

# Cervantes y la justicia

MANUEL REYES MATE

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas*

I 47

**Resumen:** La justicia es un tema siempre presente en la filosofía política de Osvaldo Guariglia. Aunque él miraba con preferencia hacia Aristóteles o Kant, dos monumentos de la razón, me permito convocar a esta reflexión filosófica en homenaje al maestro y amigo, al mismísimo Hidalgo Manchego cuya locura era al tiempo expresión de extrema cordura.

**Palabras clave:** justicia, Don Quijote, delito, perdón, misericordia.

## *Cervantes and Justice*

**Abstract:** Justice is an ubiquitous topic in the philosophy of Osvaldo Guariglia. Although he preferred to look at Aristotle or Kant, two icons of reason, I will rather bring into this philosophical debate in honor of the master and friend, the thought of the Hidalgo Manchego, whose madness was at the same time an expression of extreme common sense.

**Key-words:** justice, Don Quixote, crime, forgiveness, mercy.

## 1

Podemos abordar el tema de la justicia en Cervantes desde tres puntos de vista, a saber: el lingüístico, el antropológico y el práctico. Desde el punto de vista lingüístico, lo determinante es el alcance de las palabras, esto es, si consiguen o no traducir lo que las cosas son. En este punto, obligado es recurrir a la teoría lingüística de Walter Benjamin que distingue tres lenguajes: el divino, el adámico y el postadámico. Si ahora nos preguntamos qué tiene que ver cada uno de ellos con la justicia o qué hay ahí de justicia o injusticia, lo que hay que responder es que las palabras humanas, las nuestras, no expresan la esencia lingüística de las cosas, de ahí que se sienten tristes, incomprendidas (Mate 1998: 87).

Derrida se aproxima a la misma idea en el “monolingüismo del otro”. Lo que ahí sostiene es que la lengua que hablamos no es nuestra. No hay lengua materna ni natural. Lo justo en el lenguaje es remitirse a la lengua ausente.

48 | Es aquí donde interviene Cervantes. En el capítulo VIII, donde se narra la pelea entre don Quijote y el vizcaíno, el lector descubre que el Quijote es una traducción. El lector recordará el momento en el que el autor no puede contar cómo acaba el duelo entre el vizcaíno y el hidalgo manchego porque “no halló más escrito de estas hazañas de Don Quijote”. Resulta que lo que está leyendo es la transcripción de unos papeles originales que, como cuenta en el capítulo siguiente, están escritos en árabe y por un autor “árabe y manchego” (I, 22, p. 189), es decir de casa, Cide Hamete.

El gesto de Cervantes es muy significativo. Es, para empezar, un ingenioso recurso literario porque no consta la existencia de Cide Hamete ni tampoco hay huella de esos papeles. Cervantes recurre a ese artificio para señalar una dimensión moral que afecta no solo a su libro sino a todo lenguaje. No podemos olvidar que cuando aparece el Quijote el árabe es ya una lengua prohibida. Al invocar la autoridad de un original en la lengua proscrita Cervantes se solidariza con la lengua desaparecida, al tiempo que protesta contra una política lingüística afanada en liquidar la pluralidad lingüística que había dominado el paisaje español durante setecientos años. El gesto literario tiene pues una dimensión moral de solidaridad y resistencia.

Y algo más. No se le pasa por la cabeza a Cervantes que haya que renunciar a su lengua, pero al remitir el genio de su escritura a una lengua desaparecida (no olvidemos que cuando le presentan el original se lo hace traducir porque él ya no entiende el árabe) está diciendo a sus lectores que

el castellano bebe en otras lenguas, habladas por generaciones pasadas, con las que estamos en deuda. Él se refiere al árabe pero solo por discreción o miedo no menciona el hebreo, la lengua de sus antepasados. Unamuno sí se permite, en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, enmendar a Cervantes al escribir: “por mi parte, creo que el tal Cide Hamete no era árabe, sino judío y judío marroquí” (Unamuno 2015: 51). No es fácil determinar con qué lenguas estamos en deuda, lo importante es reconocer el endeudamiento.

¿Qué sería entonces lo injusto del lenguaje? El hecho de enmudecer a otras lenguas –al hebreo o árabe en España y a las lenguas prehispánicas en América– para que sea la suya la que tenga voz.

## 2

Desde el punto de vista antropológico lo que se pone en juego es la relación entre la construcción del sujeto y la justicia (estaríamos en el espacio de “lo” ético, en la jerga levinasiana).

