotarse, y en vez de eso ya ha rasgado la corteza de algunos árboles para simular el sonido corres-

⁶² *Ibíd.*, pág. 254.

⁶³ *Ibíd.*, pág. 729 y ss.

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 791.

⁶⁵ «Doy un salto del gobierno y me paso al servicio de mi señor don Quijote, que, en fin, en él, aunque como el pan con sobresalto, hártome a lo menos, y para mí, como yo esté hartado, eso me hace que sea de zanahorias que de perdices». (*Ibíd.*, pág. 1.083).

⁶⁶ «Vuestas mercedes dejen al mancebo y vuélvanse por donde vinieron [...] Tomen mi consejo y dejénle, porque ni él ni yo sabemos de achaque de burlas». (*Ibíd.*, pág. 902).

⁶⁷ «Pero fueron tantos los que se pusieron en medio, que no fue posible vengarle» (*Ibíd.*, pág. 861).

pondiente, le autoriza no seguir para que no se muera. Cuando entonces Don Quijote dice que quiere esperar hasta que Sancho haya recuperado las fuerzas, «para que se concluya este negocio a gusto de todos».⁶⁸ Entonces se evidencia que no lo hace tanto por Sancho como por el desencantamiento de Dulcinea.

Esto no evita que Don Quijote ponga constantemente de relieve su responsabilidad frente a su vasallo Sancho. Cuando Don Quijote oye que Sancho será gobernador, «le tomó por la mano y se fue con él a su estancia, con intención de aconsejarle cómo se había de haber en su oficio».⁶⁹ Quiere ser el Cato de Sancho «que quiere aconsejarte y ser norte y guía que te encamine y saque a seguro puerto deste mar proceloso donde vas a engolfarte».⁷⁰ Don Quijote quiere medir la calidad de las instrucciones que le corresponden como señor en el éxito de Sancho: «Sancho, que si mal gobernares, tuya será la culpa y mía la vergüenza; mas consuélome que he hecho lo que debía en aconsejarte con las veras y con la discreción a mí posible: con esto salgo de mi obligación y de mi promesa».⁷¹ Sus deberes como señor los considera entonces «obligación» y «promesa».

Cuando el deber de protección está de parte del señor, entonces el deber de fidelidad lo está de parte del vasallo. Efectivamente, siempre se continúa hablando de la «fidelidad de Sancho Panza».⁷² En los poemas, al final de la primera parte, se le denomina «escudero el más fiel que vio el trato de escudero».⁷³ Ante la alternativa de si debe atrapar a su asno que está huyendo, o bien, ayudar a su señor que ha caído, «como buen escudero y como buen criado, pudo más con él el amor de su señor que el cariño de su jumento».⁷⁴ A la duquesa, que tiene al escudero por tanto más loco puesto que sigue a un señor loco, le responde Sancho: «no puedo más, seguirle tengo; somos de un mismo lugar, he comido su pan, quiérole bien, es agradecido, diome sus pollinos, y, sobre todo, yo soy fiel».⁷⁵ Cuando más tarde Ricote quiere atraer a Sancho ofreciéndole una parte de un tesoro enorme con el que tendría resuelto el provenir, si aceptara pertenecer a su cortejo, Sancho, lo rechaza dos veces con vehemencia a causa de la fidelidad a

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 1202.

⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 969.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ *Ibíd.*, pág. 978.

⁷² *Ibíd.*, pág. 591.

⁷³ *Ibíd.*, pág. 596.

⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 715.

⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 906.

su señor.⁷⁶ Sancho es fiel y además también leal. Esto se evidencia cuando Don Quijote respondiendo a la pregunta de Vivaldo de cuál es el rango de su amada, dice que es de la familia de los Toboso de la Mancha. Nadie lo cree salvo Sancho.⁷⁷ Después de la huída de las figuras vestidas de blanco con la camilla es Sancho quien admira el valor de su señor.⁷⁸ Para Don Quijote la fidelidad, la lealtad y la estimación de Sancho son la base del orden feudal: «Después de a los padres, a los amos se ha de respetar como si lo fuesen».⁷⁹

Si, por una parte, el señor está obligado a proteger a su vasallo y éste, por otra, tiene que servir fielmente a su señor, entonces el pensamiento feudal cae en una paradoja cuando el señor exige que el vasallo se haga daño voluntariamente. Al margen de que en el Siglo de Oro muchos vasallos tenían que prestar realmente servicios dolorosos a sus señores, la acentuación de la voluntariedad permite distinguir entre las prestaciones de servicio del vasallo y los trabajos denigrantes de un esclavo. Paradójico es, por tanto, que Don Quijote exiga a su escudero, a pesar de su deber de protección, darse 3.300 golpes en las nalgas de su trasero desnudo para desencantar a Dulcinea.⁸⁰ Y, además, muy pronto Don Quijote va a hacer depender la prometida recompensa, o sea, el gobernar, del cumplimiento de las prestaciones de servicio. El duque apoya a Don Quijote.⁸¹ Y la duquesa, por su parte, recuerda a Sancho las obligaciones frente a su señor: «buen ánimo y buena correspondencia al pan que habéis comido del señor don Quijote, a quien todos debemos servir y agradar por su buena condición y por sus altas caballerías».⁸² Cuando Sancho después de un rato sólo se ha dado cinco azotes, Don Quijote le reprocha no cumplir sus obligaciones y entonces él mismo quiere colaborar en el desencantamiento de Dulcinea, dándole 2.000 azotes. Sancho le replica que en aquel momento no está

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 1974 y ss.

⁷⁷ «Sólo Sancho Panza pensaba que cuanto su amo decía era verdad». (*Ibid.*, pág. 143).

⁷⁸ «Sin duda, este mi amo es tan valiente y esforzado como él dice». (*Ibid.*, pág. 203)

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 222. Intensos pero no muy duraderos son, por lo tanto, los momentos en que Sancho quiere abandonar a su amo «y arrancábase las barbas, maldiciendo la hora y el punto en que la fortuna se le había dado a conocer». (*Ibid.*, pág. 195) Cuando Don Quijote vomitando le echa el contenido de su estómago a Sancho, el cual lleno de asco e imitando a su señor hace lo propio pero en dirección opuesta, el rechazo se refuerza y Sancho se jura abandonar a su señor, incluso prescindiendo de la recompensa y de la isla. Cuando Sancho le oye decir al párroco que los libros de caballerías y los caballeros andantes son pura imaginación, se propone, en la próxima aventura que acabe mal, abandonar a su señor y volver a casa. (*Ibid.*, pág. 374).

⁸⁰ «Los azotes que ha de recibir el buen Sancho han de ser por su voluntad, y no por fuerza, y en el tiempo que él quisiere, que no se le pone término señalado». (*Ibid.*, pág. 924).

⁸¹ «En resolución, Sancho, o vos habéis de ser azotado o os han de azotar, o no habéis de ser gobernador». (*Ibid.*, pág. 927).

⁸² *Ibid.*

preparado para recibir golpes y entonces se abalanza sobre él, le tira al suelo y se hace con él presionándole su rodilla al pecho y aguantándole las manos. Don Quijote ve en esta acción la ruptura del pacto feudal y una revuelta. Sancho, al contrario, formula con agudeza que no se trata de traición por su parte, sino que tuvo que protegerse del ataque de su señor, es decir, que se convirtió en este caso en su propio señor protegiéndose a sí mismo: «¿Cómo, traidor? Contra tu amo y señor natural te desmandas? Con quien te da su pan te atreves? Ni quito rey ni pongo rey —respondió Sancho—. Sino ayúdome a mí, que soy mi señor».⁸³ Así que, como vemos, los azotes que Sancho no se quiere dar voluntariamente han llevado no sólo el pacto feudal a una crisis, sino también al levantamiento legítimo del vasallo, que no reconoce al señor despótico y se nombra a sí mismo señor.

