

## Realidad y deseo en *El Quijote*: Una mirada metafísica desde Ortega

JESÚS PONS  
(Universidad de Valencia)

### Resumen

El objetivo de mi ponencia reside en el intento de abordar el problema de la «realidad» y el «deseo» en el Quijote desde una perspectiva orteguiana. A nuestro juicio, en la obra de Cervantes se encuentra toda una teoría de la realidad en la que aparecen como elementos esenciales el «deseo» entendido como búsqueda de lo «Absoluto», es decir, la pretensión de alcanzar lo «imposible» y, por otra parte, el *deseo de ser otro*, el deseo como afán de ser lo que todavía no se es.

En la primera parte de mi ponencia analizaré algunos aspectos de la concepción de la realidad que aparece en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y su articulación en el Quijote, concretamente me centraré en las nociones de «superficie» y «profundidad», «patente» y «latente». Intentaré mostrar el origen de estas nociones y su papel en el pensamiento de Ortega.

En la segunda parte analizaré los conceptos de realidad y apariencia para intentar mostrar que tal distinción es inexacta para comprender la actitud de D. Quijote respecto a la realidad y defenderé que la cuestión acerca de su locura es más compleja de lo que parece. Finalmente en la tercera parte abordaré el tema del deseo en relación con la visión de la «realidad como aventura» o *juego*.

### 1. «La realidad se dice de múltiples maneras»

«Para nosotros lo real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro; hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario: real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda apariencia...»<sup>1</sup>

«Si apretamos un poco más nuestra noción vulgar de realidad, tal vez halláramos que no consideramos real lo que efectivamente acaece, sino una manera de acaecer las cosas que nos es familiar. En este vago sentido es, pues, real, no tanto lo visto como lo previsto; no tanto lo que vemos como lo que sabemos...La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo...»<sup>2</sup>

1 José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*. Ed. Espasa. Madrid. 2000, p. 86.

2 *Ibid*, p. 93.

A nuestro entender estos dos fragmentos de las *Meditaciones del Quijote* pueden servir como un excelente resumen de los rasgos centrales de la concepción orteguiana de la *realidad* y como clave para entender al mismo tiempo la actitud de D. Quijote ante lo real. Podía haber elegido otros muchos fragmentos esparcidos por toda la obra de Ortega de igual relevancia, sin embargo, considero que para el tema que nos ocupa es suficiente prestar atención a lo que aquí se nos dice.

Lo primero que tenemos que tener presente es que el concepto de «realidad» es de por sí muy problemático y está repleto de usos distintos que dificultan enormemente su adecuada comprensión. Por este motivo prescindo de comentar todos los posibles usos del término para centrarme únicamente en los dos sentidos que aparecen en el texto.

En el primero de ellos se encuentra el núcleo de la distinción realizada por Ortega en las *Meditaciones del Quijote* entre la *superficie* y la *profundidad*, entre lo *patente* y lo *latente*. Dicho con otras palabras, lo que refleja el primer fragmento es el intento por parte de Ortega de realizar una síntesis entre dos modos diversos de entender la realidad y que quedan ejemplificados precisamente por esa distinción entre el ámbito de las *apariencias* y las puras impresiones frente al ámbito de la *profundidad*, de lo *latente* y de la esencia de las cosas. Pues bien, lo que pretendo en este primer apartado es mostrar en qué medida es cierta esta distinción y cuáles son los supuestos de los que parte. Por otro lado intentaré ver brevemente si tal distinción puede aplicarse a la concepción de la realidad reflejada en el Quijote. A este respecto tal vez sea más apropiado centrar la atención en el segundo texto expuesto, pues allí aparece relacionada con la noción de *realidad* el concepto de *aventura* –que como es sabido forma parte esencial del carácter de D. Quijote–: la *voluntad de aventura*.

