

DESHACIENDO AGRAVIOS.
LA IDEA DE JUSTICIA EN EL
Quijote

Ángel Pérez Martínez



DESHACIENDO AGRAVIOS. LA IDEA DE JUSTICIA EN EL *QUIJOTE*

Diseño gráfico y arte final: Oficina de Promoción e Imagen Institucional
de la Universidad Católica Sedes Sapientiae

Diseño gráfico: David Collazos
Cuidado de impresión: Gabriel Bolívar
Dibujo de portada: Gustav Doré

© 2005 Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae

Correo electrónico: feditorial@ucss.edu.pe

ISBN:
Depósito legal:

Impreso en Perú-Printed in Peru
Primera edición
Diciembre de 2005

Prohibida la reproducción parcial o total de los textos e imágenes
sin el permiso del editor y el autor

Fondo Editorial de la Universidad Católica Sedes Sapientiae
Esq. Constelaciones y Sol de Oro. Urbanización Sol de Oro. Los Olivos, Lima-Perú
Teléfonos: (51-1) 533-5744 / 533-6234 / 533-0008
Dirección URL: <www.ucss.edu.pe>

Introducción 13

1. La justicia

2. La idea de justicia previa al *Quijote*

3. La justicia en el tiempo de Cervantes

3.1. La Escolástica y el Humanismo

3.2. La Escuela de Salamanca

4. La justicia en el *Quijote*

5. *Don Quijote*, el jurisperito

5.1. La singular perspectiva de *don Quijote*

5.2. Los azotes a Andrés: *don Quijote* frente a la crueldad

5.3. Los galeotes o la tergiversación de la justicia

5.4. Los insospechados mares teóricos alrededor de la ínsula

5.4.1. El hidalgo y el labriego

5.4.2. El caballero y el escudero

5.4.3. El maestro y el discípulo

5.4.4. Los amigos

Conclusiones

Para Carlos y Rubén

«[La justicia] Es la virtud en el más cabal sentido,
porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta,
porque el que la posee puede hacer uso de la virtud
con los otros y no sólo consigo mismo»*

* Aristóteles. Ética a Nicómaco. Traducción de Julio Pallí. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 239. Libro V, 1, 1129b.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo se aproxima al *Quijote* desde la perspectiva de la justicia, una de las llamadas virtudes cardinales en la tradición del pensamiento occidental.¹ Quisiera que se entendiera en el marco de un objeto más amplio: la virtud, en general, y su relación con el *Quijote*. Por ello, vale la pena escribir unas cuantas palabras sobre la virtud, pues sin esta no se comprende a cabalidad la idea de justicia.

La idea de virtud en occidente es un compendio de las profundizaciones antropológicas que se han dado a lo largo de la historia. Su denominación inicial, relacionada con el tema de la fuerza,² fue cambiando paulatinamente hasta convertirse en el impulso del hombre hacia un ideal humano. En el *Quijote* hallamos, de manera muy clara, esta tensión antropológica. La noción de virtud en la novela es

¹ El primero en sugerirlas fue Platón en *La República* [427e]. Traducción de Conrado Eggers. Madrid: Gredos, 1992, p. 214.

² (*areté*) en griego.

una energía que propulsa la acción y que mueve al protagonista en la dirección del ideal de la caballería andante y una serie de valores implícitos en esta condición. Mediante la narración se desarrolla una crítica de la idea de lo humano y se plantea una serie de conclusiones. El tema de la virtud aparece en la novela como una aspiración que desplaza otros beneficios,³ por este motivo, me pareció sugerente dar una mirada a su tratamiento.

La idea de virtud⁴ en la Grecia antigua designaba la capacidad de autodominio personal. Las relaciones semánticas que se podían trazar desde ella se conectaban con la educación, la formación y la caracterización de modelos humanos. Los desarrollos de esta idea están muy bien descritos en la obra de Werner Jaeger, *Paideia*.⁵

Para la Grecia clásica, desde los tiempos homéricos, la *areté* es un eje antropológico. Aristóteles afirma, en la *Ética a Nicómaco*, que «no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase»;⁶ de esta manera, señalan la riqueza del término y

³ «En sus reflexiones morales, Cervantes coloca siempre la virtud por encima de los bienes de fortuna». Sánchez, Alberto. *Panorama social del Quijote*. Curso de conferencias para preuniversitarios. Dirigido por Alejandro Barbero. Madrid: s. e., 1959-1960, p. 11.

⁴ La virtud o *areté* apuntaba hacia la concepción de la conquista del propio dominio personal, del señorío sobre uno mismo.

⁵ «La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente. “Constituido convenientemente y sin falta, en manos, pies y espíritu”, tales son las palabras mediante las cuales describe un poeta griego de los tiempos de Maratón y Salamina la esencia de la virtud humana más difícil de adquirir. Sólo a este tipo de educación puede aplicarse propiamente la palabra formación, tal como la usó Platón por primera vez, en sentido metafórico, aplicándola a la acción educadora. La palabra alemana Bildung (formación, configuración) designa del modo más intuitivo la esencia de la educación en el sentido griego y platónico». Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 5.

⁶ Aristóteles. *Ética a Nicómaco* [1106a]. Traducción de Julio Pallí. Madrid: Gredos, 1985, libro II, capítulo 6, p. 166.

amplía los desarrollos en niveles o clases de virtud. Platón se aproximará a la virtud desde la perspectiva del equilibrio y la salud.⁷ En el *Quijote* hallamos una conjunción de dichos factores expresados narrativamente y que nos pueden dar pistas de trabajo verdaderamente interesantes remitiendo su fuente al tiempo de los primeros filósofos griegos y a la tradición occidental. La falta de simetría en el hidalgo manchego es patente. Su aspecto no es cercano al de los héroes homéricos, sino que es de edad avanzada, delgado, «enjuto de rostro»;⁸ su figura, en algunos momentos, inspirará cierta melancolía, como señalará Sancho cuando utiliza la denominación de Caballero de la Triste Figura. Para el pensamiento griego, una fisonomía de estas características no es ideal y tiene pocas probabilidades de sintonizar o de ser expresión de una interioridad virtuosa. Sin embargo, aparte de la concepción distorsionada

⁷ «Este argumento se sigue directamente de la antropología de Platón. Este distingue virtudes del alma y del cuerpo. Las del alma son la prudencia, la fortaleza, la justicia y la templanza; las del cuerpo, la salud, la fuerza y la belleza. Paralela es la serie de las cualidades opuestas, los vicios del cuerpo y del alma. Las virtudes dependen de la armonía (simetría), los vicios de la desarmonía (falta de simetría), del alma o del cuerpo según los casos. Esta explicación de la enfermedad, la debilidad y la fealdad como una falta de simetría en el cuerpo y sus partes o las relaciones entre éstas, la tomó Platón de la medicina coetánea, en la que basó toda su ciencia de la ética o terapéutica del alma, y en que veía el modelo de la verdadera ciencia y del método riguroso. Su doctrina de la virtud es una doctrina de la enfermedad y de la salud del alma, modelada sobre la medicina y que tiene por principio el concepto de medida (mev) y de simetría o armonía. Pero una vez sentado que la armonía es el principio de las virtudes corporales, la salud, la fuerza y la belleza, no es posible definir al mismo tiempo el alma como la armonía del cuerpo. Este argumento tiene la ventaja de atacar al adversario materialista en su propio terreno. La explicación de la salud como simetría del cuerpo y de la enfermedad como la falta de esta puede contar con la aprobación de los representantes de la ciencia natural; no así la explicación de la virtud como la simetría del alma, que era el punto de partida del *Fedón*». Jaeger, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 56-57.

⁸ Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Edición de Francisco Rico. Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica, 1998, primera parte, capítulo 1, p. 36. De ahora en adelante, citaré como *Don Quijote*, a continuación, la parte (o prólogo o dedicatoria) en romanos, y el capítulo y número de página en arábigos, de acuerdo con la edición utilizada.

que don Quijote tiene de sí mismo, se descubre una consistencia objetiva de sus valores y su entereza moral.⁹ De alguna manera, Cervantes estaría desafiando un canon clásico. No es la armonía del cuerpo y el alma lo que manifiesta Cervantes con don Quijote, sino todo lo contrario. Su apariencia física es un signo de contraposición con algunas de las líneas de su fortaleza moral —permitiéndonos hablar de moralidad en un loco— y allí reside una de las características más llamativas del hidalgo.

En el fondo, y más allá de su distorsión de la realidad, don Quijote es un héroe, con la claridad de su entereza moral; es en esta línea que destaca sobre el conjunto de paradigmas literarios de la virtud y de la fortaleza. Surge, entonces, la idea de un héroe cuya efectividad es nula en un sentido práctico y que, sin embargo, se muestra como un ejemplo de unidad en torno a un ideal interior.

Una de las primeras tareas a la que debe enfrentarse una investigación sobre el *Quijote* es la criba de una biblioteca, en este caso, mucho más extensa que la que discernieron el cura y el barbero. Se trata de la ingente bibliografía sobre el *Quijote* que aumenta conforme pasan los años. En el caso de la virtud, no son muchos los autores que abordan el estudio directo en el *Quijote*. Entre los trabajos dedicados íntegramente al tema, encontramos el artículo de Ernest A. Siciliano, *Virtue in the Quijote*, que propone un panorama de lo que los críticos han opinado al respecto, señala las formas en que la palabra virtud aparece en la novela y distingue, siguiendo a los diccionarios de la época, entre virtudes naturales y virtudes morales. Asimismo, contamos con el libro de García Valdecasas, *El hidalgo y el honor*, que si bien no es un estudio directo del *Quijote*, se remite a él por considerarlo un representante del hidalguismo y sus virtudes. Otro autor que trata de soslayo el tema de la virtud es Joseph R. Jones en su artículo *Cervantes y*

la virtud de la eutrapelia. La moralidad de la literatura de esparcimiento. Dada su amplitud temática, también mencionaré *La ética del Quijote* de Hans-Jörg Neuschäfer. Encontramos en diferentes trabajos ciertas referencias al tema, incluido, en algunos casos, como objeto de estudio o, en otros, mencionado de manera indirecta. Aunque no trabaja el *Quijote*, la *Introducción a la Edición Crítica y comentada de las Novelas Ejemplares* de Agustín González de Amezúa y Mayo es de fundamental relevancia por el estudio que plantea sobre un área importante de la creación de Cervantes. Otros estudios significativos, ya sí sobre temas quijotescos, son el *Sentido y forma del Quijote*, de Joaquín Casaldueiro, y *Claves de España: Cervantes y el Quijote*, de Ramón Garciasol. El tema también se vislumbra en *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, de José Antonio Maravall, *Don Quijote de la Mancha y el escritor Cervantes*, de Alberto Navarro González, y *El mundo social del Quijote*, de Javier Salazar Rincón;¹⁰ probablemente, hallaremos más de estos contactos tangenciales dentro de la extensísima bibliografía cervantina y quijotesca. Todos ellos aportan luces para comprender la plataforma epistemológica donde se mueve Cervantes y donde se enmarcan las llamadas virtudes cardinales.

Antes de pasar al desarrollo del libro, quisiera agradecer a la Fundación Alvargonzález, cuya beca de investigación me permitió escribir estas páginas. Vaya también mi gratitud a la Universidad Católica Sedes Sapientiae y a la Universidad Católica San Pablo por la posibilidad de que estas reflexiones fueran publicadas.

¹⁰Una mayor información sobre los títulos señalados puede ser consultada en la bibliografía general.

I LA JUSTICIA

En la bibliografía sobre el *Quijote*, encontramos diversos autores que abordan el tema de la justicia. Destacan, entre ellos, Niceto Alcalá Zamora, Ricardo del Arco y Garay, Joaquín Casalduero, Américo Castro, Paul Descouzis, Luis Rosales, Alberto Sánchez y Federico Sciacca, aunque son muchos más los que señalan la cuestión en la obra cervantina.¹

Desde la idea de equilibrio que señalaban los presocráticos hasta los desarrollos planteados por la llamada Escuela de Salamanca un siglo antes de que el *Quijote* se escribiera, la idea de justicia había seguido un derrotero relativamente uniforme en la historia occidental. La búsqueda de la misma había sido una de las más grandes motivaciones de los hombres y, paradójicamente, su falta fue, en muchos casos, uno de los síntomas de decadencia cultural. Don Quijote, el hombre loco

¹ Al respecto, véase la bibliografía complementaria, dedicada íntegramente al tema de la justicia en el *Quijote*.

que sale a camppear caballerosamente, es un enamorado de la justicia. Podríamos entrar a reseñar muchas de las innumerables atingencias realizadas sobre la relación del hidalgo con la sociedad o muchos de los destellos de locura encontrados con la sensatez. Sin embargo, para comenzar este estudio, vale la pena señalar que una clave constante en las acciones de don Quijote es el amor por la justicia. Ello se ve corroborado por las innumerables menciones a ella en la novela. La justicia es una de esas ideas que podría ser considerada sobresaliente en la historia del hidalgo manchego, como lo creía León Felipe según ese ilustre cervantista que fue Alberto Sánchez.²

¿Es una locura buscar la justicia en nuestro mundo?³ Los hombres que buscan la justicia suelen ser incomprendidos e incluso, en ciertos casos, señalados como unos desequilibrados por sus semejantes. A lo largo de la historia, muchos personajes que buscaron la justicia fueron desdeñados o no encontraron simpatía entre los suyos. De alguna manera, el mundo siempre ha tenido contradicciones con el derecho y, en algunas épocas, dichas contradicciones han sido más relevantes que en otras. Algunos han hablado de las noches de la historia⁴ con respecto a las injusticias reiteradas en ciertas épocas. Lo

²«Ante todo, ¿qué significa Don Quijote para León Felipe? Entre las varias interpretaciones, e incluso esotéricas resonancias, despertadas por el ingenioso hidalgo cervantino, la que brilla más alta, con luz propia e inextinguible, es la idea de JUSTICIA. Don Quijote por encima de cualquier otra cualidad, pervive en la imagen mítica de las gentes como el anhelo siempre inexhausto de la justicia. En un mundo de lo relativo y lo contingente, de la ética de la situación y de las fórmulas —más que esencias— morales, Don Quijote se nos impone como el loco delirante de la justicia absoluta. No pocas veces en pugna contra la justicia positiva de una sociedad organizada y orgullosa de sus instituciones». Sánchez, Alberto. *Cervantismo y quijotismo*. En *Anales Cervantinos*. Tomo XXII. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, p. 1.

³San Agustín dirá que espera escatológicamente «hasta que haya un juicio con auténtica justicia». *La Ciudad de Dios*. Vol. 1. Traducción de Santos Santamarta del Río. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 3.

⁴Julián Marías señalaba que en un momento determinado del siglo XX se atravesaba uno de esos momentos difíciles: «Todo el que tenga los ojos abiertos y no confunda la luz con la oscuridad

cierto es que la justicia está muy ligada a la vida común⁵ y a las relaciones entre los pueblos.

El sentido de la palabra justicia ?????????⁶ se encuentra en relación con la actitud del hombre de vida moral recta. Según la tradición clásica, así era designado el hombre bueno. Cuando el protagonista de la novela de Cervantes, en su lecho de muerte, dice llamarse Alonso Quijano *el Bueno* por razón de sus costumbres⁷ parece estar refiriéndose a este campo semántico. La comprensión, entonces, se dirige no solo a la dimensión objetiva, sino a la dimensión subjetiva del concepto. Me refiero a que es necesario, por un lado, recordar la idea de justicia que se da en la historia: la que le llega a Cervantes⁸ y, por otro, contemplar la experiencia de justicia que brota del corazón del Caballero de la Triste Figura.

verá que hace poco entramos en una de las innumerables noches de la historia». *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1974, p. 37.

⁵«El lugar propio de la justicia es la vida común. Hacia esta vida, pues, deberá volver sus ojos todo aquel que pregunte por el cumplimiento de la susodicha virtud: hacia la familia, la empresa industrial y el pueblo estatalmente organizado». Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Traducción de Manuel Garrido. Madrid: Rialp, 1990, p. 121.

⁶«*Dikaioσύνη*. Justicia, derecho, cumplimiento total de la ley, el negocio del juez, pronunciamiento del juez, la acción correcta del hombre, conformidad con el derecho [...]». *A Greek-English Lexicon*. Compilado por H. G. Liddell y R. Scott. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996.

⁷*Don Quijote*, II, 74, p. 1217.

⁸La mirada de Cervantes posee una sensibilidad especial debido a sus experiencias extranjeras y nacionales. Alberto Sánchez propone un ensayo muy sugerente al respecto, Don Quijote, ciudadano del mundo. En *Don Quijote, ciudadano del mundo y otros ensayos cervantinos*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999. No resulta casual que Cervantes escribiera la novela con avanzada edad y cargado de recuerdos. Gracias a esta mirada no solo podemos obtener una comprensión del entorno físico o social de la época, sino una mirada crítica y globalizada, para usar un término contemporáneo. Algo de esto señala Julián Marías en el siguiente párrafo: «La Mancha no fue un lugar de residencia habitual y nunca muy larga. La ve con ojos que vienen de otros lugares: de Italia, de Argel, de Andalucía. Cervantes ve la Mancha desde dentro y desde fuera. El que conoce diversos países, cuando vuelve al suyo lo ve de dos maneras, como lo veía al principio y con una concentración de la mirada que se retrae o contrae a un espacio más reducido, que no era así antes de haber vivido en otras tierras. La Mancha de

Este interés de relacionar el mundo de las ideas con la literatura no es un descubrimiento, sino tan solo la búsqueda del esquema más probable que conoció Cervantes cuando escribió su obra y que permite aportar mayores elementos de análisis para el *Quijote*,⁹ de esta manera nos aproximaremos a su circunstancia. Aunque esta pesquisa pueda arrojar resultados parecidos con otras perspectivas, siempre es enriquecedor el conocimiento de la historia de las ideas, como señaló René Wellek en la obra conjunta *Teoría literaria*.¹⁰

Otra de las intenciones de este trabajo es indagar cuál es la *manera* de Cervantes, como la llamó Ortega.¹¹ Con este objetivo repasaremos la historia del pensamiento, para comprender mejor el marco epistemológico en que se movía el autor y sin pretender encasillarlo; estableceremos, así, un primer sendero donde encuentran desarrollos los conceptos cervantinos e intentaremos descubrir sus propias variaciones.¹²

Cervantes no es la de Alonso Quijano, que acaso no ha salido de su aldea». Cervantes, clave española. Barcelona: Círculo de Lectores, 1994, p. 173.

⁹«Sin duda, la literatura puede tratarse como documento para la historia de las ideas y de la filosofía, ya que la historia literaria corre paralelamente a la historia de la cultura y la refleja. A veces, afirmaciones explícitas o ciertas alusiones ponen de manifiesto la adhesión de un poeta a una determinada filosofía, o bien demuestran que tuvo un conocimiento directo de alguna filosofía, o al menos que no se le ocultaban los supuestos generales de ésta». Wellek, René y Austin Warren. *Teoría literaria*. Traducción de José María Gimeno. Madrid: Gredos, 1966, p. 133.

¹⁰«No es fácil exagerar el valor que para la exégesis de un texto poético reviste el conocimiento de la historia de la filosofía y del pensamiento en general. Además, la historia literaria —sobre todo cuando se ocupa de escritores como Pascal, Emerson y Nietzsche— ha de ocuparse constantemente de problemas de historia intelectual. En rigor la historia de la crítica es simplemente una parte de la historia del pensamiento estético, al menos si se trata en sí misma, sin referencia a la obra creadora contemporánea de ella». *Ibidem*, p. 135.

¹¹«¡Ah! Si pudiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política». Ortega y Gasset, José. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 173.

¹²«[...] ¿qué seguimos viendo en este libro que resulte esencial para la humanidad? Para averiguarlo, consultemos al autor. Es este un buen método para el crítico literario, ya que,

Por ello, nuestra primera premisa se basa en el concepto explícito de justicia en los Siglos de Oro. La intención no es descubrir una soterrada filosofía cervantina o su postura ideológica, pues, como señala Wellek, ese tipo de disquisiciones puede ser canto de sirena:

¿En qué medida los simples ecos del pensamiento filosófico en la obra del poeta definen las concepciones de un autor, sobre todo de un autor dramático como Shakespeare? ¿Qué claridad y sistema tenían las concepciones filosóficas de los poetas y otros escritores? ¿No es hartas veces un anacronismo de la peor especie dar por sentado que un escritor de siglos pasados tuvo una filosofía personal, que sintió incluso la exigencia de tenerla o que vivió entre personas que alentaban toda forma personal de opiniones o que se interesaban por ella? ¿No exageran burdamente a menudo los historiadores literarios, incluso con respecto a autores recientes, la cohesión, claridad y alcance de sus convicciones filosóficas?¹³

Para cumplir mi propósito habrá que integrar el punto de vista filológico con otras áreas humanísticas como la historia o la filosofía, con ello quiero recordar algunos de los intentos de análisis de los hispanistas del siglo XX. Es posible servirnos de la literatura como una luz que transparente la vida y que nos permita profundizar en un aspecto específico de las aproximaciones a la justicia que se tenía en la España en este tiempo. En esa línea, este trabajo solo busca ser un pequeño aporte a la extensa bibliografía cervantina.

como ha dicho Joseph Bedier, erudito francés en poesía épica medieval, el más torpe de los narradores comprende mejor su cuento que el más inteligente de los críticos: regla que con demasiada frecuencia olvidan los críticos que se fían en exceso de su propia inteligencia». Spitzer, Leo. *Estilo y estructura en la literatura española*. Traducción de Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica, 1980, p. 294.