No se nace caballero andante sino que se llega a serlo. El paso de Alonso Quijano a Don Quijote de la Mancha es un largo viaje que supone dejar atrás la normalidad, esto es, la mediocridad de la gente corriente. El Quijote expresa ese tránsito como liberarse de un encantamiento. Estar encantado o embrujado es vivir ensimismado, sin poder hacer la tarea propia de un caballero andante que consiste en “dar socorro a los necesitados”

I 49

Esa situación de ensimismamiento o de encantamiento, Don Quijote la vive dramática y dolorosamente porque le impide ser él mismo. Y se lo impide una fuerza mayor como cuando los suyos le encadenan y se lo llevan encerrado en una jaula. Le duele verse en esa situación porque la gente al verle va a confundir la apariencia –el no poder hacer nada por los demás– con la realidad, como si él, un caballero andante, asumiera por voluntad propia la indiferencia ante el sufrimiento de los demás. Dice el caballero manchego:

Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la tranquilidad de mi conciencia, que tendría un gran escrúpulo si yo pensase que no estoy encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que hoy por hoy deben tener precisa y extrema necesidad de mi ayuda y amparo (I, 69: 470).

Si el ensimismamiento o egoísmo es la apariencia, no solo un Don Quijote enjaulado sino la mayoría de la gente tendría una existencia aparente y no real. Seríamos o somos fantasmas. Y la gran lección del Quijote

es que solo accederemos a la realidad de seres humanos a través de lo que Levinas llama “la humildad del hambre”. No a través de grandes discursos ni exámenes de conciencia, sino siguiendo el rastro del hambre, de la necesidad.

En el breve ensayo titulado “El Quijote, el embrujo y el hambre” Levinas explica que un pensamiento embrujado es aquel que se nos escapa cuando pensamos capturararlo. Es lo que pasa siempre con el pensamiento conceptual: lo que pretende captar excede el concepto. Lo embrujado es el excedente, la diferencia entre la apariencia y la realidad, entre la facticidad y la realidad. Bueno, pues Don Quijote se siente y se sabe embrujado, encantado, porque le han reducido a una apariencia que él sabe que no es su realidad (si no estuviera encantado estaría haciendo de las suyas y lo suyo es “dar socorro a los necesitados”). Se sabe encantado pero no puede liberarse del encantamiento porque para eso no basta ser consciente del encantamiento. ¿Cómo entonces liberarse de su apariencia y recobrar su verdadero ser? ¿Cómo pasar de la certeza a la realidad?

Ya he dicho que no basta la conciencia de la situación. Hay que pasar a la acción o, como dice Levinas, “generar un movimiento que vaya hacia el otro hombre”. A ese movimiento o fuerza propulsora la llama Levinas “la humildad del hambre”, la experiencia del hambre (que es una necesidad básica: “la primera lamparilla en la que hay que echar aceite”, como dice Bloch).

50 |

Notemos que lo que nos puede devolver a la realidad no es un gran discurso sino una necesidad material, la llamada del hambre que es algo más que llenarse el estómago: es vivir, es el principio vital (de ahí lo que dice Chenu, “el materialismo es la espiritualidad de los pobres”: lo espiritual no es respirar por Dios sino hacer que el ser humano coma).

Nos podemos preguntar por qué el hambre tiene esa potencialidad “espiritual”. La satisfacción del hambre, dice Marx, nos revela que necesitamos salir de nosotros mismos, necesitamos de lo otro y de los otros. Lo otro pueden ser objetos y eso nos hace ser objetivos. Nos permite ver que somos seres con necesidades, necesitantes y, en ese sentido, sufrientes pues la respuesta a nuestra necesidad está fuera de nosotros mismos. Tener sentido significa sufrir<sup>1</sup>.

¿Qué se desprende de todo eso? Pues que para Don Quijote ser hombre de verdad y “dar socorro a menesterosos y necesitados”, coinciden. Él no ayuda a los demás por caridad, sino para ser él mismo, para dejar de ser un fantasma, una apariencia.

—

<sup>1</sup> Véase al respecto Levinas 1994.

El punto de vista práctico se centra en el lugar de la justicia en la trama de la novela cervantina. Lo que aquí nos interesa es ver cómo El Quijote se maneja de hecho con la justicia o, dicho de otra manera, cómo se enfrenta Don Quijote a la injusticia. Hay que abrir pues el libro de Cervantes.

Hay en él una clara crítica al recurso a la tortura, al soborno, a la arbitrariedad de los jueces, a la crueldad de las sentencias y a la desproporción de los castigos. En una palabra, una crítica contundente a la administración de la justicia en la España de su tiempo.

Pero también un dibujo de la justicia cervantina que podemos analizar en torno a la figura de Sancho, a la del bandido Roque Guinart, así como al episodio de los galeotes.

(a) En primer lugar, la figura de Sancho. Se nos presenta a un tosco labriego, analfabeto, sin más cultura que el cultivo del campo, transformado en un juez tan prudente y justo que sorprende hasta al mismo Don Quijote. “Cuando esperaba oír nuevas de tus descuidos e impertinencias”, escribe a su escudero, “las oí de tus discreciones, de que di, por ello, gracias particulares al cielo” (II 51: 860).

