

EL QUIJOTE Y LA JUSTICIA CABALLERESCA: DILEMA ¹ O REALIDAD ²

SILVIA CRISTINA LASTRA PAZ

Universidad Católica Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN

El discurso caballeresco castellano tradicional se configuró en torno a un específico ideario perfectivo-justiciero, que no solo resignificó un campo semántico específico (“soberbia”, “costumbre”, “demanda” y “enmienda”), sino que dotó a la aventura caballeresca, como reinstauradora del derecho, de un poder de cosmologización arquetípico en su estereotípico esquema actancial (caballero andante - enemigos). Cervantes reelabora estas pautas discursivas desde una peculiar lectura creativa que muta la privación del bien, como pecado, en error moral, como distorsión de la naturaleza humana originaria, mediante una técnica compositiva dilemática, donde conviven “oponiéndose” la cósmica justicia caballeresca con un derecho estrecho, ventajista y ramplón. En efecto, en la Modernidad cervantina esta justicia como “error creído” es el decepcionado intento de unos pocos y, simultáneamente, como “verdad en que no se cree” es la pauta de la violencia o el sometimiento de las muchedumbres.

Palabras clave: *Quijote* - justicia - aventura - derecho - costumbre

ABSTRACT

The *Quijote* and chivalric justice: dilemma or reality

Traditional Castilian chivalric discourse was configured around a specific perfective-justificative ideal, which not only resignified a specific semantic field (“vanity”, “habit”, “demand” and “amendment”), but also gave the chivalric adventure as an instaurator of right an archetypal and cosmologic power in its stereotypical scheme (knight-errant – enemies). Cervantes reelaborates these discursive patterns in his particular creative reading which transforms the privation of good, as sin, in moral error, as a distortion of originary human nature, by means of a dilemmatic

¹ **Dilema:** (dilymma: dis = dos, lymma = premisa; lat.dilemma, atis) argumento formado de dos proposiciones contrarias disyuntivamente, que negada o concedida cualquiera de las dos, queda demostrado lo que se intenta probar; duda; contradicción.

² **Realidad** (lat.realis>res, or.obsc., pero en sánscrito rai: cosa, naturaleza, realidad) existencia real y efectiva de una cosa; verdad (lo que ocurre verdaderamente), lo que es efectivo o tiene valor. práctico en contraposición con lo fantástico o ilusorio; existencia, ser, verdad.

technique that confronts chivalric cosmic justice with a narrow, advantageous and simplistic law. Actually in Cervantes' Modernity this justice as "believed error" is the disappointed effort of some individuals and, simultaneously, as "unbelieving truth" it is the rule of violence or the subjugation of multitudes.

Key words: Quijote - justice - adventure - right - habit

“Y lo que el caballero andante debe derri-
bar, descabezar y estropear es lo que, a título
de ficción, hace más daño que el error mismo.
Porque **es más respetable el error creído
que no la verdad en que no se cree**”.

Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*

Aún hoy, es materia de conjetura la incidencia paratextual del discurso caballeresco no solo como estímulo a la emulación de hazañas y vivencias maravillosas: *la mirabilia*³ (por otra parte, estimulada más claramente por otras formas narrativas como la pastoril y la bizantina o de aventuras peregrinas), sino como configurador y propulsor de un código regenerador - perfectivo en torno de una específica idea de la justicia. Aunque, en verdad, en el discurso caballeresco, desde el *Amadís de Gaula* (1508), obra modélica, hasta el *Cristalián de España* (1547), uno de los tantos sucedáneos genéricos del anterior, dos fueron los elementos primordiales ofrecidos a sus receptores conceptuales e intencionados: el creciente predominio de la maravilla como excusa para la reiteración de un mecanismo justiciero que fundamentara el desmadre imaginario.

En consecuencia, este ideario perfectivo-caballeresco no por casualidad motivó la conversión del tranquilo hidalgo manchego, Alonso Quijano, en el caballero don Quijote de la Mancha; pues su esencia es la exaltación de la caballería histórica como sublimación de un estricto **código mental, cultural y cultural, cristiano-nobiliario**.

La justicia deviene, en consecuencia, en el soporte del continuum textual generado, y en el acicate del horizonte de expectativas perfectivo - caballerescas de sus sucesivos autores, refundidores y lectores.

Esta proyección vital, por su alta cuota de idealidad, necesariamente debía motivar a la literatura. Y así fue. Las historias de caballerías, como modalidad literaria de este ideal bélico-justiciero, comienzan a aparecer casi al compás de la caballería histórica. Y más aún, podemos decir que así como la realidad le ofreció materia a la literatura, ésta le devolvió **perfección** a la realidad. Pues, los héroes caballerescos literarios, de los cuales Amadís de Gaula, como dice don Quijote (“el solo, el único” I, 25), es el mejor, el primero pudieron llevar al climax,

³ Cfr., en especial para la delimitación epocal del campo semántico aludido en este trabajo, la pormenorizada clasificación realizada por el historiador Jacques Le Goff en “Lo maravilloso en el Occidente Medieval”, en su obra *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*.

libres de los condicionamientos históricos y de las propias imperfecciones personales, el ideal justiciero-regenerador de la caballería cristiana.

Todas estas razones llevaron a Alonso Quijano a quijotizarse y a otros antes que él, como al caballero leonés Suero de Quiñones o al regidor de Medina del Campo Garci Rodríguez de Montalvo, el más notorio refundidor del Amadís, o incluso a un sacerdote de aldea, citado por el teólogo Melchor Cano en su *De locis theologicis*⁴, a querer ser como Amadís, como los caballeros literarios, a perder la medida entre la realidad y la ficción, pues el ideal era tan inconmensurablemente espléndido que invitaba a vivirlo.

En suma, a la zaga de estos hombres, sus lectores y hacedores, nos proponemos aquí, como tarea inicial, deslindar las pautas primordiales que la justicia caballeresca, como ideario excluyente, pudo proponerle a Cervantes en su condición de lector u oyente de un estricto **código regenerador-perfectivo** en torno de una específica idea de la justicia, sedimentado por una plurivocidad discursiva clásico-bíblica de modalidades sapienciales, filosóficas y jurídicas.

Puntualizaremos las mismas:

I. Un campo semántico constituido por un ideolecto justiciero específico, que expresa la bipolaridad esencial justicia-injusticia, conformado por términos primarios o fundamentales y términos secundarios o accidentales.

Los primeros, basamento de la configuración gradual del concepto justicia-injusticia, son: “SOBERBIA”, “COSTUMBRE”/“NORMA”, “JUSTICIA”/“DERECHO”, “DEMANDA” y “ENMIENDA”, los términos secundarios o accidentales, “honra”, “fama”, “venganza”, “reto”, están relacionados con la modalidad de efectivizar la enmienda y la valoración subsiguiente del agente de tal reparación.

La **soberbia**⁵ como causa esencial de la infidelidad al rey es el verdadero motor de la ruptura del orden terreno. Resuenan aquí los ecos de la tradición bíblica constitutiva de la interdiscursividad cultural medieval. Al respecto, insistentemente en el Antiguo Testamento se condena a la soberbia como “Odibilis coram Deo et hominibus” (Ecl.10, 7; 1985, 643) y se ridiculiza al hombre que siendo polvo y ceniza (Ecl.10, 9) hace ostentación de ella, ya como altivez o envidiosa petulancia (Prov. 6, 17; 21, 24; 15, 12; Ecl. 13, 20; Num. 15, 30 ss.; Sal. 119, 51), ya como desprecio opresivo del humilde (Ex.22, 21; 21, 27; Dt. 17, 17; 20; Am.

⁴ Así, tanto en la ya clásica obra de Henry Thomas como en el notorio estudio sobre una modalidad de recepción histórico-cultural de Irving Leonard, se recuerda la cita de Melchor Cano: “Nam et aetas nostra sacerdotem vidit, cui persuasissimum esset, nihil omnino esse falsum, (...) non solum divulgari mendacia sinerent, sed suo etiam communirent privilegio, (...). Quo sane argumento permotus animum induxit credere, ab Amadiso et Clariano res eas vere gestas, quae in illorum libris commentitiis referentur”, L. XI, cap. vi.

⁵ Cfr. al respecto en el *Amadís de Gaula* (Rodríguez de Montalvo, 1991): I, v, 293; I, vi, 294 y 296; I, viii, 316; I, ix, 320; I, xv, 397 (“aquel sobervioso cavallero”); I, xix, 446 (“—Amenázaos vuestra gran sobervia —dixo Amadís—”); I, xxxv, 569 (“...—dixo Amadís—, que él es traidor y sobervio...”); I, xli, 616; I, xliii, 654; II, —, 659; II, lix, 847; III, lxxii, 1116 y 1120; III, lxxvi, 1212; III, lxxvii, 1225; III, lxxx, 1261 y 1277; IV, cxxvii, 1649, con el fin de tener presentes los segmentos textuales más significativos.