Para realizar nuestro propósito tenemos que tener presente los siguientes aspectos:

1. La distinción entre «superficie» y «profundidad» es un intento de retomar desde la modernidad la vieja oposición entre  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  y  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  tal y como Heráclito la entendía. La visión de la  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  y del  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  que se desprende del pensamiento de Heráclito en el fondo hace referencia a algo que permanece oculto y que tiene que ser «descubierto» y puesto *a la vista*, por tanto, algo que hay que «descifrar» y «descubrir» porque permanece «oculto» y «latente» a la espera de nuestra intervención.

Lo que nos interesa mostrar no es tanto las posibles semejanzas sino al contrario, destacar lo que hay de *diferente* en ambas concepciones. Para ello asumimos la lectura que Felipe Martínez Marzoa realiza (siguiendo claramente a Heidegger) de dichas nociones. Si nuestra hipótesis es correcta y aceptando como «adecuada» la lectura heideggeriana, entonces Ortega habría realizado una lectura de Heráclito y Parménides similar a la Heidegger pero desde una óptica kantiana.

En efecto, para los griegos el verbo  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$  y cuyo sustantivo es  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  significaba «decir» pero sobre todo tenía el significado de «reunir», esto es, un reunir caracterizado por seleccionar y discriminar entre diversos elementos de lo ya dado en la realidad, por tanto, lo que se pretende designar es un «decir» que al mismo tiempo que permite la «reunión» también «separa». Es importante advertir varias cosas antes de continuar:

1.1. El  $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$  no debe entenderse como algo exclusivo del hombre, como una especie de propiedad que lo caracteriza frente a otros seres, al contrario, es una propiedad que poseen todas las cosas en la medida en que se juntan unas con otras y en tanto que enfrentadas con otras.

1.2. Aquello que se «junta» no es como mera acumulación sino también implica un «poner», es decir, un permitir que cada cosa ocupe el lugar que le corresponde y, por tanto, que cada cosa permanezca en su ser propio.

1.3. Íntimamente relacionado con el «decir» aparece otro concepto fundamental en el mundo griego: la φύσις (physis). ¿Qué significaba exactamente esta palabra para un griego? ¿Puede traducirse correctamente por «naturaleza» como se hace usualmente?

Las respuestas a estas preguntas suponen abordar uno de los problemas centrales de la historia de la filosofía y nos desviarían de nuestro trayecto emprendido. Evidentemente no podemos detenernos en analizar los textos de Heráclito en los que aparece la palabra φύσις, sin embargo, siguiendo a Heidegger y a Felipe Martínez Marzoa, consideramos que en Heráclito la palabra φύσις designa lo mismo que la palabra λογος\*. ¿Qué quiere decir esto? ¿Significa que por φύσις ya no debe entenderse «naturaleza»? La respuesta es *sí* y *no*. Veamos que significa esto.

En primer lugar, debemos advertir que sólo a partir de Heráclito puede hablarse de algo así como «la φύσις» en general, es decir, que antes siempre se aludía a la «physis» de algo. Pues bien, por una parte la φύσις como se indicó anteriormente se aplica no sólo al hombre sino a «todo lo que hay», por tanto, a la «naturaleza» en general. Pero por otro lado, también designa «crecimiento», una especie de «brotar» o «surgir» en el que se muestra o «aparece» algo que permanecía oculto, algo que permanecía «enterrado» y que de pronto es «arrancado» y se muestra en la superficie. Por ejemplo cuando se habla de la raíz de una planta que se arranca de la tierra. Pero también adquiere el significado de «configuración» o «estructura» a partir de un «crecimiento», de algo *que llega a ser* y que adquiere una *determinada configuración* a partir de unos elementos que se *reúnen y juntan* para dar lugar a dicha configuración. De ahí la estrecha vinculación que se establece entre φύσις y λεγειν, al menos según la interpretación que Heidegger da a esta palabra y que Marzoa recoge.

Pues bien, a mi juicio, algunas de las nociones clave que aparecen en las *Meditaciones del Quijote* pueden interpretarse teniendo en cuenta la caracterización realizada sobre la distinción φύσις y λεγειν, sobre todo teniendo presente que con ellas se pretende significar una *determinada configuración* o «estructura». Tales nociones son la de «conexión», «estructura», «escorzo» y «perspectiva». Cualquier aproximación a las *Meditaciones del Quijote* por muy superficial que sea es suficiente para darse cuenta de la enorme relevancia que tales nociones juegan en su pensamiento. No es necesario, pues, que me detenga en ellas, pues de lo contrario excedería con creces los límites de este escrito.