¹³Wellek, René y Austin Warren, *op. cit.*, p. 137.

II LA IDEA DE JUSTICIA PREVIA AL *Quijote*

Luego de la guerra de Troya, Ulises ha de recorrer un largo camino antes de volver a Ítaca. El rey que había partido veinte años antes para combatir es expuesto a numerosos peligros antes del regreso. En esa multitud de rutas ganará varios epítetos, el más famoso de todos, *polytropos Odysseús*, «Ulises, el de las vueltas numerosas o muchos trucos». Luego se le conocerá como *polytlas*, «el muy sufridor»; *polymetis*, «el muy astuto» y *polyméchanos*, «el de muchos recursos». Don Quijote también es un hombre sufrido, como él mismo señala, discreto, como dicen los que le conocen, e ingenioso, como es adjetivado en los títulos de la novela. Don Quijote no se encuentra con los peligros, los busca; es un creador de aventuras y, por ende, asume un nuevo papel en el desarrollo narrativo. Ulises es el exiliado que busca el retorno a la casa familiar, para ello ha de utilizar su talentoso carácter guerrero y su sabiduría. El protagonista de la *Odisea* no deja de ser nunca aquel que reinaba en Ítaca, pero sí es cierto que se enfrenta

a las aventuras como uno más entre sus compañeros, despojado de los atributos reales y de los beneficios de su posición. En el otro lado, don Quijote no quiere regresar al pueblo del que el narrador no quiso acordarse: su objetivo es la perduración y la fama eterna. Paradójicamente, olvidado de su condición anterior y de su historia, busca instaurar la justicia en el mundo y obtener el derecho para recibir el honor caballeresco que todavía no posee. Sale de su hogar voluntariamente y su regreso es obligado, al contrario que Ulises. Aunque recobra el juicio perdido es por corto tiempo, pues su muerte es el fin de la historia. El viaje de Ulises es un conjunto de peripecias donde la justicia es una llamada constante para que el protagonista recobre lo que es suyo. En el *Quijote*, la justicia también es un reclamo persistente que se manifiesta en la facultad perdida por el caballero y la necesidad del retorno a un lugar que no necesariamente es físico, pero más importante aún es la conciencia de don Quijote de ser un instaurador de justicia. Aquí viene la gran diferencia entre los ingeniosos protagonistas: en el primer caso, la balanza de la justicia sirve, sobre todo, para definir a los personajes y delimitar la trama de la obra; en el segundo, el caballero está más allá de sus parámetros habituales debido a la enajenación, y él aplica la justicia al mundo entero para salvarlo. La justicia en la *Odisea* se basa en la idea de equilibrio y de lo que le toca a cada cual según sus obras; en el *Quijote*, la idea de justicia ha sido enriquecida para poder interpretar y aplicarse a un personaje loco e imaginativo.

Se hace necesario un breve recorrido histórico para comprender el desarrollo de la idea y de cómo llega este concepto a la cultura española del siglo XVII. En realidad, desde los orígenes del pensamiento en Occidente, la idea de equilibrio y armonía es un elemento importante que se va desarrollando en el pensamiento occidental. Una de las

primeras formulaciones escritas es de índole literaria y la encontramos en la *Odisea* de Homero:

No complacen de cierto a los dioses las obras perversas,
que ellos honran más bien la justicia y las buenas acciones;
aun los hombres sin freno y sin ley que se echan encima
de un ajeno país, donde Zeus les permite hacer presa,
cuando vuelven a casa, repletas sus naves, se sienten
de respeto invadidos y recio temor, pero éstos
bien seguros están: de algún dios escucharon sin duda
de la muerte y desgracia de aquél, con lo cual ni se avienen
a pedir a su esposa por ley ni a volverse a sus casas.¹

En el ámbito de la teoría fueron los pitagóricos quienes encontraron como clave de intelección de la realidad al número y entendieron la justicia como *igualdad*, una correspondencia entre dos términos, y la denominaron «virtud».

Platón siguió esa línea de desarrollo,² aunque más que en la igualdad se fijó en la *armonía* entre los diversos elementos que constituyen el Estado.³ Una definición de lo justo se presenta en *La República*: «es justo devolver a cada uno lo que se le debe»,⁴ máxima conocida por don Quijote, quien la citará en dos oportunidades: la primera en la historia de la infanta Micomicona: «hablo de las letras humanas, que es su fin poner en su punto la justicia distributiva y dar

¹ Homero. *La Odisea* [XIV, 80]. Traducción de José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982, pp. 316-317.

² Moix Martínez, Manuel. *Diké, nuevas perspectivas de la justicia clásica*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1968, p. 83.

³ Moix Martínez no está de acuerdo con la idea de que la profundización platónica solo se refiere a la armonía, sino que apunta, sobre todo, a que la causa de esta es la acción justa.

⁴ Platón. *La República*. Traducción de Conrado Eggers. Madrid: Gredos, 1992, 331e, p. 64.

a cada uno lo que es suyo»,⁵ y la segunda al responderle a Lorenzo, el hijo del Caballero del Verde Gabán.⁶

Platón tomará como punto de partida uno de los conceptos de justicia más difundidos en su tiempo, aquel que sostiene que tal virtud «dará beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos»,⁷ y más precisamente, «es justo hacer bien al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo»⁸ para luego rectificarlo:

[...] en tal caso, si se dice que es justo dar a cada uno lo que se debe, y con ello se quiere significar que el hombre justo debe perjudicar a los enemigos y beneficiar a los amigos, diremos que no es sabio hablar así, pues equivale a no decir la verdad, ya que se nos ha mostrado que en ningún caso es justo perjudicar a alguien.⁹

También en *La República*, Sócrates se encontrará con Trasímaco, el cual defiende la teoría de que lo justo es lo que conviene al más fuerte¹⁰ y que la injusticia es mejor que la justicia. Sin embargo, después del diálogo con Sócrates, se llegará a la idea de que la justicia es una virtud del alma y que su ejercicio es más perfecto que el de la injusticia, hasta llegar a la siguiente conclusión: «Pues los justos aparecen como los más sabios, mejores y más capaces de actuar, mientras los injustos no pueden hacer nada juntos: y si decimos que

⁵ *Don Quijote*, I, 37, p. 443.

⁶ *Ibidem*, II, 18, p. 774.

⁷ Platón, *op. cit.*, 332d, p. 65.

⁸ *Ibidem*, 335a, p. 71.

⁹ *Ibidem*, 335e, p. 72.

¹⁰ Asimismo, realizará una explicación de las tres formas de gobierno: la tiranía, la democracia y la aristocracia.

algunas veces, aun siendo injustos, hacen algo juntos en común y con vigor, no diremos la verdad en ningún sentido».¹¹

Y casi finalizará diciendo: «El alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien; el injusto, en cambio, mal»,¹² para Platón la idea de justicia está íntimamente ligada a la consecución del Bien. Es tan fuerte su influjo que se dará en toda suerte de relaciones humanas como señala en *La República* cuando le pregunta a Trasímaco: «¿te parece que un Estado o un ejército, o una banda de piratas o de ladrones, o cualquier otro grupo que se propusiera hacer en común algo injusto, podría tener éxito si cometieran justicias entre sí?». ¹³ A lo cual parece parafrasear Sancho Panza en el episodio de los bandoleros de Roque Guinart: «Según lo que aquí he visto, es tan buena la justicia, que es necesaria que se use aun entre los mismos ladrones». ¹⁴ Para Platón, a diferencia de los sofistas, la justicia es condición de la felicidad: el hombre injusto no puede ser feliz, señalará en el *Gorgias*.

En la *Retórica*, por su parte, Aristóteles hace mención a la justicia en relación con la indignación,¹⁵ que, si atendemos al pasaje del Estagirita, es una pasión casi quijotesca:

Al hecho de sentir compasión se opone principalmente lo que se llama sentir indignación. En efecto: al pesar que se experimenta por las desgracias inmerecidas se opone —de algún modo y procediendo del mismo talante el que se produce por los éxitos inmerecidos. Y ambas pasiones son propias de un talante—

¹¹ Platón, *op. cit.*, 352b, p. 99.

¹² *Ibidem*, 353d, p. 102.

¹³ *Ibidem*, 351b, p. 97.

¹⁴ *Don Quijote*, II, 60, p. 1125.4.

¹⁵ Aristóteles. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990, 1836b, p. 360.

honesto, ya que tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son inmerecidamente felices.¹⁶

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dirá que «lo justo, entonces, es una especie de proporción»,¹⁷ esta última palabra será una de las nuevas claves que iluminará estos desarrollos. Según el filósofo, hay varias clases de justicia, la primera sería la idea de igualdad; lo justo es «un término medio e igual en relación con algo y con algunos. Como término medio, lo será de algunos extremos (es decir, de lo más y lo menos); como igual, respecto de los términos, y como justo, en relación con ciertas personas»;¹⁸ en ese sentido, lo justo se aplica a la idea de *proporción*. La segunda especie de justicia es reparadora y represiva, en palabras del propio Estagirita: la justicia es «un término medio entre una especie de ganancia y pérdida en los cambios no voluntarios y [consiste en] tener lo mismo antes que después».¹⁹ Cuando se habla de ella, «observamos que todos los hombres [...] creen que es un modo de ser por lo cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo».²⁰ Debido a su relación con la acción correcta, la justicia engloba a las demás virtudes, y su naturaleza está dirigida a un tercero, es decir, presenta una dimensión comunitaria: «Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo».²¹ Aristóteles se aleja

¹⁶ *Ibidem*, 1836b, p. 360.

¹⁷ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Libro V, 3, 1131a, p. 244.

¹⁸ *Ibidem*, Libro V, 3, 1131a, p. 243.

¹⁹ *Ibidem*, Libro V, 4, 1132b, p. 248.

²⁰ *Ibidem*, Libro V, 1, 1129a, p. 236.

²¹ *Ibidem*, Libro V, 1, 1129b, p. 239.

de los pitagóricos, quienes sustentan la ley de la reciprocidad o del talión; para él, la justicia es una dimensión ética en la que el sujeto agente discierne lo bueno de lo malo: «La justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo e, igualmente, si la distribución es entre otros dos».²²

Así, la injusticia es, a la vez, un exceso y un defecto en relación con el individuo. La idea de justicia aristotélica se distingue de la idea de Bien platónica y se dirige a la del bien común en la sociedad. Será virtud total, que engloba a las demás y que consiste en la observancia de la ley (justicia legal), y virtud parcial, que se divide en justicia distributiva y la segunda llamada reparadora.²³ De allí deviene la división clásica de justicia en tres tipos: justicia legal, que indica el cumplimiento de las leyes, camino del hombre virtuoso; justicia distributiva, que consiste en una repartición adecuada de los bienes sociales entre los miembros de una comunidad: «una especie de justicia particular y de lo justo correspondiente es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro)»;²⁴ y justicia conmutativa (correctiva o rectificativa), que «establece los tratos en las relaciones entre individuos. Esta última tiene dos partes, pues los tratos son voluntarios e involuntarios».²⁵

En Roma, encontramos el término en *De finibus* de Cicerón, quien sostendrá que la justicia «no sólo no perjudica jamás a nadie, sino que, al contrario, ayuda siempre algo a tranquilizar los espíritus por su

²² *Ibidem*, Libro V, 5, 1134a, pp. 240-241.

²³ *Ibidem*, Libro V, 3-4, pp. 243-248.

²⁴ *Ibidem*, Libro V, 2, 1130b, p. 242.

²⁵ *Ibidem*, Libro V, 2, 1130b, p. 242.

natural eficacia»: ²⁶ la justicia no solo será querida por sí misma, sino por el placer que produce; de alguna manera, el derecho romano buscaba un equilibrio estético. ²⁷

El famoso jurista Ulpiano señalará que la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo: «Juris precepta sunt tria, honeste vivere, alterum non laedere, ius suum cuique tribuere», ²⁸ recogiendo ecos de la filosofía estoica. Esta es la idea básica de *iusiuria* que llega a Roma. El establecimiento de la misma fue una cuestión importante para ordenar la convivencia social. Conviene realizar un paréntesis conceptual para seguir profundizando en la mirada clásica, tan diferente de la nuestra. La época ilustrada acentuó la crítica epistemológica, que siempre sopesa el análisis de cualquier realidad. Para la mente antigua, la búsqueda de la seguridad sobre lo existente se fundaba en una confianza y un método de análisis con menor espíritu de suspicacia. ²⁹ La negación implicaba alguna imperfección en la ley, pero las leyes consuetudinarias no son cuestionables. ³⁰

²⁶ Cicerón. *Del supremo bien y del supremo mal*. Traducción de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987, I, 50, p. 80.

²⁷ «Todo el Derecho antiguo romano —escribe Vico— “*fu un serio poema*”. Las formas poéticas de la alegoría, el símbolo y la ficción son originariamente las mismas que las formas jurídicas, y las liturgias del Foro no eran tan diferentes de las liturgias del Teatro. Por lo cual, Chasan (citado por José María Izquierdo) habló de una “edad poética del derecho”, en la que unas mismas palabras —“nomos” en Grecia; “carmina”, en Roma— designaban las normas y los cantos. Todavía esas resonancias semánticas pueden rastrearse en la voz “letrado”, que arrastra ecos del hombre de letras; como el “clerc” francés trae en sus raíces humedades de aquella primera manera de poesía culta que se llamó en España “mester de clerezía”. Pemán, José María. *La idea de justicia en las letras clásicas españolas*. Madrid: Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1966, p. 9.

²⁸ Ulpiano. *Digesto*, 1, 1, 10, 1. En Justiniano. *Instituciones de Justiniano*. Argentina: Heliasta, s. f., p. 27.

²⁹ «La mentalidad de nuestro tiempo no se mueve en la dirección del *ius* romano. Para un romano, no lo olvidemos, el adjetivo *justus* se deriva de *ius*: es “justo” lo que es conforme a derecho. Los hombres modernos nos preguntamos siempre, ante el derecho, si este es justo. Las consecuencias de esta variación pueden ser incalculablemente graves. Es posible que no debiéramos haber olvidado tanto el punto de vista de los romanos; pero es evidente que no podemos rechazar la larguísima

Los griegos y los romanos realizaron enormes aportes al desarrollo del sentido de la justicia, los primeros acentuando la reflexión y los segundos construyendo un sistema práctico de convivencia social. ³¹ Aquí se halla presente la importancia de la comunidad y del encuentro entre personas. El discernimiento sobre lo justo o lo injusto se da, por lo tanto, en medio de la acción, de la vida misma. También don Quijote sale del mundo de los libros hacia el mundo de las realidades. ³² A esta estructura llega una novedad que la informará con enorme potencia: el cristianismo. ³³

Uno de los primeros autores cristianos que se enfrentará al tema será San Agustín en *La Ciudad de Dios*, donde defenderá la tesis de que donde no hay justicia tampoco hay Estado:

tradicón moderna, europea, que se pregunta por la justicia de cualquier derecho, de cualquier ley. En Europa ha ido predominando la idea de “derecho” sobre la de “ley”. Pero derecho es “recto” (*directum*), *diritto*, *droit*, *recht*, *right* (que se opone a *wrong*, equivocado, malo). Al derecho se opone el “entuerto” que Don Quijote quería enderezar, es decir, poner derecho». Marías, Julián. *La justicia social y otras justicias*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1971, pp. 8-9.

³⁰ «Las leyes son perfectas, imperfectas o casi perfectas». Ulpiano. *Reglas de Ulpiano*. Traducción de Francisco Hernández. Madrid: Ministerio de Justicia y Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946, p. 1.

³¹ «Tanto Aristóteles como Ulpiano formulan el principio general del *suum cuique tribuere*, pero mientras el primero se limita a lo abstracto el segundo, directa o indirectamente, concreta el *suum* en norma precisa de conducta». Biondi, Biondo. *Arte y ciencia del derecho*. Traducción de Ángel Latorre. Barcelona: Ediciones Ariel, 1953, p. 146.

³² «Pero esa verdad jurídica no es una verdad abstracta que pueda ser captada por el esfuerzo de elucubraciones solitarias, sino una verdad que solo puede ser entendida en su realidad, en la conexión humana en que se requiere. De ahí que la investigación del jurista no se desarrolle en soledad, sino en contacto con la patología vital de la sociedad, y que la determinación de lo justo sólo se pueda llevar a cabo ante el impulso de las realidades de cada día». Betancourt, Fernando. *Derecho romano clásico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2001, p. 140.

³³ «El legislador cristiano transforma radicalmente el derecho pagano no por medios de violentas e improvisadas revoluciones, muchas veces efímeras, ni a través de enunciados generales, con frecuencia puramente verbales, sino demoliendo el vetusto derecho pagano en el transcurso de medio siglo allí donde era necesario y el contraste con la nueva religión parecía más estridente, y a

[...] no puede gobernarse un Estado sin justicia. Porque donde no hay justicia no puede haber tampoco un derecho. Lo que se hace según derecho se hace con justicia. Pero lo que se hace injustamente es imposible que sea según derecho. Y no podemos llamar derecho ni tenerlo como tal a las injustas determinaciones de los hombres, siendo así que estos mismos hombres sostienen que el derecho dimana de la fuente de la justicia, y desmienten como espuria la afirmación que suelen repetir algunos espíritus torcidos, que es derecho lo que reporta utilidad al más fuerte. Así que donde no hay verdadera justicia no puede haber una multitud reunida en sociedad por el acuerdo sobre un derecho, es decir, no puede haber un pueblo, según la citada definición de Escipión, o, si preferimos, de Cicerón.³⁴

De hecho, el término justicia suele ser utilizado por San Agustín en clave escriturística y en relación con el hombre justo.³⁵ Aunque una dimensión de la justicia es la de las relaciones con los semejantes, el sentido que le da el Obispo de Hipona es el del orden general. Al ser Dios la Justicia suma y el Orden pleno, el hombre está llamado a participar de esa realidad. Detrás de la justicia se halla el amor, que no es solo fuente de la justicia, sino de todas las virtudes.³⁶ El amor

medida que se presentaba la ocasión. No reduce a la nada la vieja y gloriosa tradición, a la que en cambio infunde un nuevo espíritu». Biondi, Biondo, *op. cit.*, p. 263.

³⁴ San Agustín. *La Ciudad de Dios* [XIX, 21]. Vol. 2, pp. 608-609.

³⁵ «San Agustín toma casi siempre la palabra justicia en sentido escriturístico de santidad, de perfección: quien guarda el orden dentro de sí mismo, con los demás hombres y con Dios es perfecto y santo». Alesanco Reinales, Tirso. *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Madrid: Editorial Agustinus, 2004, p. 420.

³⁶ «Es el amor el que informa a todas [las virtudes], unificándolas en un género supremo. Así la templanza es “el amor que se entrega a sí mismo al que ama [...]”; la fortaleza es el amor que lo tolera todo por el que ama [...]”; la justicia es el amor que sirve sólo al amado y por eso ejerce su dominio rectamente; y la prudencia, que es el amor que selecciona sabiamente lo que ayuda de lo que estorba”». *Ibidem*, p. 421.

es una novedosa clave al respecto. La justicia sería imposible sin el amor, más aún, se perfecciona en este, como señala el mismo don Quijote en sus recomendaciones al futuro gobernador de la insula:

Al culpado que cayere debajo de tu jurisdicción considéralo hombre miserable, sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra, y en todo cuanto fuere de tu parte, sin hacer agravio a la contraria, muéstratele piadoso y clemente, porque, aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia.³⁷

En ese sentido, el cristianismo trae una serie de explicaciones nuevas que enriquecen el término y que sellan una importante contribución al pensamiento de Occidente.³⁸ La principal de ellas es que, para el cristiano, la justicia se ve completada por la dimensión personal. Al ser cada persona un individuo distinto, querido por Dios, es necesario tener en cuenta las circunstancias específicas a la hora de aplicarla. La justicia se ve enriquecida por la misericordia; por eso, la justicia divina está colmada de amor.

En el Nuevo Testamento, la idea del justo está relacionada con la idea de justicia desprendida de la cultura helénica. La palabra *dikaios*, siempre en el Nuevo Testamento, está ligada al hombre fiel, equitativo, verdadero, honrado, correcto, civilizado, hospitalario, observador de las costumbres y las reglas.³⁹

³⁷ *Don Quijote*, II, 42, p. 972.

³⁸ «Dos son las fuentes principales que han inspirado el pensamiento de Occidente sobre la justicia: la filosofía greco-romana y aquí no hay que menospreciar el elemento romano y el Cristianismo». Brunner, Emil. *La justicia. Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*. Traducción de Luis Recaséns Fiches. México: Universidad Autónoma de México, 1961, p. 11.