8, 4-8; Jer.22, 13 ss.; sal. 119, 70) En el Nuevo Testamento el soberbio por antonomasia es el hipócrita envanecido con sus costumbres o su ciencia (Lc. 14, 7; Mt. 23, 6 ss.; 25, 28; Lc. 18, 9; 1 Jn. 2, 16). Y en ambos casos el soberbio será objeto de un castigo ejemplar (Prov. 3, 34; Is. 10, 12; 47, 9-11; 2, 6-22; Tob.4, 13; Lc.16, 14, Mt. 23, 12; 4, 3-10).

Estas notas distintivas de la soberbia bíblica como altivez, envidia, opresión e hipocresía envanecedora responderán acabadamente a esta manifestación de desmesura física y psíquica en el *Amadís* ⁶.

En todas las situaciones de las Historias de caballerías esta pasión de la voluntad conduce al encegucimiento y, por lo tanto, al desconocimiento de límites o contenciones, como las que están implícitas en la figura del monarca o del buen caballero en su papel de representantes del orden terreno.

El soberbio no puede ser fiel, no puede reconocer la existencia tácita de un orden que lo supera incorporándolo, pues como señala L. Ganshof:

“Ser fiel es, ante todo, no hacer nada que pueda poner en peligro o causar algún perjuicio a quien se ha prometido fidelidad” (1975, 132).

Esta pertinaz infidelidad, como incapacidad vital de inserción social, se materializa en una costumbre, en un hábito de oprimir, de delinquir, de torcer la justicia. Así se lo reconoce en la introducción a la *Tercera Partida*, cuando se establece el sentido de la ley, como instrumentación material de la justicia:

“..., dos tiempos han de catar los grandes Señores, en que han de estar guisados para obrar en cada uno dellos segund conviene. El uno, en tiempo de guerra, (...). E el otro, en tiempo de paz, de Leyes, e Fueros derechos, contra los de dentro tortizeros e soberviosos; de manera que siempre ellos sean vencedores” (1848, II, 1).

La lectura del texto anterior implica también el reconocimiento de una ambigüedad en el deslindamiento del campo semántico de “la costumbre”. Pues costumbre es, como tal, un signo lingüístico cuyo significante representa un valor polisémico: la costumbre como opresión y la costumbre como “fueros derechos”. No solo en este caso, sino en buena parte de la interdiscursividad filosófica-jurídico medieval coexiste la misma dualidad significativa.

En la *Primera Partida* al legislar acerca del Uso, de la Costumbre y del Fuero (Título II) se establece que la costumbre es, por una parte,

“... derecho o fuero que non es escrito: el qual han usado los homes luengo tiempo” (1848, II, iv, 23);

por otra, se acepta implícitamente que el mal uso reiterado en el tiempo genera una costumbre nociva, una costumbre contra derecho:

⁶ Hasta tal punto que el narrador, el cual se hace eco de una vieja tradición medieval, la de los repertorios de soberbios como Caída de Príncipes de J. Bocaccio, la describe apelando a esta misma cosmovisión en el proemio de un episodio emblemático: el de Dardán el Soberbio (Cfr., en ed.Cit., I, xiii, 359-361).

“E otrosí decimos, que la costumbre que el pueblo quiere poner, é usar de ella, debe ser con derecha razón...é non por yerro, ni por antojo, ni por ninguna otra cosa que les mueva, ..., ca si de otra guisa la pusieren, non sería buena costumbre, mas dañamiento dellos é de toda justicia” (1848, II, v, 23 –24).

En la *Suma Teológica*, específicamente en el *Tratado de la Ley en general*, Tomás de Aquino se hace eco de esta doble resonancia significativa de la palabra:

“Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex (...). Unde etiam et per actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; ...” 1-2, q.97, a.3 (1956, VI, 198),

pero más tarde también dice:

“Et inde est quod nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem: dicit enim Isidorus, in Synonym: ‘Usus auctoritati cedit: pravum usum lex et ratio vincat’ ” 1-2, q.97,a.3 (1956, VI, 198).

En consecuencia, distinguimos la existencia de un uso, como reiteración en el tiempo de un acto o conducta humana, que puede generar, **según los fines a los cuales esté ordenado**, dos modalidades de costumbre antitéticas. La primera es la Buena Costumbre o Costumbre legítima, pues constituye la aceptación no escrita de un buen uso, es decir, no contrario a la Ley de Dios, ni al Bien Común (el señor natural y la comunidad). La segunda es la Mala Costumbre, Costumbre ilegítima o Costumbre contra Derecho pues está basada en el antojo o yerro de aquél o aquellos que no respetan la Ley de Dios y buscan imponer su bien individual sobre el Común.

En el discurso caballeresco conviven ambos tipos de costumbre.

Recordamos a continuación dos ejemplos antitéticos en que la palabra mantiene en el contexto inmediato su resonante ambigüedad. Indudablemente es, en estos casos, el contexto mediato el elemento esencial que facilita esta clarificación.

Como buena costumbre:

“ ..., Galaor se levantó, y dixo al rey (Lisuarte):

–Señor, vos sabéis bien que la costumbre de vuestra casa y de todo el reino de Londres es que el primero don que cualquiera cavallero o donzella demandare al cavallero novel le deve ser otorgado con derecho” III, lxvi (1991, 999)⁷.

Como mala costumbre :

–Muerto sois –dixo el Donzel del Mar (Amadís)– si no juráis que tal costumbre nunca más en vuestra vida mantenida será. El lo juró.

–Pues agora me dezid por qué manteníades esta costumbre.

–Por el rey Abies de Yrlanda –dixo él–, qu’es mi sobrino, y yo no lo puedo ayudar con el cuerpo, quisiérale ayudar con los cavalleros andantes” I, v (1991, 287- 288)⁸.

⁷ Cfr., en *Amadís de Gaula* (Rodríguez de Montalvo, 1991) I, xxxi, 536; III, lxxvi, 1201 y 1204.

⁸ Cfr., en ed. Cit., I, xxvi, 503; II, lv, 786; III, lxv, 979; III, lxxvi, 1209; IV, cxxix, 1676.

Por otra parte, esta aparente ambigüedad no es propiedad exclusiva del *Amadís*, sino que es un rasgo compartido por éste con otros textos de la modalidad discursiva caballeresca. Así podemos inferirlo de lo dicho por E. Köhler en su artículo “Le rôle de la ‘coutume’ dans les romans de Chrétien de Troyes”:

“Cette immanente contradiction dialectique, insoluble dans le monde réel... est dans le royaume idéal de la fiction arthurienne menée a une harmonie finale par le héros. Par ses exploits, le protagoniste abolit la ‘coutume’ aliénée ou bien il met à nouveau cette ‘coutume’ au service de la communauté...” (1960, 395)⁹.

A partir de lo dicho creemos conveniente, para evitar confusiones en el campo semántico y evitarnos a su vez la constante intercalación de términos calificatorios como medios distintivos, emplear de ahora en más costumbre únicamente en su acepción negativa y utilizar el término norma, cuando el texto se refiere a aquellas buenas costumbres que darán origen a un fuero o derecho no escrito o consuetudinario, ratificadas luego por las instituciones correspondientes como nuevas leyes.

II. Una especialísima noción de Justicia, como orden proveniente de la divinidad, devenida sustrato indispensable del Derecho, normativa humana, como tal constantemente perfectible e intrínsecamente separada de la primera por su valor jerárquico subalterno.

Al respecto, la *Tercera partida*, en el inicio del Título I “De la Justicia” y en el desarrollo sucesivo de las Leyes I, II, III señala especialmente la idea de justicia que fundamenta el derecho medieval castellano (fase u orden objetivo).

En primer término insiste en mostrar a la justicia humana como tributaria de la divina:

“Fizo nuestro señor Dios todas las cosas muy complidamente por el su grand saber, e después que las ouo fechas, mantou a cada una en su estado. E en esto mostro, qual es la su grand Bondad, e justicia. E en qual manera la deuan mantener aquellos que la han de fazer en la tierra” (1848, I I, 1).

La naturaleza de su origen explica que:

“Justicia es una de las cosas, porque mejor, e mas endreçadamente se mantiene el mundo. E es assí como fuente, onde manan todos los derechos” (1848, II, 2).