2. La concepción de la realidad expresada en el segundo fragmento supone reducir lo real a lo ya sabido, esto es, reducir lo real simplemente a lo conocido y por tanto, a lo presupuesto –dicho de otra manera– supone acercarse a la realidad con unos *esquemas* previos que nos impiden considerar a lo real como lo visto. Sin embargo, la *aventura* será la encargada de romper dichos esquemas en la medida en que hace posible lo «extraordinario», lo *imprevisto*, nos coloca plenamente ante el carácter *abierto* de nuestra existencia y nos muestra las diversas posibilidades que se nos presentan, esto es, todo el ámbito de lo nuevo y de lo impensado.

Creo que lo visto hasta aquí muestra que la distinción establecida por Ortega entre *superficie* y *profundidad* se enmarca en la tradición filosófica occidental en la medida en que dicha tradición ha mantenido de diversas formas una separación semejante entre dos mundos o esferas. El problema

---

\* Para un análisis detallado de esta relación entre φύσις y λογος en Heráclito y en el mundo griego en general véase: Felipe Martínez Marzoa. *Historia de la filosofía* Vol. 1. Ed. Istmo. Madrid. 2000 - en lo sucesivo (Marzoa: 2000 ) y *De Grecia y la Filosofía*. «Heráclito y Parménides». Universidad de Murcia. 1990, p. 85-117 y por supuesto a Martin Heidegger. *Introducción a la metafísica*. Ed Gedisa. Barcelona, p. 90-186, en lo sucesivo (Heidegger: 1998) y *Conferencias y artículos*. «Logos». Ed. Serbal. 2001, (Heidegger: 2001).

reside en averiguar si tal separación puede encontrarse en el *Quijote* y si la otra concepción de la realidad vinculada a la *aventura* posee elementos suficientes para poder defenderse. Esto es lo que intentaré a continuación.

## 2. Apariencia y realidad

Es un *tópico* al hablar de D. Quijote considerar que está completamente loco sin plantearse la posibilidad de que dicha afirmación pueda cuestionarse o por lo menos matizarse. Es verdad que Cervantes desde el inicio mismo de la novela y a lo largo de toda la obra afirma innumerables veces que D. Quijote está loco y así es como lo perciben el resto de personajes y el lector mismo. Ahora bien, conviene tener presente ante todo que Cervantes juega constantemente con el lector y se sirve de la ironía y de la complejidad narrativa de la obra para inducir al lector en una determinada dirección. También es cierto la posibilidad contraria, a saber: que en multitud de ocasiones el lector y el resto de personajes se sorprenden ante las palabras acertadas de D. Quijote y su capacidad para razonar sobre cuestiones que no tienen que ver con las de la caballería. El mismo Sancho es el que mayor confusión adquiere al respecto, a pesar de que en varias ocasiones confiesa ser consciente de la locura de su amo y dicho sea de paso tales ocasiones son centrales para entender el sentido de la novela. Pero no puedo detenerme en ello. Lo que me interesa destacar es que para empezar no podemos desprendernos de uno de los rasgos centrales del Quijote: la ambigüedad. En efecto, respecto a la locura o no de D. Quijote hay que ser precavidos y no decantarse definitivamente por ninguna de las dos opciones, pues en el texto hay tantas razones para afirmar lo uno como lo otro. Sin embargo, la tesis que defenderé consiste en afirmar que D. Quijote es plenamente consciente de lo que hace, esto es, que no confunde la realidad y que, por tanto, en cierta manera está  *fingiendo*  su locura. En otras palabras, que la actitud de D. Quijote frente a la realidad es la de *juego*. En lo que sigue me basaré en el excelente estudio de Gonzalo Torrente Ballester titulado *El Quijote como juego*.