I 51

Cervantes se hace eco del humanismo renacentista que “se complace en oponer la justicia espontánea, sencilla, equitativa, en suma, místicamente natural, a la legal estatuida” (Castro 2002: 190). Y remite a un pasaje de *El amante liberal* en el que pondera una forma de hacer justicia –la musulmana– “sin dar traslado a las partes, sin auto... en pie y... más a juicio de buen varón que por ley alguna” (Castro 2002:191).

Cervantes no solo se pone del lado de Sancho sino que deja constancia del malestar que este buen hacer creaba entre los poderosos. El médico Pedro Recio intentará matarle de hambre, un mensajero le informa de una conjura y, para rematar, tiene que hacer frente a un asalto militar, tres expresiones del acoso si no a un “gobierno popular”, como quiere Carlos París, sí a la capacidad política del pueblo llano.

Habría que hablar también de los consejos de Don Quijote a Sancho antes de tomar posesión de gobernador de la ínsula Barataria (II, 42: 794). No tienen pérdida. He aquí algunos de ellos: “haz gala, Sancho, de la humildad de tu linaje y no te apure decir que vienes de labradores...y préciate más de ser humilde virtuoso que pecador soberbio”. También le recomienda no tener envidia a príncipes y señores “porque la sangre se hereda y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale”. Y sigue: “hallen en ti más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia, que

las informaciones del rico. Procura descubrir la verdad por entre las promesas y dádivas del rico como por entre los sollozos del pobre”. Le recomienda misericordia: “cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley sobre el delincuente; que no es mejor la fama de juez riguroso que la del compasivo”. Una actitud que encuentra una brillante formulación: “Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia”. Y buenos consejos desde la experiencia con mujeres (que el pobre Don Quijote no tiene): “si alguna mujer hermosa viniere a pedirte justicia, quita los ojos de sus lágrimas y tus oídos de sus gemidos, y considera de espacio (“con sosiego” traduce Trapiello) la substancia de lo que pide, si no quieres que se anegue tu razón en su llanto y tu bondad en sus suspiros”. Finalmente, “al que has de castigar con obras no trates mal con palabras, pues le basta al desdichado la pena del suplicio sin la añadidura de las malas razones”.

Esto es lo que le dice Don Quijote a Sancho. Pero Don Quijote no las tenía todas consigo pues decía de Sancho que “tenía poca sal en la mollera”. Se equivocaba como bien ponen de manifiesto los casos que nos refiere. La justicia de Sancho Panza sigue un modelo más bien oriental: juicio oral, sin abogados ni fiscales, en presencia de las partes... un modelo distinto del nuestro que, de generalizarse –decía Alcalá Zamora–, entrañaría la quiebra de nuestro ordenamiento jurídico.

52 |

El Quijote nos relata algunos casos. Primero de ellos: comparecen un labrador y un sastre. El primero ha entregado un paño al sastre para que le haga una caperuza pero, como es avaro, le pide que le haga... cinco. Cuando viene a recogerlas se encuentra con las cinco pero reducidas a dedales pues el paño no daba más de sí. El sastre pide su dinero y el labrador que le devuelva el paño. ¿Qué decide Sancho?... “que el sastre pierda las hechuras y el labrador el paño y las caperuzas se lleven a los presos de la cárceles y no haya más”. Sancho castiga por igual la pillería del uno y la avaricia del otro, recurriendo al buen sentido común sin invocar ley alguna.

Segundo caso: se le presentan dos ancianos, uno apoyado en un bastón o cañaheja y el otro muy tieso. Este último se queja de haber prestado al otro dinero que no le devuelve y el otro dice que sí se lo ha pagado. Pero como el prestador tiene buena opinión del deudor aceptaría que el deudor jurara ante dios que se lo ha devuelto y... en paz. Accede el deudor y Sancho le toma juramento. Hay un detalle en el que Sancho repara pues resulta que el deudor, al arrodillarse para jurar, pide al otro anciano que le haga el favor de sostener el bastón. Jura efectivamente que el otro le ha prestado diez escudos pero que se los había devuelto de su mano a la suya. Y el prestador, que es un hombre de buena fe, se resigna y da por cancelado el pleito. ¿Qué hace Sancho? Pues pide al anciano que le dé el bastón. Rompe la caña y ahí están

las monedas que durante el juramento habían pasado camufladamente al poder del prestador sin que este pudiera advertirlo. Sancho sí se da cuenta por eso rompe el bastón, aparecen las monedas y desenmascara la astuta respuesta del deudor. Y así se fueron: “uno bien corrido y el otro finalmente pagado”.