Nuevamente se establece que la noción de justicia, como orden subjetivo, fundamenta o sustenta al derecho, orden objetivo, como fase posterior de concreción de la noción primera. Inmediatamente en la Ley I se relaciona esta idea de lo justo con la virtud cardinal correspondiente:

⁹ Muy probablemente este dispar alcance significativo reflejado por las modalidades discursivas de la literatura, el derecho y la filosofía medieval no sea más que la transposición intelectual de una realidad en constante mutación. Así lo confirman las aseveraciones de Georges Duby en *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo* y las de Jacques le Goff en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*.

“Raygada virtud es la justicia, segund dixeron los Sabios antiguos, que dura siempre en las voluntades de los omes justos, e da, e comparte a cada uno su derecho igualmente” (1848, II, 2)

y

“E porque ella es tan buena en si, comprehende todas las otras virtudes principales” (1848, II, 2).

La noción de lo justo trasciende así explícitamente el plano profano y se inserta en una dimensión sacral, por la cual se hace partícipe al referente textual, creyente, como representación textual de “hombre” que ha recibido el don de la Gracia Divina, mutado en la operatividad de una vida virtuosa, los “omes justos”, de un criterio de equidad no terreno.

Pero en la intertextualidad medieval esta competencia lingüístico-cultural de la justicia no solamente actúa en la dimensión individual, ordenando la vida de cada hombre, sino que simultáneamente ordena las relaciones humanas como fundamento primordial de la vida comunitaria:

“E ella es virtud, por que se mantiene el mundo, faziendo bevir a cada uno en paz, segund su estado, a sabor de si, e teniendose por abondado de lo que ha” (1848, II, 3).

Por último, esta construcción semántica de justicia, como virtud operante en la tierra por la concordancia voluntaria del creyente con la divinidad, es la base del establecimiento de un derecho materializado en normas (usos buenos reiterados) y leyes (normas posteriormente sancionadas) que fijan obligatoriamente los requisitos de una vida en sociedad:

“Segund departieron los Sabios antiguos, Justicia tanto quiere dezir, como cosa en que se encierran todos los derechos, de qual natura quier que sean. E los mandamientos de la Justicia, e del Derecho son tres. El primero es, que ome biua honestamente, quanto en si. El segundo, que non faga mal nin daño a otro. El tercero, que de su derecho a cada uno. E aquel que cumple estos mandamientos, faze lo que deue a Dios, e a si mismo, e a los omes con quien biue, e cumple, e mantiene la Justicia” (1848, III, 3).

En conclusión, la justicia, como orden subjetivo, aparece en la construcción discursiva modélica de la legislación castellana como la Virtud Central que amonesta evangélicamente al hombre a asumir su condición de creyente en la actividad terrena. Solo como consecuencia de este primer momento y al reconocer implícitamente el deterioro inicial de la naturaleza humana, se hace necesario el establecimiento de un derecho, como medio de coacción, para el cumplimiento de los principios mínimos (orden objetivo) que faciliten el desenvolvimiento de la comunidad.

De tal manera, desde esta clave interpretativa de mundo la interioridad, como expansiva y voluntaria capacidad virtuosa, centraliza y subordina a la legalidad, como concreción mínima e indispensable de una noción de justicia divino - humana. Nuevamente aquí el precepto evangélico reasume la preceptiva mosaica.

Esta acepción de la justicia y de lo justo es corroborada por las diferentes especificaciones discursivas de los Padres de la Iglesia.

Agustín de Hipona la define como:

“Iustitia porro ea virtus est quae sua cuique distribuit” (*De civitate Dei*, L.19, xxi, 1965, XVII, 532).

Buenaventura dice:

“Iustitia dicitur multis modis : uno modo large, prout dicit generaliter rectitudinem animi sive in declinando a malo sive in faciendo bonum, et hoc modo iustitia est virtus generalis; alio modo dicitur iustitia rectitudo ordinans ad alterum in redendo ei quod suum est, et sic est virtus cardinales” (In Sententia, III, 33, 1949,VI,321)

y Anselmo la delimita como:

“Iustitia est rectitudo animi propter se servata” (*Proslogion*, II, 1953, 85).

Se remarca aquí nuevamente el carácter de virtud que sustenta la rectitud concorde, equidad distributiva, en las relaciones con los demás para los antecedentes discursivos modélicos de la competencia jurídico-legal medieval.

En la *Suma Teológica*, específicamente en el *Tratado de la Justicia*, Tomás de Aquino construye una definición que ratifica todas las aseveraciones anteriores:

“...iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit” 2-2, q.58, a.1 (1956, VI, 271).

Por lo tanto, la idea de justicia denota en esta modalidad discursiva: a) la voluntad permanente y no ocasional de sustentar un principio de equidad; b) el reconocimiento del otro como igual - diverso; c) el perfeccionamiento virtuoso de las acciones humanas, en tanto se realice en el ámbito de la obligación moral y no de la coacción, derecho. Por todas estas razones conceptuales es la virtud operativamente esencial para el desarrollo armónico de una vida comunitaria ¹⁰.

Esta acepción formal de la justicia en el orden subjetivo o interior como virtud cardinal comunitaria sustenta la concepción política de Dante en *De Monarchia* (II, 11), así como la de Raimundo Lullio en su *Libro de la Orden de Caballería* cuando justifica la creación:

“Luego que comenzó en el mundo el desprecio de la justicia por haberse apocado la caridad, convino que por medio del temor bolviesse a ser honrada la justicia : por esto todo el pueblo se dividió en millares de hombres, y de cada mill de ellos fue elegido y escogido uno, ...” (1985, 9)

y el mantenimiento de dicho orden:

“...y si el caballero sin justicia estubiesse en el Oficio de caballería, se seguiría, que la justicia no sería lo que es, o que la Caballería sería lo contrario de la misma Caballería; mas, como la Caballería tuvo su principio en la justicia, que Caballero acos-

¹⁰ Cfr., al respecto en el *Tratado de la Justicia* exhaustivamente la problemática discursiva de la cuestión 58, en particular los artículos 2, 3, 4, 11 y 12.

tumbrado en hacer tuertos e injurias, piensa estar en la Orden de Caballería?” (1985, 57 -58).

Esta complementaria y homogénea construcción discursiva de la Justicia es el sustrato primario del ideario justiciero referencial en el *Amadís*, como concreción textual individual, del patrón discursivo de la caballería literaria, configurado a partir de los modelos propuestos por la teorización de la caballería histórica.

Sobre este implícito soporte discursivo se implementa, como estrategia de lectura y acción sobre los hechos, una especial noción de “derecho” como fase u orden objetivo.

El término “derecho”, emparentado con la raíz sánscrita “rgu”, que significa lo recto en su sentido físico o moral, está asociado desde la Antigüedad Clásica ¹¹ con el concepto de lo recto moral independiente de nuestra voluntad. Esta rectitud se transforma en la exigencia imprescindible para regular y mantener adecuadamente el desenvolvimiento de las relaciones humanas. Por lo tanto, **el derecho** es la materialización del ideal de Justicia en el campo de la coacción, o sea en el plano de fijación de aquellos requisitos indispensables para una convivencia orientada hacia el Bien Común.

Así lo reconoce Tomás de Aquino en el *Tratado de la Justicia*, donde ratifica que éste es el objeto material de aquella y la ley su concreción específica (2-2, q.57, a.1). Por lo tanto, el derecho es el orden objetivo de la Justicia.

En consecuencia, como el derecho implica “ordinet hominem in his quae sunt ad alterum” (2-2, q.57, a.1, 1956, VI, 233), según la naturaleza o características de “ad alterum” se podrán establecer tipificaciones y subdivisiones en sus alcances.

En primer lugar debe distinguirse un derecho divino ¹² y un derecho humano ¹³. El primero se llama así “quod divinitus promulgatur” dice Tomás de Aquino (2-2, q.57, a.2, 1956, VI, 236), y regula las relaciones del hombre con Dios. El

¹¹ Cfr., también las precisiones en el campo significativo del vocablo “regere”, según el estudio etimológico de Ernout, con los interesantes alcances terminológicos distintivos que le señala Barricelli entre la Antigüedad Clásica y la Tardía, que superan los objetivos específicos de esta investigación.

¹² De tal manera, el derecho divino comprende: “Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet: partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala: quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita”, 2-2, q. 57, a.2 (1956, VI, 236).

¹³ Y el derecho humano abarca, según la adecuación al sujeto: “Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei: puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito: quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum conductum: sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex conducto publico: puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum”, 2-2, q. 57, a.2 (1956, VI, 234-235).

segundo está configurado por un conjunto de normas escritas o no, establecidas por los hombres, pero siempre concordantes en su esencia con el anterior (2-2, q.57, a.2).

En ambos derechos, tanto en el divino como en el humano, se distinguen dos áreas: el derecho natural y el derecho positivo, áreas que adquieren una significación distintiva en cada caso.