Uno de los rasgos característicos de D. Quijote reside precisamente en su capacidad para transformar la realidad y adecuarla a los parámetros de la andante caballería. En este punto todo los intérpretes coincidirían, sin embargo, las diferencias comienzan cuando se intenta averiguar las razones por las que D. Quijote transforma la realidad para adaptarla a los libros de caballería. La opción más fácil –incitada desde luego por el propio narrador– es la de considerar que D. Quijote se ha vuelto loco de tanto leer libros de caballerías y que, por tanto, todo lo que hace es ver «*castillos*» por «*ventas*», «*gigantes*» por «*molinos*» o «*ejércitos*» en lugar de «*rebaños*». En efecto, en principio nadie dudaría de que D. Quijote está loco pues lo que hace es confundir la apariencia de las cosas con la realidad, esto es, piensa que la realidad es lo que aparece en los libros de caballería y no lo que se le presenta a los sentidos. (Recuérdese a este respecto el excelente análisis que realiza Foucault en *Las palabras y las cosas* sobre este tema). En otras palabras, parecería que D. Quijote como buen hombre del Barroco desconfía de los sentidos, de las apariencias y considera que hay una realidad detrás de dichas apariencias que permanece oculta. ¿Pero realmente es así? ¿Es cierto que D. Quijote no sabe que los molinos son efectivamente molinos y que la venta no es castillo? Es tentador afirmar lo contrario, esto es, seguir el juego creado por Cervantes y pensar que D. Quijote realmente está viendo «*gigantes*», de hecho, esto nos permitiría explicar la enorme diferencia que hay entre la primera y la segunda parte.

Como es sabido en la segunda parte D. Quijote sufre un profundo cambio respecto de la primera parte, podría afirmarse que en la primera parte asistimos a la lucha constante de D. Quijote para

conseguir convertirse en caballero andante, esto es, asistimos a la construcción de una identidad, al deseo de llegar a ser otro, de ahí la enorme voluntad de aventura que atraviesa toda la primera parte y la enorme confianza y fe que D. Quijote tiene en sí mismo y en su capacidad para instaurar la justicia en el mundo, enderezar entuertos y atender a los menesterosos. En la primera parte proclama su famoso «Yo sé quien soy» y en ningún momento duda sobre la posibilidad de fracasar en su *proyecto*. En la segunda parte, una vez que descubrimos que al llegar al palacio de los Duques se sintió por primera vez caballero andante, asistimos perplejos a la decadencia de D. Quijote, tomamos conciencia de que estamos ante la «crónica de una muerte anunciada». A partir de ahí ya no volverá a ser el de antes, pues una vez alcanzada la fama deseada y obtenido el «reconocimiento de los otros», comenzará a ver las cosas tal y como se le aparecen, es decir, que supuestamente ya no volverá a transformar la realidad –siguiendo la hipótesis usual que venimos comentando–. De hecho, conviene recordar que Sancho intentará hacerle creer que Dulcinea es una campesina pero descubrirá sorprendido que esta vez D. Quijote está viendo lo mismo que él, y por tanto, que no puede ser engañado. Pues bien, todo esto que acabo de mencionar creo que es una interpretación correcta y que, en efecto, es así como sucede. Sin embargo, esto implicaría cierto problema con la tesis que quería defender, a saber: que D. Quijote desde el principio es plenamente consciente de lo que hace, esto es, que está jugando a ser un *caballero andante* y como tal se comporta en todo momento. Para mostrar la verosimilitud de dicha hipótesis analizaré a continuación algunos pasajes del Quijote donde se muestra lo que pretendemos decir.

El primer ejemplo lo podemos encontrar en el capítulo IV de la *Primera parte* en el que D. Quijote tiene la oportunidad de mostrar al mundo lo necesario que es el *ejercicio* de la andante caballería:

«...No había andado mucho, cuando le pareció que a su diestra mano, de la espesura de un bosque que allí estaba, salían unas voces delicadas, como de persona que se quejaba; y apenas las hubo oído, cuando dijo:

– Gracias doy al cielo por la merced que me hace, pues tan presto me pone ocasiones delante donde yo pueda cumplir con lo que debo a mi profesión, y donde pueda coger el fruto de mis buenos deseos. Estas voces, sin duda, son de algún menesteroso o menesterosa, que ha menester mi favor y ayuda...»<sup>3</sup>.