³⁹ «Tanto en la Antigüedad griega como en la Biblia, la palabra justicia tiene una profundidad y una comprensión que ha perdido desde hace muy largo tiempo. Cuando hoy hablamos de lo

La raíz de la injusticia se encontrará en el pecado; su reparación, en Jesucristo. El asunto pasa por la explicación de la condición humana: «Si Dios no quisiera que el hombre esté sin pecado, no habría enviado a su Hijo sin pecado para sanar a los hombres de sus pecados. Pero esto se realiza en lo que creen y progresan, por la renovación del hombre interior de día en día, hasta alcanzar la perfecta justicia como curación completa».⁴⁰

El justo del Antiguo Testamento es el hombre íntegro, y esa condición no es una categoría lograda de manera inmanente, sino que es otorgada por Dios. El hombre no es justo en sí mismo, es justificado y a ello es a lo que aspira.⁴¹ El hombre ha de cumplir con esmero los preceptos e indicaciones propuestos por el Creador para hacerse merecedor de los bienes espirituales. Una de las características de este tipo humano es el estado de vigilia interior en el que se encuentra esperando la llegada de la justicia divina que lo liberará de la opresión del pecado.⁴² De esta manera, y en consonancia con el pensamiento

justo y de lo injusto pensamos en algo mucho más limitado que cuando simplemente distinguimos entre lo bueno y lo malo. Ya Aristóteles se sintió obligado a diferenciar entre estas dos acepciones de la palabra justicia. Se dio cuenta de que en su tiempo la palabra “justo” se usaba en un doble sentido: por una parte, en aquel sentido lato, equivalente a la buena intención o a la conducta buena, pura y simplemente; y, por otra parte, en un sentido más estricto y especial, como la correcta atribución a una persona de aquello que le pertenece. Desde Aristóteles se ha olvidado aquel concepto lato o comprensivo de la justicia. A cualquier persona de nuestro tiempo le extrañaría que se le llamara “justa” por el hecho de que sea buena, piadosa, humanitaria, caritativa, agradecida y temerosa de Dios, al modo como lo hace la Biblia, y también al modo, aunque en otra forma, como se hacía en el antiguo lenguaje griego, tal y como se expresa en el proverbio de Theognis. La nueva acepción, más estrecha, de la palabra justicia tiene para nosotros consecuencias decisivas. Ya no podemos utilizar la palabra “justo” en aquel sentido en que se empleaba en la Antigüedad, sin producir con ello la mayor confusión. Aquel agostamiento, ya percibido por Aristóteles, se ha convertido desde entonces en patrimonio común». *Ibidem*, pp. 19-20.

⁴⁰ San Agustín. *Escritos antipelagianos*. Vol. 3. Traducción de Teodoro Madrid y Luis Arias Álvarez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, II, 4, pp. 179-180.

⁴¹ Is 45, 25.

⁴² Mt 5, 6.

griego, la palabra justo no se restringe a una dimensión conmutativa o social, sino que abarca otras dimensiones de la vida humana.

Para el cristiano, la justicia está signada por la espera y el cumplimiento. Hay un halo de misterio que rodea la promesa que vendrá para el hombre del Antiguo Testamento. En esa línea, la justicia se completa con la idea del perdón y la reconciliación. De hecho, la mayor clave la da el sacrificio redentor de Jesucristo, quien mediante su muerte realiza un pago imposible de ser asumido por la humanidad y trae una nueva justicia: «Mas la influencia del cristianismo no sólo se ejerció sobre esas normas dictadas principalmente para servir a la religión misma, sino que las virtudes cristianas de la caridad y de la castidad, reiteradamente proclamadas en las constituciones del Bajo Imperio, llegaron a inspirar también distintas normas jurídicas».⁴³ Por ello, uno de los grandes aportes de la tradición cristiana es la caridad. Esta virtud teologal complementa a la justicia. Dicho de otra manera, la regulación de la vida social no se entiende solo desde un punto de vista geométrico, sino que es iluminada desde la misericordia y el perdón. El mensaje de Cristo es una superación de la justicia mediante el perdón: un hombre puede ser justificado a pesar de sus debilidades. Don Quijote lo sabe bien, por ello recomendará a Sancho que sea misericordioso cuando juzgue: «Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley al delincuente, que no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo. Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia».⁴⁴

Santo Tomás recupera la tradición aristotélica, ignorada en su tiempo, y realiza una síntesis al crisol de la novedad cristiana y sus desarrollos teológicos. La incorporación de algunos datos psicológicos

⁴³ Arangio-Ruiz, Vicente. *Historia del derecho romano*. Barcelona: Reus, 1943, p. 416.

⁴⁴ *Don Quijote*, II, 42, p. 0971.26.

y antropológicos busca una rehabilitación del concepto de justicia que se había conocido tradicionalmente: dar a cada uno lo suyo. En el capítulo primero de la cuestión 58 de la *Suma Teológica*, el Aquinate recordará esta definición y ensayará otra: «La justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho»,⁴⁵ en la que también señala el parecido con Aristóteles. Sin embargo, junto con ese recordatorio, vienen otras reflexiones sobre el tema. Un elemento previo a la acción justa es una correcta visión de lo real. Por ello, se puede decir que, en aras de la justicia, es necesaria la prudencia. Digamos que para poder dar a cada cual según su derecho se hace necesaria una visión del mundo;⁴⁶ desde esa visión, la valoración del mismo rubrica la acción justa. Esta noción está en consonancia con la tradición del derecho romano, donde a la justicia se le presupone el derecho de cada uno. En este sentido, los textos de Santo Tomás profundizan en las relaciones personales. Así, el Aquinate dirá que «la justicia dirige al hombre debidamente en las relaciones a otro»⁴⁷ y

⁴⁵ Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* [2-2 q. 58 a.1]. Traducción de una comisión presidida por Fr. Francisco Barbado, O.P. Tomo VIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, p. 271. Esta fórmula es, como advierte Santo Tomás, una refundición de las acuñadas por el derecho romano, pero estructurada según las leyes formales de la definición.

⁴⁶ «Dicho con otras palabras: el acto de justicia no solamente se funda en el acto anterior ya mencionado, por el que algo pasa a ser debido, sino que supone además el acto de la prudencia, que se endereza a plasmar en conducta la verdad de lo real. En función de esa dependencia creo que resulta fácil cobrar idea exacta de una forma de injusticia de máxima actualidad: la que tiene cabalmente su razón de ser en la pérdida de relación a la verdad que ha experimentado el hombre. Por eso se mira la cuestión de saber si una cosa le es o no debida a alguien como un problema que carece de la más remota gravedad. Con lo cual se pone al descubierto algo todavía más hondo y radicalmente inhumano que lo revelado por cualquiera de los actos que, hablando en sentido formal, atribuimos a la injusticia; porque la acción humana sólo es proporcionalmente tal acción cuando se impone en ella con carácter de “medida” la visión de lo real». Pieper, Josef, *op. cit.*, pp. 91-92.

⁴⁷ Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* [2-2 q. 58, a. 8]. Tomo VIII. Traducción de Francisco Barbado. Madrid: La Editorial Católica, 1954-1964, p. 286.

siendo su objeto «el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo»,⁴⁸ todo ello en el marco de la misericordia.

Santo Tomás seguirá a Aristóteles en este punto y se dedicará a explicar, en la cuestión 60, la justicia legal o general (*iustitia legalis*), referida a las relaciones de los individuos con el todo social (*ordo partium ad totum*); luego, en la cuestión 61, se dedicará a las partes de la justicia particular, donde se encontrará⁴⁹ la justicia conmutativa o reparadora (*iustitia commutativa*), correspondiente a las relaciones de los individuos entre sí (*ordo partium ad partes*), y la justicia distributiva o asignadora (*iustitia distributiva*), referida a las relaciones del todo social con los individuos (*ordo totius ad partes*).

⁴⁸ *Ibidem*, 2-2 q. 58, a.11, p. 293.

⁴⁹ «En rigor, no son dos las especies o “partes” de la justicia, pues ya hemos indicado en la cuestión 58 que el pensamiento de Santo Tomás en la *Summa*, y de sus discípulos, está a favor de la división de la justicia cardinal en la aristotélica y clásica trilogía: *Justicia general o legal y justicia particular*; ésta, a su vez, en *distributiva y conmutativa*. Y ya se dijo como la anomalía se explica por la ubicación tan extraña que dio Aristóteles al tema de la justicia legal, encuadrándola en la consideración de la justicia en sí misma». Introducción Teófilo Urdanoz a la cuestión 61 de la *Suma Teológica* [2-2 q. 58 a.8], p. 333.

III LA JUSTICIA EN EL TIEMPO DE CERVANTES

El *Tesoro de la lengua castellana* de 1611 se referirá a Cicerón, Aristóteles y Santo Tomás para definir la justicia según la manera clásica;¹ mientras que el llamado *Diccionario de Autoridades*² dirá lo siguiente sobre el término «justicia»: «Virtud que consiste en dar a cada uno lo que le pertenece. Es una de las quatro Cardinales»³ y, a continuación, señalará cinco acepciones de la misma: atributo de Dios, razón o equidad, virtud o bondad en las costumbres, derecho que tiene el litigante, ejecución del reo (por parte de los ministros que la ejercen).

¹ «*Iustitia est habitus animi, communi utilitate servata suum cuique tribuens, atque societatem coniunctionis humanae munifice atque aequè tuens*». Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Martín Riquer. Barcelona: Alta Fulla, 1987, p. 724.

² Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades*. Edición facsímil de 1737. Madrid: Gredos, 1990, p. 335.

³ *Ibidem*.

El crecimiento del derecho real a partir del siglo XIV generó dos grandes problemas según Francisco Tomás y Valiente:⁴ la falta de conocimiento de la cantidad de normas establecidas y el conflicto entre el derecho de los reinos frente al derecho estatal. Es por ello que se produce el llamado movimiento recopilador desde finales del siglo XV; se trataba de recopilar en una sola obra todo el derecho real vigente.⁵ Entre los primeros resultados de esta corriente se encuentra el llamado *Ordenamiento de Montalvo*, de 1484. Pero dicha obra no evitó la numerosa actividad legislativa, de modo que se sintió pronto la necesidad de una nueva recopilación que actualizase la de Montalvo. Varios fueron los recopiladores que asumieron el desafío mientras la obra seguía inacabada, hasta que en 1567 se promulgará el libro que llegará a culminar Bartolomé de Atienza en 1562: la *Nueva Recopilación de las Leyes de España*. La *Recopilación* no terminó de solucionar el problema de reducir el derecho a un código, ya que mantuvo el orden de prelación de fuentes jurídicas establecido en el *Ordenamiento de Alcalá*.⁶ En sus recomendaciones a Sancho para el buen gobierno de la ínsula, don Quijote pareciera ser consciente de la importancia de que las leyes se cumplan y de cuidar que no se amontonen y guarden:

⁴Tomás y Valiente, Francisco. *Manual de historia del derecho español*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 265.

⁵ «Habiéndose dado el encargo de coleccionar el Derecho vigente a algunos jurisconsultos, que fallecieron sin dar cima a la empresa, concluyó la obra de Bartolomé de Atienza, en 1562. Durante cinco años la labor estuvo sometida a examen del Consejo de Castilla, y en 1567 se promulgó, por una pragmática de Felipe II, con el nombre *Nueva Recopilación de las Leyes de España*. Está dividida en nueve libros, que tratan de la Religión, la administración de justicia, con inclusión del Real Consejo; organización de la Administración civil y judicial en provincias, proceso civil, derecho de ciudadanía y de mudanza, ley militar, tráfico y comercio, Administración urbana e industrias, Derecho penal y economía. Se insertan las leyes del Fuero Real, Leyes del Estilo, íntegras, etc. Se tomó por modelo el *Ordenamiento de Montalvo*, cuyo plan se sigue». Arco y Garay, Ricardo del. *La sociedad española en las obras de Cervantes*. Madrid: Patronato del IV centenario de Cervantes, 1951, p. 477.

⁶«Aparecen allí las penas generales de privación de la libertad, derivada, según Dorado Montero, de las galeras y del destierro; el extrañamiento del reino, muerte, azotes, etc. Parece que el Consejo

No hagas muchas pragmáticas; y si las hicieres, procura que sean buenas, y, sobre todo, que se guarden y cumplan; que las pragmáticas que no se guardan, lo mismo es que si no lo fuesen; antes dan a entender que el príncipe que tuvo discreción y autoridad para hacerlas, no tuvo valor para hacer que se guardasen; y las leyes que atemorizan y no se ejecutan, vienen a ser como la viga, rey de las ranas: que al principio las espantó, y con el tiempo la menospreciaron y se subieron sobre ella.⁷

El *Quijote* no es la única obra que señala críticas de manera velada o explícita a la administración de justicia y parece ser que el problema era continental.⁸

3.1. LA ESCOLÁSTICA Y EL HUMANISMO

Es importante dar una mirada a la teología de la época, sobre todo por las relaciones que se dan con la literatura. Ciriaco Morón Arroyo resalta estas relaciones en sus *Nuevas meditaciones del Quijote*:

Como se ve, voy usando constantemente el término “pensamiento”, no filosofía. La historia del pensamiento es más amplia que la historia de la filosofía; para la España de los siglos de oro, el pensamiento, más que filosofía propiamente dicha, se

Real prodigó menos que otras autoridades anteriores o coetáneas la picota, el tormento y la mutilación; pero multiplicó los destierros, tan temidos, las multas enormes y la confiscación de los bienes, transmitiendo la pena a la familia del reo. Por disposiciones de Carlos V y Felipe II se mandó conmutar las penas corporales por las de vergüenza pública y servicio de galeras». *Ibidem*, p. 478.

⁷ *Don Quijote*, II, 51, p. 1049.

⁸«Si hemos de dar crédito a los juicios de contemporáneos, estampados en cuentos, novelas, comedias, sátiras, biografías y libros de viajes, la corrupción y la incapacidad eran los rasgos distintivos de la Administración; pero el fundamento de este estado general de las cosas no hay que achacarlo a algo puramente español». Arco y Garay, Ricardo del, *op. cit.*, p. 478.

concreta en las relaciones entre literatura y teología. Cuanto se puede rastrear de ciencia y filosofía, está enmarcado en una visión del mundo que se expresa en dogmas teológicos o en símbolos literarios donde los dogmas se encarnan.⁹

El término «escolástica» es muy amplio y necesita una aclaración para su estudio. Las aproximaciones humanistas al mismo difieren en su valoración y algunas mezclan esta diversidad siendo peyorativas.¹⁰ Según Juan Belda Plans en *La escuela de Salamanca*, el tema de la dialéctica es uno de los principales problemas de ciertas manifestaciones teológicas.¹¹

Se da una exageración de las aplicaciones lógicas en algunos escolásticos, cuestión denunciada, entre otros, por Luis Vives en su obra *Adversus pseudo-dialécticos*, donde critica el ambiente de la Universidad de París. Este es un tema que merece una mayor extensión por su complejidad y que ahora será mencionado tangencialmente.¹² Aquí

⁹Morón Arroyo, Ciriaco. *Nuevas Meditaciones del Quijote*. Madrid: Gredos, 1976, p. 30.

¹⁰«El Humanismo, en efecto, había acogido el ideal de la reforma, pero ya no de una manera objetiva considerada, sino con una vehemencia violenta e impetuosa. Convicciones paganas y cristianismo hondamente creyente, frivolidad ilimitada y sincera piedad, amor científico a la verdad y actitudes racionales, teólogos, filólogos, Príncipes y Papas, platonismo y aristotelismo, universalismo y nacionalismo; todo esto se encontraba bajo el patrocinio de un Humanismo osado y violento». Lang, Albert. *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte*. Munich: J. Ko"sel & F. Pustet, 1925, p. 31.

¹¹«El así llamado *mal dialéctico* y sus consecuencias es, sin duda, a nuestro juicio, la primera manifestación importante de decadencia teológica. Se trata de una perniciosa invasión de la Filosofía (de la Lógica en concreto) en todo el quehacer teológico que llegaba hasta extremos inusitados; o, lo que es lo mismo, una hipertrofia del papel del elemento racional que deformaba y esterilizaba el esfuerzo mismo por entender de algún modo el dato revelado desde la razón natural». Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 7.

¹²«La suerte ulterior de la filosofía es conocida en sus grandes rasgos; pero uno de los problemas decisivos de la historia de la filosofía es del ockamismo. El hecho de que apenas existan obras de Ockam que no sean manuscritos o incunables, de que salvo contadísimas excepciones no se haya impreso a Ockam después de 1500, bastaría para denunciar la existencia de un problema

se enmarca el debate entre Escolástica y Humanismo. Al parecer, el mismo debate se simplificaba en ciertos aspectos, pues, ante los problemas, ciertos humanistas rechazan la Escolástica sin distinguir el ámbito de la crisis.¹³

Belda Plans cita a Melchor Cano con respecto a este grave asunto y, con ello, se patentiza que no toda la Escolástica estaba reducida a una dialéctica infructuosa ni que la teología católica caminara bajo el imperio del sofismo o la geometrización del pensamiento. Tengamos en cuenta que el diálogo de la teología con la filosofía antigua en el pensamiento¹⁴ occidental se puede agrupar en dos momentos específicos: la Patrística y la Escolástica. Otro olvido de esta rama decadente de la Escolástica es el descuido del estudio de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia.

histórico de primer orden. Pero, naturalmente, no es de este lugar ni su enunciado». Marías, Julián. *La Escolástica en su mundo y en el nuestro*, Colección Huguín, Pontevedra 1951, pp. 35-36.

¹³«Mientras, por una parte, en el siglo XV va adquiriendo creciente vigencia la razón en el doble sentido de razón humano y razón de las cosas, por otra parte prolifera la producción escolástica. No hay grandes figuras lo cual no quiere decir que no haya figuras interesantes, pero los autores de tratados escolásticos pululan como nunca. Al llegar los años finales de esta centuria y los primeros decenios de la siguiente, la Escolástica, en grave crisis interna, está además abrumada por sí misma, agobia por su propia frondosidad. Sobre ella gravita toda la tradición medieval, y esto precisamente constituye el rasgo capital de su situación: las cosas están ocultas por los decires y opiniones en torno a ellas. Las formas literarias reflejan esa situación. A falta de inmediatez antes aludida se agrega otra mediatez en segunda potencia: la forma usual de los escritos de este tiempo son comentarios a las obras de los escolásticos anteriores, sobre todo a la Suma teológica de Santo Tomás. Ante esta situación de la Escolástica caben dos posiciones: las dos que han sido tomadas, efectivamente, en el siglo XVI. La primera es la de los humanistas, y consiste en rechazar la Escolástica en bloque. No quieren saber nada de ella y, en efecto, no saben demasiado. Pretender volver a lo antiguo, sin advertir dos cosas: una, que los escolásticos se habían nutrido del pensamiento greco-romano, sobre todo del neoplatonismo, el aristotelismo y el estoicismo; la otra, más importante aún, que no se puede en la historia volver a nada pretérito». *Ibidem*, p. 31.

¹⁴«Ciertamente también en este siglo ha habido muchos que en las Universidades concluían casi todas las controversias teológicas con razonamientos sofistas y necios [...]. Ha conseguido así el diablo, lo cual no puedo decirlo sin lágrimas, que en el tiempo en que hubiera sido más necesario que los teólogos escolásticos estuvieran pertrechados con las mejores armas contra los herejes

La corriente más crítica hacia las áreas empobrecidas de la Escolástica es el Humanismo. Sin embargo, el Humanismo es mucho más que una crítica, es una propuesta novedosa en torno a las relaciones entre fe y razón. La influencia de Erasmo de Rotterdam (1467-1536) es patente en la península ibérica y no se restringe al campo filológico o de pensamiento, sino que es una influencia muy fuerte en la teología, como lo ha señalado Marcel Bataillon en su obra *Erasmo y España*.¹⁵

Erasmo se educa bajo el influjo de la espiritualidad de la *devotio moderna* y los Hermanos de la Vida Común; realiza su profesión religiosa en el monasterio de Meaux, perteneciente a los canónigos regulares de San Agustín (1486); se ordena como sacerdote en 1492; estudia en la Universidad de París y tiene una fuerte inclinación humanista desde los inicios. El objetivo prioritario, para Erasmo, es la reforma de la vida cristiana de su tiempo por medio de una relación más cristocéntrica, para ello entiende que es necesaria una reforma de la teología,¹⁶ que

venidos de Alemania, no tuvieran absolutamente ninguna, a no ser largas cañas, es decir, insignificantes armas de niños. De este modo han sido el hazmerreír de muchos [...]. Se equivocaban al punto de comenzar sus estudios, pues descuidaron de manera sorprendente las facultades que embellecen la lengua y se enredaron durante largo tiempo en el arte del sofisma, y por fin dedicados a la teología, no siguieron la auténtica teología sino su apariencia [...]. Es evidente que aquel arte de la palabrería, que pretende camuflarse como dialéctica (aunque está muy lejos de ella), debe ser suprimido de la filosofía, y con mucha mayor razón también de la teología. La dialéctica consiste en la pericia y práctica de saber comenzar, argumentar y concluir; lo que para el teólogo es muy necesario. Pero el arte del sofisma no tiene más que palabrerías vanas de las que no se puede sacar ningún provecho en teología. Es más, ninguna desgracia mayor le puede sobrevenir a la teología que el engaño de hacer pasar por teología lo que es simple desecho de sofismas. Y de este empeño nace el absurdo de que los sofistas parezcan teólogos». Cano, Melchor. *De Locis Theologicis duodecim*. 2 vols. Edición de H. Serry. Madrid: 1792, IX, 1, pp. 434-435.