Tercer asunto: le presentan una mujer que trae bien agarrado a un ganadero rico al que acusa de robo y violación. El hombre se defiende diciendo que él venía tan tranquilo pero que se le acercó esta mujer ofreciéndole sus buenos servicios y que “el diablo que todo lo añasca y todo lo cuece hizo que yogásemos [yaciésemos] juntos, paguele lo suficiente y ella, mal contenta, asió de mí y no me he dejado hasta traerme a este puesto”, acusándole de robo y violación. Sancho le preguntó si traía algún dinero en plata. Dijo que veinte ducados y Sancho mandó se los diese a la mujer. Esta salió zumbando con las monedas –“ufana y zalamera” dice el texto. Cuando desapareció, Sancho manda al ganadero que saliera “tras aquella mujer, que la quitara la bolsa aunque no quisiera, y que volvieran ante él” (II, 45: 816). El ganadero trajo a la mujer a rastras pero sin conseguir arrebatarle la bolsa. Pidió Sancho a la mujer la bolsa y se la devolvió al hombre diciendo:

Hermana mía, si el mismo aliento y valor que habéis mostrado para defender esta bolsa le mostráredes, y aún la mitad menos, para defender vuestro cuerpo, las fuerzas de Hércules no os hicieran fuerza. Andad con Dios, y mucho enhorabuena, y no paréis en toda ínsula ni en seis leguas a la redonda, so pena de doscientos azotes. Andad luego, digo, churrillera, desvengonzada y embaidora (II, 45: 816).

I 53

Y luego, volviéndose al hombre rico: “andad con dios y con vuestro dinero y si no le queréis perder, procurad que no os venga en voluntad de yogar (yacer) con nadie”.

Cuando todo esto llegó a los oídos de Don Quijote, no lo podía creer ya que siempre había considerado a Sancho “hombre de poca sal en la mollera”. Así que ni corto ni perezoso tomó la pluma y le escribió una carta genial:

Cuando esperaba oír nuevas de tus descuidos e impertinencias, amigo Sancho, las oigo de tus sensateces, y doy por ello gracias particulares al cielo, que del estiércol sabe levantar a los podres, y de los tontos hacer sensatos. Me dicen que gobiernas como si fueses hombre, y que eres hombre como si fueses bestia, según es la humildad con que te tratas; y quiero que adviertas, Sancho...” (II, 51: 860).

Le habla entonces de sus cuitas, de que los duques le han ofrecido un buen trabajo pero que lo desechará porque

tengo que cumplir antes con mi profesión que con su gusto, conforme a lo que suele decirse: *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Te digo este latín porque me doy a entender que desde que eres gobernador lo habrás aprendido. Y a Dios, que te guarde de que ninguno te tenga lástima. Tu amigo, Don Quijote de la Mancha.

Amo y escudero se sienten hermanados por eso el primero le suelta un latinajo que el escudero deberá entender en nombre de su nueva y superior condición.

(b) El caso del bandido Roque Guinard (II, 61: 932). Camino de Barcelona son asaltados por el bandolero Roque Guinard. Su gente les despoja de cuanto llevan, hasta que llega el jefe quien, dándose cuenta de que “la enfermedad de Don Quijote tocaba más en locura que en valentía”, les devuelve lo robado y les pide disculpas. Guinard es un bandolero romántico a lo Robin Hood o Luis Candelas o Curro Jiménez. Sancho y Don Quijote se maravillan de su sentido de la justicia hasta el punto de hacer decir a Sancho: “la justicia es tan buena, que es necesario usar de ella hasta entre los mismos ladrones”, es decir: la justicia es tan buena cosa que es útil hasta para los ladrones.

54 |

Lo que le fascina del bandolero a Don Quijote es su buen discurso pues hasta ese momento pensaba que “entre los de oficios semejantes de robar, matar y asaltar no podía haber ninguno que tuviese buen discurso”. Don Quijote queda pasmado ante la sinceridad del bandolero quien no tiene empacho en reconocer que es un ladrón, un fuera de la ley y que lo hace por venganza aunque él sea “por naturaleza compasivo y bienintencionado”. Ahí tenemos al caballero andante, que ha salido a desfacer entuertos y luchar contra todo tipo de desmanes, entregado al bandido. No solo no pelea contra alguien que le aprisiona, sino que le pide que le acompañe: “véngase conmigo que yo le enseñaré a ser caballero andante, donde se pasan tantos afanes y desventuras que, tomándolas por penitencia, lo pondrán en el cielo de dos patadas”.

Se despiden amigos y Roque hasta le da un salvoconducto para que pueda llegar enhorabuena a Barcelona. Es una medida muy oportuna ya que a esas alturas Don Quijote es para los esbirros de la Santa Hermandad un forajido; de ahí que tenga que “transitar por caminos desusados, por atajos y sendas encubiertas”.