En efecto, D. Quijote no se equivoca, se trata como es sabido de Andrés, un joven que está siendo golpeado por su amo. Lo que me interesa destacar de este fragmento es que aquí D. Quijote cuando únicamente tiene indicios de lo que ocurre interpreta correctamente la situación, esto es, en ningún momento nos dice aquí el narrador que D. Quijote está loco y confunde la realidad, al contrario, en todo momento interpreta correctamente lo que ocurre y no se equivoca, actuando en consecuencia como lo hubiera hecho cualquier persona en la misma situación, con independencia de que el resultado final sea un fracaso. Lo que importa es que D. Quijote sabe perfectamente que se encuentra ante una situación injusta y, por tanto, está viendo la «realidad como es» sin confundir apariencia y realidad. No se establece ninguna distinción entre dos ámbitos de realidad al modo orteguiano, por un lado la «superficie» o «patencia» y por otro la profundidad o «latencia» de las cosas. Por tanto, puede afirmarse que D. Quijote no necesita en este caso transformar la realidad

3 Miguel de Cervantes. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. Alfaguara. Madrid. 2004, p. 48.

para adecuarla a su mundo caballeresco. Luego la conclusión es obvia: D. Quijote no realiza ninguna transformación de la realidad cuando se encuentra en una situación que es idónea para su comportamiento como caballero. Sólo en aquellas ocasiones en la que la realidad no se ajusta a dicho comportamiento es cuando realiza la transformación correspondiente, apelando para ello en la mayoría de los casos al famoso recurso de la «magia» y los «encantadores». Esto ocurre claramente en el famoso pasaje de los «molinos de viento».

Por otra parte, el fragmento anterior es relevante porque muestra otra concepción de la realidad que nada tiene que ver con la distinción entre la «superficie» y la «profundidad»: me refiero al segundo sentido de «realidad» que aparecía en los fragmentos de Ortega señalados al comienzo de mi exposición. En efecto, el *deseo* de «aventura» aparece claramente reflejado en el fragmento anterior y será una constante en toda la primera parte. Recordemos que en la segunda parte se produce un cambio radical a este respecto. Pues bien, a pesar de considerar que a lo largo de la obra puede observarse que la distinción entre la «patencia» y la «latencia» de las cosas aparece constantemente, creo que dicha distinción es mantenida por Cervantes como parte del juego con el lector, pues a la hora de la verdad, vemos que en D. Quijote tal concepción no se cumple, más bien es la otra concepción de la «realidad como ventura» o como *juego* la predominante. Es momento de continuar con ejemplos que muestren dicha afirmación.

Precisamente en el segundo capítulo de la *Primera parte* ya se muestra claramente el juego de Cervantes con el lector para mantener la ambigüedad respecto a su personaje. Veamos lo que se dice en el texto:

«Casi todo aquel día caminó sin acontecerle cosa que de contar fuese, de lo cual se desesperaba, porque quisiera topar luego con quien hacer experiencia del valor de su fuere brazo...al anochecer, su rocín y él se hallaron cansados y muertos de hambre y, que mirando a todas partes por ver si descubría algún castillo o alguna majada de pastores donde recogerse y adonde pudiese remediar su mucha hambre y necesidad, vio, no lejos del camino por donde iba, una venta, ...y como a nuestro aventurero todo cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y pasar al modo de lo que había leído, luego que vio la venta se le presentó que era un castillo...»<sup>4</sup>.