De todos modos Sancho no entiende la relación entre los golpes y Dulcinea, a no ser que fuera algo así como: «Si os duele la cabeza, untaos las rodillas».⁸⁴ Aquí se podría ver en el mejor de los casos una relación si se recurre a la parábola «Quando caput dolet...», que el mismo Don Quijote utiliza para referirse a su relación con Sancho, «que cuando la cabeza duele, todos los miembros duelen; y así, siendo yo tu amo y señor, soy tu cabeza, y tú mi parte, pues eres mi criado; y por esta razón el mal que a mí me toca, o tocara, a ti te ha de doler, y a mí el tuyo».⁸⁵ Sea como fuere, Don Quijote no se ocupa de las preguntas de Sancho sino que se centra en los deberes de éste como vasallo y acentúa «la obligación que te corre de ayudar a mi señora, que lo es tuya, pues tú eres mío».⁸⁶ Sólo cuando Don Quijote ofrece una suma de dinero por la flagelación, crece el interés de Sancho. Es después de concretar el precio por cada flagelación, que Sancho empieza a flagelarse. Después de la primeras, hay nuevas negociaciones sobre el precio el cual, al final, incluso se dobla. Además cuando Sancho después de un tiempo no se azota más a sí mismo, sino que rasga cortezas de árboles, mientras Don Quijote cuenta, no le motiva el deber de fidelidad sino una perspectiva material de futuro: «entraré en mi casa rico y contento, aunque bien azotado».⁸⁷ También aquí, pues, unas simples monedas le resultan más atractivas como remuneración que recompensas futuras, tal y como lo plantea el discurso feudal.

⁸³ *Ibíd.*, pág. 1117 y ss.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 1174.

⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 642.

⁸⁶ *Ibíd.*, pág. 1174.

⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 1200.

Por mucho que Don Quijote exiga a Sancho el cumplimiento de los deberes feudales y por mucho que sea consciente de sus propias responsabilidades, parece descuidarlas muy a menudo. Así, el mismo se culpa de las prestaciones de servicio omitidas cuando recurre al ya mencionado refrán «Quando caput dolet...». A ésto Sancho, al que el mesonero furioso le había tirado por los aires y que le reprocha entonces a Don Quijote no haberle ayudado como hubiera sido su deber como señor, puede solamente replicar que la cabeza en este caso ha mirado impasiblemente los dolores de los miembros estando ésta en seguridad detrás del muro.⁸⁸ El vínculo entre el criado y su señor se retoma posteriormente: Don Quijote considera un merecido castigo del cielo cuando después de su derrota, le pican las abejas y le pisotean los cerdos. Sancho, que también ha sido arrollado por los cerdos tanto como Don Quijote, no entiende, en cambio, por qué también los escuderos tienen que ser picados y pisoteados, «si los escuderos fuéramos hijos de los caballeros a quien servimos, o parientes suyos muy cercanos, no fuera mucho que nos alcanzara la pena de sus culpas hasta la cuarta generación; pero, ¿qué tienen que ver los Panzas con los Quijotes?».⁸⁹ En una segunda ocasión la omitida prestación de ayuda le lleva a Sancho a plantearse abandonar su cargo y pedir la cuenta y es que Don Quijote se había puesto a cubierto y había dejado solo a Sancho indefenso ante el peligro de las pedradas, ballestas y escopetas de los enemigos. Se queja de «que los caballeros andantes huyen y dejan a sus buenos escuderos molidos como alheña o como cibera en poder de sus enemigos».⁹⁰ A esto replica Don Quijote que hay una diferencia entre una huída y una retirada forzada por razones tácticas.

Siempre y cuando señor y criado formen, metafóricamente hablando, una unidad, éstos se caracterizarán por la igualdad. Así, Don Quijote pide a Sancho que se siente a su lado, que beba de su vaso y coma de su plato, aunque sea él el señor y soberano.⁹¹

Viendo Don Quijote el valor de su escudero al defender y atacar, Don Quijote sopesa la posibilidad de armarle caballero en la próxima ocasión. (Cervantes 1998: 519). La gente, que deduce la inteligencia del señor por la de su criado, cree

⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 642.

⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 1181.

⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 863.

⁹¹ *Ibíd.*, pág. 119. Sancho puede ayudar a Don Quijote en la lucha contra gente del pueblo llano de origen inferior, ya que no se trata de ningún caballero. (*Ibíd.*, pág. 160).

que ambos podrían llegar a ser pronto jueces de la corte, si se fueran a estudiar a Salamanca.⁹² Y, sin embargo, piensa Don Quijote que Sancho habla con él de manera demasiado grosera y poco respetuosa cuando le compara, por ejemplo, con el escudero de Amadís, el cual sólo hablaba a su señor arrodillado y con la gorra en la mano.⁹³

No obstante, son más numerosos los lugares en el texto en los que se acentúa la desigualdad. Mientras que Don Quijote se prohíbe a sí mismo, como caballero andante que es, quejarse de las heridas, esto se lo permite a Sancho.⁹⁴ Le prohíbe a Sancho que le apoye cuando esté luchando contra caballeros y se lo permite sólo en el caso de que sea atacado por la chusma.⁹⁵ Efectivamente, Don Quijote exige a Sancho más tarde vengar a Rocinante, que había sido espantado por los yangüeses.⁹⁶ Del mismo modo, Don Quijote no quiere ayudar al mesonero acosado por dos huéspedes puesto que no quiere sacar su espada por cuestiones de la chusma, y es por ello que lo deja mejor en manos de Sancho.⁹⁷ También Sancho, como gobernador de la isla, rechaza el título de Don.⁹⁸ El milagroso bálsamo curativo de Don Quijote le sienta muy mal a Sancho y Don Quijote, viéndole vomitarse delante de él, le dice que él sólo ayuda a caballeros.⁹⁹ Este aprendizaje se lo ata Sancho muy bien al dedo porque en una segunda ocasión rechaza la bebida con el argumento de no ser ningún caballero.¹⁰⁰ Sancho se niega a acompañar a su señor en el viaje con el caballo de madera: «¿Qué tienen que ver los escuderos con las aventuras de sus señores? ¿Hanse de llevar ellos la fama de las que acaban y hemos de llevar nosotros el trabajo?»¹⁰¹ Si, por lo menos, los historiadores mencionaran la ayuda de los criados y dijeran: «El tan caballero acabó la tal y tal aventura, pero con ayuda de fulano su escudero, sin el cual fuera imposible el acabarla».¹⁰² Aunque señor y criado se ven como una unidad, se caracteriza ésta, como hemos visto, más por la desigualdad que por la igualdad.

⁹² *Ibid.*, pág. 1171.

⁹³ *Ibid.*, pág. 221.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 97.

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 99.

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 160.

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 517.

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 992.

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 181.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pág. 185.

¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 953

¹⁰² *Ibid.*, págs. 953 y ss.

Así, por tanto, se ha mostrado que estructuras feudales se tematizan constantemente en el *Quijote*. También el principio de la servidumbre, que caracteriza la sociedad feudal de arriba abajo, se refleja en el *Quijote* como ritual de cortesía. Se juega con este principio cuando Sancho, al que le toca servir, acentúa su preferencia por el mandar. Dorotea ha mostrado a Fernando los límites de la servidumbre de una vasalla segura de sí misma. Sancho presenta otros tipos de omisiones en las obligaciones cuando se interesa sólo por la rentabilidad de los vasallos futuros: no los quiere proteger, los quiere vender. No obstante, él mismo como vasallo, espera de recompensa un feudo o un condado. También se nos presenta este tema de modo lúdico. Puesto que con el rango del señor aumenta también el tamaño de la recompensa, debe llamar Don Quijote la atención del rey, para lo que aquél, sin embargo, pretende necesitar tiempo, mientras que, por otro lado, es capaz de prometer un reino como recompensa, para lo que necesitaría sólo seis días. Asimismo, resulta ser la mujer de Sancho el impedimento, pues no se la puede imaginar reina, sino sólomente duquesa. Puesto que, según la opinión de Sancho, todo el mundo puede llegar a ser Papa o gobernador por sus propios hechos, considera Sancho otro problema que su señor pueda llegar a ser arzobispo, ya que entonces la recompensa no sería para él nada atractiva. Quien como vasallo espera obtener una recompensa, no necesita ninguna remuneración; pero cuando Sancho discute con su señor por la cantidad de una remuneración a pagar en dinero y entonces considera las monedas de oro encontradas en Sierra Morena su verdadero salario, aparece Sancho en contraposición con la mantalidad feudal y la relativiza.