En conclusión, la modalidad justiciera discursiva medieval, iniciadora del idiolecto caballeresco específico, abarca dos dimensiones: la fase u orden subjetivo, ideario fundante de la Justicia como Virtud, y la fase u orden objetivo, concreción de los requisitos imprescindibles de lo justo en el Derecho.

III. Una estructuración tipológica del ciclo justiciero específico, plasmado ininterrumpidamente en tres momentos:

1. el equilibrio inicial, imperio pasivo del derecho público o real (consuetudinario y positivo);
2. la **ruptura** del equilibrio por efecto de la costumbre, la reiteración del uso malo, resemantizada siempre como norma singular que autoritariamente quiere imponer un antagonista “*sobervioso*”;
3. el restablecimiento activo del equilibrio, logrado exclusivamente por el caballero andante, mediante el cumplimiento de **la aventura reinstauradora del derecho**¹⁴, como norma general, buena costumbre, sustentada en un ideal regenerador-perfectivo de alcances jurídico-religiosos.

IV. Una uniforme tipología de oponentes, resemantizados por la direccionalidad del interdiscurso originario, bíblico y jurídico, como los soberbios prójimos antagonistas¹⁵, verdaderas imágenes distorsionadas de Dios que enfrentarán al caballero. Las notas distintivas de la soberbia bíblica como

¹⁴ Al respecto Glyn Sheridan Burgess en su *Contribution a L'Étude du Vocabulaire Pré-Courtois*, al caracterizar el término “Aventure”, dice: “L'aventure, “la forest aventureuse”, donne accès à ce monde transcendant pour les êtres d'élite du roman accès qui offre à une classe entière des possibilités de spiritualisation. Comme nous allons le voir, cette nécessité de transposition sur le plan moral et spiritual naît avec les romans antiques qui donnent à cette classe nouvelle une histoire, une justification historique-politique” (1970, 48) y “Le chevalier devient ici un instrument de la volonté de Dieu, entreprenant une aventure qui mène à sa propre purification, mais qui reflète en même temps l'ordre divin” (1970, 54).

¹⁵ El discurso amadisiano supone la jerarquización previa de un sistema de valores encarnado, prioritariamente, en esta especial concepción de la justicia, según la cual el desequilibrio inicial presenta siempre tres modalidades de oponentes: I. los malos que obran Mal; II. Los buenos que caen en el mal y los frágiles llevados al mal. Los **amigos incondicionales del Mal** se corporizan siempre en figuras monstruosas, el Endriago, los Gigantes, o en el paroxismo de la soberbia, el barón rebelde Arcaláus. Los **buenos ofuscados por el mal** tienen su climax en la figura del rey Lisuarte, cegado por la envidia y el deseo de emulación. Los **frágiles seducidos desde el mal** llevan la causa de atracción en su propia naturaleza: son mujeres, son doncellas y la propia debilidad es el señuelo de la caída. En suma, los móviles internos de cada modalidad de actuar dejan al descubierto la existencia implícita de un patrón cultural, configurador de un discurso central, en el cual lo masculino, siempre fuerza operante, es caracterizado por su **plenitud o distorsión**, y lo femenino, siempre fuerza en reposo, es caracterizado por su **excelsitud o privación**.

altivez, envidia, opresión e hipocresía envanecedora responderán acabadamente a esta manifestación de desmesura física y psíquica en el *Amadís*.

El soberbio bíblico-caballeresco no puede ser fiel, no puede reconocer la existencia tácita de un orden que lo supera incorporándolo.

Estos infieles o subversivos a todo orden son, en primer lugar, los Gigantes, cuyas acciones simbolizan el mal como desmesura (idolatría, violencia, escarnecimiento), en segundo lugar, las doncellas engañosas que representan el mal como tergiversación (lubricidad embaucadora, fingimiento, gazmoñería), y en último, pero primordial lugar, los malos caballeros o “*cavalleros soberviosos*”¹⁶, que encarnan el mal como soberbia consumadamente (altivez envanecedora, arrogancia ilimitada y maligna en palabras y actos, ansia de poder irrefrenable).

Estas manifestaciones peculiares de la desmesura humana generan una **costumbre**¹⁷, una norma particular y opresora de los otros, que se enfrenta al **derecho**¹⁸, encarnado en la figura real, como norma general comunitaria. Inmediatamente se desencadena la injusticia “*actus non iustus*”: doncella deshonrada, caballero alevosamente muerto o despojado de sus bienes, dueña sin defensa, injusticia generada por la imposición violenta de la costumbre que provoca, en el mejor de los casos, la **demand**a del agraviado o de sus familiares ante el rey, o, en la mayoría de las situaciones, la angustiada solicitud de **enmienda** de la víctima ante el caballero andante.

V. Una cualificación especialísima del caballero, como agente justiciero primordial, fundamentada exclusivamente en **su condición de andante**, *conditio sine qua non* de la realización satisfactoria de “la aventura”.

Así, el caballero, agente justiciero primordial, será el único que con su actuar repare la injusticia y restablezca el derecho, a través de **una aventura caballeresca**¹⁹ que en contados casos implica la eliminación del adversario, pues generalmente supone una mutación de fines de este prójimo antagonista, que abandona su costumbre particular para convertirse y entregarse a las normas de

¹⁶ Luego recordados por don Quijote como “...que no todos ellos son corteses ni bien mirados (como Amadís): algunos hay follones y descomedidos”, II, cap.6 (1982, 620).

¹⁷ Algunas malas costumbres son: a. la soberbia lúbrica y por consiguiente el escarnecimiento de doncellas, b. el vituperar la condición caballeresca-jura obligada, prisión, burla, falta de hospitalidad, c. la inactividad como estado permanente en un caballero, d. el apropiarse de bienes ajenos-especialmente tierras, e. el no guardar derecho, solo aplicable a un señor de tierras.

¹⁸ El derecho real incluye normas consuetudinarias como: a. la normas contra la mujer adúltera, b. la norma de la legítima posesión territorial, c. el derecho al reto o al juicio de Dios, d. el derecho a la imparcialidad del monarca como juez, e. la atribución real para establecer nuevas normas. El derecho caballeresco, como segundo ámbito inclusivo de la norma justa, establece: a. la obligación de todo caballero en cumplir con la defensa de los débiles, especialmente las doncellas, b. el derecho a defender con las armas toda causa justa, c. el derecho a disfrutar por sus merecimientos de la protección real.

¹⁹ La aventura caballeresca, en su modalidad literaria, puede presentar dos sentidos contrapuestos: a. el **ejemplarizante**, propio del *Amadís*; y b. el **lúdico**, propio del roman artúrico, y que aparece espaciadamente en el *Amadís*, particularmente en relación con el caballero más voluble de la obra, Galaor (I, xl-xli y xliii).

la verdadera caballería y, en última instancia, a reponer su vínculo de fidelidad con el rey como símbolo de un derecho común que trasciende su configuración terrena.

VI. Un dispar ordenamiento jerárquico de las figuras de Rey y Caballero Andante, pues el primero como gobernante solo “administra” derecho, y el segundo, por su actuar, se transforma en el único medio operante de la Justicia, Divino-natural; en consecuencia, se invierte el orden de prelación terreno.

Por consiguiente, el arquetípico monárquico caballeresco, como patrimonio simbólico de una competencia cultural determinada, **da derecho, otorga justicia** de manera **pasiva**, por su solo estar, por su presencia como signo de la autoridad real que por sí misma es detentadora de una particular relevancia jurídica, derechos de promulgación y coacción (*Tratado de la Ley en general* q.90), en la cual se aúnan la ley humana (derecho positivo), como especificación particular de la divina (*Tratado de la Ley en general* q.93).

Pero en esta estrategia discursiva el sujeto fundamental de la enunciación, como representante de un sujeto colectivo que lleva tras de sí implícito un saber y un imperativo fundamental, es el caballero andante, consumadamente Amadís. Éste se caracteriza por su valentía y mesura, valentía que se demuestra como coraje y pericia física en cada una de las aventuras caballerescas realizadas en su andar itinerante, y mesura que se deduce de la peculiar manera en que inflige el vencimiento sin alevosía, ni rigor excesivo. Así lo reconoce el mismo rey Lisuarte:

“-¡Ay- dixo el Rey -, quién tal hombre en su compañía haver pudiesse!, **que demás del su gran esfuerço, yo creo que es muy mesurado**, que todos oístes el abiltamiento que le dixo Dardán, y ahunque en su poder lo tuvo, no quiso matarlo” I, xiv (1991, 376).