¹⁵ Véase Bataillon, Marcel. *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (1937). Traducción de Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

¹⁶ Obras clásicas sobre el pensamiento teológico de Erasmo: Bouyer, Louis. *Autour d'Érasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*. París: Cerf, 1955; Etienne, Jacques. *Spiritualisme érasmien et théologiens louvainistes*. Lovaina: Gembloux, 1956; Tshibangú, Tharcisse. *Théologie positive et Théologie spéculative*. Lovaina y París: Nauwelaerts, 1965; Guelluy, Robert. «L'évolution des méthodes

no ha de ser tan solo bíblica, sino pastoral. Con tal propósito se esfuerza en desarrollar una *Philosophia Christi*¹⁷ donde la vida de Cristo advierta sobre las prácticas formales. Asimismo, critica una piedad extrínseca y formalista, defecto de la religiosidad popular. Erasmo busca una purificación de lo accesorio en el cristianismo; se trata de buscar una piedad auténtica que se centre en la persona de Cristo. La falsa piedad se plasma de diferentes maneras para el humanista de Rotterdam: peregrinaciones sin un claro sentido, invocaciones a los santos olvidándose de Cristo o la preferencia por la regla monástica en desmedro de la Escritura. El programa teológico de Erasmo se desarrolla en dos aspectos: la crítica de la teología escolástica decadente y la renovación de la teología a través del método histórico-filológico. Para Erasmo, los doctores escolásticos no centran sus reflexiones en las enseñanzas de la Sagrada Escritura, pues desconocen las lenguas en que ella se escribió; son, en muchos casos, formalistas y mezclan el aristotelismo y la dialéctica con la Revelación. Otros humanistas cercanos al pensamiento erasmista son el inglés Santo Tomás Moro (1478-1535) y el valenciano Luis Vives (1492-1540). Este último vivió en Francia, Inglaterra y los Países Bajos la mayor parte de su vida. El pensamiento de Vives también se opone a las distinciones aplicadas por ciertas corrientes escolásticas que habían degenerado en una sofística sin sentido, como es muestra su *Liber in pseudo dialecticos*. A Vives le pareció importante establecer una separación entre la lógica y la metafísica y resaltó la mirada a la naturaleza. Para Vives, la filosofía es una sabiduría práctica que se conjuga perfectamente con el cristianismo en una aproximación global a la realidad. Además de la crítica humanista, existe una corriente de reforma teológica, de la que es portavoz Domingo de Soto, con la conciencia clara de una

théologiques à Louvain d'Érasme à Jansénius». *Revue d'histoire ecclésiastique*, n.º 37, 1941, pp. 31-144; Kohls, Ernst-Wilhelm. *Die Theologie des Erasmus*. 2 vols. Basilea: Reinhardt, 1966.

¹⁷ Erasmo toma este concepto de San Justino, uno de los Padres apologistas.

necesaria purificación de la teología escolástica, sobre todo del racionalismo filosófico dentro de esa escuela.

Algunos nombres europeos que también se puede mencionar en cuanto a intentos de renovación desde la mística y a corrientes de piedad centradas en la persona de Cristo son los de Juan Gersón (†1429), Canciller de París; Dionisio de Rickel (†1471), llamado El Cartujano; o Nicolás de Kempf (†1497). Son ellos deudores de la *devotio moderna*, cuyos representantes son Gerardo Groot (†1384), fundador de los Hermanos de la Vida Común, Florencio Radewinjs (†1401), Tomás de Kempis (†1471) y el franciscano Enrique Herí (†1477).

El debate sobre el supuesto erasmismo de Cervantes que se abrió con Américo Castro en 1925 ha sido cuestionado por una serie de autores como Antonio Vilanova o Ciriaco Morón Arroyo. Al parecer, el asunto es más complejo que la simple adjetivación de Cervantes como erasmista, pues como dice el mismo Bataillon, «la España de Carlos V estuvo impregnada de erasmismo».¹⁸ La tradición escolástica había llegado a Cervantes en forma de sermones y libros como el *Libro de los estados*, de fray Francisco de Osuna; la *Luz del alma cristiana*, de fray Felipe Meneses, probablemente aludido en el Quijote, y la *Guía de Pecadores*, de fray Luis de Granada. Estos autores, a su vez, tenían relación con la renovación espiritual a la que hemos aludido más arriba, de manera que la espiritualidad cervantista era, sobre todo, la de la contrarreforma española.

Existe un clásico de espiritualidad jesuita muy interesante en esa línea por su contemporaneidad con Cervantes; se trata del padre Alonso Rodríguez, natural de Valladolid,¹⁹ quien escribió *Ejercicio de*

¹⁸ Bataillon, Marcel, *op. cit.*, p. 787.

¹⁹ Por esa época hubo otros dos homónimos jesuitas, me refiero a San Alonso Rodríguez (1533-1617), natural de Segovia y que ejerció como portero en el colegio de Montesino, Mallorca; también escribió obras espirituales. El segundo fue el Beato Alonso Rodríguez (1598-1628), nacido en Zamora y martirizado en el Río de la Plata, Uruguay.

perfección y virtudes cristianas. A continuación, señalaremos algunas coincidencias —cuya existencia, de por sí, ya es curiosa— entre ambos. Cuando el Caballero del Verde Gabán se describe a sí mismo hablará, por primera y única vez en la novela, de la vanagloria: «[...] reparto de mis bienes con los pobres, sin hacer alarde de las buenas obras, por no dar entrada en mi corazón a la hipocresía y vanagloria, enemigos que blandamente se apoderan del corazón más recatado»;²⁰ y aquí viene el padre Rodríguez: «Todos los Santos nos avisan que nos guardemos mucho de la vanagloria, porque es, dicen, un ladrón muy sutil que vuelve a saltearnos y robarnos las buenas obras, y entra tan oculta y disimuladamente, que muchas veces, antes de que sea sentido y conocido, nos ha ya robado y despojado».²¹

No es este el lugar para descubrir paralelos explícitos entre una y otra obra, pero lo que sí ha lugar es afirmar las numerosas coincidencias que, en el fondo, resumen ese espíritu común vivido en la España del Siglo de Oro.

3.2. LA ESCUELA DE SALAMANCA

Ciertos motivos de reflexión teológico-jurídicos del Siglo de Oro están marcados por la llamada Escuela de Salamanca.²² Esta corriente reflexiona sobre temas como la conquista del Nuevo Mundo y su gobierno en la España de los siglos XVI y XVII, o el tema de las

²⁰ *Don Quijote*, II, 16, p. 754.

²¹ Rodríguez, Alonso. *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*. Madrid: Claupe, 1954, p. 127.

²² «Se pueden distinguir además dos periodos bien diferenciados: 1) La *Primera Escuela de Salamanca*, que va de Vitoria (1526) a Mancio (1576), en donde la gran mayoría de los catedráticos son dominicos de San Esteban; en ella se da de manera plena el espíritu original que le diera Vitoria; 2) La *Segunda Escuela de Salamanca*, que discurre desde Medina y Guevara (c.1570) hasta Pedro de Herrera, OP (1604) y Juan Márquez, OSA (1600-1607), sustitutos de Báñez y Guevara tras la jubilación de sus cátedras de *Prima* y *Vísperas* respectivamente». Belda Plans, Juan, *op. cit.*, p. 158.

Relecciones universitarias. Respecto del tema de la Conquista, no estamos hablando solo de un posicionamiento jurídico en relación con los términos legales de esta, sino, sobre todo, de un problema antropológico: el encuentro con el otro.²³ Los desafíos del derecho indiano hacen de España una frontera de reflexión ética dentro de la Europa de esos tiempos.²⁴ Algunos de los autores que se encuentran en esta atalaya son: Francisco de Vitoria (1492-1546), Domingo de Soto (1495-1560), Martín de Azpilcueta (1493-1586), Melchor Cano (1509-1560), Luis de Molina (1535-1600), Domingo Báñez (1528-1604), Gabriel Vázquez (1549-1604), Francisco Suárez (1548-1617), Juan de Santo Tomás (1589-1644) y Diego de Covarrubias (1512-1577).

A raíz de los análisis de la Escuela de Salamanca, surge la distinción entre dos tipos de comunidad, por ende, dos formas de poder, el religioso y el político.²⁵ Su teoría entiende que la titularidad del poder político corresponde a la misma comunidad civil y distingue claramente los dos fines. En el primer caso, la promoción de la gracia; en el segundo, la vida natural. El esquema teórico bebe de las fuentes

²³ Con relación a este tema, véase Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique*. París: Éditions du Seuil, 1982.

²⁴ «[...] se podría afirmar que la Escuela de Salamanca ejerce una importante influencia en muchas cuestiones de carácter sociopolítico, como, por ejemplo, ocurre en los temas de las *Relecciones* universitarias: el origen y la naturaleza del poder político (ante las teorías de Maquiavelo), el problema del divorcio de Enrique VIII, la ética de la colonización americana, el derecho de la guerra, la propiedad privada y pública, la pobreza y la limosna; o también el tema de los impuestos públicos (que a veces incidían en bienes eclesiásticos), tan decisivo en la sociedad del tiempo». Belda Plans, Juan, *op. cit.*, p. 919.

²⁵ «[Los escolásticos españoles] Analizan, a veces minuciosamente, la esencia y relaciones de estos poderes; los distinguen entre sí bajo distintos puntos de vista, y más señaladamente en cuanto al origen, al fin, al ámbito de actuación, a los principios porque se gobiernan y a la respectiva jerarquía». Galán y Gutiérrez, Eustaquio. *Esquema histórico-sistemático de la teoría de la escuela española del Siglo de Oro acerca de la esencia, origen, finalidad y legitimidad titular por derecho natural del poder político*. Madrid: Reus, 1953, p. 15.

escolásticas,²⁶ aunque existen diferencias entre la corriente dominica y la jesuita²⁷ (que son las principales en España). El Estado es, desde finales del siglo XV, la estructura más importante desde donde se efectúa el poder político. El Estado se personifica en el monarca, corazón de la República. Para comprender mejor estos análisis habría que comentar que en Europa se produce una serie de posturas filosófico-políticas sobre el poder y su legitimidad.²⁸ La primera es la llamada monarcómaca, nacida como reacción frente a la monarquía absoluta y de tendencia democrática. La denominación viene dada por uno de sus adversarios, Guillermo Barclaius, y sus representantes son, casi todos, protestantes: Buchananus, Stephanus Junius Brutus, Hotmann, Teodoro Beze y Althiusus. Entre los pocos católicos figuran Salamonius, Rosseaeus y Bocherius. Frente a los monarcómacos se encuentra la teoría del legitimismo monárquico de carácter sobrenatural, teoría oficial de la monarquía francesa, cuyos principales representantes fueron Bossuet y el rey inglés Jacobo I, con su *Apología pro iuramento fidelitatis* (1606), ante la que reacciona Francisco Suárez con la *Defensio Fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, de 1613. En Francia, también durante el siglo XVI, se sostiene otra tesis de influencia feudal, su defensor fue Loysseau.²⁹

²⁶ «Como una manifestación más del esplendor de la vida y de la cultura española en aquella centuria decimosexta, que, con acierto y razón fue llamada y es considerada como nuestro Siglo de Oro, reverdece en tierra ibérica y vuelve a florecer, cual un campo que se hubiese quedado mustio y seco, la filosofía escolástica cristiana, que había alcanzado, según se sabe, su cima en el siglo XIII con Santo Tomás de Aquino». *Ibidem*, p. 3.

²⁷ Hubo una tercera corriente, aunque de menor importancia: los franciscanos, seguidores de Escoto. Los jesuitas, por su parte, siguen a Suárez, y los dominicos, al Aquinate.

²⁸ «Pero por muy extendida que estuviese, y lo estaba ya mucho en el siglo XVII, la sacralización de la persona y del poder del rey, hubo también, en los siglos XVI y XVII una tendencia orientada a señalar límites al poder absoluto del monarca». Tomás y Valiente, Francisco. *Manual de historia del derecho español*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 286.

²⁹ «Por otra parte, muchos y sobresalientes teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII en España mantuvieron la tesis tomista de la sumisión del príncipe a la “vis directiva” de la ley; así,

Las relaciones entre literatura y jurisprudencia han sido analizadas, sobre todo, desde el género dramático debido a su relación con el tema procesal.³⁰ Sin embargo, otras obras de la tradición hispánica proponen problemas jurídicos, como *El Cantar de mio Cid*, *La Celestina*, *El libro del Buen Amor* y algunas más cercanas a nuestro estudio, como las *Novelas ejemplares*. Lo cierto es que la palabra, la justicia y la libertad se encuentran íntimamente relacionadas en la mente del hombre del Siglo de Oro, como señala Joaquín Casalduero:

El hombre barroco, tan próximo al movimiento filológico del Renacimiento, sintió vivamente la maravilla de la palabra; origen único del orden y la claridad, fuente de toda confusión. Nada tiene de extraño que Cervantes haya dispuesto el desarrollo de la aventura de la palabra dentro del tema de la justicia. Junto a los filólogos, los letrados son los encargados de interpretar la palabra que crea el poeta. Si el filólogo se mueve en la Historia, al letrado le está reservada la vida. La vida, que es de Dios y la manejan los hombres. La justicia en los dos planos: el divino y el humano; y entre estos dos planos, el problema de la libertad. La voluntad del hombre nacido libre frente a la ley absoluta, y a la voluntad del hombre socialmente libre frente a la ley social.³¹

Vitoria, Soto, Azpilcueta, Covarrubias y Suárez. Y otros como Mariana y Vázquez de Menchaca defendieron incluso la sumisión del príncipe a la “vis coactiva”. Tomás y Valiente, Francisco. *Ibidem*, p. 287.

³⁰ Al respecto, véase Gallego Morell, Manuel. *El derecho procesal en el teatro del Siglo de Oro (El Alcalde de Zalamea)*. Mérida: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987, p. 3.

³¹ Casalduero, Joaquín, *op. cit.*, pp. 118-119.

IV LA JUSTICIA¹ EN EL *Quijote*

Cervantes no era un especialista en leyes, los conocimientos que podemos encontrar de las mismas en el *Quijote* son una muestra de la amplitud de su cultura y de un humanismo que le permite entender una serie de realidades que van más allá de su habilidad profesional.² Según Álvarez Vigaray, los temas jurídicos a los que hace referencia Cervantes se podrían agrupar en tres categorías:

¹ El término «justicia» aparece 50 veces en el *Quijote*, 20 en la primera parte y 30 en la segunda. Por su parte, la palabra «justo» figura 36 veces, 22 en la primera parte y 14 en la segunda.

² «El Quijote ahonda en el Derecho más de lo que sabía y creyó su autor; pero también, para eso, como para lo demás, sirvióle a aquél de mucho la posesión de una cultura general humanista, no ceñida a lo estrictamente literario en sentido profesional. Fuese por conexión de estudios, fuese por afición extrauniversitaria, fuese por exigencia de cargos y funciones, que lo relacionaron con la autoridad y los ciudadanos, es lo cierto que el autor muestra en toda la novela dominio de nociones y de tecnicismo, que unas veces le permite aplicarlos con exactitud en la acepción directa, y otras le facilita comparaciones exageradas, pero ingeniosas, donde aparece justificado provechoso el empleo del sentido figurado de las palabras o ideas técnicamente jurídicas». Alcalá Zamora, Niceto. *El pensamiento de El Quijote visto por un abogado*. Córdoba: Patronato Niceto Alcalá-Zamora y Torres, 2001, p. 86.

a) menciones o referencias a instituciones jurídicas, que se deslizan en el texto para calificar, comparar o definir una situación (así la lesión “ultra dimidium”, la muerte civil, la obligación guarentigia, etc.); b) planteamientos mas amplios en los que se define y desenvuelve una institución jurídica (por ejemplo la posesión de buena y mala fe en el incidente del hallazgo de la maleta de Cardenio en Sierra Morena); y c) constituir la materia central que fundamenta una obra dramática o una novela (así el Derecho matrimonial en el entremés El juez de los divorcios).³

La búsqueda de la justicia, quizá, es una de las virtudes más explícitas entre los ideales del Caballero de la Triste Figura, ya lo reconoce Solisdán antes de empezada la novela en el segundo cuarteto de su soneto:

Serán vuestas fazañas los joeces,
pues tuertos desfaciendo habéis andado,
siendo vegadas mil apaleado
por follones cautivos y raheces.⁴

Una nota interesante en ese sentido es que el tema de la justicia no era primordial en los llamados libros de caballería. Henry Thomas, en su obra *Las novelas de caballerías*, señala que eran otros los distintivos de los temas caballerescos en relación con las tradiciones bretonas, francesas y romanas. La materia más cercana a este asunto era la francesa, pero no apunta directamente a la solución de conflictos:

³ Álvarez Vigaray, Rafael. *El derecho civil en las obras de Cervantes*. Granada: Comares, 1987, p. 41.

⁴ *Don Quijote*, I, «De Solisdán...», p. 33.

La nota dominante de la “materia de Francia”, que se centró alrededor de la figura de Carlomagno —una semilla teutónica que germinó en el suelo de la Francia feudal y cristiana—, fue la idea sublime del honor y del sacrificio al servicio de Dios y del emperador, y un elevado sentido del valor de un juramento de fidelidad, para cuya ruptura, fuera cual fuera la provocación o la justificación, jamás podía haber compensación adecuada.⁵

Uno de los objetivos de don Quijote cuando sale deseoso de venturas es reestablecer los desequilibrios en su sociedad.⁶ En gran parte, la caballería andante buscaba esto, aunque también es cierto que las llamadas novelas de caballería no gozaban del favor de todos, especialmente porque se habían alejado, en gran medida, de los ideales virtuosos de la primera caballería.⁷

Más allá de que Cervantes quisiera rescatar o no las fuentes de tal modo de vida, lo cierto es que ejercer la justicia no es el único objetivo de don Quijote, como nos cuenta el narrador:

⁵ Thomas, Henry. *Las novelas de caballerías españolas y portuguesas*. Traducción de Esteban Pujals. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, p. 11.

⁶ «Hay en el Quijote algunos pasajes sobre la justicia. Se afirma que el que profesa la caballería andante “ha de ser jurisperito, y saber las leyes de la justicia...” alusión en parte, a aquella terminología de Aristóteles (EN 1. V.), reproducida por Santo Tomás (ST 2-2 q. 56 y 61, a.6 y 1 resp.) y corriente entre los escritores españoles de la época de Cervantes (Esta visión de la justicia hállase en nuestros teólogos de la época, y también en los escritores políticos. V. Mariana, De Rege, I, III, c. 11. Joaquín Setanti, Centellas de varios conceptos, centella 203. La ha aceptado también más modernamente S. Alfonso María de Ligorio en su Theologia Moralis, 1. 3, trac. V, nro. 486). Las expresiones “suyo” y “conviene” bien pueden referirse respectivamente a la igualdad y a la proporción, base de las dos clases de justicia enunciadas». Carreras y Artau, Tomás. *Filosofía del derecho en el Quijote. Ensayos de psicología colectiva*. Gerona: Tipografía de Carreras y Mas, 1903, p. 68.

⁷ Cervantes critica también la falta de verosimilitud de las mismas, en donde los héroes no caían ante multitud de enemigos, más bien podían contra ellos, como en este pasaje de Pedro Cobarte: «[...] y el bravo guerrero poblaba el sanguinoso suelo de corpachos muertos vertiendo por rasgadas

En efeto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más estraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo; y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, y irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama. Imaginábase el pobre ya coronado por el valor de su brazo, por lo menos, del imperio de Trapisonda; y así, con estos tan agradables pensamientos, llevado del estraño gusto que en ellos sentía, se dio priesa a poner en efeto lo que deseaba.⁸

Según el párrafo citado, las razones de don Quijote para armarse caballero andante son el aumento de su honra, el servicio de su república, ejercitarse en el arte de la caballería, deshacer todo género de agravios, ganar eterno nombre y fama al ponerse en todo género de peligros. La justicia estaría presente en la cuarta de las intenciones, que, de una u otra manera, tiene relación con las otras. Los temas presentes serían: el honor (íntimamente relacionado con la fama), la conciencia cívica, la caballería andante y la justicia. A continuación, profundizaremos en algunas de estas ideas debido a su vinculación con la justicia.

En tiempos de Cervantes, el honor es una institución social necesaria y reconocida. Como ha señalado concienzudamente Américo

heridas rojas y espumosa sangre. En breve espacio más de cincuenta alrededor de tenía muertos, y en el un punto tras ellos salta y uno aquí y otro allí y dos acullá no tarda en hacer al fin ingente deservicio ni hombre vivo en el castillo quedó que no fuese muerto; pues luego sin tomar un punto de descanso a las prisiones llega». Sierra Infanzón, Pedro de la. *Espejo de príncipes y caballeros* (II), Pedro Cobarte a costa de Juan Bonilla, Zaragoza, 1617, f. 267r.

⁸ *Don Quijote*, I, 1, p. 40.