Muchas veces quedaba claro que señor y vasallo conocen sus deberes y cumplen con ellos. Don Quijote sabe que tiene que alimentar, educar y proteger a su criado y actúa correspondientemente, abasteciéndole de alimentos, protegiéndole de atacantes e instruyéndole, conforme a su deber, antes de la toma de su cargo como gobernador. Sancho se ha mostrado siempre fiel a su señor, él le respeta, le cree y no se deja atraer por otro señor. Tanto más se complica la situación cuando Don Quijote, como señor de Sancho, exige que éste se de 3.300 azotes. La condición de la voluntariedad ofrece, por tanto, la posibilidad de que Don Quijote se convierta en un señor déspota y Sancho en un criado rebelde. La parábola «Quando caput dolet», que en realidad debe insinuar una unidad entre señor y criado, queda ahí anulada lúdicamente cuando Don Quijote se culpa de la omitida prestación de auxilio y Sancho se ve motivado a azotarse por dinero y no por

el sentimiento del deber. El pago en meras monedas relativiza aquí también los lazos feudales. También la simultaneidad de la igualdad y la desigualdad entre señor y criado juega con las estructuras feudales de pensamiento, las varía y las relativiza. Precisamente esto último queda claro cuando Sancho se pregunta qué tienen que ver los escuderos con las aventuras de sus señores, puesto que aquéllos tienen el trabajo y éstos la fama. Resumiendo, en el *Quijote*, como hemos visto, se varía lúdicamente el discurso feudal de muchas maneras y así se relativiza.

LICITUD DE LA GUERRA

Josef Höffner cita al arzobispo florentino Antonino (1389-1459), que diferencia paradigmáticamente para el Renacimiento temprano entre sólo dos pueblos en el mundo: el romano y el de los infieles. Mientras que los primeros están sometidos al Emperador o se encuentran unidos a él por lo menos de forma contractual, no reconocen los últimos, como por ejemplo los griegos, los tártaros o los sarracenos, al Emperador.¹⁰³ La cristianización del antiguo *Imperium Romanum* llevó, con el Papa y con el Emperador, a una doble cabeza en el poder. El papa Gregorio VII (1073-1085) declaró el cargo de Emperador como feudo de la Iglesia, por lo que el Papa como señor feudal podía destituir al Emperador. Todavía en 1454 confirma el papa Nicolás V las conquistas portuguesas en el África Occidental, transmitiéndolas en su función de cabeza de la comunidad de pueblos occidentales a Portugal como feudo en comisión. También la línea trazada en 1494 en Tordesillas es una separación de las áreas feudales de España y Portugal, garantizada por el Papa.¹⁰⁴ Como el Papa parecía reinar de forma tan elevada sobre el poder terrenal como el alma sobre el cuerpo, el oro sobre la plata y el sol sobre la luna, aparece el Emperador como vicario que recibe su imperio de la Iglesia romana. La historia mundial se interpretaba como la historia de la redención de la humanidad a través de la acción sagrada de Jesucristo.

Del deseo por ejemplo de un Roger Bacon (†1294) de que el Papa gobernara en todo el mundo y dispusiera de todos los imperios, se deduce, según el punto de vista medieval, que el Emperador es considerado como futuro mo-

¹⁰³ Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium: Spanische Kolonialetnik im Goldenen Zeitalter*, Trier, Paulinus-Verlag, 1969, pág. 9.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, págs. 211 y 215.

marca de un *orbis christianus* universal. Precisamente la inseguridad política del siglo xv, el cisma, las guerras contra los husitas y el peligro turco, «hicieron volver a brillar el ideal medieval de una cristiandad unida por el Papa y el Emperador». ¹⁰⁵ Esa tendencia hacia lo universal se aplica también a los infieles, que debían ser convertidos como paganos o aniquilados como enemigos. A la vez decisivo y orientador fue aquí el punto de vista del cardenal de Ostia, Enrique de Segusia (†1271), que considera también a los paganos como adscritos a la potestad del Papa. También afirma que se les puede someter con la fuerza de las armas y se les pueden arrebatar sus posesiones si no reconocen esa soberanía. ¹⁰⁶

La guerra contra los infieles fue denominada todavía en el siglo xv como «guerra romana» y estaba considerada por todos como justa. Para el Emperador y para los príncipes la guerra contra los paganos era un deber sagrado, al que se refiere también una fórmula de la ceremonia de entronización del Emperador. Ya el 19 de abril de 1512 Carlos V había resaltado en su respuesta al discurso de Lutero que el Emperador y sus otros predecesores habían sido todos hijos fieles de la Iglesia romana y defensores de la fe católica y que tenía la intención de actuar ateniéndose a esto. Doménico Bañez (1528-1604) formula por lo tanto: «El rey castiga a los herejes como a enemigos, como a los más terribles sediciosos, que ponen en peligro la paz del Imperio, que no puede conservarse sin la unidad de fe. Por ello son quemados en España». ¹⁰⁷ Por cierto, el papa Inocencio IV no quería obligar a los infieles a creer, ya que él respetaba su libre albedrío. Sin embargo podía ordenar a sus soberanos que concedieran la entrada en sus territorios soberanos a los misioneros. Si se opusieran a tal orden, entonces se les debería someter con el poder secular, para lo que el Papa podría declararles la guerra. ¹⁰⁸ La doctrina del *orbis christianus* se amplía también en lo referente al Nuevo Mundo. El Papa, como señor del mundo, ha traspasado las tierras descubiertas al emperador Carlos V. Por lo tanto los indígenas deben entregarse de buena voluntad si no quieren ser combatidos como rebeldes contra el Emperador y el Imperio. ¹⁰⁹ La esclavización de prisioneros de guerra, que era inusual respecto a los contrin-

¹⁰⁵ *Ibid.*, pág. 32.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pág. 57.

¹⁰⁷ Citado según Joseph Höffner, *op. cit.*, pág. 96. Cfr. también pág. 94.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pág. 69.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pág. 172.

cantes cristianos, estaba incluida en el derecho de guerra en el caso de los pueblos paganos.¹¹⁰

La diferencia entre creyentes e infieles se puede considerar en un contexto más amplio, puesto que ya Aristóteles en su *Política* resalta una diferencia natural entre los hombres.¹¹¹ Según Santo Tomás de Aquino la naturaleza aspira a producir sólo hombres de alto nivel. Como esto no siempre se consigue, debido a circunstancias adversas, habría también seres inferiores, adecuados para obedecer. Como esclavos natos pueden ejercer su fuerza de trabajo si se utiliza la fuerza y la violencia. Lo que les falta en entendimiento les sobra en fuerza bruta.¹¹² Aquí se impone la comparación con los gigantes en *El Quijote*. Como condiciones de la guerra justa Santo Tomás de Aquino cita en primer lugar la autoridad de un príncipe legítimo que dé la orden de guerrear; en segundo lugar la culpabilidad de aquél contra el que se dirige la guerra, y en tercer lugar, la intención justa, es decir, promover el bien e impedir el mal. El deseo de venganza, la belicosidad y la ira destructora no son por tanto intenciones justas.¹¹³