Esta imagen de la caballería y su arquetipo se fundamentan también en una sólida y extensa tradición discursiva medieval, en la cual la génesis histórica y el circuito comunicativo, creador de un determinado patrimonio simbólico y cultural del espacio público textual, se mancomunaron, gradualmente, en un objetivo común: el enaltecimiento de un ideal de clase.

Así, en el *De vita christiana*, Bonizo de Sutri les señala ya la modalidad esencial de su tarea: el amparo de la Fe, el “*auxilium*” a su señor natural y la protección y defensa de los débiles:

“*His proprium est dominis deferre, prede non iniare, pro vita dominorum suorum tuenda sue vite non parcere et pro statu rei publice usque ad mortem decertare, scismaticos et hereticos debellare, pauperes quoque et viduas et orphanos defensare, fidem promissam non violare nec omnino dominis suis periurare*” VII, 28 (1930, 248-249).

Bernardo de Claraval en el *De laude novae militiae*, dirigido a los caballeros Templarios de Jerusalén, más allá de las particulares determinaciones adecuadas únicamente a esta caballería a lo divino, puntualiza, con similares razones, las apropiadas funciones de la caballería terrena (cap. III y IV), oponiéndola a una

degradada y falsa caballería que ha transformado la aventura guerrera, como ejecutora de derecho, en un ejercicio materialista y lúdico:

“Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hictam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi aut mortis, aut crimines?”
II, *De militia saeculari* (1866, 312).

El mismo Raimundo Lullio en su *Libro de la Orden de Caballería* se preocupa por remarcar, sobre todas las otras funciones ya mencionadas, la misión principal y excluyente: el mantenimiento-restablecimiento de la justicia en la tierra:

“...si la Caballería y la justicia se convienen tanto, que no puede haber Caballería sin justicia, el Caballero que se hace injurioso y enemigo de la justicia, se deshace a si mismo, ...” (1985, 58).

Es coincidente en todos los autores mencionados el fin misional de la tarea a desarrollar como brazo armado de un sentido de justicia que, si ha sido conculcado en el campo de la obligación, debe ser reparado por la fuerza en el campo de la coacción.

Por consiguiente, la caballería, como milicia cristiana, es armada por el plurívoco discurso medieval modélico, como un proceso paulatino de construcción de una verdad textual unívoca: el ideario justiciero concreta coactivamente sus requisitos mínimos e indispensables para el mantenimiento terreno del orden cristiano en el ejercicio del derecho mediante el accionar caballeresco.

En consecuencia, el prototipo caballeresco no por ser quien es (“*ius sanguinis*” o “*ius iurisdictionis*”), sino por su modalidad de actuar, **andante**, se transforma en brazo armado de la justicia, pues cada aventura caballeresca consumada es una muestra más de la manera activa en que Amadís o sus continuadores ejercen justicia, dando o reparando el derecho, la ley terrena, inspirada en el derecho natural, conculcada.

De esta diferencia esencial, entre el monarca y el caballero, se hacen eco los mismos personajes del texto arquetípico, dice Galaor, hermano de Amadís:

“...si el rey Lisuarte es tan nombrado será por su grandeza, más este cavallero (Amadís) meresse serlo por su gran esfuerço”, I, xi (1991, 337).

Existen, entonces, dos modalidades contrapuestas pero no antagonicas: **otorgar** justicia / derecho (modalidad real) y **ejercer** justicia / derecho (modalidad caballeresca), que conviven en el texto legitimándose y reforzándose mutuamente hasta el enfrentamiento, enfrentamiento que agudiza aún más su dramatismo al implicar la ruptura y pérdida de este orden ideal. Pues el caballero no puede ejercer su tarea, si la cabeza del poder terreno, el rey, no la legitima como árbitro sostenedor del derecho (Tomás de Aquino, *Tratado de la Ley en general*, q.90, arts. 3 y 4), y el rey queda acéfalo de aquél que haga efectivo el cumplimiento del derecho convenido y promulgado bajo su mando.

El rey, como otorgador o dador de derecho, es siempre **el garante de todo acto justo**, ya como juez o requirente natural de toda demanda, seguridad o

embajada ²⁰, ya como juez y testigo primordial de todo acto jurídico (reto, desafío, juicio de Dios) de probanza o legitimación ²¹.

El Caballero andante, como quien ejerce derecho, es siempre **el autor efectivo de todo acto justo** como reparación: I. de la libre voluntad de las doncellas ²²; II. de los derechos dinásticos conculcados ²³; III. de los derechos sucesorios o patrimoniales arrebatados ²⁴; IV. de la condición caballeresca, burlada, injuriada o escarnecida ²⁵; y V. del culto terreno debido a Dios ²⁶.

Finalmente, **uno legitima por su persona, el otro por su actuar.**

VII. Una particular resemantización axiológica del concepto fidelidad, como observancia escrupulosa a la palabra dada. Esta circunstancia textual se transforma en el acto jurídico esencial fundamento del ideario justiciero integral existente en esta estrategia discursiva.

En efecto, el rey y el caballero se transforman en los **custodios** justicieros del **valor operante de la palabra** y, en consecuencia, serán los únicos personajes fiadores honestos de un don, que puede depararles, indistintamente, una situación de riesgo o de dolor (Amadís en Valderín, I, xviii) o un episodio lúdico (la venida del caballero Griego a la Corte de Gran Bretaña, III, lxxviii), pero lo determinante es que el don, más allá de ser un mero recurso estructural agilizador de la acción y causante de nuevas situaciones, mutado en clave interpretativa de mundo, es el efecto de este **axioma moral primordial** del orden y el derecho humano en el Amadís y en el discurso caballeresco posterior: la seguridad en la palabra:

“Fágolo - dixo el rey (Lisuarte) - por no quebrar mi palabra” I, xxxiv (1991, 560).

VIII. La recepción de un corpus justiciero - legal, inmanente a la construcción de esta modalidad discursiva, asentado en tres órdenes operativos, en primer lugar, *“ordo partium ad totum”*, correspondiente al derecho público o real, consuetudinario o positivo, como sustentador esencial de las relaciones, deberes y dere-

²⁰ Cfr., al respecto los siguientes episodios: la capa y la corona (I, xxix y xxxiv), el escudero Macandón (II, lvi), la llegada de Beltenebros (II, lvi), el pedido de Grasinda (III, lxxviii) y la embajada de los caballeros de la Insola Firme (IV, xcvi).

²¹ Cfr., al respecto los siguientes episodios: el enfrentamiento con el duque de Bristoya (I, xxiii y xxix), el de Dardán (I, xiii), el de los Gigantes (II, liv), el de Ardán Canileo (II, lxii), la traición de Gandandel y Brocadán (II, lxiv), y la lid del caballero Griego, don Grumedán y los romanos (III, lxxx y lxxx).

²² Cfr., al respecto los siguientes episodios: el del castillo de Galpano (I, v y vi), el de Grovenesa (I, xxvi-xxvii), el de Madasima (II, lxiv), el de Oriana (III, lxxx-lxxx i y IV, lxxxiii al cxxv).

²³ Cfr., al respecto los siguientes episodios: el de Arcaláus (I, xxxiii-xxxviii y IV, cxvi-cxvii), el del reino de Bohemia (III, lxx), el de los Gigantes (III, lxviii).

²⁴ Cfr., al respecto los siguientes episodios: el de Dardán el Soberbio (I, xiii), el de Oriana como heredera (III, lxxx-lxxx i y IV, cix-cxii).

²⁵ Cfr., al respecto los siguientes episodios: la casada adúltera (I, iv), el castillo de Galpano (I, v y vi), la defensa de Antebón de Gaula (I, xxiv y xxv), el de Arcaláus (I, xviii-xx) y el de Balán de la Torre Bermeja (IV, cxxvii-cxxix).

²⁶ Cfr., al respecto los siguientes episodios: el de los gigantes Famongomadán y Basagante (II, lv), el de Madarque (III, lxxv), y el del Endriago (III, lxxxiii).

chos, del individuo con la comunidad, en segundo lugar, “*ordo totius ad partes*” y “*ordo partis ad partem*”, correspondientes al derecho privado o caballeresco, consuetudinario o positivo, como garantizador efectivo de la acción amparadora de la comunidad ante los individuos desfavorecidos, por contingencia (huérfanos, pobres) o por naturaleza (niños, mujeres, ancianos), y garantizador también de las relaciones adecuadas, derechos y obligaciones, de los individuos entre sí.

Por lo tanto, **el derecho civil caballeresco**, ya consuetudinario (norma), ya positivo (ley) comprende dos ámbitos encadenados.

El primero, *ordo partium ad totum*, fundante es el del derecho **público real**, simbolizado en la persona del monarca, que incluye las siguientes leyes, originadas, conjuntamente, en normas consuetudinarias y en el antiguo Derecho Romano ²⁷.