Total que de acuerdo con este relato, un bandido es elevado a modelo



de justicia porque, según Unamuno, Don Quijote descubrió en el bandolero el sentido de la justicia: “la equidad con las que se repartían los despojos del robo y su generosidad con los viandantes”. Consecuentemente “no intentó siquiera deshacer la república de los bandidos” como hubiera sido lo lógico en él. Al contrario, pide que le acompañe. Y le cayó bien por su sinceridad: en un país de pícaros, de ladrones de cuello blanco, quien sea sincero es un héroe. Don Quijote se puso del lado “del culto popular al bandolerismo cuyas hazañas, transmitidas y esparcidas merced a pliegos de cordel y coplas de ciego han admirado y deleitado a nuestro pueblo (Unamuno 2015: 313). Y se pone de su lado porque esos transgresores están animados de un espíritu justiciero que es lo que le queda al pueblo cuando el poder pone la justicia a su servicio.

(c) La liberación de los galeotes (I, 22: 189). Es un gesto grave pues son galeotes del rey, es decir, “gente forzada del rey que va a galeras”. Lo que El Quijote retiene, sin embargo, no es que esté el rey tras la condena sino el hecho de que “van por fuerza y no por su voluntad”, algo que le interpela ya que su oficio consiste en “desfacer fuerzas y socorrer a los miserables”. Don Quijote se lo toma en serio y quiere saber de cada uno por qué están allí. Los condenados ni se molestan en ocultar sus delitos, aunque su confesión tome la forma de burla al curioso manchego. Pero Don Quijote sabe leer entre líneas y llega a la conclusión de que el tormento en unos casos, la mala defensa en otros, y la corrupción de los jueces en todos, explica que se les haya privado “de la justicia que vuestra parte teníades”.

I 55

De lo visto y oído Don Quijote saca la conclusión de que tiene que poner en movimiento su oficio “de favorecer a los menesterosos y oprimidos de los mayores” –“oprimidos por los poderosos”, traduce Trapiello—. En consecuencia da la orden de dejarles en libertad “que no es lícito hacer fuerza a alguien”, que nadie merece ser condenado a esclavitud: “porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres... y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres no yéndoles nada en ello”. Como los guardianes ni reconocen la autoridad del cómico caballero ni están dispuestos a jugársela con sus superiores, desdennan la orden, pero se ven sorprendidos por la andanada del caballero andante que les hace huir, con los cautivos, y ya sin guardianes, quedan libres.

¿Cómo interpretarlo? Carlos Paris dice que es una acción revolucionaria propia de un ideal libertario que se enfrenta al poder constituido. Por eso le hace decir a Don Quijote que “no nació la caballería andante para defender la razón de Estado”, algo que resulta un tanto anacrónico. Lo que sí parece es que estamos ante una concepción muy suya de la justicia. Intérpretes tan autorizados como Américo Castro hablan de justicia cervantina,

pero habría que preguntarse si no estamos ante un tipo original de justicia más bien quijotesca que cervantina.

Unamuno, por su parte, polemiza con Ganivet –al que trata respetuosamente de quijotista y no de cervantista– para quien los únicos ejemplos de una justicia “prudente, moderada y equilibrada” son los de Sancho como gobernador, en tanto que los de Don Quijote “son aparentemente absurdos por lo mismo que son de justicia transcendental” (Unamuno 2015: 136). Unamuno precisa que Don Quijote no está por la impunidad: acepta una justicia “rápida y ejecutiva; sentencia y castigo eran para él una misma cosa; conseguido enderezar el entuerto, no se ensañaba en el culpable. Y a nadie intentó esclavizar nunca” (Unamuno 2015: 139). Es decir, acepta una justicia reactiva: si maltratan a un joven, le libera y hace huir al agresor; “una natural respuesta a la ofensa recibida”; también una justicia proporcionada: ningún delito merece ser pagado con la esclavitud de las galeras, por eso no tolera la justicia abstracta que eterniza la ofensa y plantea un castigo igualmente atemporal; no le cabe en su cabeza “un cautiverio eterno, un penar sin fin basado en fríos argumentos teológicos sobre la infinitud de la ofensa y la necesidad de satisfacción inacabable”... Eso es, dice Unamuno, “un principio que repugna al cristianismo quijotesco”.

56 | Pero luego Unamuno se hace un lío con la relación justicia–castigo–perdón: empieza diciendo que “el fin de la justicia es el perdón”; lo que pasa, añade, es que el perdón pasa por el castigo<sup>2</sup>; castigo que es como el precio del perdón. Si no hubiera castigo, se devaluaría el perdón: “el perdón gratuito no es un perdón que se echa como de limosna” (Unamuno 2015: 140).