El precepto tomista encuentra una continuación en el escrito de Francisco de Vitoria *Sobre el derecho de la guerra*.¹¹⁴ Vitoria formula sus teorías sobre la guerra justa en 1539, para lo que parte por igual de las leyes de la guerra del Deuteronomio del Antiguo Testamento y de San Agustín. Para él la guerra esta justificada y es necesaria cuando alguien, por ejemplo, un príncipe o un estado, se defiende a sí mismo y su propiedad, cuando pretende recuperar lo que se le ha arrebatado, cuando quiere vengar o castigar una ofensa contra él, o finalmente cuando quiere establecer la paz y la seguridad. Este último punto sirve como argumento para una guerra ofensiva, que está justificada contra enemigos internos y externos cuando éstos representan una amenaza para el estado, puesto que en el caso de una amenaza no puede existir ni paz ni seguridad en un estado. Eso es aplicable también al ámbito internacional. Una guerra ofensiva es lícita para librar la tierra de tiranos y agresores que supongan una amenaza para la paz y la seguridad. La guerra como respuesta a una ofensa o una violación de la ley apa-

¹¹⁰ *Ibíd.*, págs. 62 y ss.

¹¹¹ Aristóteles, *Politik*, ed. de Eugen Rolfes, Leipzig, Felix Meiner, 1948, págs. 8-11.

¹¹² Joseph Höffner, *op. cit.*, pág. 78.

¹¹³ *Ibíd.*, pág. 66.

¹¹⁴ Se trata de la continuación del primer escrito *De indis*, cuyo título original en latín es: *De indis o de jure belli*. A continuación: Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, ed. de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1998.

rece también como defensiva en tanto que el ofendido o el perjudicado reaccione ante una agresión. Se muestra por tanto que la guerra ofensiva y la defensiva son similares. Finalmente el príncipe no debe estar orientado a encontrar un gran número de razones para la guerra, sino debe más bien perseguir la paz como objetivo superior.¹¹⁵

El padre Vitoria prueba con varios argumentos que el servicio militar y la guerra estén permitidos para el cristiano: Se puede sacar la espada y esgrimir las armas en el propio país contra el malhechor o el rebelde tanto como contra el enemigo en el exterior. Para respaldarlo cita el salmo 82,4 «Librad al débil y al pobre, sacadle de las garras del impío».¹¹⁶ La guerra defensiva estaría permitida, «puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza».¹¹⁷ Finalmente estaría también permitida la guerra ofensiva, como explica Vitoria basándose en San Agustín y Graciano: «Las guerras justas suelen definirse como aquellas en las que se exige satisfacción por las injurias, cuando haya de castigarse a una nación o ciudad que no se ha preocupado de reparar el daño causado por sus súbditos, ni de devolver lo que ha quitado injustamente».¹¹⁸ En general es válido: «Tampoco es causa justa de una guerra la propia gloria del príncipe ni otro provecho particular del mismo. [...] La diferencia entre el rey legítimo y un tirano está en que el tirano ordena el gobierno según el propio interés y provecho, mientras que el rey lo ordena según bien público, como dice Aristóteles».¹¹⁹ De manera similar justifica también Juan Ginés de Sepúlveda la guerra en su *Democrates primus* (1535).¹²⁰ Si también Don Quijote en el contexto de estas discusiones facilita razones que justifican esgrimir las armas, se plantea la pregunta de si adopta la sistemática de la argumentación o si más bien la caricaturiza irónicamente. Don Quijote cita las siguientes razones para la guerra: «la primera, por defender la fe católica; la se-

¹¹⁵ Cfr., Francisco de Vitoria, *op. cit.*, págs. xxviii-xxxi.

¹¹⁶ *Ibid.*, pág. 164.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, pág. 174.

¹²⁰ Las condiciones para una guerra justa según Sepúlveda son: 1. la autoridad legítima de un príncipe legítimo, que pronuncia la declaración de guerra; 2. la corrección de la intención en la que el deseo de venganza se descarta tanto como el objetivo de obtener botín; 3. la adecuación de la realización de la guerra, teniendo que evitarse los desmanes contra inocentes; 4. razones suficientes para comenzar la guerra. Tres razones son consideradas suficientes: a) repeler un ataque externo o un acto violento injusto; b) recuperar aquello que fue arrebatado ilegalmente por el bando opuesto o sus seguidores; c) castigar con la dureza adecuada a aquellos a los que el soberano no ha aplicado el castigo merecido. Cfr. Henri Méchoulan, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda. Étude critique du «Democrates Primus»*, París, Mouton, 1974.

gunda, por defender su vida, que es de ley natural y divina; la tercera, en defensa de su honra, de su familia y hacienda, la cuarta, en servicio de su rey en la guerra justa; a si le quisiéremos añadir la quinta, que se puede contar por segunda, es en defensa de su patria. A estas cinco causas, como capitales, se pueden agregar algunas otras que sean justas y razonables y que obliguen a tomar las armas». ¹²¹ Llama la atención que Don Quijote sitúa la defensa de la cristiandad en primer lugar, que la guerra justa al servicio del rey no se defina mejor y que el punto quinto deba también contar como el segundo. Se trata por tanto de una nueva ordenación lúdica de la sistemática de los argumentos, en la que la inversión cómica de las prioridades se hace patente donde se antepone la defensa del catolicismo a la de la propia persona. Que Don Quijote está familiarizado con el discurso de la «guerra lícita» se muestra una y otra vez cuando justifica una acción con su casuística. Así, enseña a Sancho que sólo se puede tomar por botín el caballo del vencido cuando se ha perdido el propio en la lucha, «que en tal caso lícito es tomar el del vencido, como ganado en guerra lícita». ¹²² Don Quijote resalta también la legitimidad de su acción en el caso del yelmo de Mambrino, «el cual se lo quité yo en buena guerra, y me hice señor dél con ligítima y lícita posesión». ¹²³ Y en su discurso sobre *armas y letras* resalta Don Quijote que «la guerra también tiene sus leyes y está sujeta a ellas». ¹²⁴ A esas reglas pertenecería especialmente, según Sancho, que cambia la lista de prioridades de Don Quijote, el derecho a la autodefensa: «Pues las divinas y humanas [leyes] permiten que cada uno se defienda de quien quisiere agraviarle». ¹²⁵

A continuación se enumerarán argumentos concretos de Francisco de Vitoria que legitiman una guerra, y después se presentarán fragmentos correspondientes en el *Quijote*. Una razón legitimadora sería una ofensa. Aquí expone Francisco de Vitoria: «Además la guerra ofensiva se hace para vengar una injuria y escarmantar a los enemigos, como ya se ha dicho. Pero no puede haber venganza donde no ha precedido una injuria y una culpa». ¹²⁶ Pero cuando la ofensa es de poca importancia no está entonces permitido provocar contra el ofensor una guerra que produzca asesinatos, incencios y devastaciones. La magnitud del castigo debe

¹²¹ *El Quijote*, ed. cit., pág. 860.

¹²² *Ibíd.*, pág. 227.

¹²³ *Ibíd.*, pág. 519.

¹²⁴ *Ibíd.*, pág. 447.

¹²⁵ *Ibíd.*, pág. 99.