Castro, había dos concepciones sobre el honor en el siglo XVII. La primera consiste en que el honor es una condición intrínseca al hombre, quien lo lleva consigo más allá de los avatares de la existencia. Para otros, el honor depende de la opinión que los demás tengan de nosotros, pues en la reputación no solo inciden nuestras buenas acciones, sino también los decires de la gente, ya sea para ensalzar o para difamar. En esta última acepción, como se puede concluir, el asunto no obedece solo a nuestra voluntad. En la novela intercalada *El curioso impertinente*, Cervantes pone en boca de Lotario la siguiente afirmación: «Mira que no hay joya en el mundo que tanto valga como la mujer casta y honrada, y que todo el honor de las mujeres consiste en la opinión buena que dellas se tiene».⁹ Ello pareciera señalar que Cervantes estaría a favor de la segunda acepción; hay un detalle importante que puede aclarar el asunto. La concepción del honor femenino señalada por Lotario está vinculada directamente con la castidad y podría plantear equívocos; no es lo mismo el honor femenino que el masculino. El honor del hombre, y este es el caso de don Quijote, es el logrado mediante las hazañas, y la restauración de la fama es más fácil que en el caso de la mujer. Seis de las nueve menciones al honor en la novela están relacionadas con el honor femenino, y tres con el honor del hombre en clave caballeresca.

El conquistar honor, o lo que es mismo, un nombre específico puede traer múltiples beneficios, como lo señala don Quijote explicándole a Sancho que el vencimiento en algunas aventuras desemboca en la fama, y esta puede atraer grandes retribuciones:

—No dices mal, Sancho —respondió don Quijote—; mas, antes que se llegue a ese término, es menester andar por el

⁹ *Don Quijote*, I, 33, p. 385.

mundo, como en aprobación, buscando las aventuras, para que, acabando algunas, se cobre nombre y fama tal que, cuando se fuere a la corte de algún gran monarca, ya sea el caballero conocido por sus obras; y que, apenas le hayan visto entrar los muchachos por la puerta de la ciudad, cuando todos le sigan y rodeen, dando voces, diciendo: “Éste es el Caballero del Sol”, o de la Sierpe, o de otra insignia alguna, debajo de la cual hubiere acabado grandes hazañas. “Éste es —dirán— el que venció en singular batalla al gigantazo Brocabruno de la Gran Fuerza; el que desencantó al Gran Mameluco de Persia del largo encantamento en que había estado casi novecientos años”. Así que, de mano en mano, irán pregonando tus hechos, y luego, al alboroto de los muchachos y de la demás gente, se parará a las fenestras de su real palacio el rey de aquel reino, y así como vea al caballero, conociéndole por las armas o por la empresa del escudo, forzosamente ha de decir: “¡Ea, sus! ¡Salgan mis caballeros, cuantos en mi corte están, a recibir a la flor de la caballería, que allí viene!”. A cuyo mandamiento saldrán todos, y él llegará hasta la mitad de la escalera, y le abrazará estrechísimamente, y le dará paz besándole en el rostro; y luego le llevará por la mano al aposento de la señora reina, adonde el caballero la hallará con la infanta, su hija, que ha de ser una de las más hermosas y acabadas doncellas que, en gran parte de lo descubierta de la tierra, a duras penas se pueda hallar.¹⁰

El honor, pues, como habíamos señalado, se relaciona con la fama. Si atendemos a este relato del capítulo 21 de la primera parte, nos daremos cuenta también de que los hechos que traen el honor se inscriben en el marco de la lucha del bien contra el mal. El

¹⁰ *Don Quijote*, I, 21, p. 229.

caballero será recordado por haber ganado batalla al gigante Brocabruno o haber desencantado al Gran Mameluco de Persia. En don Quijote encontramos una mirada capaz de afrontar el desafío de reestablecer los desequilibrios mundanos, así como una sensibilidad atenta a los mismos, implicando su solución, sea cual fuere su precio.¹¹ La búsqueda de la justicia se encuentra íntimamente ligada a la consecución del honor, y la fama tiene una relación de consecuencia con el honor.

Lo que hemos llamado conciencia cívica, el «servicio a la república», plantea una cuestión: ¿quiere don Quijote que la sociedad sea perfecta? A mi manera de entender, el Caballero de la Triste Figura, a pesar de su falta de sensatez, no busca una utopía. Además de saber que el mal es una realidad presente en el mundo y en los corazones de los hombres, en una sociedad perfecta no habría lugar para los caballeros. Lo que busca don Quijote es algo que va más allá. Sabe, como lo señala en su discurso sobre la Edad Dorada, que «la dichosa edad» no volverá: «La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interese, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar, ni quién fuese juzgado».¹² De manera que, en ese estado primero, no era necesaria la justicia, pues no estaba corrompida. Y fue justamente por esa confusión que nace la orden de la caballería andante; don Quijote es consciente de la precariedad del mundo donde vive y no piensa que debería ser de otro modo,¹³

¹¹ Una obra que trata sobre esta dimensión de la aventura quijotesca es la de Pons y Umbert, Adolfo. *El ideal de justicia de don Quijote de la Mancha*. Madrid: Reus, 1922, p. 137.

¹² *Don Quijote*, I, 11, p. 123.

¹³ «¿Cuál es la pretensión de Don Quijote? “Enderezar entuertos y desfazer agravios”. Cree que va a remediar las injusticias, proteger a las viudas y los huérfanos, ayudar a los desvalidos y oprimidos. Pero no es un reformador. Si hubiesen preguntado a Don Quijote si quería que hubiese justicia en el mundo, habría dicho que sí, porque era hombre bondadoso y bien

en el sentido de instaurar un nuevo orden; su ambición es más simple, ordenar aquellos desequilibrios que estén a su alcance. Por ello, las reglas de la caballería andante cuentan con la condición humana y sus debilidades; asimismo, son establecidas en relación con ese tipo de situaciones y representan un juego de esfuerzo por alcanzar el ideal caballeresco. La Edad Dorada es un pasado irremplazable y, al parecer, don Quijote es consciente de esa situación. El mundo le necesita y él ha de acudir rápido a esa cita: «Hechas, pues, estas prevenciones, no quiso aguardar más tiempo a poner en efeto su pensamiento, apretándole a ello la falta que él pensaba que hacía en el mundo su tardanza, según eran los agravios que pensaba deshacer, tuertos que enderezar, sinrazones que emendar, y abusos que mejorar y deudas que satisfacer».¹⁴

Desde una perspectiva holística, hay una cierta valoración del mundo y de la sociedad en la mente de don Quijote. Desprecia la condición de hidalgo y también sus ocupaciones para lanzarse a la aventura. Esta contraposición entre la vida aventurera y una vida monótona es un tema importante en el desarrollo de la novela. No es simplemente el rechazo a un tipo de vida sedentaria, sino a un estado existencial, una especie de *tedium vital*, como dirían los místicos de su época.¹⁵ Las noticias acerca de su vida en la casa solariega de la Mancha

nacido, pero se habría quedado triste porque no tendría nada que hacer, su proyecto ya no tendría sentido. Si a un médico con vocación le propusieran que hubiese salud perfecta en el mundo, lo aprobaría, pero pensaría que sin enfermedad no tendría nada que hacer. Don Quijote no quiere directamente que haya justicia, lo que quiere es *hacerla* mediante su fuerte brazo. Este es el proyecto quijotesco, no otro. El conformista acepta las cosas como son; el inconformista no acepta la realidad, quiere modificarla o acaso destruirla, pero la tiene en cuenta, ve la realidad como es y no le gusta, no le parece aceptable, pero parte de ella, de su reconocimiento». Marías, Julián. *Cervantes, clave española*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1994, pp. 177-178.

¹⁴ *Don Quijote*, I, 2, 45.

¹⁵ El mismo don Quijote señala que los libros de caballería son un remedio para la tristeza: «Y vuestra merced créame, y, como otra vez le he dicho, lea estos libros, y verá cómo le destierran la melancolía que tuviere, y le mejoran la condición, si acaso la tiene mala». *Don Quijote*, I, 42, p. 498.

nos dan la visión de un hidalgo venido a menos, en medio de una rutina rural y campestre. Alonso Quijano vive un aburrimiento que busca sojuzgar mediante la lectura de libros de caballería. Estos libros serán su escape de una realidad agobiante. A veces nos quedamos en la explosión imaginativa y demencial de su propia configuración caballeresca, lo que nos impide, de alguna manera, vislumbrar la pesadumbre de su vida antigua, aquella de las consumiciones culinarias en tres partes de su hacienda, con el ama y el mozo. Una vida consabida y solitaria, de menús establecidos, una vida que lo llevó a refugiarse en los libros de caballería y a convertirse en caballero andante. Don Quijote sale de una dinámica específica, de una rutina diaria y, en cierta forma, renuncia a su dimensión de hidalgo por una dimensión más plena.¹⁶ No deja de ser importante el que lo hiciera ya en una edad en que los caballeros se retiraban, debido a que, en esa época, se ingresaba a la ancianidad. En realidad, a Alonso Quijano, transformado ya en don Quijote, no le interesaba que sus años frisarán los cincuenta, sino que la condición anterior no respondiera a su propio ser.

El hidalgo es un tipo humano conocido en el Siglo de Oro.¹⁷ Sin embargo, el sosiego, una de las características propias del hidalgo, se ausenta en la persona de Alonso Quijano; es, más bien, una tranquilidad vacía relacionada con el aburrimiento. Para Alonso Quijano, la lectura

¹⁶ «El uno, Don Quijote de la Mancha. La otra, Dulcinea del Toboso. Ha abandonado las tranquilas comodidades del hogar, los cuidados solícitos con que le atendieran y regalaban la sobrina y el ama, los placeres de la conversación amistosa con el cura y el barbero, las diversiones de la caza; todo lo pospone a los riesgos y los peligros, a las inseguridades y los sufrimientos que inseparables le parecen de la noble profesión elegida». Pons y Umbert, Adolfo. *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ «Son varios los pueblos que lograron crear un tipo de hombre representativo, erigido en modelo y norma de perfección: el *kalós kanathós* de la Grecia clásica, el hidalgo español, el *cortigiano* del Renacimiento italiano, el gentilhomme francés, el *gentleman* inglés, el *junker* prusiano, el samurai del Japón... Sería fácil mostrar sus analogías. El ideal griego repercute sobre todos los de occidente. Entre las figuras occidentales, el hidalgo, la más lograda, actúa decisivamente en la formación de las otras». García Valdecasas, Alfonso, *op. cit.*, p. 2.

es un proceso divergente, una suerte de evasión. En esa línea, le parece que la realidad le ha quitado algo que le pertenece y que solo le puede devolver la literatura. No solo don Quijote busca dar a cada uno lo que le corresponde, sino que él, al ejercitarse en el arte de la caballería andante y exponerse a toda clase de peligros, se da a sí mismo lo que le corresponde espiritualmente y que no ha logrado conseguir en su vida anterior. Alonso Quijano experimenta que no hace lo que anhela y que, en su vida, no ha logrado lo que aspira. Desdeña su vida anterior, hasta el punto que las referencias a la misma son casi nulas. Es interesante, por decir lo menos, el comparar esa vida antigua de don Quijote con la vida nueva que busca mas allá de los campos de Montiel. De hecho, las posibilidades de encuentro de un caballero andante son mayores que las de un hidalgo manchego.¹⁸

El hidalgo deja esa vida lineal y rutinaria para lanzarse a los ricos giros de las aventuras caballerescas, aquellas que Dante en su *De vulgari eloquentia* llamaría «bellísimos meandros artúricos».¹⁹ Quizá, aparentemente, su locura descalifica al hidalgo, pero no es así. Es la trampa en que no debemos caer, pues si bien don Quijote tergiversa la realidad en varios aspectos, es, para ciertas perspectivas, mucho más agudo que otros personajes. Julián Marías²⁰ hace mención al episodio de maese Pedro cuando el muchacho que narra los hechos se refiere

¹⁸ El *tedium vitae* que vive el hidalgo es retratado en estas palabras: «La existencia del protagonista hasta convertirse en don Quijote no ha podido ser más sosa. A sus cincuenta años, Alonso Quijano es un hombre frustrado cuya vida transcurre sin ningún tipo de aliciente. La lectura va a sustituir a las vivencias reales (trabajo, amor...) y provocará la locura del hidalgo. Cervantes nos pinta un personaje necesitado, pese a su aparente equilibrio psicológico, de una actividad que le compense de sus cincuenta años de ocio. Los libros de caballería le proporcionarán un universo de arriesgadas acciones que no podrá dejar de seducir a nuestro sedentario hidalgo. Entusiasmado por ese mundo de ficción cae en la locura de confundirlo con la realidad». *El Quijote*. En *Manual de literatura española*. III: Barroco: Introducción, prosa y poesía. Madrid: Cénlit, 1981, p. 168.

¹⁹ Aliguieri, Dante. *De vulgari eloquentia*. Libro I, capítulo X, número 2.

²⁰ Marías, Julián. *Cervantes, clave española*, pp. 177-178.

a las campanas de Sansueña, la Zaragoza mora, y don Quijote dice: «—¡Eso no! —dijo a esta sazón don Quijote—: en esto de las campanas anda muy impropio maese Pedro, porque entre moros no se usan campanas, sino atabales, y un género de dulzainas que parecen nuestras chirimías; y esto de sonar campanas en Sansueña sin duda que es un gran disparate».²¹ Y es que el sentido de la realidad de don Quijote está trastornado, y ve gigantes donde hay molinos, pero también es cierto que, a veces, y no son pocas, ve atabales donde hay campanas y corrige la realidad con una agudeza muy peculiar.

Habría que hablar, entonces, de las dimensiones racional, emotiva y ética en relación con el *Quijote* y señalar que se presenta daño en la primera, mientras que en la segunda y en la tercera se mantiene una integridad mayor.²² La opción por una vida de mayor plenitud moral lo lleva a renunciar a otras dimensiones de su propia existencia. Cervantes coloca en boca del narrador una descripción fenoménica: «vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo», lo que podría sonar algo injusto, pues desconocemos la experiencia psicológica y espiritual del protagonista para llegar a tal extremo. La vida anterior lo había abatido tanto, lo habría entristecido en tal medida que ese *extraño* pensamiento era una consecuencia lógica de su hastío. Sus palabras y pensamientos llenos de entusiasmo, sus acciones al limpiar y descubrir las armas de sus antepasados, su reverencia al colocar un nombre a su caballo, y su silencio antes de encontrar un nombre de andante caballero, en gran medida, contrastan con el abatimiento de su vida antigua. Es en el capítulo primero donde asistimos a un verdadero renacimiento de la nobleza en su vida.

²¹ *Don Quijote*, II, 26, p. 850.

²² Es todo lo contrario al modelo ilustrado de hombre, donde se busca la perfección racional, lo que podría conllevar el perjuicio de las otras.

V
Don Quijote, EL JURISPERITO

5.1. LA SINGULAR PERSPECTIVA DE *don Quijote*

En páginas anteriores, anunciábamos que nuestra intención no era la de encasillar el *Quijote* en un tipo de pensamiento. La estructura epistemológica que señalamos a continuación no es otra que la planteada ya por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* y, luego, reformulada durante la Edad Media por Santo Tomás.¹ Para justificar dicha estructura de pensamiento no basta con decir que estaba en el ambiente, sino que hay ciertas referencias explícitas en la obra, como cuando don Quijote le dice al hijo del Caballero del Verde Gabán: «—Es una ciencia —replicó don Quijote— que encierra en

¹ «Cuando desde Aristóteles a la patrística, de Santo Tomás a los filósofos contemporáneos, se dice que la justicia supone atribuir a cada uno lo que es suyo, se enuncia una verdad universal, profesada también por los juristas romanos y que constituye sólo el punto de partida para el jurista, cuya misión es precisamente concretar lo suyo». Biondi, Biondo, *op. cit.*, p. 147.

sí todas o las más ciencias del mundo, a causa que el que la profesa ha de ser jurisperito, y saber las leyes de la justicia distributiva y comutativa, para dar a cada uno lo que es suyo y lo que le conviene»,² o cuando afirma que, en una cena a la que asisten, entre otros, Luscinda, Zoraida, Micomicona, Fernando y Cardenio, el fin de las letras humanas es «poner en su punto la justicia distributiva y dar a cada uno lo que es suyo, entender y hacer que las buenas leyes se guarden».³

Empezamos a leer el *Quijote* y una de las primeras ocurrencias de la palabra «justicia» aparece cuando don Quijote realiza una precisión respecto de ella gracias a su condición caballeresca. Sancho le habla de los peligros de ser perseguidos por la Santa Hermandad, a lo que don Quijote responderá: «Y ¿dónde has visto tú, o leído jamás, que caballero andante haya sido puesto ante la justicia, por más homicidios que hubiese cometido?».⁴

Para un hombre son varias las posibles perspectivas en cualquier acción realizada desde el punto de vista moral. La primera es la de agente, es decir, el que realiza la acción justa o injusta; la otra, la del sujeto, aquel que ha sufrido directa o indirectamente debido a la acción; por último, la del observador, en algunos casos, juez de la misma. Al inicio de la novela podremos comprobar que la perspectiva asumida por el propio don Quijote lo coloca en un horizonte distinto. Aunque el eje desde el que se eleva es el mismo que el de juez, de alguna manera, asume la misión de ser una suerte de brazo divino, encontrándose por encima de cualquier consideración ética. Desde esta atalaya, donde nadie tiene poder para censurarlo, el caballero juzga y actúa. La perspectiva subjetiva de don Quijote le da la libertad de analizar las acciones de

² *Don Quijote*, II, 18, p. 774. La referencia es la *Ética a Nicómaco*, donde Aristóteles se refiere a los tipos de justicia (Libro V, 3-4).

³ *Don Quijote*, I, 37, p. 443.

⁴ *Don Quijote*, I, 10, p. 113.

los demás y de criticarlas como a él le parezcan.⁵ Resulta curioso que este posicionamiento asumido por el protagonista no es para servir a sus propios fines, sino a la justicia. Resulta también singular su parecido con los juristas romanos de la época clásica, llamados los *prudens*, que creaban el derecho en contacto con la vida misma.⁶ El jurista romano podía ser *iuris auctor* frente a las lagunas de la ley. En Roma, los ciudadanos esperaban de estos hombres sabios que propusieran soluciones a los problemas de equidad en la sociedad. En ese sentido, don Quijote podría ser una suerte de *iuris prudens*.⁷ La justicia, este querer dar a cada uno lo suyo, presupone el derecho, es decir, una primera situación que ha de ser reestablecida y que don Quijote conocería y defendería.⁸

La virtuosidad se aprende en los libros, pero los trasciende. Parece ser que Alonso Quijano entiende que aquellos ideales contemplados en la lectura de las novelas caballerescas han de llevarse a cabo en la existencia misma. Una existencia virtuosa no es igual para todos los hombres, aun cuando ellos anden laborando en lo mismo o compartan

⁵ «El extremismo con que vive el ideal de la justicia hace su pensamiento inconciliable con el prójimo. Don Quijote está condenado a bastarse a sí mismo. Don Quijote está solo contra todos. Nadie puede ayudarle a vivir, ni disuadirle de una opinión, ni evitarle un peligro». Rosales, Luis. *Cervantes y la libertad*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985, p. 569.

⁶ «Pero el jurista romano no es el hombre de ciencia que medita y elabora sistemas y doctrinas, que escribe volúmenes nutridos de sabiduría y erudición, sino más bien el *prudens*, que en contacto con la vida, con fina percepción e incomparable prudencia logra satisfacer las necesidades sociales en el ámbito del derecho». Biondi, Biondo, *op. cit.*, p. 41.

⁷ «Cuando el jurista romano satisface una necesidad de la vida, cuando presenta una solución conforme al *ius* y al *aequum*, ha cumplido plenamente su misión. Nosotros esperamos todo de la ley, los romanos, en cambio, esperaban todo de la sabiduría del *iuris prudens*». *Ibidem*, p. 42.

⁸ Lo explicita bien el filósofo alemán Josef Pieper cuando dice: «Sin embargo, la cuestión a elucidar aquí apunta a un objetivo todavía más hondo. En su órbita se inscribe asimismo ese tipo de requerimiento que tiene por base la prestación de un trabajo: ¿cuál es la explicación y cuál es el fundamento de lo que sea debido a un hombre un “salario” por el trabajo realizado? ¿Dónde está la causa de que tal le sea debido? ¿Cuál es, en última instancia, “el acto por el que algo se constituye en propio de alguien”?»., *op. cit.*, p. 90.

las mismas creencias. La vida virtuosa es siempre personal. Es el hombre concreto quien, a partir de lo objetivo y de una formación determinada, realizará un discernimiento de las posibilidades de acción dentro del rango de su existencia para llevar a cabo la que él considere correcta. La clave para el acierto es que esa consideración sea acorde con la verdad y el bien. El *Quijote* es un compendio de ética cotidiana, de encuentros y acciones. A partir de los accionares de don Quijote, podríamos sonsacar qué tipo de justicia persigue y si la acción que realiza es efectiva o no. Ello significa que una serie de reglas, de normas o de ideales regirán la vida. Sin embargo, las normas o principios no se aplican en una transposición geométrica. No basta un manual para vivir una vida moralmente coherente, pues en los manuales, amén de aproximaciones a lo real, no se pueden contemplar la multitud de refracciones de la existencia. Por ello, es necesario atender a lo interior, para que desde esos principios hallados —y también de los ejemplos encontrados— uno pueda aprender a discernir lo bueno de lo malo, acorde con la circunstancia. La justicia se halla en esa línea profundamente unida a la capacidad de raciocinio. Existe una práctica muy importante en el Siglo de Oro español y que don Quijote encarna de manera paradójica: la discreción.