Hay que decir que aquí Unamuno va, en su interpretación, por libre, pues El Quijote libera a los galeotes porque sufren, sin imponerles castigo alguno. Sin el pago del castigo. Ni siquiera su ingratitud (en vez de presentar sus respetos a Dulcinea, les apedrean y roban) es óbice para lamentar lo hecho “lo cual debe enseñarnos –comenta Unamuno (ahora sí, con acierto)– a libertar galeotes precisamente porque no nos lo han de agradecer, que de contar de antemano con su agradecimiento, nuestra hazaña carecería de valor” (Unamuno 2015: 143). Quijotesca sería entonces la tesis de Derrida de que “el perdón es de lo imperdonable” (de lo que no se puede comprar ni con arrepentimiento, ni con sufrimiento).

(d) Justicia cervantina o justicia quijotesca. Américo Castro remite la justicia cervantina al “ideal erasmista” o al “humanismo renacentista”. Es-

---

<sup>2</sup> “Se castiga para perdonar. Castigo que no va seguido de perdón, ni se endereza a otorgarlo al cabo, no es castigo sino odioso ensañamiento” (Unamuno 2015: 140).

cribe, en efecto, que “Cervantes se complace en oponer la justicia espontánea, sencilla, equitativa, en suma, místicamente natural, a la legal y estatuida; no se formula dogmáticamente esta doctrina en ninguna parte, pero los hechos la presuponen con la mayor elocuencia” (Castro 2002: 190).

Pero quizá estemos ante una justicia más radical que la erasmista o cervantina. Quizá habría que hablar de una “justicia quijotesca” que sería una justicia entendida como respuesta sin más al sufrimiento del otro, más allá de la culpa y del castigo, más allá de la víctima y del victimario.

La distinción entre justicia cervantina o quijotesca es legítima. ¿No decía Benjamin que hay sentidos en las palabras que se escapan a sus autores y que están reservados a lectores futuros? Eso lo tenía muy claro Unamuno: “no creo deber repetir que me siento más quijotista que cervantista y que pretendo libertar al Quijote del mismo Cervantes... [y es que] nosotros podemos comprender a Don Quijote y Sancho mejor que Cervantes que los creó” (Unamuno 2015: 48-49).

Unamuno tenía claro que el genio del Quijote era muy superior a las posibilidades de Cervantes, de ahí que tuviera por un auténtico milagro el que Don Quijote “hubiese hecho escribir la historia de su vida a un hombre que, como Cervantes, mostró en sus demás trabajos la endeblez de su ingenio” (Unamuno 2015: 375). La única explicación plausible es que fue “el mismo Don Quijote, quien, envolviéndose en Cide Hamete Benengeli, se la dictó a Cervantes y “aún llego a sospechar que, mientras he estado explicando y comentado esta vida, me han visitado secretamente Don Quijote y Sancho, y aún sin yo saberlo, me han desplegado y descubierto las entretelas de sus corazones” (Unamuno 2015: 375).

Volvamos pues a los galeotes. Tras la breve decepción que le supuso constatar la ingratitud de los galeotes una vez liberados, dice dirigiéndose al cura entre otros que ridiculizan su acción:

Majadero; a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos, encadenados y oprimidos que encuentran por los caminos, van de aquella manera o están en aquella angustia por sus culpas o por sus desgracias; solo les toca ayudarles como a menesterosos, poniendo sus ojos en sus penas y no en sus bellaquerías. Yo topé un rosario y sarta de gente mohína y desdichada, y hice con ella lo que mi religión me pide, y lo demás allá ello” (I, 30: 283).

Estas son palabras mayores porque lo que está diciendo Don Quijote es que les libera porque sufren y todo sufrimiento es una injusticia. Dice que un caballero andante no tiene que investigar si quien sufre es “por sus culpas o por sus desgracias”, es decir, si es culpable o no. Lo que tiene que hacer es actuar “poniendo sus ojos en sus penas y no en sus bellaquerías”. Es una jus-

ticia la suya que se sitúa más allá de la culpa y de la expiación. El sufrimiento es un desafío y no cabe caer en la trampa de que salve.

Al llegar a este punto conviene detenerse y preguntarse ¿dónde estamos? ¿Qué concepto de justicia o de injusticia maneja El Quijote? ¿Con quién relacionarle? Hay que decir que este tipo de justicia excesiva tiene precedentes. En el antiguo derecho hebreo, había dos formas de justicia: el *nispat* era un juicio entre tres: el ofendido, el ofensor y un juez imparcial. Esto se aplicaba cuando los contendientes eran enemigos o extraños. El *tier* de Levinas tiene algo que ver con esto. Y otro tipo de justicia, más interpersonal, sin mediaciones de jueces –el *ryb*– cuyo objetivo era restaurar una relación interpersonal, rota mediante la ofensa o el delito. No es que se elimine el concepto de culpa o castigo, sino que se les subordina al objetivo de la restauración o reconstrucción de la relación dañada.