- *Deberes*

— la ley establecida:

1. contra el adulterio femenino ²⁸.
2. contra la traición o alevosía a la persona real ²⁹.

- *Derechos* ³⁰

— la ley que establece:

1. el derecho, por parte del monarca, a derogar, modificar o establecer nuevas leyes, según pública convención —el llamado a Cortes (I, xxxi)—, siempre y cuando estén basadas en una buena costumbre, o sea no conculquen los principios del derecho natural (Tomás de Aquino, *Tratado de la Ley en general*, qs. 91, 93, 94 y 95).

2. el derecho a la protección “seguranza” o a la imparcialidad del monarca como juez ³¹.

- 2.a. el derecho a ser demandador ante el rey (*Tercera Partida*, T.II, L. I a XXXV) ³².

- 2.b. el derecho nobiliario al reto o al juicio de Dios ³³.

3. el derecho a recibir el amparo y amor real por los servicios de armas y consejo ofrecidos como vasallo natural (Arbán de Norgales) o voluntario (Galaor) ³⁴.

²⁷ Al respecto sugerimos como caracterizadores notorios de este complejo enunciador los trabajos de James Boyd White, Peter Brooks, Jean-Pierre Barriceli y las introducciones comentadas a los códigos citados puntualizados en la bibliografía.

²⁸ Cfr., en *Amadís de Gaula* (Rodríguez de Montalvo, 1991) el episodio de los amores del rey Perión de Gaula y Helisena, princesa de la Pequeña Bretaña I, i, 242-243.

²⁹ Cfr., al respecto los siguientes episodios comprobatorios: Barsinán, señor de Sansueña (I, xxxviii), el duque de Bristoya (IV, cxxiv), el duque de Suecia (IV, cxxii) y Trión de Sobradisa (IV, xcvi).

³⁰ Derechos todos ellos atinentes al derecho nobiliario medieval, configurado sobre la base de los vínculos de vasallaje y señorío.

³¹ Cfr., en ed. Cit., el episodio de los dones falsos I, xxxiv, 559.

³² Cfr., al respecto los siguientes episodios comprobatorios: la doncella demandante en Cortes (I, xxix y I, xxxiii).

³³ Cfr., al respecto los siguientes episodios: el de Dardán (I, xiii), el del duque de Bristoya (I, xxii y xxxix), el de Abiseos de Sobradisa (I, xl) y el de Ardán Canileo (II, lxi).

³⁴ Cfr., al respecto el siguiente episodio: Galaor y el rey Lisuarte (II, lviii).

4. el derecho a romper el vínculo de amparo y protección con el señor, monarca, natural o voluntario ³⁵.
5. el derecho a reparar por las armas el daño personal o familiar (derecho a la venganza) ³⁶.
6. el derecho de propiedad o legítima posesión territorial ³⁷.
7. el derecho a sostener y amparar la legítima sucesión de Reinos, tierras y demás bienes ³⁸.
8. el derecho a la libre voluntad de los contrayentes en la formulación del vínculo matrimonial ³⁹.

El segundo, *ordo totius ad partes* y *ordo partis ad partem*, es el derecho **privado o fuero caballeresco** ⁴⁰, establecido legalmente en las Cortes de Londres (I, xxxi-xxxii y xxxix) y reafirmado en las reuniones de Consejo de la Ínsola Firme (II, lxiii; III, lxxx y IV, lxxxv) ⁴¹, que establece las siguientes leyes, configuradas como tal a partir de la buena costumbre caballeresca (I, v-xxviii).

- Deberes

— la ley caballeresca establece :

1. la obligación de sostener y salvaguardar el culto y servicio de Dios ⁴².
2. la obligación de cumplir con la defensa y el amparo de los débiles ⁴³.
- 2.a. la obligación de amparar a las mujeres, dueñas o doncellas ⁴⁴.

³⁵ Cfr., al respecto el siguiente episodio comprobatorio y fundamental: la despedida de Amadís del rey Lisuarte (II, lxiii).

³⁶ Cfr., al respecto los siguientes episodios: la muerte del rey de Sobradisa (I, xxii) y la muerte de Antebón de Gaula (I, xxiii).

³⁷ Cfr., al respecto el episodio de la peña de Galtares (I, xii).

³⁸ Cfr., al respecto el caso de Oriana, como legítima heredera despojada de sus bienes (III, lxxvii y lxxviii).

³⁹ Cfr., al respecto el episodio del primer pedido de Patín al rey Lisuarte (II, xlvi).

⁴⁰ El fuero como tal es reconocido en la *Primera Partida* (T.III, Leyes VII y VIII) y por Tomás de Aquino en el *Tratado de la Ley en general* (1-2, q.91 a.6) y en el *Tratado de la Justicia* (2-2, q.57 a.4 y q.58 a.7). Por otra parte, el fuero caballeresco en particular es reconocido explícitamente por el narrador : “ ...fue el mejor rey que ende ovo, ni que **mejor mantuviese la cavallería en su derecho** hasta que el rey Artur reinó, ...”, I, iv (1991, 269), y por los mismos personajes, como don Quadragante (II, lix, 1991, 847) y Landín (IV, cxxix, 1991, 1689).

⁴¹ El esquema actancial, generado por el ciclo justiciero, se consolida en su funcionalidad arquetípica a través de estos procedimientos jurídicos, pues tanto las Cortes como las Reuniones de Consejo permitirán demostrar que los personajes masculinos, en su realización plena los caballeros, tienen la **exclusividad** de promulgar, ejecutar y dictaminar derecho y, simultáneamente que los personajes femeninos, en su realización plena reinas y princesas, tienen el don de demandar y esperar derecho. Así el sistema axiológico subyacente configura una identidad de roles determinante y speeditada al canon valorativo ejemplar / ejemplarizante.

⁴² Cfr., al respecto los siguientes episodios comprobatorios: Famongomadán y Basagante (II, lv), Madarque (III, lxxv), el Endriago (III, lxxiii) y Balán (IV, cxxix).

⁴³ Cfr., al respecto los siguientes episodios comprobatorios: la lucha con los reyes de las ínsolas (III, lxxviii), los viajes de Amadís (III, lxxii) y el enfrentamiento con Balán (IV, cxxviii).

⁴⁴ Cfr., al respecto los siguientes episodios comprobatorios: el “don” de las Cortes de Londres (I, xxxii), la defensa de Madasima (II, lxiii y lxiv), la demanda por Grasinda (III, lxxix), el amparo de Oriana (III, lxxx y lxxvii; IV, xciv) y los “tuertos” cotidianos (IV, cxxvi).

- 2.a.1. la obligación de mantener amor con constancia, rectitud y pureza ⁴⁵.
- 2.b. el trato cortés y mesurado con el vencido ⁴⁶.
3. la obligación de servir, de palabra “consilium” y de acto “auxilium”, a su señor natural o voluntario ⁴⁷.

• *Derechos*

— la ley, fuero, caballeresco establece:

1. el derecho a defender toda causa justa, por ende el derecho a la venganza reparadora de toda injusticia ⁴⁸.
2. el derecho a disfrutar por sus merecimientos de la protección real ⁴⁹.
3. el derecho caballeresco a la defensa de su condición ⁵⁰.

IX . El corolario, como construcción discursiva, de una justicia caballeresca mutada en fuerza de cosmologización. Finalmente, para que la justicia caballeresca como entidad discursiva trascienda sus limitaciones terrenas y se muestre como la divina disposición que castiga o premia según merece cada uno, y también para cumplir con los fines de exaltación de un sector social determinado ideador del modelo literario, se instaura exclusivamente la tarea del caballero, quien a través de su actuar como sostenedor y restablecedor del equilibrio cósmico deviene, ante sus emblemáticos lectores, en agente de la religación constante del hombre con Dios, al permitir que la justicia humana sea instrumento eficaz de consumación de la Divina.

En consecuencia, en esta modalidad discursiva **es exclusivamente la labor del caballero quien hace efectivo el derecho real (privado y público).**

⁴⁵ Cfr., al respecto los siguientes episodios: Balays de Carsante y la doncella (I, xxviii) y los “requisitos” de Macandón (II, lvi y lvii).

⁴⁶ Cfr., al respecto los siguientes episodios comprobatorios: la guerra por la Insole de Mongaza (III, comienzo), la batalla naval con los romanos (IV, lxxxii), la reina Briolanja con Trión (IV, xcvi), el trato a Arquisil (IV, cvi), la toma de Lubayna (IV, cxvii) y el rescate del reino de Dacia (IV, cxxii).