Me interesa mostrar cómo el narrador «juega» con las palabras, en la medida en que nos introduce en primer lugar la palabra «castillo» para hacernos creer que en efecto, eso es lo que busca D. Quijote, sin embargo, una lectura atenta indica que guiado por el hambre y el cansancio lo que realmente busca es un lugar donde poder descansar y comer. Por eso el narrador dice poco después que «vio no lejos del camino donde se encontraba una venta». Pero lo fundamental es que después de haber visto que era una venta es cuando se «imaginó» o «representó» que era un castillo, eso sí, debido a que todo lo que veía y pensaba le parecía que ocurría como había leído en los libros de caballería. Lo que me importa es justamente que nuevamente vemos que no confunde la realidad, mejor dicho, que transforma la realidad no porque vea de forma inmediata un «castillo» en lugar de «venta», al contrario, ve la realidad tal como es pero *decide* por un acto de voluntad transformar la venta en *castillo* para poder seguir jugando a ser caballero andante. Prestemos atención al hecho de que tanto en este pasaje como en el anterior lo primero que se nos indica es la *voluntad* de D. Quijote de encontrar aventuras que le permitan poner a prueba su fuerte brazo y mostrar al

4 Ibid, p. 36.

mundo su valentía y le necesidad de que se resucite la andante caballería. Precisamente porque no encuentra situaciones que se amolden al ideal caballeresco, D. Quijote no tiene más remedio que transformar en ocasiones la realidad en la que se encuentra. El narrador insiste en el fragmento en la desesperación de D. Quijote por no ocurrirle nada digno de mención, de ahí la «necesidad» de transformar la venta en «castillo».

Conviene matizar que no pretendo insinuar que D. Quijote esté completamente cuerdo y que no transforme la realidad en ningún momento, al comienzo señalaba que es esencial mantener la ambigüedad, esto es, no decantarse por ninguna alternativa respecto a su cordura o su locura, lo que no quiere decir que no pueda mostrar en la medida de lo posible, otra manera de entender determinados pasajes que pueden hacernos pensar que no todo está tan claro como parece.

A continuación, es momento de detenernos brevemente en la visión de la «realidad como aventura» o como «juego», pues dicha concepción es la que se conecta con el concepto de *deseo*.

### 3. La «realidad como aventura» o el *deseo de ser otro*

Tal vez sea conveniente antes de continuar definir qué es lo que entiendo por «juego» y cuáles son los elementos que lo caracterizan. Para ello me serviré de la famosa caracterización que realiza Huizinga en su *Homo ludens*. En ese libro encontramos lo siguiente:

«En la esfera del juego las leyes y los usos de la vida ordinaria no tienen validez alguna. Nosotros «somos» otra cosa y «hacemos otras cosas»... Ese ser otra cosa y ese misterio del juego encuentran su expresión más patente en el disfraz. La «extravagancia- del juego es aquí completa, completo su carácter «extraordinario». El disfrazado juega a ser otro, representa, «es» otro ser... Resumiendo, podemos decir, por tanto, que el juego, en su aspecto formal, es una acción libre ejecutada «como si» y sentida como situada fuera de la vida corriente, pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ella ningún interés material ni se obtenga en ella provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo y un determinado espacio, que se desarrolla en un orden sometido a reglas y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual...»<sup>5</sup>

A mi juicio, buena parte de la actitud de D. Quijote sólo puede entenderse atendiendo a esta concepción del juego que como puede observarse, contiene una serie de elementos que aparecen de una u otra forma en la caracterización que Cervantes hace de nuestro caballero andante. Por otra parte, hay un rasgo esencial que se conecta plenamente con el juego y que aparece mencionado en el fragmento de Huizinga: el *deseo de ser otro*. En efecto, aquí nos encontramos con el eje central que articula los diversos aspectos que estamos tratando, en la medida en que ese *deseo de ser otro* es el que posibilita la concepción de la *realidad como juego* que, en última instancia, es lo que conduce a nuestro héroe a ir en busca de *aventuras*. Por tanto, la cuestión es la siguiente. ¿Qué es lo que le lleva a D. Quijote a *querer ser otro*? Antes de responder a esta pregunta es necesario aclarar lo que se entiende por *deseo*.