La discreción es un hábito del entendimiento práctico, de manera que el hombre discreto sabe cómo actuar en cada circunstancia. En Cervantes, específicamente en el *Quijote*, se utiliza como sinónimo de razón, inteligencia, agudeza e ingenio, aunque con características especiales.⁹ La discreción es necesaria para ejercer adecuadamente la justicia y conforma el esquema de otra virtud cardinal: la prudencia. Si bien la discreción y la prudencia son una característica de la forma

⁹ «On many occasions Cervantes uses *discreción* synonymously with reason but a further listing of all these cases would not enlighten us any further». Bates, Margaret. “*Discreción*” in *the Works of Cervantes*. Washington: The Catholic University of America, 1945, p. 4.

de proceder del hidalgo, no pueden nada contra la fantasía desbordada de don Quijote que trueca las realidades por cuestiones caballerescas. Habría que anotar que esas transformaciones no son del todo irracionales, sino que buscan un ideal literario. En la mayoría de los casos se mantiene esa lógica: Aldonza Lorenzo pasa a ser Dulcinea del Toboso, alta expresión de la feminidad; el flaco rocín del hidalgo será el brioso Rocinante, siguiendo la línea de los grandes corceles de la historia; la venta será un castillo, prototipo de la arquitectura caballerisca y magnífica.

5.2. LOS AZOTES A ANDRÉS: *don Quijote* FRENTE A LA CRUELDAD

El episodio en que don Quijote se encuentra con Juan Haldudo azotando a su criado es una de las primeras escenas en que el Caballero de la Triste Figura busca ejercer la justicia mediante su propio brazo. El caso se encuentra en el marco de la justicia conmutativa. El reclamo que realiza el labrador es que el criado ha perdido algunas de sus ovejas. Aprovechándose de su situación y de su mayor fortaleza física, Juan Haldudo había atado al mozo a una encina y le empieza a dar azotes.

De alguna manera, el ingreso de don Quijote sugiere la llegada de una mirada justa. Más allá de los datos aportados por los dos implicados en el suceso, la principal injusticia es el maltrato corporal al que es sometido Andrés por parte de su amo.¹⁰ La iniciativa del hidalgo, como vemos, es loable; sin embargo, la falta de claridad a la hora de percibir la realidad y la confusión caballerisca en la que se encuentra son parte de los problemas a los que se tiene que enfrentar.

¹⁰ El tema de los atentados contra la integridad física de los menores trabajadores en la España del Siglo de Oro son un problema real señalado en obras como el *Lazarillo de Tormes*.

Uno de los errores más flagrantes de don Quijote para poder solucionar el conflicto de manera efectiva es, tal vez, el considerar a Juan Haldudo un caballero a la usanza libresca, lo que desemboca en el esperar que respetará fielmente sus peticiones. Aparentemente, la indignación que siente don Quijote es tal que reclama la compensación al labrador. Como en otros episodios, Cervantes nos presenta al caballero ante una situación probablemente repetida en su sociedad, quizá también permitida. La locura de don Quijote, además de ser una deficiencia de comprensión de lo real, permite superar ciertas carencias de la mirada ética de sus coetáneos, así como contemplar el hecho moral más allá de los acuerdos o las costumbres. En este sentido, habría que señalar que Cervantes plantea una serie de circunstancias que denuncian injusticias consuetudinarias. Son muy iluminadoras las situaciones contempladas desde los ojos de don Quijote, quien tiene «el alma cómo un cántaro»¹¹ y ve las cosas desde una perspectiva limpia de prejuicios.

Es interesante entender que la locura de don Quijote se basa en un anacronismo. Digamos que lo fundamental del problema del protagonista de la novela de Cervantes es estar desajustado respecto de su época. Al llevar al extremo este anacronismo, y para evitar el choque contra la realidad que le había tocado vivir, don Quijote la transmuta en clave caballeresca. La transmutación de la realidad es una de las claves para poder entender la locura quijotesca. Las más de las veces el error es el cambio de la realidad por la fantasía, pero la aplicación de la cosmovisión caballeresca¹² es coherente consigo misma.

¹¹ *Don Quijote*, II, 13, p. 730.

¹² «Su proyecto era impracticable pero simplemente por ser arcaico, no porque fuera sin sentido; se trataba de un desajuste no de otra cosa. Y este arcaísmo se refleja admirablemente en el arcaísmo estilístico de su lenguaje; Don Quijote no habla en la lengua en que está escrito el libro en su conjunto, sino más bien en una estilización de la prosa de los libros de caballerías: una lengua

Esta cosmovisión, además, busca depurar muchas de las visiones erradas de la caballería, pues don Quijote es un caballero distinto que quiere retornar a los orígenes. Desde esta perspectiva, podemos decir que don Quijote enfrenta un tipo de ideal contrario a su realidad, lo que origina un complejo choque que se desarrolla en dos niveles. El primero es el de la colisión de la fantasía con la realidad, con sus efectos cómicos y trágicos: los molinos no son gigantes; ni los rebaños, ejércitos; y el tratarlos como si los fueran genera despropósitos y situaciones enrevesadas. El segundo es el de la confrontación del pensamiento: Don Quijote trae consigo una tradición específica que recoge concepciones olvidadas; esta mirada es la del pensamiento occidental en clave de la caballería andante. Sin embargo, la caballería de don Quijote está depurada de muchos vicios denunciados de las novelas de caballerías: es una mirada antigua y, a la vez, nueva. En cierta manera, don Quijote se deshace de los prejuicios y las sinrazones de su época acerca de la esencia de las novelas de caballería. Algunas de las situaciones propuestas por Cervantes son abusos flagrantes, como en este caso, otras no lo son tanto. Don Quijote juzgará desde otros paradigmas, lo que le permitirá acertar en ciertos casos y equivocarse en otros. ¿Qué pasará con un loco que ve las cosas de una manera distinta de cómo el mundo las ve? El protagonista es lanzado a un mundo ajeno, y sus cuestionamientos éticos plantean desafíos constantes, motivo del trasfondo dramático de la novela y los dolorosos resultados para caballero y escudero. La resolución de la cuestión ética colocará en tiento constante la existencia misma de don Quijote. Se encuentra, de cierta manera, obligado a dar razón de sus convicciones más profundas a partir de esa visión, incluso llega al extremo de defenderlas

perfectamente inteligible, un español arcaico. La manera de hablar de Don Quijote corresponde al carácter anticuado, inactual, del personaje que ha adoptado». Marías, Julián, *op. cit.*, p. 176.

con su propia vida. Esa tensión permanente desvelará a aquellos con cierta sensibilidad moral, dejará perplejos a otros y llevará a muchos a la incompreensión.

Regresando a la escena del mozo azotado, lo primero que reclama el caballero es el abuso realizado por el labrador; por ello, liberará al joven de manera inmediata. El labrador hará explícito su reclamo; por su parte, Andrés señalará que su amo no le había pagado lo correspondiente hacía ya nueve meses. Don Quijote desafía al labriego a pelear. Ante la negativa de este se da una victoria implícita y, por lo tanto, la obligación de cumplir los deseos del vencedor. Hay que anotar que la benevolencia de don Quijote se dirigirá desde el inicio hacia el mozo, quizá por la situación de injusticia vivida. No aceptará los argumentos del labriego, aun suponiendo una cierta lógica en los mismos. El centro del desequilibrio será la crueldad de Haldudo.¹³ Todo esto está muy bien, o parece estarlo, porque don Quijote evita el injusto castigo, pero el asunto pasa luego por la confianza ciega en Juan Haldudo para el cumplimiento de lo pactado. En la mente de don Quijote todo se resume en una pelea entre dos caballeros y en el cumplimiento de un pacto de palabra por parte del vencido. Una nota presente es la piedad¹⁴ de don Quijote. En este episodio se contempla la indignación que sufre don Quijote al ver agredir al débil. No es don Quijote un personaje que aplica la ley de manera fría y abstracta,

¹³ Ziomek, Henryk. *Reflexiones del Quijote*. Madrid: Gráficas Molina, 1969, p. 21.

¹⁴ «El ideal de la justicia no puede separarse netamente del impulso piadoso que mueve en repetidas ocasiones su conducta. La piedad irreprimible y la justicia se funden en el caso de Andresillo y no aparecen bien delimitadas en las distintas aventuras que hemos venido reseñando. Aun cuando prima en ellas el ideal de justicia, este ideal encarna siempre en Don Quijote de manera conmisericordiosa y, en fin de cuentas, tiene su origen en su contacto, doliente y exaltado, con el prójimo. Como dice con acierto Ferrater Mora, la actitud de nuestro héroe obedece al siguiente desdoblamiento. “Puede ser un empeño imposible y entonces se llamaría locura. Puede ser una voluntad bien templada por el amor y entonces se llamaría caridad”». Rosales, Luis, *op. cit.*, p. 789.

sino que realmente se involucra y compadece ante tal circunstancia, como señalará Jorge Mañach:

Es este impulso de conmiseración tanto mayor hacia el hombre cuanto más desvalido se le vea, o más reducido a su pura entidad humana, lo que de un modo más espontáneo se da en el alma quiijotesca. A su servicio se pone la voluntad de resistir a todo abuso de fuerza con que esa dignidad se humille. La razón convencional nunca podrá cohonestarlo.¹⁵

El cuadro del mozo y el labriego solos otra vez después de haberse marchado don Quijote es un desafío al conflicto de valores planteado. En el desprecio hacia el caballero loco, la falsedad y la nula intención de Juan Haldudo en el cumplimiento de lo prometido, se mezcla una cierta lógica con un craso decaimiento espiritual del personaje. Juan Haldudo no solo rechaza la locura, sino también un paradigma de vida donde la palabra pueda ser moneda de cambio real. Por eso, volverá a atar a Andrés a la encina para azotarle y se burlará de lo acontecido; mientras, don Quijote campea confiado de haber reestablecido el derecho. Su confianza en haber solucionado una injusticia le produce una gran alegría, ignorante de su fracaso en términos efectivos:

Y desta manera deshizo el agravio el valeroso don Quijote; el cual, contentísimo de lo sucedido, pareciéndole que había dado felicísimo y alto principio a sus caballerías, con gran satisfacción de sí mismo iba caminando hacia su aldea, diciendo a media voz: —Bien te puedes llamar dichosa sobre cuantas hoy viven en la tierra, ¡oh sobre las bellas bella Dulcinea del Toboso!, pues te cupo en suerte tener sujeto y rendido a toda tu voluntad e

¹⁵ Mañach, Jorge. *Examen del quijotismo*. Madrid: Trópico, 1997, p. 92.

talante a un tan valiente y tan nombrado caballero como lo es y será don Quijote de la Mancha, el cual, como todo el mundo sabe, ayer rescibió la orden de caballería, y hoy ha desfecho el mayor tuerto y agravio que formó la sinrazón y cometió la crueldad: hoy quitó el látigo de la mano a aquel despiadado enemigo que tan sin ocasión vapulaba a aquel delicado infante.¹⁶

5.3. LOS GALEOTES O LA TERGIVERSACIÓN DE LA JUSTICIA

Otra escena conocida es la de los galeotes. La figura de doce hombres prisioneros «ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro»¹⁷ es de una plasticidad tal que es lógica la impresión que se lleva don Quijote, para quien todo es nuevo y asombroso. Es el drama de los presos enviados a galeras; pero también puede sugerir diversas interpretaciones, como una crítica a este tipo de juicios o el enfrentamiento entre la justicia regia y la caballerescas, como señala Timothy Hampton:

The scene of the galley slaves is marked by structure of opposition involving two types of knowledge and two forms of power. The two forms of knowledge are abstract, absolute knowledge and particular knowledge. The two forms of power are chivalry and the king. At the same time, however, the unfolding of the scene proceeds by a *gradatio* in four steps moving from don Quijote's abstract code, which presumes to offer a model for virtuous action regardless of context, to the king's abstract legal code.¹⁸

¹⁶ *Don Quijote*, I, 4, p. 67.

¹⁷ *Don Quijote*, I, 22, p. 235.

¹⁸ Hampton, Timothy. *Writing from history: the Rhetoric of Exemplarity in Tasso, Montaigne and Cervantes*. Michigan: UMI, 1989, p. 315.

Cuando Sancho le explica a don Quijote que se trataba de gente forzada por el rey, la primera frase que pronunciará el caballero será la siguiente: «¿Cómo gente forzada? ¿Es posible que el rey haga fuerza a ninguna gente?». ¹⁹ El diálogo no tiene desperdicio, pues la respuesta de Sancho revela un extraordinario conocimiento de la jurisprudencia en lo referente a la condena de galeras: ²⁰ «—Advierta vuestra merced —dijo Sancho— que la justicia, que es el mismo rey, no hace fuerza ni agravio a semejante gente, sino que los castiga en pena de sus delitos». ²¹

La intención de don Quijote es saber por qué llevaban a aquella gente de esa manera. Esta primera inquisición resulta peculiar. La imagen de los hombres encadenados fija sobre sí la atención del caballero, cuyo deseo será solucionar el problema de los galeotes, pero a partir de una serie de confusiones en la plasmación de la justicia. En ese sentido, don Quijote busca reestablecer a cada cual lo que le toca, dar a cada uno lo debido, el *suum* correspondiente. De estos bienes, quizá, el más preclaro sea el de la libertad. Tanta es el ansia de don Quijote por restaurar la justicia que poco atiende a otras cuestiones, y es tal su sensibilidad («porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres») ²² que rescata a los criminales. Eso supondría, por parte del caballero, un análisis de la realidad

¹⁹ *Don Quijote*, I, 22, p. 236.

²⁰ «La pena de galeras parece basada en el concepto de esclavitud penal, y así se llamaron los galeotes esclavos del Rey; y la manera de estar sujetos a los bancos de la galera con formas y ordeles, la orden de “fuera ropa” para la maniobra forzada, y la acción del comité mosqueando con el rebenque las espaldas, como el carretero cuando sacude a las bestias para vencer un camino difícil o salir de un bache, todo esto aparece en acción, con otros detalles de la maniobra naval, cuando Don Quijote visita las galeras en Barcelona, e indica que, en efecto, a la esclavitud es asimilable al concepto y la ficción legal, generadores de esta pena». Arco y Garay, Ricardo del, *op. cit.*, p. 489.

²¹ *Don Quijote*, I, 22, p. 236.

²² *Don Quijote*, I, 22, p. 244.

anterior al ejercicio propio de la justicia. Por otro lado, el hidalgo manchego también es consciente de que el reestablecimiento no solo se refiere a los objetos, sino también a las acciones.²³

Desde la perspectiva de don Quijote, quien se considera un enviado del cielo²⁴ para solucionar injusticias y arreglar entuertos, los galeotes tienen derecho a la libertad. Los errores prácticos que comete son: creer cierto lo que le cuentan los galeotes sin considerar que podrían tergiversar los acontecimientos ni escuchar a la otra parte; considerar el disgusto de los presos una razón válida para liberarlos; dar el beneficio del error a los condenados. No solo es un gramo de gracia más,²⁵ como dirá Ziomek, sino una serie de errores de juicio de los que solo salva el hecho de saber que les han castigado por sus culpas. La tergiversación de la justicia también es llamativa cuando les habla a los guardas. Existen tres premisas señaladas por don Quijote: la primera, hay otros que pudieran servir al rey en

²³ «El concepto de derecho, de lo debido, es una noción hasta tal punto radical y primaria que no se deja reducir a ninguna otra que le fuese anterior y de la cual puede ser derivada. Por eso es un concepto que no puede ser definido, sino, todo lo más, descrito. Así, por ejemplo, cabe decir que lo debido, el *summum*, es lo que un individuo tiene derecho a reclamar a otro como algo que se le adeuda y que no corresponde a nadie más que a él, a lo cual conviene añadir que lo adeudado no sólo puede ser una cosa, como es el caso de la propiedad, sino también una acción, la que, por su parte, tampoco necesita contarse por fuerza entre aquellas que uno mismo tiene derecho a realizar y a cuyo ejercicio (ya sea que se trate del simple acto de escribir, de casarse o de ir a la iglesia) sería injusto oponer cualquier tipo de impedimento, sino que muy bien puede ser asimismo una acción realizada por una persona ajena o la omisión de ella (en el caso, por ejemplo, de que destruyese o impidiese algo o representase una amenaza para el buen nombre de alguien)». Pieper, Josef, *op. cit.*, pp. 91-92.

²⁴ *Don Quijote*, I, 22, p. 244.

²⁵ «La escena de los galeotes sugiere hasta qué punto puede llegar la malicia de la gente. La acción de Don Quijote presenta un principio moral de justicia: un gramo de gracia de más, importunamente administrado puede ser perjudicial. En el mundo diario y ordinario uno puede encontrarse gente tramposa y hostil que finge ser buena y que, de súbito, puede arremeter contra uno. Las buenas intenciones de una persona, como Don Quijote, pueden resultar explosivas». Ziomek, Henryk, *op. cit.*, p. 21.

mejores ocasiones que los condenados; la segunda, los prisioneros no han realizado nada en contra de ellos; y la tercera, debe ser Dios quien juzgue. La primera de las afirmaciones no tiene relación directa con la condena de los doce hombres ni los exime de su cumplimiento; la segunda sustrae el hecho juzgado del área de la justicia legal para llevarla a la de la justicia conmutativa; en ambas, las conclusiones no se atienen a la lógica. Por otro lado, el caso de la tercera es una interesante atingencia providencial, pero poco práctica. En todo caso, don Quijote no quiere ser un juez más ni instaurar un nuevo sistema legal. Sabe que su brazo revoluciona las costumbres y acuerdos, pero es parte de su misión, y al estar por encima de cualquier juicio terreno puede otorgar con liberalidad lo que determine.²⁶

Aquí se enriquece un poco más esa mirada ética a la que nos referíamos en el episodio anterior y que acentúa la pena sufrida por el hombre sin tener en cuenta sus acciones pasadas, como señala Joaquín Casalduero:

La aventura de los galeotes ya no gira alrededor de la interpretación de las palabras, sino de la interpretación de la justicia. Justicia social, justicia aplicada, justicia que lo que tiene en cuenta es el crimen; ese punto de vista es el que expone

²⁶ Para que un hombre pueda percibir hechos consuetudinarios injustos debe poseer una sensibilidad especial. A lo largo de la historia, grandes atropellos y desequilibrios han aquejado a los seres humanos sin que el sentido común se deje ver con claridad. Dichas injusticias se han dado, paradójicamente, a la par de esfuerzos por vivir la justicia. A pesar de que, por ejemplo, un hombre como Aristóteles intente categorizar y profundizar en el sentido de las acciones buenas y malas, la esclavitud seguía siendo aceptada en su tiempo igual que la desvalorización de la mujer. La esclavitud es una realidad en el siglo XIX en Brasil a pesar de los movimientos para su abolición. Son pocos los que han tomado la decisión de reclamar una serie de hechos que no están de acuerdo con el derecho y la dignidad de la persona oponiéndose a hechos aceptados en una sociedad. La literatura ha sido un lugar desde donde se han señalado ciertos desequilibrios en la historia.

el Cura. La justicia, para Don Quijote, es exactamente lo contrario: mira las penas que sufre el hombre y no considera sus acciones. Al hombre espiritual solo le atañe la concepción del caballero andante; la justicia aplicada corresponde a los letrados. Luego se encuentran con Ginés de Pasamonte, recobrando Sancho su rucio.²⁷

Es obvio que los hombres encadenados han sido juzgados por ciertas razones, por ello, la interpretación de este pasaje es más compleja. En realidad, don Quijote los salvará de su condena por pura liberalidad. En la mente del caballero, la pérdida de la libertad y la condena a galeras sobrepasa a los delitos cometidos. El galeote era prácticamente un condenado a muerte. Para don Quijote, ningún crimen pareciera merecer tal castigo, mucho menos los cometidos por los presos. Es posible que Cervantes criticara aquí los procesos de justicia de su época, dado lo penoso de su propia experiencia;²⁸ lo cierto es que dicho episodio presenta, de una u otra forma, un mensaje ambiguo.²⁹ Aunque no es la única expresión literaria crítica con la

²⁷ Casalduero, Joaquín, *op. cit.*, pp. 149-150.

²⁸ «La posición jurídica —sobre todo con respecto a la criminología y a la ley penal— nos parece en Cervantes impulsada por una fuerte carga de subjetivismo y biografía. Cervantes había conocido la cárcel como medida administrativa, sin más fin —dice el jurista mejicano Luis Garrido— “que la seguridad colectiva alcanzada por la coerción personal”: quizá las más denigrante de las cárceles por fría y utilitaria. No es la cárcel que castiga ni la cárcel que trata de reformar, sino la cárcel que inmoviliza a un ser humano y le excluye de la sociedad para comodidad y aseguramiento de los que en esta sociedad concentran el poder o la riqueza». Pemán, José María, *op. cit.*, p. 19.