¹²⁶ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pág. 175.

adecuarse a la importancia del delito. Por lo tanto, no es lícito matar a todos los culpables sólo para vengar una ofensa: «Conviene, pues, tener en cuenta la injuria de ellos recibida y los perjuicios causados y demás delitos, y de esta consideración proceder a la reparación y al escarmiento evitando las atrocidades y la inhumanidad». ¹²⁷

En la cuestión de cómo se debe reaccionar ante una ofensa tienen en el *Quijote* señor y sirviente opiniones diferentes: cuando resalta Sancho su carácter pacífico y asegura no querer vengar una ofensa, replica Don Quijote que entonces no podrá convertirse en señor de un territorio adquirido: «Pues le vendrás a imposibilitar, por no ser caballero, ni quererlo ser, ni tener valor ni intención de vengar tus injurias y defender tu señorío. Porque has de saber que en los reinos y provincias nuevamente conquistados nunca están tan quietos los ánimos de sus naturales ni tan de parte del nuevo señor, que no se tengan temor de que han de hacer alguna novedad para alterar de nuevo las cosas». ¹²⁸ Y también en un pasaje posterior se mantiene la divergencia: al exigir Don Quijote a Sancho que se vengue, éste lo rechaza: «No hay para qué [...] tomar venganza de nadie, pues no es de buenos cristianos tomarla de los agravios; cuanto más que yo acabaré con mi asno que ponga su ofensa en las manos de mi voluntad, la cual es de vivir pacíficamente los días que los cielos me dieran de vida». ¹²⁹ Aquí se hace evidente la diferencia entre la perspectiva del señor y del sirviente.

Hay algunos ejemplos en los que una ofensa conduce al ataque, pero en los que la ofensa no es pretendida por el causante, sino que es construida más bien por la interpretación de Don Quijote. Así bloquea el camino de los comerciantes toledanos y les exige que *confiesen* que no hay una doncella más bella que Dulcinea. Cuando éstos quieren primero comprobar la belleza de ésta, pide él, como si fuera un misionero cristiano: «habéis de creer, confesar, afirmar, jurar y defender». ¹³⁰ Don Quijote toma sus discursos como una blasfemia, considera que la belleza de su dama ha sido insultada y embiste con su lanza al ofensor para hacerle expiar sus palabras. Rocinante es el motivo de otro ejemplo. Al acercarse el rocín a un rebaño de yeguas es recibido con mordiscos y coces y golpeado hasta caer por los yangüeses con palos. Como no ha entrado en el lance ningún caba-

¹²⁷ *Ibíd.*, pág. 202.

¹²⁸ *El Quijote*, ed. cit., pág. 163.

¹²⁹ *Ibíd.*, pág. 717.

¹³⁰ *Ibíd.*, pág. 68.

llero de igual condición, debe Sancho hacerse cargo de la venganza por la injuria hecha a Rocinante.¹³¹

Otra importante razón legitimadora de una guerra es el robo de la *propiedad*. De este modo está permitido en una guerra justa «recuperar todas las cosas perdidas o su valor».¹³² Incluso parece estar justificado adueñarse de la propiedad de los enemigos para indemnizar los costes y pérdidas de la guerra ocasionados injustamente. Esta razón de atacar se ejemplifica justo al principio del *Quijote*. Pero también en este caso el suceso está construido sólo en la fantasía de Don Quijote y el ataque, como respuesta al pretendido robo, es por lo tanto ridículo. Don Quijote vela sus armas en la venta y las deposita junto a un pilón. Cuando un arriero las coge y las lanza lejos de sí, para sacar agua para sus animales, Don Quijote interpreta que está siendo robado y ataca con la lanza, arrojando al arriero al suelo. El ataque a sus pertenencias y el golpe en defensa propia de Don Quijote se repiten con un segundo arriero.¹³³

Una tercera justificación de un ataque guerrero es la *opresión de los buenos y los inocentes* por un tirano, un criminal o un malhechor. Estos últimos, añade Francisco de Vitoria, deberían por el bien de la Tierra ser perseguidos y castigados: «Pues así no podría en absoluto estar en estado de felicidad, más aún la condición de todas las cosas sería pésima si los tiranos, los ladrones y los depredadores pudieran ofender y oprimir impunemente a los buenos y a los inocentes, y no fuese lícito a éstos, a su vez, escarmentar a los culpables».¹³⁴ Para esta causa legitimadora hay ejemplos justo al principio del *Quijote*. Bastaría citar que Don Quijote cree ayudar a un oprimido al liberar al criado que es golpeado por un labrador, por no haber cuidado del ganado.¹³⁵ O cuando doce personas encadenadas y sus guardias se cruzan con Don Quijote, éste quiere ofrecerles ayuda y protección, sin ver que son condenados que deben realizar trabajos forzados para el rey en las galeras. Él opina que se les estaría agrediendo y considera su tarea el imp-

¹³¹ *Ibíd.*, págs. 159 y ss. Vengarse es frecuentemente la resolución de Don Quijote o algo que se le exige. (Cfr. *ibíd.*, págs. 116, 163, 183, 227, 194 y 859). Micomicona le pide, «darme venganza de un traidor que, contra todo derecho divino y humano, me tiene usurpado mi reino». (*Ibíd.*, pág. 338).

¹³² Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pág. 177.

¹³³ *El Quijote*, ed. cit., págs. 54 y ss. DUBY habla de la costumbre de la vela de armas nocturna, durante la cual el caballero, que será ungido al día siguiente pasa la noche anterior en guardia y rezando, sin poder acostarse o sentarse, «un rito en el que se prueba la resistencia física y en el que se reza por la noche, como lo hacen los monjes». (Georges DUBY, *op. cit.*, pág. 432).

¹³⁴ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pág. 75.

¹³⁵ Cfr. *El Quijote*, ed. cit., págs. 62 y ss.

dirlo: «desfacer fuerzas y socorrer y acudir a los miserables».¹³⁶ En tercer lugar cabe citar el ejemplo de los disciplinantes que van en procesión con una estatua de la Virgen María para rogar que llueva. Se topan con Don Quijote y él ve sólo una distinguida dama que está prisionera y secuestrada por unos tipos desarreglados. Aunque Sancho quiere explicarle que se trata de una imagen de la Virgen María y que está a punto de luchar contra la Fe católica, Don Quijote ataca.¹³⁷ En cada uno de los tres casos actúa Don Quijote según su visión subjetiva dentro de la casuística de la guerra justa. Que su comportamiento sea objetivamente inadecuado permite dislumbrar no en menor medida la doctrina de la licitud del ataque guerrero, de la que también en aquella realidad histórica se abusaba con frecuencia.

Por último, la guerra ha de servir para el *castigo* y la intimidación, «porque incluso la guerra defensiva no puede hacerse convenientemente si no se castiga la ofensa que hicieron o intentaron hacer los enemigos. De lo contrario se harían cada vez más atrevidos y volverían a cometerla si no se les disuadiera con el miedo o el castigo».¹³⁸ El príncipe tiene la tarea después de la victoria en una guerra justa de no sólo vengarse por las ofensas recibidas, sino también de castigar: «Los Macabeos hicieron la guerra no sólo para vengar las ofensas; y esto lo hicieron también príncipes cristianos y emperadores muy religiosos. Además la ignominia y deshonor de la república no se borra con la mera derrota de los enemigos, sino doblegándolos con la severidad de las penas y los castigos que les han impuesto. Ahora bien, el príncipe tiene obligación no sólo de defender y conservar los bienes materiales, sino también el honor y la autoridad de la república».¹³⁹ Como castigo adecuado se considera hacerse con el botín. Vitoria diferencia respecto al botín entre objetos muebles, como dinero, ropas u oro, e inmuebles, como países, ciudades y fortalezas, y afirma de los primeros: «Los bienes muebles por derecho de gentes pasan todos a ser del ocupante, aun cuando excedan la compensación de los daños».¹⁴⁰

Así arrebató Don Quijote al barbero una escudilla de latón, que él toma por el yelmo de Mambrino. Acompaña al ataque con las palabras: «¡Defiéndete, cautiva

¹³⁶ *Ibíd.*, pág. 236.

¹³⁷ *Ibíd.*, págs. 582 y ss.

¹³⁸ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pág. 165.