Un par de ejemplos tomados del Talmud. En el Talmud, libro de referencia de la sabiduría judía también en temas de justicia, se estudia el caso de un juez que castiga a un joven acusado de homicidio involuntario con la deportación a un lugar apartado. Lo curioso del caso es que obliga a su maestro a acompañarle y esto no porque estuviera implicado en el caso, que no lo estaba, sino porque algo había fallado en su enseñanza cuando no consiguió impedir la conducta delictiva del alumno. En otro momento también trae a colación el caso de un ladrón al que el juez condena a una justa reparación. Como carece de medios, el mismo juez responde por él para evitar una prisión de la que saldría peor que cuando entró.

De quijotesca podría calificarse la posición de Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*. En el capítulo titulado “¿Puede uno ser juez de sus semejantes?”, el *starec* Zosima desarrolla una reflexión sobre la justicia basada en la idea de que si hay injusticia es porque el justo solo es en apariencia, siendo en el fondo culpable por no haber sido incapaz de evitar el mal que hacen otros. Dice Zosima:

...recuerda especialmente que no puedes ser juez de los demás. Porque no puede haber en la tierra juez para el delincuente hasta que ese mismo juez no comprenda que él es también un delincuente como el que tiene delante y que pudiera ser que fuere más culpable de ese crimen que todos. Cuando hubiere comprendido eso, entonces podrá hacer de juez. Por absurdo que parezca esta es la verdad. Porque si fuere yo justo, puede que no tuviere yo ningún criminal ante mí. Si puedes tomar sobre ti el crimen del reo que tienes delante y que has de juzgar con tu corazón, carga con él enseguida y sufre por él tú mismo y a él déjale ir sin un reproche.

Don Quijote se siente interpelado por el sufrimiento del otro, sea

o no inocente. Se siente responsable del sufrimiento ajeno y de esta forma se emparenta con Dostoievski cuando dice “todos somos responsables ante todos de todo y yo más que todos los demás”. Don Quijote se siente responsable, como dirá luego Levinas “más allá de lo que uno haya cometido” (Sucasas 2015:120)... como si la solidaridad se expresara de una forma eminentemente reconociendo en el victimario un rostro humano del que uno tuviera que hacerse cargo (Sucasas 2015: 85). Es Abel haciéndose cargo de Caín. He citado a Levinas que no solo habla de responsabilidad por el otro sino también de culpa: “la culpabilidad como instancia definitoria de la subjetividad” (Sucasas 2015: 31). Sucasas precisa que esta ética excesiva que le lleva a hacerse cargo no solo de la muerte del otro sino de la suerte del victimario, “asumiendo su sufrimiento y su culpa”, es una consecuencia de Auschwitz (Sucasas 2015: 127).

También en Kant encontramos el sentido de la responsabilidad absoluta por el sufrimiento en el mundo. Lo explica haciendo derivar la realidad del sufrimiento del ejercicio de la libertad. El sufrimiento lo causa el hombre; de ahí que tenga que asumir la responsabilidad de combatirlo. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* dice que “la historia de la libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre” (Kant 1987: 66). Y más adelante:

no debe culpar [el ser humano] a la Providencia por los males que le afligen, así como tampoco tiene derecho a descargar su propia falta en un pecado original de sus primeros padres, como si este hubiera convertido en hereditaria para la posteridad una inclinación a transgresiones similares, sino que ha de asumir con pleno derecho lo hecho por aquellos como si lo hubiera hecho él mismo (Kant 1987: 66).

Él es pues el culpable del mal que no es solo moral sino también físico. Ya antes ha dicho en efecto que las consecuencias físicas de la caída moral se traducen “en una multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida, esto es, un castigo”. Lo que ahí está diciendo Kant es que hay una relación entre culpa y libertad: como si el momento constituyente de la libertad hubiera sido aquella transgresión que llamamos “caída”. Esa transgresión o, lo que es lo mismo, el uso de la libertad acarrió muchos males físicos a modo de castigo. Podemos por tanto decir que el sufrimiento en el mundo es causado por el hombre y en ese sentido tiene que sentirse y saberse culpable. Y la forma de substanciar esa culpa es enfrentándose al sufrimiento que general el mal.

(e) Una justicia así plantea muchos problemas. Enumeremos un par

de ellos. En primer lugar, la impunidad. ¿Estaríamos ante una justicia que deja impune el crimen? Don Quijote no habla de impunidad sino de desproporción entre el delito y el castigo. No está por la impunidad “porque quiere y permite Dios que tengamos siempre verdugos que nos castiguen” (I, 39: 379).<sup>3</sup> Lo que también tiene claro es que nadie se merece pagar un crimen con la esclavitud. Lo que hay es un desplazamiento de la atención justiciera: se centra en el sufrimiento que causa el castigo, para dar a entender que el sufrimiento como tal no salva, ni redime, tal y como creía la época. Pensemos que estamos lejos de las teorías penitenciarias de la rehabilitación o reinserción.