²⁹ «A las alabanzas de la justicia sencilla y razonable corresponde la violenta reprobación de la justicia de la época, lo más opuesto a la razón y equidad que pudiera imaginar Cervantes; personalmente, tenía sobre ello experiencia amarga. La tiranía, la despótica barbarie de jueces y alcaldes fortificaba por contraste la idea transmitida por el Renacimiento de una sociedad pura, regida por criterios tan exactos como ingenuos». Castro, Américo. *El pensamiento de Cervantes*. Barcelona: Crítica, 1987, p. 207.

situación de injusticia sufrida por muchos, el *Quijote*³⁰ se situará en una postura redentora o trascendente, como la han llamado algunos.³¹

5.4. LOS INSOSPECHADOS MARES TEÓRICOS ALREDEDOR DE LA ÍNSULA

La relación más patente en la novela es la de Sancho con don Quijote. Al inicio, don Quijote promete una serie de bienes a Sancho si este lo acompaña:

En este tiempo, solicitó don Quijote a un labrador vecino suyo, hombre de bien —si es que este título se puede dar al que es pobre—, pero de muy poca sal en la mollera. En resolución, tanto le dijo, tanto le persuadió y prometió, que el pobre villano se determinó de salirse con él y servirle de escudero. Decíale, entre otras cosas, don Quijote que se dispusiese a ir con él de buena gana, porque tal vez le podía suceder aventura que ganase, en quítame allá esas pajas, alguna ínsula, y le dejase a él por gobernador della. Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer y hijos y asentó por escudero de su vecino.³²

³⁰ «La novela zahiere al hombre de leyes y, como es de esperar, a los ministros de justicia especialmente. Los tipos de curial y escribano motivaron zumbas graciosas e intencionadas. La parte práctica de la administración legal es la que más se relaciona con el pícaro de profesión; le pone en conflicto perpetuo con el juez y sus satélites. No se harta de encarecer la cobardía, la mala fe, la torpeza y la venalidad de sus enemigos. Con los corchetes sólo rivalizan los mismos pícaros». Arco y Garay, Ricardo del, *op. cit.*, p. 479.

³¹ «La Justicia, como valor trascendente intuido por el hombre desvaloriza la ley escrita y reglada. Al liberar a los galeotes, Don Quijote no da plaza, ni por un momento, a la ley penal que pesa sobre ellos. Razona en pura trascendencia». Pemán, José María, *op. cit.*, p. 19.

³² *Don Quijote*, I, 7, p. 91.

Como podemos ver, el inicio de la relación entre Sancho y don Quijote está ligado a un acuerdo material. No obstante, a medida que transcurren las páginas, este pacto se irá enriqueciendo notablemente. La primera imagen de Sancho refleja ese interés del escudero por los réditos que pudiera obtener de estas aventuras: «Iba Sancho Panza sobre su jumento como un patriarca, con sus alforjas y su bota, y con mucho deseo de verse ya gobernador de la ínsula que su amo le había prometido».³³

Sin embargo, Sancho no quiere aprovecharse de la situación, sino que mantiene una confianza en lo que su amo le pudiera dar, como él mismo lo señala: «—No lo haré, señor mío —respondió Sancho—; y más teniendo tan principal amo en vuestra merced, que me sabrá dar todo aquello que me esté bien y yo pueda llevar».³⁴

El vínculo entre don Quijote y Sancho empieza, entonces, como un contrato cuya promesa es el gobierno de una ínsula y el pago de ciertos honorarios por las labores de escudero.³⁵ Para el lector, dicha promesa, planteada desde la locura del protagonista, es una fantasía cuya probabilidad de ser realizada es casi nula. Sin embargo, y debido a las peripecias catalanas, don Quijote tendrá la posibilidad de ofrecer a Sancho la fantástica responsabilidad.

El que un hombre pobre pueda ser gobernador o jefe de alguna comunidad es un sueño presente en el imaginario popular.

³³ *Ibidem*, p. 93.

³⁴ *Ibidem*, p. 94.

³⁵ «—A mi parecer —dijo Sancho—, con dos reales más que vuestra merced añadiese cada mes me tendría por bien pagado. Esto es cuanto al salario de mi trabajo; pero, en cuanto a satisfacerme a la palabra y promesa que vuestra merced me tiene hecha de darme el gobierno de una ínsula, sería justo que se me añadiesen otros seis reales, que por todos serían treinta.

—Está muy bien —replicó don Quijote—; y, conforme al salario que vos os habéis señalado, 23 días ha que salimos de nuestro pueblo: contad, Sancho, rata por cantidad, y mirad lo que os debo, y pagaos, como os tengo dicho, de vuestra mano». *Don Quijote*, II-Cap.28. Pag.0865.22.

Muchas de las conversaciones entre el señor y el escudero tienen esta temática, ya sea tangencial o directamente.³⁶ En el capítulo 15 de la primera parte, don Quijote increpa a Sancho diciéndole que le es necesario, pues todavía no los ha obtenido, el entendimiento y el valor³⁷ para poder gobernar una ínsula. La relación entre don Quijote y Sancho bien pudiera mirarse desde esta perspectiva: la meta de la gobernación y la preparación de Sancho para tal asunto.

El gobierno de la ínsula en el episodio de los duques plantea nuevas perspectivas desde el punto de vista de la justicia; de hecho, es uno de los episodios paradigmáticos en ese sentido, aunque, para algunos, alejado de la espontaneidad del protagonista.³⁸ Los consejos de don Quijote a Sancho son un compendio sintético de la sabiduría popular y la tradición de gobierno en Occidente. Señales de los juicios de don Quijote y su mente teórica se encuentran en este manual del buen gobernante y son muestra de la claridad en torno a la teoría que tiene el Caballero de la Triste Figura. Dichos consejos unidos a los refranes de Sancho son una propuesta completa de lo que debiera ser un gobernante para los dos personajes. Habría que decir que don Quijote y Sancho no se entienden el uno sin el otro y que se complementan en un proceso de crecimiento paulatino. Los dichos populares de Sancho serían piezas de ajedrez sueltas, sin el tablero

La palabra ínsula es mencionada 118 veces en la novela.

³⁶ La palabra ínsula es mencionada 118 veces en la novela.

³⁷ *Don Quijote*, I, 15, p. 163.

³⁸ «No es, pues, en los famosos consejos de Don Quijote y Sancho, gobernador en cierne de la ínsula Barataria, donde mejor se declara el sentido que de la justicia tiene nuestro héroe. En esos consejos hasta se da una nota insistente de equilibrada sensatez que se parece demasiado a la contemporización con los poderes del mundo. En cambio, cuando el caballero actúa revela su originalidad, lo más fresco y espontáneo de su conciencia; y no es la menor ironía del Quijote el hecho de que los opinadores cuerdos que por él discurren piensen justamente lo contrario». Mañach, Jorge, *op. cit.*, p. 91.

teórico que trae don Quijote, como sostiene acertadamente Carreras y Artau:

Juzgo aventurado pretender construir el concepto sistemático del Derecho con el solo auxilio de refranes y adagios de todos los tiempos. Las sentencias populares aisladas son como las piezas del ajedrez sin el tablero, como las partes sueltas de los juegos infantiles de construcción sin el modelo previo. Campeando el ingenio de quién los maneja, préstanse a mil combinaciones, o mejor, a todas las combinaciones. Es indispensable un punto de partida y una dirección; esto es, algo objetivo que se imponga al investigador sirviéndole a un tiempo de soporte y de pauta para levantar su edificio. Este soporte y esta pauta hay que buscarlos en la época respectiva, y dentro de ella, en la feliz combinación de los hechos y de las ideas madres. Mediante el Quijote, asistiremos a una representación cinematográfica del siglo XVI; y cuando hayamos adivinado el modo de pensar, de sentir y de obrar de aquella generación, surgirá vivo el concepto general sobre el Derecho en el propio periodo.³⁹

La distancia entre el gobierno propuesto en la escuela de don Quijote y Sancho difiere mucho de la forma de gobierno de los duques. En el primer caso, no hay duda que la persona del gobernante está puesta al servicio de sus súbditos, lo que se vislumbra en las actitudes de Sancho. Los duques, en cambio, y por lo menos en el tiempo en que acogen a don Quijote, muestran un gran interés por su propia diversión en desmedro de los otros.

En mi opinión, el gobierno de la ínsula es una clave de lectura planteada por Cervantes, casi como un desarrollo soterrado en las aventuras del caballero. En dicho escenario se encuentra Sancho, cuyo

³⁹ Carreras y Artau, Tomás, *op. cit.*, p. 68.

papel ya no es el de escudero, sino señor de la ínsula, más precisamente, gobernador. Sancho, en la ínsula, cobra un nuevo protagonismo, ganado por la solidez de su personalidad literaria y por su capacidad de crecimiento. Desde esta reflexión y con el marco de la teoría de los actantes desarrollada por A. J. Greimas,⁴⁰ Sancho sería inicialmente el *ayudante*, es decir, el personaje que auxilia al *sujeto* en el programa narrativo. Curiosamente, en estos capítulos, Sancho pasa a ser el *sujeto* y don Quijote el *ayudante*, de manera que las labores se invierten. Don Quijote aparece en esta historia como el consejero, escritor de cartas y maestro lejano. Esta genial transposición de papeles permite a Cervantes colocar a sus personajes en una especie de laboratorio narrativo. La meta inicial, la de conseguir una recompensa, se inserta dentro de la tradición de las novelas de caballería como un colofón. Sin embargo, en el *Quijote*, la recompensa escuderial es anterior al fin de la novela y es, en realidad, una recompensa falaz. El desengaño ingresa dentro del simbolismo de Cervantes como una señal de que la historia de don Quijote y Sancho es distinta a la de los demás caballeros andantes y sus escuderos. La posibilidad de que Sancho fuera gobernador es casi nula, imposible en la realidad; no obstante, en el *Quijote* se realiza. Sancho gobernador aparece nuevamente como un ensayo en el laboratorio literario de Cervantes. Nos encontramos en lo que —creo entender— George Steiner ha llamado «gramatología de los verbos futuros»,⁴¹ esa posibilidad literaria de hablar en subjuntivos acerca de futuros posibles. La posibilidad que Cervantes plantea aquí es la del labrador gobernador.⁴²

⁴⁰ Greimas se inspirará en las teorías de Propp, Souriau y Lévi-Strauss para reducir las posibilidades de personajes a seis *actantes*: sujeto, remitente, objeto, destinatario, ayudante, oponente.

⁴¹ Steiner, George. *Gramáticas de la creación*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2002, p. 12.

⁴² «Otros cohechan, importunan, solicitan, madrugan, ruegan, porfían, y no alcanzan lo que pretenden; y llega otro, y sin saber cómo ni cómo no, se halla con el cargo y oficio que otros

En las primeras páginas del *Quijote*, Sancho Panza es un analfabeto, «hombre de bien —si es que ese título se puede dar al que es pobre—, pero de muy poca sal en la mollera».⁴³ Es, pues, un hombre recto, pero de poca formación. Notemos que Cervantes no dice que Sancho fuera un tonto; nunca descalifica su capacidad de entendimiento. Esto es curioso, ya que muchos identifican a Sancho como un bruto, cuando en realidad el planteamiento cervantino es el de uno hombre sin educación. El proceso de crecimiento de Sancho se da, precisamente, en la comunicación con don Quijote.

El gobierno de la ínsula surge inicialmente dentro del marco del pago de lo acordado: es el cumplimiento de una promesa. Desde el inicio, el gobierno de la ínsula es una meta para Sancho, una meta imposible en apariencia, como hemos señalado, pero muy importante para la consecución de la historia: —«Mire vuestra merced, señor caballero andante, que no se le olvide lo que de la ínsula me tiene prometido; que yo la sabré gobernar, por grande que sea».⁴⁴ Estas son las primeras palabras de Sancho sobre un asunto que casi se convierte una obsesión hasta el capítulo 42 de la segunda parte, que es donde se desarrolla el gobierno de la misma.

Llegados a este punto, quisiera proponer lo que he llamado estadios relacionales entre don Quijote y Sancho, y que pueden poner marco al desarrollo del gobierno y la aplicación de la justicia durante el mismo. Dichas relaciones, más que el simple hecho de ser secuenciales, se yuxtaponen de tal manera que se insertan en la relación de alteridad y la elevan.

muchos pretendieron; y aquí entra y encaja bien el decir que hay buena y mala fortuna en las pretensiones». *Don Quijote*, II, 42, p. 969.

⁴³ *Ibidem*, I, 7, p. 91.

⁴⁴ *Ibidem*, I, 7, p. 93.

5.4.1. EL HIDALGO Y EL LABRIEGO

La primera de estas relaciones es la de *vecinos*, para ser más exactos, la relación que podría haber entre un hidalgo y un labriego, relación de respeto mutuo, y de servicio en algunos casos.

Sancho Panza no estaba empleado por Alonso Quijano, apenas si se conocían. Es solo cuando Alonso Quijano pasa de hidalgo sosegado a caballero andante que se aproxima a Sancho para proponerle que entre a su servicio. Sobre esta primera relación no hay mucho que decir, pues casi nada cuenta Cervantes de ello en la novela, salvo las coincidencias en las remembranzas posteriores sobre el lugar común.

5.4.2. EL CABALLERO Y EL ESCUDERO

El segundo estadio de relación es el de la *caballería*. En esta relación, don Quijote es el caballero y Sancho el escudero. Al inicio, es muy difícil para Sancho comprender los límites y obligaciones de dicho trabajo. La historia es una constante escuela caballerisca para el escudero, los «has de saber Sancho» se presentan en el relato como una muestra de la actitud pedagógica de don Quijote. Así, Sancho Panza entenderá paulatinamente sus obligaciones y todo lo referente al ejercicio de la caballería. Pero la educación de Sancho no se restringe al tema caballeresco, sino que abarca otras áreas, como lo muestran estas palabras de don Quijote al describir el poco silencio de su escudero:

[...] que en cuantos libros de caballerías he leído, que son infinitos, jamás he hallado que ningún escudero hablase tanto con su señor como tú con el tuyo. Y en verdad que lo tengo a gran falta, tuya y mía: tuya, en que me estimas en poco; mía, en que no me dejas estimar en más. Sí, que Gandalín, escudero

de Amadís de Gaula, conde fue de la ínsula Firme; y se lee dél que siempre hablaba a su señor con la gorra en la mano, inclinada la cabeza y doblado el cuerpo more turquesco. Pues, ¿qué diremos de Gasabal, escudero de don Galaor, que fue tan callado que, para declararnos la excelencia de su maravilloso silencio, sola una vez se nombra su nombre en toda aquella tan grande como verdadera historia? De todo lo que he dicho has de inferir, Sancho, que es menester hacer diferencia de amo a mozo, de señor a criado y de caballero a escudero.⁴⁵

Entre los temas tratados entre don Quijote y Sancho, figuran los siguientes: el alimento, el uso correcto del lenguaje, las relaciones interpersonales, el amor, la fe, la vida en sociedad, los matices fisonómicos de las personas y ciertas aproximaciones a la realidad. Son también numerosas las explicaciones de alucinaciones quijotescas como la del bálsamo de Fierabrás⁴⁶ o el de las ovejas que don Quijote cree que son ejércitos.⁴⁷ Sancho cree al inicio a pie juntillas lo que dice su amo; sin embargo, poco a poco, se dará cuenta de que el caballero no siempre asienta el juicio en la realidad. En este punto es importante destacar que Sancho no tilda a don Quijote únicamente de loco. A pesar de que Sancho piensa que su amo no actúa siempre con sensatez, cree que es un caballero y habla de él como el mejor del mundo. Al inicio de la segunda parte, Sancho dará testimonio de la alegría que siente al salir a vivir aventuras con don Quijote.⁴⁸ Resulta curioso el que Sancho no descalifique a don Quijote, incluso habiendo aprendido a seguir la cuerda de sus locuras, y hasta a engañarlo como en el episodio de Sierra Morena. El razonamiento del escudero es así cuando

⁴⁵ *Ibidem*, I, 20, p. 221.

⁴⁶ *Ibidem*, I, 10, p. 114.

⁴⁷ *Ibidem*, I, 18, p. 188.

⁴⁸ *Ibidem*, II, 5, p. 663.

le envía a buscar a Dulcinea: «Este mi amo, por mil señales, he visto que es un loco de atar, y aun también yo no le quedo en zaga, pues soy más mentecato que él, pues le sigo y le sirvo, si es verdadero el refrán que dice: “Dime con quién andas, decirte he quién eres”, y el otro de “No con quien naces, sino con quien paces”». ⁴⁹ En este razonamiento se da una insinuación de que las historias de su amo no le parecen del todo insensatas, si no ¿cuál sería la razón por la que Sancho sigue a don Quijote? Según Ciriaco Morón Arroyo, Sancho también sufre un tipo de enajenación, la de la ignorancia y la ingenuidad, que lo lleva a creer literalmente todo lo que le dice don Quijote. En esa línea, y aunque la cita pareciera demostrar una vuelta a la sensatez por parte de Sancho, el mismo escudero se desdice, luego, cuando conversa con don Diego de Miranda en el episodio de los leones al señalar que su amo no es loco, sino atrevido.

—Pues, ¿tan loco es vuestro amo —respondió el hidalgo—, que teméis, y creéis que se ha de tomar con tan fieros animales?

—No es loco —respondió Sancho—, sino atrevido.

—Yo haré que no lo sea —replicó el hidalgo.⁵⁰

Sancho confiará en don Quijote a nivel físico, pues, como él señala, es ducho en el ejercicio de las armas,⁵¹ y también a nivel psicológico, ya que don Quijote es capaz de ver la realidad florida en profundidades y mazmorras. El nivel relacional sigue progresando y nos encontramos en el tercer estadio, el pedagógico.⁵²

⁴⁹ *Ibidem*, II, 10, p. 703.

⁵⁰ *Ibidem*, II, 17, p. 763.

⁵¹ *Ibidem*, II, 53, p. 1062.

⁵² *Ibidem*, II, 55, p. 1079.

5.4.3. EL MAESTRO Y EL DISCÍPULO

La relación de *pedagogía* entre don Quijote y Sancho se ve ejemplificada en los capítulos referentes al gobierno de la ínsula por parte de este último. Aquí, el papel pedagógico de don Quijote ya no es intermitente, sino que pasa a ser primordial: «En esto llegó don Quijote, y, sabiendo lo que pasaba y la celeridad con que Sancho se había de partir a su gobierno, con licencia del duque 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».⁵³

Ya hemos señalado algunas de las características de las sugerencias que don Quijote le da a su escudero. Las primeras recomendaciones se hayan en la línea de la humildad y del mirar de dónde le ha venido la gracia de ser gobernador. Don Quijote querrá ser consejero de Sancho, será para él otro Catón, y querrá que su escudero sea consciente del «mar proceloso» en donde se engolfará. Una serie de señales nos hace pensar en la mayor cercanía entre ambos durante este nuevo estadio. La distancia comunicativa entre los dos personajes se ha reducido. En el caso del estadio anterior, mientras caballero y escudero caminan por la campiña y los caminos, la distancia es la que separa las dos monturas. A esta distancia usual, de mayor proximidad que la del primero (la de la vecindad), se suma la altura de don Quijote sentado sobre Rocinante, de mayor alzada que el Rucio; en la mayoría de los casos, don Quijote y Sancho hablan de esa manera, a varios metros de distancia, o a campo raso sobre la tierra. Sin embargo, en esta ocasión, los dos se recogen en la misma habitación, por iniciativa de don Quijote, quien «de tomó por la mano y se fue con él a su estancia», «cerró tras sí la puerta» y «casi por fuerza» obliga a Sancho a sentarse

⁵³ *Ibidem*, II, 42, p. 969.

junto a él. La distancia y la altura son distintas. La voz del caballero, alta en los caminos, ahora se hace «reposada»: se abre un nuevo ámbito de comunicación.

En el capítulo 43 de la segunda parte, el narrador señala con claridad que cualquiera que hubiera escuchado a don Quijote pensaría que fuera «persona muy cuerda y mejor intencionada», y es que el discurso del capítulo anterior al señalado está lleno de sabiduría. A continuación, propongo un listado de los consejos (por orden de aparición) de don Quijote a Sancho Panza mediante paráfrasis que muestren su unidad; cabe recordar que tales consejos se hallan repartidos sin distinción en la novela.

- Dar gracias al cielo por el cargo, de manera que no se crea que el merecimiento es por la bondad recibida.
- Temer a Dios.
- Poner los ojos en quien se es.
- Gobernar con blanda suavidad, regida por la prudencia.
- Hacer gala del linaje y no avergonzarse de la propia procedencia.
- Preciarse de realizar hechos virtuosos.
- Agasajar a los parientes que nos visitan.
- No permanecer mucho tiempo sin la mujer, a quien se le debe enseñar y adoctrinar para que también sea discreta.
- En el caso de enviudar, escoger a una buena mujer y preocuparse por ella.
- No guiarse por la ley del encaje.
- Compadecerse más de las lágrimas del pobre que de las informaciones del rico, con cuidado de no cometer injusticia.
- Descubrir la verdad entre las promesas del rico y los sollozos del pobre.