¹³⁹ *Ibíd.*, pág. 180.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, pág. 203.

criatura, o entrégame de tu voluntad lo que con tanta razón se me debe!». ¹⁴¹ La huida del barbero es comentada por Don Quijote: «el pagano había andado discreto» y «Sin duda que el pagano a cuya medida se forjó primero esta famosa celada debía de tener grandísima cabeza», ¹⁴² con lo que el pagano, por lo menos con respecto a la cabeza, adopta el tamaño de un gigante. Sancho ríe y habla de la «gran cabeza que tenía el pagano dueño deste almete». ¹⁴³ Hasta tres veces es considerado el barbero pagano, con lo que se justifica el ataque y el botín y el nombre «barbero» se asemeja al de «bárbaro». Como es sabido Bartolomé de las Casas había distinguido entre cuatro tipos de bárbaros: hombres semianimales; en segundo lugar, aquellos que no conocen la escritura; en tercer lugar, aquellos que no son capaces de gobernarse a sí mismos y en cuarto lugar, todos aquellos que no son cristianos. ¹⁴⁴ Por lo tanto, mientras que el yelmo de Mambrino aparece como botín legítimo, ya que fue arrebatado a un pagano de tamaño gigantesco, la situación se hace más confusa cuando Don Quijote se enfrenta a dos benedictinos, un carruaje y otra compañía más. Un ataque se hace por ello necesario, ya que Don Quijote está convencido de que la dama en el carruaje es una princesa secuestrada. Al caer uno de los benedictinos al suelo es ahora Sancho el que intenta quitarle su hábito, que él quiere convertir en botín, al concluir su señor la lucha victoriosamente. En realidad no debería haberle quitado el botín a los benedictinos como si a paganos se tratara, pero probablemente su confusión se debe a que Don Quijote ha llamado a los benedictinos «gente endiablada y descomunal», ¹⁴⁵ como ya en el mismo capítulo ante los molinos de viento lo hace con los gigantes.

El comportamiento en la guerra varía por tanto según se pelee contra *cristianos o contra infieles*. Esto es válido no sólo respecto al botín, sino también en relación al *tratamiento de los oponentes*. Se puede matar a los infieles, según Francisco de Vitoria, ya que suponen un peligro constante contra la paz: «Se prueba porque la guerra se hace también para conseguir la paz y la seguridad, y a veces la seguridad no puede conseguirse si no es eliminando a todos los enemigos. Esto se ve, sobre todo, con los infieles, de quienes nunca se puede esperar una paz jus-

¹⁴¹ *El Quijote*, ed. cit., pág. 223.

¹⁴² *Ibíd.*, pág. 225.

¹⁴³ *Ibíd.*, págs. 225 y ss.

¹⁴⁴ Joseph Höffner, *op. cit.*, pág. 110.

¹⁴⁵ *El Quijote*, ed. cit., pág. 100.

ta con ninguna clase de condiciones. Por consiguiente, no queda otro remedio que eliminar a todos los que puedan tomar las armas en contra, con tal que hubieran sido culpables». ¹⁴⁶ Si los culpables son, sin embargo, cristianos, se debería actuar con más cuidado. Como los príncipes cristianos solucionan continuamente sus pependencias guerreando, «si el vencedor siempre diera muerte a todos los enemigos, los príncipes estarían puestos para la perdición del género humano y de la religión cristiana, y pronto el mundo quedaría reducido a un desierto». ¹⁴⁷ Aquí Don Quijote casi habría violado las reglas, pero se le consigue aclarar todavía en el momento justo que no se las está viendo con infieles, sino con cristianos: desde lejos le parecen unos clérigos que avanzan hacia él como una cadena nocturna de luz. Se encuentran en camino a Segovia y pretenden enterrar allí el cadáver de un caballero, que transportan con ellos en una litera. Al toparse Don Quijote con ellos, le parece reconocer a un caballero que ha sido herido o matado, al que quiere vengar. Entonces, detiene al grupo y éstos deben rendirle cuentas como les dice Don Quijote, «o bien para castigaros del mal que fecistes o bien para vengaros del tuerto que vos ficieron». ¹⁴⁸ Pero como debido a la prisa que llevan no se le quiere dar información, sino que le insultan, ataca Don Quijote a un clérigo, que una vez en el suelo con una pierna rota pide clemencia: «si es caballero cristiano, que no me mate, que cometerá un gran sacrilegio, que soy licenciado y tengo las primeras órdenes». ¹⁴⁹ Don Quijote aclara como disculpa que los había tomado por «satanases del infierno», ¹⁵⁰ por lo tanto por infieles.

¿Es lícito en una guerra matar *de forma preventiva a inocentes* que podrían convertirse en un peligro en el futuro? Como ejemplo cita Vitoria a los sarracenos, cuyos hijos no tienen todavía ninguna culpa, pero que al llegar a edad adulta naturalmente pueden convertirse en peligrosos para los cristianos si declaran la guerra contra ellos. También en el caso de Sodoma y Gomorra se aniquiló tanto a culpables como a inocentes. «Pero, puesto que en ese lugar se dio una ley común de guerra para todo tiempo futuro, parece, más bien, que el Señor dijo aquello porque en realidad en una ciudad enemiga todos los adultos se consideran culpables, y no se puede distinguir a los inocentes de los culpables. Por con-

¹⁴⁶ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pág. 203.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ *El Quijote*, ed. cit., pág. 202.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 203.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 204.

siguiente, puede dárselos muerte a todos».¹⁵¹ También aquí sirven como ejemplo los infieles, respecto a los cuales las medidas preventivas parecen estar justificadas.

Cuando Don Quijote lleva a cabo golpes preventivos, son a menudo dirigidos contra gigantes. En este caso los gigantes presentan los atributos que normalmente se atribuyen a los infieles. Así, ve en los molinos de viento treinta o más gigantes toscos, a todos los cuales quiere matar. Con el botín pretende sentar la base de su futura riqueza. A ello tendría derecho, pues «esta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra».¹⁵² La lucha posterior contra los cueros de vino es interpretada como un combate contra el gigante de la princesa Micomicona. Sancho explica a los presentes que no se necesita ayuda, «porque sin duda alguna el gigante está ya muerto y dando cuenta a Dios de su pasada y mala vida».¹⁵³ Los gigantes, por lo tanto, deben ser eliminados en la guerra justa como «tan mala simiente» y se debe librar a la tierra de ellos, para que así rindan cuentas a Dios de su mala vida pasada.

Una y otra vez se trata de ejércitos moros contra los que lucha Don Quijote al lado de los cristianos atacados. Al ver a dos ejércitos enemigos, reconoce al del emperador pagano Alifanfarón y al del rey cristiano Pentapolín. Alifanfarón quiere casarse con la hija de aquél, lo que rechaza Pentapolín, «si no deja primero la ley de su falso profeta Mahoma y se vuelve a la suya».¹⁵⁴ Sancho quiere ayudar a Pentapolín y Don Quijote se une a él y exclama: «¡Veréis cuán fácilmente le doy venganza de su enemigo Alifanfarón de la Trapobana!».¹⁵⁵ Y también cuando en el retablo una pareja cristiana de enamorados es perseguida y amenazada por una banda de moros, toma Don Quijote como es conocido la espada y destroza en pedazos las marionetas y el retablo.¹⁵⁶

En 1550 Ginés de Sepúlveda apoya de forma especialmente clara el sometimiento de infieles con violencia en su apología sobre las razones legítimas de la guerra. Aquí se presenta el sometimiento de los indios como lícito, para hacer que abandonen sus cultos de adoración de ídolos y que vivan según el derecho

¹⁵¹ Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pág. 197.

¹⁵² *El Quijote*, ed. cit., pág. 95.

¹⁵³ *Ibíd.*, pág. 415.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 189.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 194.