5 Johan Huizinga. *Homoludens*. Ed. Alianza. Madrid, p. 26-27. (Subrayado mío).

En primer lugar, conviene precisar que el concepto de *deseo* puede concebirse de múltiples maneras y enfocarse desde distintas perspectivas, de ahí la necesidad de aclarar en qué sentido utilizo el concepto de *deseo*.

En segundo lugar, considero que en el caso de D. Quijote el *deseo* puede entenderse siguiendo la tradición platónica o bien desde una perspectiva que pretenda alejarse de dicha tradición.

En tercer lugar, conviene aclarar que cuando se habla de *deseo* no necesariamente se está haciendo referencia al amor, de hecho, considero que confundir ambos conceptos ha sido uno de los errores que más ha perjudicado la comprensión de qué es el amor.

Anteriormente decía que D. Quijote tiene el *deseo de ser otro*. ¿Qué quiere decir esto? Es común considerar que el deseo supone la ausencia de aquello que se desea, esto es, que el deseo implica una carencia, una falta, algo que no se posee y que por eso mismo se desea. Esta concepción del deseo está vinculada con la «satisfacción». Se piensa que una vez satisfecho el deseo desaparece. ¿Es esto cierto? ¿No ocurrirá más bien que el ser humano se caracteriza por ser el *eterno insatisfecho*? Dicho de otra manera, el hombre no puede evitar desear continuamente y el problema reside precisamente es esa *tendencia* a desear cada vez más. En efecto, a este respecto podemos recordar brevemente lo que nos dice Hobbes respecto al *deseo* al comienzo del Capítulo XI, de su *Leviatán* a saber: que el hombre no puede vivir sin deseos, esto es, que el ser humano es el «eterno insatisfecho», un ser que no puede vivir sin desear y cuya felicidad consiste precisamente en pasar constantemente de un deseo a otro. Pues bien, la pregunta entonces es la siguiente. ¿Qué es lo que hace que el *deseo* sea insaciable en el ser humano? La *insatisfacción*. Conviene señalar que esta es una de las posibles caracterizaciones que pueden realizarse del deseo y que puede aplicarse a D. Quijote. En efecto, precisamente por estar *insatisfecho con su vida*, «aburrido», podríamos decir, decide salir en busca de aventuras, es decir, convertirse en héroe y, por tanto, en querer ser otro. Pues bien, estos rasgos son los que Ortega considera en *Meditaciones del Quijote* como propios del *héroe* y en obras posteriores atribuirá dichos rasgos al ser humano en general. Queda así respondida la pregunta que dejaba anteriormente abierta sobre el motivo por el cual D. Quijote quiere ser otro, aunque tal vez sería mejor afirmar que es Alonso Quijano el que tiene ese deseo. Es momento de prestar atención a las siguientes palabras de Ortega respecto al héroe:

«Como el carácter de lo heroico estriba en la voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en un carácter cómico(...) El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. El no dice que sea, sin que quiere ser...»<sup>6</sup>.

Para Ortega el héroe se caracteriza precisamente por *querer ser lo que todavía no es*, dicho de otra manera, se caracteriza por ser *pura aspiración*, una mera *pretensión de ser*, en definitiva, algo utópico, y de ahí su «trágico destino». Pero no solamente el héroe, pues como decía anteriormente, para Ortega el ser humano posee la misma condición. En su libro *Sobre la razón histórica* dice lo siguiente:

«El hombre es un ser utópico que sólo se propone ser «lo imposible» –quiero decir: lo que en la circunstancia, llamémosle *mundo o naturaleza*, es imposible–, y al querer

6 José Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote*. Ed Cátedra. Madrid.1995, p. 237, 238, 239.

realizarlo en su contorno choca con *eso*, y el moretón perpetuo que de ese choque resulta es «la infelicidad»...»<sup>7</sup>.