- En los casos que se pudiere, ser compasivo y no excesivamente riguroso con los delincuentes.
- Si se tuviera que actuar injustamente, que sea por misericordia y no por beneficio.
- Si se tuviera que juzgar a un enemigo, poner los ojos en la verdad y no en la injuria.
- Si alguna mujer hermosa le suplicare algo, poner los ojos en la sustancia que pide y no en las formas de solicitarlo.
- No hablar mal al que será castigado, pues le bastan las obras para cumplir su pena.
- Mostrarse piadoso y clemente con los culpados, poniendo los ojos en las condiciones de la naturaleza humana: de los atributos divinos más resplandece la misericordia que la justicia.

Las recomendaciones que don Quijote da a Sancho apuntan a una realización efectiva y justa del gobierno, pero son, sobre todo, como el mismo caballero dice, documentos que han de adornar su alma. Como corolario de ello se plantea las consecuencias futuras que don Quijote vislumbra si Sancho cumple lo recomendado:

Si estos preceptos y estas reglas sigues, Sancho, serán luengos tus días, tu fama será eterna, tus premios colmados, tu felicidad indecible, casarás tus hijos como quisieres, títulos tendrán ellos y tus nietos, vivirás en paz y beneplácito de las gentes, y en los últimos pasos de la vida te alcanzará el de la muerte, en vejez suave y madura, y cerrarán tus ojos las tiernas y delicadas manos de tus terceros netezuelos.⁵⁴

⁵⁴ *Ibidem*, II, 42, p. 972.

Acabamos de enumerar, entonces, los consejos del alma, referidos a la dimensión interior que ha de tener el gobernante. Desde la perspectiva de la justicia, que es la que nos toca, cabe hacer algunas acotaciones. Los consejos de don Quijote apuntan a un realismo antropológico antes que a la realización de la equidad. Se trata de un realismo interior que parte del propio conocimiento y que mira alrededor atendiendo a las diferencias de las condiciones sociales, a las taras de la naturaleza humana y a la cotidianidad de la existencia. Las recomendaciones son flexibles, conscientes de las posibles situaciones, por ello su simplicidad. ¿Tienen como objetivo la realización de la justicia? Pienso que el acento del gobierno no está puesto solo en la justicia, esta se da por supuesta, como una aspiración lógica de todo gobernante; el acento, más bien, está en la misericordia como superación de la misma, como se deduce de las propias palabras del caballero: «Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley al delincuente»; «si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia»; «aunque los atributos de Dios todos son iguales, más resplandece y campea a nuestro ver el de la misericordia que el de la justicia». Esta clave brillará aún más cuando definamos el último de los estadios relacionales.

Son los consejos del cuerpo los que suceden a los del alma. Realicemos también un breve compendio.

- Ser limpio y cortarse las uñas.
- No andar desceñido y flojo en relación con la vestimenta.
- Vestir a los criados de manera provechosa y honesta.
- No comer ajos ni cebollas.
- Andar despacio.

- Hablar con reposo, pero sin afectación.
- Comer poco, sobre todo en la cena.
- Ser templado en el beber.
- No mascar los carrillos.
- No eructar en frente de nadie.
- No decir tantos refranes en las pláticas.
- Montar con diligencia sobre el caballo.
- Dormir con moderación.
- Vestir calza entera, ropilla larga y herreruelo un poco más largo.

Sancho, dada la sustancia de los consejos, así como su poca memoria, pide a don Quijote que se los dé por escrito. A lo que don Quijote accede, luego de enfadarse un poco de la terquedad de Sancho por seguir hablando mediante refranes.

Hay todavía más. Me refiero a la carta que don Quijote le envía a Sancho y que completa los consejos que le dio en persona. En esta misiva se mezclan nuevos consejos sobre el alma y sobre el cuerpo, pero orientados hacia la gobernación de Sancho Panza.

- Vestir bien, limpio y bien compuesto, conforme al oficio de gobernador.
- Ser bien criado con todos.
- Procurar la abundancia de mantenimientos (provisiones).
- No decretar muchas leyes y las ya decretadas que se cumplan.
- Ser padre de las virtudes y padrastro de los vicios.
- No ser siempre riguroso ni siempre blando, sino escoger el medio entre los dos extremos, que allí se encuentra la discreción.
- Visitar las cárceles, las carnicerías y las plazas.
- No mostrarse codicioso, mujeriego ni glotón, aunque así sea.
- Repasar los consejos y documentos dados antes.
- Escribir y mostrar agradecimiento a nuestros señores.

Pareciera que la misiva de don Quijote es un recordatorio, pues algunos de estos consejos ya han sido mencionados anteriormente; de esta manera, se completa lo que empezó diciendo don Quijote.

Asimismo, los consejos del alma son el centro de los desarrollos teóricos, esos primeros asuntos señalados «al cerrar la puerta» de la estancia de don Quijote, es decir, desde y sobre —inicialmente— la intimidad del gobernador. En los episodios del gobierno de la ínsula, Sancho Panza revela su particular y profunda concepción de la justicia, una comprensión que supera los problemas teóricos y que, a la manera salomónica, resuelve los desequilibrios con ingenio y piedad. Hay un paso de esa minoría de edad a la dimensión de los principios gracias a, en gran parte, las aventuras realizadas y a las enseñanzas de su amo. El gobierno de la ínsula es el seguimiento de los consejos de don Quijote, lo que Américo Castro ve como ejemplo de las circunstancias del Humanismo y como reflejo de una justicia natural:

Sentido análogo nos brindan las maravillosas sentencias de Sancho como gobernador de la ínsula. No hay que insistir en su análisis, por estar aquellas en la memoria de todos. La demostración de que nos encontramos realmente en zona preparada por el humanismo, la hallamos en el elogio de la sencilla justicia de los musulmanes, poetizada por Cervantes, de la misma suerte que Mal Lara o Gómara idealizan las costumbres de los indios americanos, por más próximos a lo natural.⁵⁵

Ecos aristotélicos se dejan oír cuando Sancho profundiza en la realidad a partir de la experiencia. Don Quijote certifica esta idea cuando dice: «Paréceme, Sancho, que no hay refrán que no sea verdadero,

⁵⁵ Castro, Américo, *op. cit.*, p. 205.

porque todos son sentencias sacadas de la misma experiencia, madre de las ciencias todas». ⁵⁶ La sensatez de Sancho se revela en otras partes de la novela, como el pasaje en el que don Quijote se encuentra con Roque Guinart y donde Sancho —como ya hemos mencionado— señala que la justicia es tan necesaria que se ha de aplicar incluso entre los ladrones. ⁵⁷ En ciertas escenas anteriores, hemos visto la utilización de la justicia por un loco; ahora se presenta el gobierno de un iletrado; sin embargo, en los dos casos, Cervantes no desprecia a sus personajes, sino que les da una riqueza y una capacidad moral destacables.

5.4.4. LOS AMIGOS

El trato entre don Quijote y Sancho va enriqueciéndose conforme avanza la novela: Sancho va cogiendo gusto al campar y a las aventuras, incluso antes del episodio de la ínsula. La obsesión sobre el contrato y la recompensa prometida deja lugar, de vez en cuando, a otros pensamientos: «Y, en tanto que él iba de aquella manera menudeando tragos, no se le acordaba de ninguna promesa que su amo le hubiese hecho, ni tenía por ningún trabajo, sino por mucho descanso, andar buscando las aventuras, por peligrosas que fuesen». ⁵⁸

Desde el inicio, don Quijote invita a Sancho a una relación mayor; quizás, más allá de las formalidades, la invitación primordial

sea la del diálogo, cuya presencia irriga toda la novela. Don Quijote es un hombre —incansable— de diálogo, donde enseña, precisa y escucha. Sobre la base del diálogo se desarrollan los estadios relacionales a los que nos hemos referido y en los que el *amical* es un corolario.

El grado de intimidad entre don Quijote y Sancho es paulatino. Esta graduación comunicativa no deja de ser interesante. Poco a poco, asoman en la historia esas muestras de simpatía en las que el afecto y la comunicación se van intensificando. Al inicio, Sancho se aproxima a su señor desde la perspectiva escuderil; luego se percatará de la falta de sensatez de su amo en ciertos asuntos, hasta llegar a ciertas crisis. Una de ellas sucede cuando su amo embiste a los rebaños pensando que eran ejércitos. Los pastores apedrean al caballero, y Sancho, al asistirlo, pensaba en abandonar su servicio: «Maldíjose de nuevo, y propuso en su corazón de dejar a su amo y volverse a su tierra, aunque perdiese el salario de lo servido y las esperanzas del gobierno de la prometida ínsula», ⁵⁹ nótese que la reflexión de Sancho pasa por la pérdida del salario y lo acordado en el contrato: eran demasiados los males padecidos por aquello que habría de recibir. Sin embargo, el pensamiento de Sancho en horas aciagas no deja de ser eso, un pensamiento en tiempos malos. No pasan muchas páginas más para que, en otro episodio, el de los encamisados, Sancho tenga una reflexión muy diferente sobre su amo: «Todo lo miraba Sancho, admirado del ardimiento de su señor, y decía entre sí: —Sin duda este mi amo es tan valiente y esforzado como él dice»; ⁶⁰ de manera que Sancho conoce y acepta a don Quijote paulatinamente y, en ese acertamiento, aprende a quererlo tal como es.

⁵⁶ *Don Quijote*, I, 21, p. 223.

⁵⁷ «Idea entroncada con la anterior, y que es la que centralmente exponen las palabras de Sancho Panza, es que la justicia es tan conforme con la naturaleza humana y tan necesaria para la convivencia entre los hombres, que aún las agrupaciones injustas de suyo, como pueden ser una banda de ladrones, no podrían subsistir si no se observaran entre sus componentes algunas reglas de justicia». Álvarez Vigaray, Rafael, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁸ *Don Quijote*, I, 8, p. 98.

⁵⁹ *Ibidem*, I, 18, p. 196.

⁶⁰ *Ibidem*, I, 19, p. 203.

Podemos también referirnos a la invitación al diálogo describiendo los vocativos utilizados por el caballero, quien, al principio, señala a Sancho como amigo, bajo una cláusula común de relación que es la del nombre y el apellido. Lo llama «amigo Sancho Panza»,⁶¹ «amigo Sancho»⁶² o, simplemente, «amigo».⁶³ El epíteto más utilizado es el de «amigo Sancho», que aparece 59 veces en la novela. Aunque decir amigo a alguien no implicaba necesariamente una relación de amistad (es de uso común en el tiempo de Cervantes), la cantidad de apariciones del término no parece ser gratuita. Sancho, por su parte, ¿se siente amigo de don Quijote? Como toca a su condición, no se considera igual al caballero, por lo tanto, no lo trata como amigo. Pero la conciencia del desnivel social por parte de Sancho no es debida a la ausencia de afecto o cercanía, sino a la conciencia de su rol. Ahora bien, Sancho tiene una gran cercanía con su amo desde el nivel de escudero y podríamos decir que sí considera a su señor como amigo, aunque no lo trate como a un igual.

Una de las señales de la amistad es el conocimiento del otro. En ese sentido, será útil comparar dos párrafos para atisbar el nivel de comprensión mutua que alcanzan caballero y escudero. El primer párrafo escogido para este análisis es el de la segunda salida. Se trata del episodio en que se acercan unos frailes, y don Quijote piensa que son encantadores. De esta manera realiza su enajenada descripción del fenómeno: «O yo me engaño, o ésta ha de ser la más famosa aventura que se haya visto; porque aquellos bultos negros que allí parecen deben de ser, y son sin duda, algunos encantadores que llevan hurtada alguna princesa en aquel coche, y es menester deshacer este

⁶¹ *Ibidem*, I, 7, p. 93.

⁶² *Ibidem*, I, 8, p. 96.

⁶³ *Ibidem*, I, 10, p. 113.

tuerto a todo mi poderío».⁶⁴ La respuesta de Sancho es de enfrentamiento directo con la de don Quijote, pues ve otra cosa y la dice, todavía no es consciente de los desvaríos de su amo, aunque ya ha sido testigo del disparate de los molinos de viento:

—Peor será esto que los molinos de viento —dijo Sancho—. Mire, señor, que aquéllos son frailes de San Benito, y el coche debe de ser de alguna gente pasajera. Mire que digo que mire bien lo que hace, no sea el diablo que le engañe.
—Ya te he dicho, Sancho —respondió don Quijote—, que sabes poco de achaque de aventuras; lo que yo digo es verdad, y ahora lo verás.

A lo que el caballero, como se observa, responderá señalando la poca habilidad de Sancho en comprender las aventuras. El esquema de esta conversación se repite numerosas veces a lo largo de la novela: definición de don Quijote, contraposición de Sancho y desdén de la réplica por parte de don Quijote.

La comparación se establece con un episodio que se encuentra en casi al final de la obra. Caballero y escudero están muy cerca de su aldea, en medio de ese regreso forzado y melancólico. Quedan pocas páginas en el libro y es el último acontecimiento que don Quijote y Sancho comparten en la campiña. La relación se ha hecho ya familiar al lector; el conocimiento mutuo ha ido progresando y la maduración, aunque se da en los dos personajes, es más clara en Sancho. Así está descrito el pasaje:

Queríale responder Sancho, cuando se lo estorbó ver que por aquella campaña venía huyendo una liebre, seguida de muchos

⁶⁴ *Ibidem*, I, 8, p. 99.

galgos y cazadores, la cual, temerosa, se vino a recoger y a agazapar debajo de los pies del rucio. Cogióla Sancho a mano salva y presentósel a don Quijote, el cual estaba diciendo: —Malum signum! Malum signum! Liebre huye, galgos la siguen: ¡Dulcinea no parece!⁶⁵

Don Quijote ha querido ver como un mal augurio la frase de un mozo refiriéndose a una jaula de grillos. La frase en cuestión era «no la has de ver más en tu vida» y don Quijote la aplica a su deseo de ver a Dulcinea. A continuación, sale la liebre corriendo y don Quijote cree confirmado el signo. Tenemos, aquí, una definición equívoca de don Quijote. Veamos la respuesta de Sancho:

Estraño es vuesa merced dijo Sancho. Presupongamos que esta liebre es Dulcinea del Toboso y estos galgos que la persiguen son los malandrines encantadores que la transformaron en labradora: ella huye, yo la cojo y la pongo en poder de vuesa merced, que la tiene en sus brazos y la regala: ¿qué mala señal es ésta, ni qué mal agüero se puede tomar de aquí?⁶⁶

Hasta el momento no hay mayor diferencia en relación con el primer párrafo.

El contraste entre ambos párrafos radica en que la respuesta de Sancho asume el proceder natural de don Quijote. Ahora no deja que su amo caiga en un disparate, sino que él mismo lo imagina y le da respuesta, aun en el caso de que fuera real la fantasía. Pero la

⁶⁵ *Ibidem*, II, 73, p. 1210.

⁶⁶ *Ibidem*

cuestión no termina allí. Sancho consigue la jaula de grillos y la pone a vista del caballero; luego terminará su respuesta diciendo:

—He aquí, señor, rompidos y desbaratados estos agüeros, que no tienen que ver más con nuestros sucesos, según que yo imagino, aunque tonto, que con las nubes de antaño. Y si no me acuerdo mal, he oído decir al cura de nuestro pueblo que no es de personas cristianas ni discretas mirar en estas niñerías; y aun vuesa merced mismo me lo dijo los días pasados, dándome a entender que eran tontos todos aquellos cristianos que miraban en agüeros. Y no es menester hacer hincapié en esto, sino pasemos adelante y entremos en nuestra aldea.⁶⁷

Después de que Sancho ha hablado, don Quijote debería responder según el esquema que se ha repetido tantas veces a lo largo de la obra. Sin embargo, no sucede así: no hay respuesta alguna de don Quijote, por lo tanto, y como el que calla otorga, asistimos a la victoria dialéctica del escudero. En realidad, hemos presenciado también un fruto de la maduración de Sancho, sobre todo esa comprensión agudísima de los procesos discursivos de su señor.

Ese conocimiento mutuo ha dado paso a una pequeña comunidad de amigos. Tan es así que solo unas páginas antes del último párrafo comentado, luego del combate con el Caballero de la Blanca Luna, cuando don Quijote y Sancho vuelven hacia su pueblo, establecen juntos un nuevo proyecto existencial donde el intercambio de bienes no aparece y la gratificación es estado de vida. Ese intercambio inicial que parte de la relación entre escudero y amo es superada. Sancho, ante el lecho de muerte de don Quijote, le pedirá

⁶⁷ *Ibidem*.

ya no el pago de lo acordado, sino nuevas aventuras. Este será el último estadio, el *amical*.

La novela de Cervantes es la transformación de un convenio conmutativo⁶⁸ en una amistad profunda.⁶⁹ Dicha relación amical se puede abordar desde la transformación de los personajes, como señaló Madariaga cuando hablaba de la quijotización de Sancho y la sanchificación de don Quijote. En relación con la justicia, las perspectivas son muy enriquecedoras: la amistad enaltece la justicia en las relaciones humanas y ello es algo claro entre el caballero y su escudero. El testamento de Alonso Quijano es muestra de la retribución que se le busca dar a Sancho por los agravios a los que pudo estar expuesto:

—Ítem, es mi voluntad que de ciertos dineros que Sancho Panza, a quien en mi locura hice mi escudero, tiene, que, porque ha habido entre él y mí ciertas cuentas, y dares y tomares, quiero que no se le haga cargo dellos, ni se le pida cuenta alguna, sino que si sobrare alguno, después de haberse pagado de lo que le debo, el restante sea suyo, que será bien poco, y buen provecho le haga; y, si como estando yo loco fui parte para darle el

⁶⁸ «Son sus propiedades características: la perfecta igualdad entre lo que se da y lo que se recibe y la perfecta alteridad o distinción de las personas entre las que se establezca el lazo. Su elemento inmutable, la igualdad, proviene del derecho exacto del dominio propio que adquiere un ser racional sobre la cosa moral o material que le ha comunicado otro ser al que hasta entonces había pertenecido y por cuya comunicación ha recibido éste en compensación un precio justo y equivalente, moral y material, que puede también equipararse a servicios prestados y no siempre a dinero, completándose la esencia de la obligación con la deuda moral». Fernández-Victorio, Servando. *La justicia conmutativa en el avemaría de Francisco Suárez*. Burgos: Imprenta de la Exma. Diputación Provincial, 1970, p. 16.

⁶⁹ «Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, si necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad». Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Libro VIII, 1, 1155a, p. 323.

gobierno de la ínsula, pudiera agora, estando cuerdo, darle el de un reino, se le diera, porque la sencillez de su condición y fidelidad de su trato lo merece.⁷⁰

Así, la justicia de don Quijote se entronca con la justicia de Sancho. El escudero va comprendiendo paulatinamente lo que quiere su señor y asume su proyecto de manera progresiva, de modo que va madurando y conociendo a don Quijote; por ello, terminan no importándole sus errores y renunciando, en cierta manera, a sus intereses iniciales. Sancho mira a don Quijote desde la ignorancia. No solo la ignorancia de quien no sabe o no conoce, sino desde la ignorancia del futuro. Deduce, por los disparates de su amo, que algo anda mal, pero no juzga a don Quijote, no invalida su capacidad como persona. Podemos descubrir en Sancho, quizá, uno de los grandes ejemplos de sensatez y de justicia en la obra: respeta, escucha, a pesar de los errores cometidos y de que los sufre en carne propia; además, busca corregir sus yerros de la manera que pobremente conoce. Aunque el problema de Sancho es la falta de formación teórica, ello no invalida la atención y aprendizaje del escudero hacia su amo enajenado. En cierta manera, el juicio de Sancho sobre don Quijote es el más equilibrado y sugerente, al que solo se aproxima el del Caballero del Verde Gabán. Por ello, al final, el labrador quisiera volver con su amo a los campos a vivir como pastor. Sobre el tema de la amistad entre don Quijote y Sancho, Julián Marías tiene palabras muy sugerentes con las que quisiera terminar este acápite:

Entre Don Quijote y Sancho hay *amistad*, uno de los ejemplos más extraordinarios de amistad personal. En la realidad y en

⁷⁰ *Don Quijote*, II, 74, p. 1219.

la literatura, la amistad ha solido darse en condiciones de relativa igualdad, de nivel social y cultural, con frecuencia de edad, etc. En el caso de Don Quijote y Sancho se trata de una amistad esencialmente desigual. Don Quijote es hombre de muchas —lecturas demasiadas—; el otro es un rudo, analfabeto que no sabe leer ni escribir, tosco, que comete faltas de lenguaje, de clase social inferior, en una época en que las clases están muy marcadas y son muy distantes. Hay, diríamos, una gran diferencia de potencial. Pero la amistad es efectiva y se irá intensificando progresivamente hasta llegar a la efusión [...]. Esto es amistad, uno de los casos más ejemplares de amistad de todas las literaturas, pero amistad desigual, entre el señor y el escudero que lo respeta aunque no siempre, que en ocasiones se burla de él, que le hace trampas, que una vez le levanta la mano —cuando Don Quijote exige que se azote para desencantar a Dulcinea—; pero son realmente amigos y esto es algo capital porque permite el diálogo.⁷¹

⁷¹ Marías, Julián, *op. cit.*, p. 184.