¹⁵⁶ Cfr. *ibíd.*, págs. 846 y ss.

natural. El sermón paciente sería menos adecuado en este caso que el sometimiento con violencia, que sería el mejor medio para preparar una conversión. Un previo aviso o exhortación sólo estaría justificado cuando el oponente hiciera aquello que se le pide. En todos los demás casos sería un aviso innecesario y se podría omitir.¹⁵⁷ Ginés de Sepúlveda profundiza finalmente la acusación de ofensa y la aplica principalmente a los indios. Ellos, escribe Sepúlveda, cometerían ofensa contra Dios y contra todos los cristianos ya sólo por su adoración de ídolos.¹⁵⁸ Como consecuencia, ellos pecan básicamente cometiendo el acto de ofender y existiría por ello siempre una causa general de guerra. Correspondientemente, también Don Quijote puede pasar al ataque contra infieles sin previo aviso.

Con otro tipo de «infieles» tiene que vérselas Don Quijote, cuando afirma en la mitad del camino, que Dulcinea no es superada en belleza por nadie. Entonces, se acercan toros y sus guardianes. «Por eso, el que fuere de parecer contrario acuda, que aquí le espero»¹⁵⁹ y más tarde: «Confesad malandrines, así, a carga cerrada, que es verdad lo que yo aquí he publicado; si no, conmigo sois en batalla».¹⁶⁰ Aquí recuerda el comportamiento de Don Quijote a un intento violento de conversión, que conduce a la lucha contra infieles, antes de que Don Quijote sea atropellado por la manada oponente, lo que hace que su «guerra santa» parezca ridícula. En esto no cambia nada su conciencia misional que hace de la asistencia del caballero andante una ley natural.¹⁶¹

Cuando en la discusión sobre la guerra justa realmente se resalta una y otra vez que su verdadero objetivo es el establecimiento duradero de la paz, entonces parece natural que se lleve a cabo la guerra sobretudo en interés de la paz y contra cualquier amenaza de paz y de seguridad. Francisco de Vitoria afirma «Se prueba porque, como se ha dicho antes, el fin de la guerra es la paz y la seguridad. Por consiguiente, el que hace una guerra justa, puede hacer todo aquello que sea necesario para conseguir dicha paz y seguridad. Además, la tranquilidad y la paz se cuentan entre los bienes humanos, de tal modo que, sin seguridad, ni siquiera los

¹⁵⁷ Juan Ginés de Sepúlveda, «Apología a favor del libro sobre las causas justas de la guerra», en *Obras completas*, III, ed. de Antonio Moreno Sáez, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, págs. 213-214.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 212.

¹⁵⁹ *El Quijote*, ed. cit., pág. 1105.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 1106.

¹⁶¹ «Por ley natural están todos los que viven obligados a favorecer a los caballeros andantes». (*Ibid.*, pág. 123).

bienes más excelsos pueden dar la felicidad. Por consiguiente, si los enemigos arrebatan y perturban la tranquilidad de la república es lícito asegurarse contra ellos por los medios convenientes. Asimismo es lícito hacer todo esto contra los enemigos interiores, es decir, contra los malos ciudadanos; luego también contra los enemigos externos».¹⁶²

En su discurso sobre *armas y letras* pretende Don Quijote juzgar tanto a eruditos como a guerreros por sus objetivos. Para el guerrero sería éste la paz, como muestra remitiéndose a una cita de la Biblia. «Gloria sea en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad»; y a la salutación que el mejor maestro de la tierra y del cielo enseñó a sus allegados y favorecidos fue decirles que cuando entrasen en alguna casa dijese: «Paz sea en esta casa»; y otras muchas veces les dijo: «Mi paz os doy, mi paz os dejo; paz sea con vosotros»; bien como joya y prenda dada y dejada de tal mano, joya que sin ella en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno. Esta paz es el verdadero fin de la guerra, que lo mismo es decir armas que guerra».¹⁶³ También en el *Quijote* sirve la paz, por tanto, como razón legitimadora para la lucha. Pero frecuentemente el argumento de que la paz sería en efecto el último objetivo conduce efectivamente a la finalización de las acciones bélicas. Así Don Quijote desea interrumpir la riña con el barbero. «Porque por Dios Todopoderoso que es gran bellaquería que tanta gente principal como aquí estamos se mate por causas tan livianas».¹⁶⁴

Cuando un llamamiento a la paz se impone, entonces éste puede deberse al reconocimiento mutuo o al reconocimiento de la nimiedad de la ofensa: así, Don Quijote se encuentra con un grupo de actores, que viajan con sus disfraces a su próximo lugar de representación. A su pregunta «Carretero, cochero o diablo, o lo que eres, no tardes en decirme quién eres, a dó vas y quién es la gente que llevas en tu carricoche, que más parece la barca de Carón que carreta de las que se usan»¹⁶⁵ responden los actores cortesmente: «Señor, nosotros somos recitantes de la compañía de Angulo el Malo. [...] Si otra cosa vuestra merced desea saber de nosotros, pregúntemelo, que yo le sabré responder con toda puntualidad, que, como soy demonio, todo se me alcanza».¹⁶⁶ Don Quijote les deja pasar: «Andad

¹⁶² Francisco de Vitoria, *op. cit.*, pág. 178.

¹⁶³ *El Quijote*, ed. cit., pág. 444.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 526.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 714.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

con Dios, buena gente, y haced vuestra fiesta, y mirad si mandáis algo en que pueda seros de provecho, que lo haré con buen ánimo y buen talante, porque desde mochacho fui aficionado a la carátula, y en mi mocedad se me iban los ojos tras la farándula». ¹⁶⁷ Y también más tarde, cuando Sancho tendría razón para vengarse de un actor por el tratamiento descarado a su asno, considera demasiado insignificante esa ofensa cometida contra su persona: «pues no es de buenos cristianos tomarla de los agravios; cuanto más que yo acabaré con mi asno que ponga su ofensa en las manos de mi voluntad, la cual es de vivir pacíficamente los días que los cielos me dieren de vida». ¹⁶⁸

Se puede concluir que los llamamientos a la paz tienen éxito cuando no se lucha contra infieles. Donde los oponentes son infieles, no sólo no hay ninguna comunicación entre los bandos, sino que también existe el derecho a un aniquilador golpe preventivo. Se ha mostrado, por tanto, que en el *Quijote* se exponen y ejemplifican los argumentos usuales de la legitimación de la guerra. Sin embargo, esto sucede de una forma tan lúdica y parodística que su cuestionabilidad y criticabilidad se hacen más evidentes que su justificación. Esto se muestra ya en la enumeración de las razones de una guerra justa por Don Quijote. Sancho relativiza a Don Quijote al situar la prioridad en la defensa personal. La venganza como reacción a una ofensa es considerada como un rasgo imprescindible del soberano, puesto que a Sancho, que pretende prescindir de ella, se le niega la capacidad de gobernar. Las ofensas sin embargo, a las que Don Quijote reacciona con un ataque, son construidas y existen solamente en el mundo subjetivo de la imaginación de Don Quijote: los comerciantes toledanos no insultan a Dulcinea cuando piden pruebas de su belleza. Una ofensa que debería vengar Sancho no es cometida sobre Rocinante ni por las yeguas ni por los yangüeses. Cuando Don Quijote ataca a los arrieros en la venta porque cree que estaban robando sus armas, su desconfianza y su ataque no están justificados. Lo mismo vale para el ataque con el que pretendía poner fin al sometimiento de inocentes por tiranos y malhechores. También esta razón legitimadora tiene valor únicamente en el mundo subjetivo de la imaginación de Don Quijote. Que en ello prescinde de la realidad demuestra, no en último lugar, lo poco sólido de las razones legitima-

¹⁶⁷ *Ibíd.*, págs. 714 y ss.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 717. En otro capítulo da Sancho a entender al estudero del Caballero del Bosque que no quiere pegarse: «Peleen nuestros amos, y allá se lo hayan, y bebamos y vivamos nosotros [...] Dios bendijo la paz y maldijo las riñas». (*Ibíd.*, pág. 739).

doras de las guerras en la realidad política del Siglo de Oro. En cualquier caso el labrador que golpea al sirviente no es el malhechor por el que es tomado por Don Quijote y los guardianes de los galeotes o los participantes en la procesión no son tiranos despóticos.