⁴⁷ Cfr., al respecto los siguientes episodios: la batalla con el rey Cildadán (II, liii), Amadís en el reino de Boemia (III, lxx), los vasallos ante el rey Lisuarte en guerra con Amadís (IV, xcvi) y, en especial, Lisuarte junto a Galaor en la paz: “Cuando don Galaor lo oyó, fue muy turbado, y dixo: —¡O Santa María! ¿Y es verdad que todo eso ha pasado por el rey Lisuarte, mi señor, sin que yo con él me hallasse? Agora puedo dezir que Dios me ha fecho señalada merced en me dar en tal sazón tan gran dolencia que , **por cierto, aunque de la otra parte estava el Rey y mi padre y mis hermanos, no pudiera escusar de no poner por su servicio este mi cuerpo fasta a la muerte.** Y cierto que si hasta aquí lo supiera, según mi flaqueza, de congoxa fuera muerto”, IV, cxxi (1991, 1581).

⁴⁸ Cfr., al respecto los siguientes episodios: la reparación de la muerte del padre de Briolanja (I, xxii), la de Antebón de Gaula (I, xxiv), las razones del enfrentamiento con don Quadragante (II, lv) y las razones de Amadís: “ **...yo no tomo vengança sino de aquellos que con las armas quieren defender sus malas obras**”, IV, cxxix (1991, 1672).

⁴⁹ Cfr., al respecto los siguientes episodios: Lisuarte en Cortes (I, xxxii), Lisuarte y la hospitalidad caballeresca (II, liii), Lisuarte y su vinculación con Galaor (II, lviii) y Amadís honrado en Constantinopla (III, lxxiv).

⁵⁰ Cfr., al respecto los siguientes episodios: el duque de Bristoya (I, xvi y xxxix) y los romanos (III, lxxvi y lxxx).

Esta difícil complementación entre lo divino y lo humano, como objetivo primordial de la misión andante-caballeresca, justifica las palabras del rey Perión, padre de Amadís:

“...este nombre de cavallería (quien) ganar quisiere y mantenerlo en su honra, tantas y tan graves son las cosas que ha de fazer, que muchas veces se le enoja el coraçón, ...”, I, iv (1991, 270).

y más aún justifica las palabras de don Quijote, citadas en el inicio, quien supo ver en Amadís este ansiado ideal de perfeccionamiento personal y comunitario en consecución de la justicia, construido gradualmente, en actos y en letras, por el hombre medieval como configuración primordial de la milicia cristiana.

En suma, queda aquí trazado un ideal de **justicia cósmico**, reiterado con desigual suerte en la producción literaria caballeresca posterior, donde el caballero, en tanto que héroe, andante-buscador, es capaz de realizar en el espacio exterior, corporizado en su medio arquetípico –camino, florestas, encrucijadas–, la **conversión del caos**, la mala costumbre, **en cosmos**, el derecho, por acción de la síntesis superadora *fortitudo-caritas / fortitudo-amor*, que trasciende el mero cumplimiento de un orden jurídico, pues supone el rescate del otro, enemigo, como persona, prójimo; por otra parte, la constatación artística de las ambiciones de predominio socio-religioso desde las cuales se posicionaba a sí misma la nobleza hispano – caballeresca al filo de la Modernidad.

Así, Amadís y sus adláteres devienen, para sus potenciales e implícitos lectores de ayer y de hoy, en modelo literario único del caballero cristiano- romano, causa intrínseca de un nuevo mundo y de una nueva humanidad.

La justicia caballeresca como proceso de reconstrucción cervantino

Pero, qué hace Cervantes con esta variedad discursiva y sus pautas conceptuales esenciales? Hablar de parodia, como término excluyente, es limitar y empobrecer sus intenciones.

Cervantes reelabora estas pautas discursivas, a mi modo de ver, primeramente, sobre la base del estiaje de **una peculiar lectura creativa**, mediante la cual reactualiza significados, descontextualizándolos (separándolos, oponiéndolos), ya por el sedimento de otras lecturas, especialmente de otras cosmovisiones presentes en su ánimo-aludimos a sus inclinaciones filosófico-lingüísticas que denotan el hombre fiel a los ideales del primer Renacimiento, fiel al reconocimiento de una intrínseca armonía áurea entre Dios, Naturaleza y la interioridad de cada hombre, armonía que solo podía ser distorsionada por el error, principalmente por el error moral. Pero, simultáneamente reelabora también estas pautas discursivas mediante una técnica compositiva **perspectivística**, singular y permanente, intrínseca a su escritura, profundamente crítica, negadora, o a lo menos ensordecedora, de principios absolutos, y que presentaba siempre una realidad en función de su contrario.

Corolario de lo dicho es la dialéctica convivencia textual de un ideal de justicia, pseudo caballescica por la naturaleza de su agente, como intento de reinstitucionalizar la armonía primera, plano del Ideal, de la Poesía, del “Entonces” con un derecho positivo deturpado por la nulidad de sus agentes, explícitos, jueces o Santa Hermandad, e implícitos, la misma Corona y por la inexistente discriminación entre castigo y venganza, plano de lo Real, de la Historia, del “Agora”.

El primero, la cósmica justicia caballescica, a cargo de un don Quijote, ineludiblemente coaccionado en su voluntaria condición de caballero, se manifiesta progresivamente en cuatro núcleos retóricos principalísimos: el Discurso de la Edad de Oro (I, 11), el Discurso de las Armas y las Letras (I, 37-38), el Elogio de la Caballería Andante (II, 16-18) y los Consejos a Sancho Panza, devenido gobernador de ínsulas (II, 42-43). El encadenamiento a distancia de los mismos su pone el reconocimiento de una progresión conceptual de las pautas aludidas como ideario caballescico-justiciero modélico; pues la caballería, en los parlamentos de don Quijote, reconocida como justicia ordenada a la restitución cósmica ⁵¹, es también parangonable al Amor ⁵² y fundamento de la Paz ⁵³ y, en consecuencia, por su carácter operativamente “andante”, es mutada en “una ciencia... que encierra en sí todas o las mas ciencias del mundo” (II, 18, p. 710), y en una ética cognoscitiva basada en la misericordiosa búsqueda de la Verdad en la verdad ⁵⁴. Indudablemente este segmento del discurso cervantino supera a su referente, la tradición literaria caballescica.

El segundo, como oposición desmitificadora y degradante, se manifiesta mediante la operatividad de un derecho estrecho, ventajista y ramplón a cargo de una sociedad heterogéneamente desarmonizada, en tres episodios emblemáticos: la aventura de los Galeotes (I, 22), los episodios de Sancho gobernador (II, 45-53) y el episodio de Roque Guinart (II, 60), que provocan la inadecuación operativa del discurso anterior, ante, en primer lugar, el carácter predatorio del castigo ⁵⁵, sumado a la anonimia animalesca de los “amparados” que desconocen cruelmente el código caballescico de la palabra otorgada ⁵⁶, mas la astucia campesina como

⁵¹ Cfr.ed.cit., “Y agora ...andando más los tiempos y creciendo más la malicia, se instituyó la orden de los caballeros andantes para defender las doncellas, amparar las viudas y socorrer a los huérfanos y a los menesterosos. **Destá orden soy yo, hermanos cabreros...**” (I, 11, p.115).

⁵² Cfr.ed.cit., “porque de la caballería andante se puede decir lo mesmo que del amor se dice: que todas las cosas iguala” (I, 11, p.112).

⁵³ Cfr.ed.cit., “las armas ...tienen por objeto y fin la paz, que es el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida” (I, 37, p.419).

⁵⁴ Cfr.ed.cit., “Procura descubrir la verdad...; **porque aunque los atributos de Dios todos son iguales, más respaldece y campea a nuestro ver el de la misericordia, que el de la Justicia**” (II, 42, pp. 899-900).

⁵⁵ Cfr. ed. cit., “...porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres” (I, 22, p.228).

⁵⁶ Cfr. ed. cit., “Pasamonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote no era muy cuerdo, pues tal disparate había cometido como el de querer darles libertad, viéndose tratar de aquella manera, hizo del ojo a los compañeros, y apartándose aparte, comenzaron a llover tantas piedras sobre don Quijote, que no se daba manos a cubrirse con la rodela” (I, 22, P. 231).

idóneo fundamento del gobernar y el reconocimiento de la venganza como único camino de realización personal ⁵⁷.

Indudablemente, LA AVENTURA CABALLERESCA SE AGOTÓ y es don Quijote, ya no como agente de cosmologización sino como objeto, quien va a sufrir la mudanza, no convirtiéndose al orden del derecho artificial o mentiroso, pero si aceptando gradualmente la imposibilidad de transformar el todo, espacio exterior vivido, de Caos en Cosmos, y contentándose con la convicción de transformar solo a aquél, espacio interior espiritual, que pueda y quiera ser transformado ⁵⁸.