El segundo problema sería definir el lugar del juez en la administración de la justicia. Don Quijote se lo quita de en medio y de alguna manera lo sustituye. Don Quijote cuestiona la autoridad del juez o, mejor, su omnipotencia: no olvidemos que el juez interpreta y aplica la ley. Es como Dios. Su decisión es inapelable. Está por encima del mal y del bien. Por algo dice el jurista Carl Schmitt –tan repudiable por su ideología nazi como consultado por sus conocimientos– que la justicia legal es la última estación del proceso moderno de secularización, es decir, es el lugar en el que todavía podemos leer lo que la modernidad tiene de secularización de la religión. Y es que, dice él, casi todos los grandes conceptos jurídicos vienen de la teología.

60 |

Pero lo que tenemos que decir es que el juez ni es la ley ni es dios. A pesar de la autoridad que le reconozca la ley, el juez está sometido al ser filosófico de la ley que Santo Tomás, con Aristóteles, define como “*ordinatio rationis ad bonum commune*”: un enfoque racional del delito en orden a integrar al delincuente en el bien común. Estamos al extremo opuesto del decisionismo de Schmitt. En Santo Tomás, la ley acoge al reo y se pone como objetivo sanearle para que dé lo mejor de sí a la comunidad. Por eso el buen juez es el que depone su actitud todopoderosa que le concede el derecho y se coloca del lado del reo... no por sentimientos morales (compasión) sino para que se integre en la dinámica de la ley y no la obstruya con decisiones que estén fuera del espíritu de la ley.

---

<sup>3</sup> Américo Castro comenta en este momento que “por estas zonas de la obra cervantina se filtra un hilo de glacial fatalismo” (Castro 2002: 296).

Tenemos pues una justicia, la quijotesca, basada en la idea fundamental de la injusticia del sufrimiento. Es un tipo de justicia exagerada, más allá del delito y de la culpa que también encontramos en otras culturas.

Para poder comprenderla es necesario un recorrido, un par de mediaciones que no son irracionales. La primera es que hay que deconstruir nuestras certezas sobre la justicia y el derecho porque manejamos un concepto de verdad que es francamente mejorable. Me refiero a la imperfección del lenguaje, a la injusticia consubstancial de nuestro lenguaje, incapaz de hacer justicia a la realidad. Nos acercamos mediante el lenguaje a la realidad, nos aproximamos a la verdad, pero esa aproximación no solo es imperfecta (“propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla” diría Nathan el Sabio) sino injusta porque no consigue expresar la realidad externa. Aquí se plantea un tipo de relación entre verdad y justicia, cuyo antecedente más sonado sería el “¡a paseo Aristóteles!” de Las Casas.

La segunda invita a revisar nuestra idea del hombre. Es una exigencia antropológica. El hombre es, como diría Marx, un ser objetivo; necesita lo que se le enfrenta, lo que está fuera de sí: lo otro y al otro. Respecto a lo otro puede desplegar dos actitudes: o bien, la de apoderarse, la de invadirle, la de captarle (de ahí el concepto); o bien, por el contrario, la de hacerse cargo de él, de su debilidad. De esta manera el sufrimiento no podrá dejarle indiferente ya que le interpela.

Lo que sí conviene tener en cuenta es que de esta justicia extrema derivan comportamientos prácticos en relación a la justicia que son muy estimables. Me refiero al catálogo de consejos de Don Quijote a su escudero. No tienen pérdida. Recordemos uno: “cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley sobre el delincuente; que no es mejor la fama de juez riguroso que la del compasivo”. Una actitud compasiva que resume el alma justiciera del famoso hidalgo manchego con este consejo: “si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia” (II, 42: 795).<sup>4</sup>

I 61

---

<sup>4</sup> Este trabajo se inserta en el Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Castro, A.** (2002), *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos* (Madrid: Trotta).
- Cervantes, M. de** (2015), *Don Quijote de la Mancha*, edición de A. Trapiello (Barcelona: Destino).
- Kant, I.** (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (Madrid: Tecnos).
- Levinas, E.** (1994), “Don Quijote, el embrujo y el hambre”, en Levinas (2006: 200-205).
- Levinas, E.** (2006), *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid: Cátedra).
- Mate, M.-R.** (1998), *Heidegger y el judaísmo* (Barcelona: Anthropos).
- París, C.** (2009), “La justicia en la España cervantina, según Américo Castro” inédito (ponencia leída el 15 de octubre del 2009 en el Congreso Internacional “El pensamiento de Américo Castro. La tradición corregida por la razón”).
- Sucasas, A.** (2015), *La Shoah en Lévinas: un eco inaudible* (Madrid: Devenir El Otro).
- Unamuno, M.** (2015), *Vida de Don Quijote y Sancho* (Madrid: Alianza).

*Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017*