Pues bien, eso mismo es lo que le ocurre a D. Quijote, mejor dicho a Alonso Quijano al *querer ser otro*. El *deseo* de convertirse en caballero andante le lleva a concebir la *realidad como juego* y a salir en busca de *aventuras* que le permitan poder realizar su juego. Su locura, por tanto, residiría más bien en *querer ser* algo que no es, dicho en otras palabras, en pretender que la mera *voluntad* es suficiente, que tan sólo con *querer algo* es suficiente para conseguirlo. Sin embargo, lo curioso es que esta caracterización propiamente sólo es válida para la primera parte de la obra, ya que como es bien sabido, en la *Segunda parte* se produce un cambio radical a este respecto. De hecho, considero que el Quijote de 1615 es fundamental para comprender adecuadamente el sentido de la obra. Al comienzo mismo de la segunda parte ya observamos un cambio en la actitud de D. Quijote, principalmente porque por vez primera se siente «caballero andante», algo en principio sorprendente, pues uno no puede dejar de preguntarse ¿Qué sentido tiene entonces toda la primera parte? ¿Acaso era todo un engaño y un juego? En efecto, como nos dice el propio narrador fue a la llegadla castillo de los Duques cuando por primera vez sintió ser un caballero andante.

El rasgo principal de la segunda parte es que D. Quijote consigue su deseo, esto es, al fin lograr alcanzar la fama y la gloria que tanto buscaba, al fin consigue ser un personaje de ficción, pues todos los personajes que se encuentra han leído su historia y conocen todas las proezas del caballero y su escudero Sancho Panza. Pues bien, esto supone para D. Quijote el principio de su decadencia, a partir de aquí comienza la crónica de una muerte anunciada. Ahora ya no transformará la realidad para amoldarla a los libros de caballería, pues serán los demás los encargados de hacerle creer que realmente es un caballero andante. Precisamente con el *reconocimiento* y con el cumplimiento de sus deseos es cuando empieza a dudar incluso sobre el sentido de su vida y su propia condición de caballero.

Desde la perspectiva orteguiana, D. Quijote es alguien que no tiene presente su contorno, es decir, que no sólo desatiende su propia circunstancia sino que además pretende trascenderla. Para decirlo de otra manera –y aquí aparecería otro modo de interpretar el concepto de deseo– D. Quijote *desea lo invisible*, esto es, «el deseo lo es de lo absolutamente Otro». Conviene que antes de finalizar realice una serie de precisiones.

Anteriormente decía que la tradición platónica ha sido la predominante a la hora de entender el *deseo* y el *amor* de una determinada manera. Sin embargo, en el siglo XX se han producido diversos intentos de superar esa concepción. Concretamente Lévinas supone un intento de salirse fuera de los límites marcados por Platón, a pesar de que en muchos momentos de su obra la figura de Platón es patente.

Para Lévinas, un claro ejemplo del predominio de la Identidad en el pensamiento Occidental lo encontramos en la figura de Ulises, en la medida en que después de su aventura y de su largo viaje regresa siendo el Mismo, esto es, su identidad sigue siendo la misma a pesar de todas las alteraciones. Pues bien, eso no ocurre en D. Quijote, pues después de toda su viaje por las tierras de España regresa a casa transformado, ya no es el mismo, de hecho, al comienzo de la segunda parte ya es *otro*, algo que sólo se aprecia completamente cuando muere. Desde esta perspectiva, el deseo de D. Quijote es un *deseo metafísico* pero no entendido como una necesidad o como satisfacción. Para comprender correctamente lo que pretendo decir es esencial mencionar la figura

7 José Ortega y Gasset. *Sobre la razón histórica*. Ed. Alianza. Madrid. 1983, p. 99.

de Dulcinea, pues es ella la que simboliza el *deseo de lo Absoluto*, la tendencia al Infinito: «Morir por lo invisible: he aquí la metafísica» dice Lévinas en *Totalidad e Infinito*<sup>8</sup>. D. Quijote muere por no poder ver a Dulcinea, por permanecer invisible e inalcanzable, por estar siempre más allá y no dejarse atrapar bajo ninguna figura determinada. Ese fue un *deseo* que no pudo satisfacer, pues el de ser caballero andante lo pudo conseguir a pesar de que entonces inició su declive que finalizó en una muerte ya anunciada.

---

8 E. Levinas. *Totalidad e infinito*. Ed. Sígueme. Salamanca. 2002, p. 59.