La legitimación del botín es tan cuestionable en el caso del yelmo de Mambriño como en el caso del hábito del benedictino. En ambos casos es relevante la diferenciación entre cristianos e infieles, con lo que estos últimos también pueden ser atacados preventivamente y sin previo aviso, ya que suponen un peligro constante para la paz. De forma correspondiente Don Quijote se considera en una guerra justa cuando lucha contra los gigantes, contra ejércitos moros o contra aquéllos que son infieles, en tanto que no quieren realizar ninguna confesión sobre la belleza de Dulcinea. La afirmación de que el objetivo de la guerra es la paz y la seguridad es defendida varias veces por Don Quijote y conduce en algunos casos efectivamente a fomentar la paz. Pero si esta afirmación se mide con las numerosas acciones bélicas, aparece en realidad como una mera justificación argumentativa del principio de la lucha y la guerra que es la que domina realmente en la novela.

La pregunta es por lo tanto, por qué Cervantes utiliza los argumentos de Vitoria y Ginés de Sepúlveda en favor de la guerra justa de Don Quijote tan consecuentemente, que por ello son llevados ad absurdum y parecen ridículos. Responsable de esto no es en último lugar un desarrollo, que sobre la controversia dilucidada públicamente entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid en 1550 lleva a Francisco Suárez, en sus conferencias sobre la teoría de la guerra dadas en Roma en el año 1584, a adoptar una posición mucho más moderada y por ello, puede ser considerado como representativo de una evolución crítica y relativizadora de la postura respecto a la legitimación de la guerra. En esto no impide el hecho de que sus conferencias se publicaron como libro por primera vez en 1621. Justo esta postura relativizadora parece ser compartida por Cervantes. Así resalta que la guerra ofensiva solo está justificada cuando se trata de una ofensa especialmente grave que no puede ser ni vengada ni castigada de otra manera. En esto diferencia entre tres tipos de ofensas: el apoderarse de propiedad ajena, la violación de derechos generales, como derechos sobre el uso de caminos o derechos comerciales, y finalmente, especialmente grave, ofensa contra el honor y la reputación de un príncipe. La razón de la guerra también debe estar en una relación proporcionada con los daños que se esperan por la guerra. El que comience una

guerra sin una razón legítima peca no sólo contra el amor al prójimo, sino también contra la justicia, y está obligado a reembolsar todos los daños que se causen.¹⁶⁹ Sobre todo no se puede hablar de una razón de guerra contra los infieles si éstos no quieren oír el evangelio. Tampoco la adoración de ídolos, los pecados contra la naturaleza o las ofensas contra predicadores o creyentes cristianos por infieles pueden considerarse razones para la guerra. Tampoco reconoce Suárez la imposición del poder universal del Emperador o del Papa como razones de guerra legítimas.¹⁷⁰ Por último, sería necesario escuchar al estado acusado antes de declararle la guerra.¹⁷¹

Sólo de paso, hay que comentar que Suárez califica al duelo de «privatum bellum» y demuestra, por tanto, la relación existente entre la discusión sobre la guerra justa y los ataques y luchas «privadas» de Don Quijote.¹⁷² Son válidas las mismas razones legitimadoras: «Todo duelo entre particulares, esto es, que no cumple de algún modo todas las condiciones de una guerra justa, es intrínsecamente malo».¹⁷³ De forma concreta hay que entender bajo «privata pugna» «la que se entabla entre dos o pocos individuos [...] Porque la guerra entre muchos con las condiciones ya expuestas puede ser justa, luego también la guerra entre pocos, ya que la sola diferencia en el número de personas no cambia la moralidad o justicia».¹⁷⁴ En la medida que en la época de Cervantes se situaban el duelo y la guerra a un mismo nivel, es completamente natural que Don Quijote juzgue sus enfrentamientos con otros según las reglas de la guerra justa. Que éstas aquí no se retomen simplemente, sino que se las enajene y relativice, debe ser entendido también en el contexto de una valoración modificada y crítica a finales del siglo XVI, de la que Suárez es un ejemplo.

El punto de partida de Hegel era la pregunta: ¿Qué sucede cuando dos sujetos —sean estados, grupos o individuos— se enfrentan? Se ha demostrado que precisamente esta pregunta se encuentra en un lugar central del *Quijote*. Don Quijote define su posición a través de la lucha con otros y como señor de Sancho. Con la lucha entre dos sujetos que reivindican la soberanía y con la relación se-

¹⁶⁹ Francisco Suárez, *Teoría de la guerra*, ed. de Luciano Pereña Vicente, Madrid, CSIC, 1954, págs. 127-131 y 138-141.

¹⁷⁰ Cfr. *ibíd.*, págs. 281-303.

¹⁷¹ *Ibíd.*, pág. 308.

¹⁷² *Ibíd.*, pág. 244.

¹⁷³ *Ibíd.*, pág. 247.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 261.

ñor-criado, se ejemplifican las dos fases centrales de la fenomenología de Hegel. En tiempos de Cervantes aparecían estas dos fases en la forma de discursos sobre la guerra justa y el sistema feudal. En el *Quijote* ambos discursos son discutidos, ejemplificados, variados y relativizados tan crítica como lúdicamente.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Politik*, ed. de Eugen Rolfes, Leipzig, Felix Meiner, 1948.
- BARBERO, Abilio y Marcelo VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Crítica, 1978.
- BLOCH, Marc, *Die Feudalgesellschaft* [1939], Berlín/Fráncfort/Viena, Propyläen, 1982.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. dirigida por Francisco Rico, Barcelona, Instituto Cervantes/Crítica, 1998, 2 vols.
- DEFOE, Daniel, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, ed. de J. Donald Crowley, Londres/Nueva York/Toronto, Oxford University Press, 1972.
- DUBY, Georges, *Die drei Ordnungen: Das Weltbild des Feudalismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1981.
- GANSHOF, François Louis, *Was ist das Lehnswesen?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, ed. de Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1952.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit Mündlichen Zusätzen*, en *Werke in zwanzig Bänden*, ed. de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Fráncfort, Suhrkamp, 1970.
- HÖFFNER, Joseph, *Kolonialismus und Evangelium: Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier, Paulinus-Verlag, 1969.
- JANKE, Wolfgang, *Historische Dialektik*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, 1977.
- MÉCHOULAN, Henri, *L'antihumanisme de J. G. de Sepúlveda: Étude critique du «Democrates primus»*, París, Mouton, 1974.
- MOXÓ, Salvador de, *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000.
- SALOMON, Noël, *La campagne de Nouvelle Castille à la fin du XVI siècle, d'après les «Relaciones Topográficas»*, París, Touzot, 1964.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, *En torno a los orígenes del feudalismo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1942, 3 vols.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de, *Apología en favor del libro sobre las causas justas de la guerra*, en *Obras completas*, III, ed. de Antonio Moreno Sáez, Salamanca, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997.
- SIEP, Ludwig, «Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften», en *Hegel-Studien*, núm. 9, 1974, págs. 155-207.
- , *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1979.

- SUÁREZ, Francisco, *Teoría de la guerra*, ed. de Luciano Pereña Vicente, Madrid, CSIC, 1954.
- ULMER, Karl, «Die zweifache Dialektik in der Entwicklung zur Freiheit bei Hegel», en Ute Guzzoni, Bernard Rang y Ludwig Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart: Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Fráncfort, Meiner, 1976, págs. 418-423.
- VALDEÓN, Julio, *El feudalismo*, Madrid, Historia 16, 1992.
- VITORIA, Francisco de, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, ed. de Luis Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 1998.