Resuenan aquí las palabras de Sancho a la vista de la aldea, ya al final de sus aventuras:

“Abre los brazos y recibe también tu hijo don Quijote que, si viene vencido de los brazos ajenos, **viene vencedor de sí mismo; que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede**”, (II, 72, p. 1126).

La habilidad inherente al discurso cervantino es la combinación permanente de ambos aspectos, la cósmica justicia caballeresca y el puntual derecho moderno, que reconstruyen dialéctica y dialógicamente la impresión del mismo vivir, ni ideal absoluto, ni pura historia.

Irrumpe la VIDA y el INDIVIDUO.

En suma, el discurso cervantino reconstruye heterogéneamente el concepto de lo justo / de lo debido, pues en el *Quijote* conviven polifónicamente visiones contrastantes, no como una unidad imaginaria jerarquizada por la cultura caballeresca, sino como antitéticas pero a su vez homogéneas modalidades discursivas divergentes y marginales, que arrinconan y desjerarquizan el arquetipo tradicional, el ideario justiciero-caballeresco, en la vorágine de una Modernidad individualizante y múltiple, donde cada hombre se construye a voluntad y donde el derecho, ya no la justicia, es un ejercicio momentáneo del discurso del poder, reducido a violencia o sometimiento.

En efecto, esta justicia, como “error creído” solo es el decepcionado intento de unos pocos y, simultáneamente, “como verdad en que no se cree” es el dilema coyuntural de las muchedumbres.

Una vez más, la supuesta invectiva del autor contra los libros de caballerías, si es tal, no se origina en la burla o el descreimiento, sino en el doloroso y frustrante sentimiento de su imposibilidad.

Don Quijote y su historia no son más que *signa translata* de esta dolorosa certeza.

⁵⁷ Cfr. ed. cit., “...porque realmente le confieso que no hay modo de vivir más inquieto ni más sobresaltado que el nuestro. A mí me han puesto en él no sé que **deseos de venganza**, que tienen fuerza de turbar los más sosegados corazones; yo, de mi natural, soy compasivo y bien intencionado; pero como tengo dicho, **el querer vengarme de un agravio** que se me hizo, así da con todos mis buenas inclinaciones en tierra, ...” (II, 60, p. 1046).

⁵⁸ La carta a Sancho, gobernador: “No seas siempre riguroso, ni siempre blando, y **escoge el medio** entre estos dos extremos; que en esto está el punto de **la discreción**” (II, 51, p. 972).

- ADORNO, Rolena, "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, N° 28, año XIV, 56-68, 1988
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei*. En: *Obras Completas de San Agustín*. Edición Bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo XVII.
- ANSELMO, *Proslogion*. En: *Obras Completas de San Anselmo*, Edición Bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo II, 1953.
- BARRICELLI, Jean-Pierre, *Literature and Law*, New York: Modern Language Association, 1992.
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Laude novae militiae*. En: *Oeuvres Complètes*, Texte bilingüe Latín-Français, Paris, Librairie de Louis Vivès, Tome Deuxième, 1866.
- BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM, Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado, Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos, Octava Editio, 1985.
- BROOKS, Peter, *Narrative and Rhetoric in the Law*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- BUENAVENTURA, *In Sententia*. En: *Obras de San Buenaventura*, Edición Bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, tomo VI, 1949.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, edición, introducción y notas de Martín de Riquer, Barcelona, Planeta, 1982.
- CICERÓN, Marco Tulio, *De Natura Deorum*, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum, Lipsiae, Edidit W. Ax., Stuttgart, 1964.
- , *De Finibus*, Edición de A. Kabza, Munich, Diels, 1960.
- , *De Officiis*, Edición por K. Atzert. Leipzig, Teubner, 1958.
- CÓDIGO DE LAS SIETE PARTIDAS. En: *Códigos Españoles – Concordados y anotados*, Madrid, Imprenta Rivadaneira, vols 2 y 3, 1848.
- DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Petrel, 1980.
- EISENBERG, Daniel, MARÍN PINA, María Carmen, *Bibliografía de los libros de caballerías castellanos*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.
- ERNOUT, A., MEILLET, A., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*, París, Klincksieck, 3 ed., 1951.
- FORCELLINI, Aegidio, *Lexicon Totius Latinitatis*, Bologna, 1965.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- , *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- GANSHOF, L., *El Feudalismo*, Barcelona, Ariel, 1978.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Historia General del Perú, Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas*, Buenos Aire, EMECE, 3v, 1944.
- KÖHLER, E., "Le rôle de la 'coutume'dans les romans de Chrétien de Troyes". En: *Romania*, Nro.81, 386-398, 1960.
- LASTRA PAZ, Silvia Cristina, "Los procedimientos jurídico-deliberativos en el *Amadís de Gaula*". En: *Studia Hispanica Medievalia V*, Buenos Aires, U.C.A., 2002.
- , "La justicia divina o el *ordo amoris* en el *Amadís de Gaula*". En: *Letras*, Número monográfico siglos XVI y XVII, Buenos Aires, Nros. 42-43, 67-74, 2001.
- , *La noción de justicia en el Amadís de Gaula*, Buenos Aires, Conicet, p. 115, 1997.
- , "La injusticia como costumbre en el *Amadís de Gaula*". En: *Studia Hispanica Medievalia IV*, Buenos Aires, U. C. A., pp. 295-302, 1996.

- LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- LEÓN, Gonzalo, *Diccionario de Derecho Romano*, Barcelona, Ariel, 1987.
- LEONARD, Irving A., *Los libros del conquistador*, México, F. C. E., 1959.
- LULLIO, Raimundo, *Libro de la Orden de Caballería*, Edición Bilingüe, Barcelona, Ed. Teorema, 1985.
- MANGUEL, Alberto, *Una historia de la lectura*, Buenos Aires, Norma, 1999.
- MARRERO-FENTE, Raúl., *La poética de la ley en las Capitulaciones de Santa Fe*, Madrid, Trotta, 2000.
- MARÍN PINA, María Carmen, "La ideología de poder y el espíritu de cruzada en la narrativa caballeresca del reinado fernandino". En: *Fernando II de Aragón. El Rey Católico*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico" (C.S.I.C.)-Fundación Pública de la Excma. Diputación de Zaragoza, pp. 87-105, 1996.
- PETIT, Eugene, *Tratado elemental de Derecho Romano*, Buenos Aires, Albatros, 1980.
- PORRO, Nelly, "Rasgos medievales en la caballería indiana". En, *Actas del VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Valladolid, Casa-Museo de Colón, 359-407, 1983.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci, *Amadís de Gaula*, Edición de Juan Manuel Cacho Blecua, Madrid, Cátedra, 2 vols., 1991.
- RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida, *Amadises de América*, México, F.C.E., 1948.
- SALISBURY, Juan de, *Polycraticus*. En: *Patrología Latina*, Lutetia, J.P.Migne editor, Tomus CXCIX, cols. 587-635, 1855.
- SEGRE, Cesare, *Principios de análisis del texto literario*, Barcelona, Crítica, 1985.
- SHERIDAN BURGESS, Glyn. *Contribution a L'Étude du Vocabulaire Pré-Courtois*, Genève, Librairie Droz, 1970.
- SUÁREZ PALLASÁ, Aquilino. "La importancia de la impresión de Roma de 1519 para el establecimiento del texto de *Amadís de Gaula*". En: *Incipit*, Seminario de Edición y Crítica Textual, Buenos Aires, N° XV, p. 65-114, 1995.
- , "Estratificación de la onomástica del *Amadís de Gaula*". En: *Studia Hispanica Medievalia III*, Buenos Aires, U. C.A., p. 189-198, 1993.
- , "Historia del texto impreso del *Amadís de Gaula*". Intervención en la Mesa Redonda sobre Literatura Caballeresca en las Cuartas Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Buenos Aires, U. C. A., 1993.
- SUTRI, Bonizo de, *Liber De Vita Christiana*, Edición, introducción y notas a cargo de Ernst Perels, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1930.
- THOMAS, Henry, *Spanish and Portuguese romances of chivalry*, Cambridge University Press, 1920.
- TOMÁS DE AQUINO, *Tratado del Gobierno del Mundo*. En: *Suma Teológica*, Texto latino de la edición crítica leonina, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo III, 1956.
- , *Tratado de la Justicia*. En: *Op. Cit.*, Tomo VIII, 1956.
- , *Tratado de la Ley en general*. En: *Op.cit.*, Tomo VI, 1956.
- TOVAR, Antonio, *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos*, Madrid, Seminarios y Ediciones S.A., 1970.
- WHITE, John, *The legal imagination*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.