

Don Quijote: el mundo como voluntad y representación

Ángel García Galiano
Universidad Complutense de Madrid

Una de las múltiples y posibles, pero no menos eficaces o atinadas, formas de interpretar ese rosetón infinito de palabras y cosas que llamamos el *Quijote* es persiguiendo a la letra el título (y su sentido) del tratado filosófico de Schopenhauer de todos conocido: el mundo como *voluntad y representación*. Una voluntad literaria, estética, lúdica que, literalmente, inventa ¹ una nueva forma de interpretar la realidad, cuyos datos son ahora *leídos*, es decir, filtrados, a través de la memoria libresca con la que nuestro hidalgo ingenioso ha atesorado el recuerdo de innumerables páginas caballerescas.

Podemos también asumir con Torrente Ballester que el hidalgo Alonso Quijano *decide* salir de su tedio manchego (solo atemperado antaño por la caza, y hogaño por las múltiples horas de lectura insomne) y *jugar* a ser don Quijote de la Mancha, es decir, a *representar* en todo momento, consciente e inconscientemente, el papel de su caballero andante, de tal manera que, mediante el lenguaje, ese código aprendido durante su larga frecuentación libresca, sea capaz de transformar la realidad y de adaptarla a la forma verosímil de ser con que esta aparecía cabalmente en su mundo imaginario de representaciones literarias: damas, castillos, ejércitos, jayanes, pastores de la Arcadia y aventuras sin cuento.

Así es, Alonso Quijano el imaginativo, que es lo que significa *ingenioso*, según el famoso *Examen de ingenios*, de Huarte de san Juan, *decide* no coger la pluma y continuar la historia de *Don Belianís de Grecia*, de lo que estuvo tan tentado, sino *revivir* en la férrea actualidad las doradas hazañas de sus invictos héroes. Así nos lo relata a las primeras de cambio el narrador en *Quijote* I, 1: «alababa en su autor aquel acabar su libro con la promesa de aquella inacabable aventura, y muchas veces le vino deseo de tomar la pluma, y dalle fin al pie de la letra, como allí se promete».

¹ En el sentido etimológico de *invenire*, descubrir.

En efecto, al acabar los cuatro libros de esta obra (los mismos cuatro libros de la primera parte de nuestro *Quijote*), el autor exhorta a quien encuentre el original griego del sabio Fristón, al que finge traducir, a que lo continúe.

De este modo, de la misma manera que Cervantes finge transcribir la traducción que encargó a un morisco toledano del original de Cide Hamete, su personaje, don Alonso Quijano, a punto estuvo de afilar la pluma y convertirse en un continuador del *Don Belianís*, una suerte de Avellaneda apócrifo o remedo manchego del sabio griego Fristón; pero cambió de idea, nos cuenta el narrador, porque «asentósele en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo»². Recordemos que en el donoso escrutinio del capítulo 6, este *Don Belianís* se salvó de la hoguera porque el barbero atajó a tiempo las ansias crematorias del cura, el cual, aceptando la petición de clemencia, proclamó:

– Pues ése, replicó el cura, con la segunda, tercera y cuarta parte, tienen necesidad de un poco de ruibarbo para purgar la demasiada cólera suya, y es menester quitarles todo aquello del castillo de la Fama y otras impertinencias de más importancia, para lo cual se les da término ultramarino, y como se enmendaren, así se usará con ellos de misericordia o de justicia; y en tanto, tenedlo vos, compadre, en vuestra casa; mas no los dejéis leer a ninguno³.

Vemos, pues, que termina por ser indultado este *Belianís de Grecia*, a quien el cura da «término ultramarino», esto es, un plazo más largo que el habitual para formular sentencia definitiva, a la espera de que se «enmiende», para aplicar en él ora la implacable justicia ora, acaso, la tolerante misericordia; la cuestión es que, en tanto le llega el día del juicio definitivo, el barbero se convierte no sólo en su abogado defensor, sino en su albacea. Como explica Martín de Riquer en su edición, *Don Belianís de Grecia* es un libro de caballerías «suelto», es decir, independiente de los ciclos de amadises y palmerines: *Libro primero del valeroso e invencible príncipe don Belianís de Grecia... sacado de la lengua griega, en la cual la escribió el sabio Fristón*. Fue publicado en Burgos, en 1547, escrito por el licenciado Jerónimo Fernández, cuyas tercera y cuarta partes aparecieron en 1579, es decir, en plena madurez de don Alonso Quijano, quien por entonces contaría unos 35 años⁴.

Es sumamente curioso que, tal y como nos relata Cervantes, nuestro hidalgo a punto estuviera de continuar sus aventuras. Recordemos que Avellaneda se escuda en que el propio Cervantes, al término del libro cuarto de su obra, en el capítulo LII, invita a continuarla, cuando anuncia una nueva salida del ingenioso caballero a las justas de Zaragoza, con el verso de Ariosto que cierra la obra: «Forsi altro canterà con miglior plectio».

Por suerte, Alonso Quijano decide no convertirse en un oscuro autor de libros de caballerías, con lo que habría pasado a la historia como un mero nombre en una nota a pie de página de, acaso, una tesis doctoral sobre los continuadores del *Don Belianís*, sino que opta por transformar su oscura y tediosa vida de hidalgo manchego ocioso y a punto de entrar en una edad cuyos

² Miguel de CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha* (ed. Martín de Riquer), Barcelona, Planeta, 2001, parte I, 35. Cito siempre por esta edición.

³ *Quijote*, parte I, 76.

⁴ Si la acción de la primera parte se sitúa en 1593, fecha del traslado del cadáver de Juan de la Cruz a Segovia, episodio que presumiblemente se relata en el capítulo 19, y nuestro hidalgo «frisaba los cincuenta» en aquel caluroso verano manchego de sus primera y segunda salidas, colegimos que habría nacido hacia 1543. Hacia 1579, por cierto, coincidiendo con la lectura del *Don Belianís*, recién dado a la imprenta, dataríamos también los platónicos amoríos de nuestro hidalgo con la campesina Aldonza Lorenzo.

achaques y presbicia quizá le impidieran no solo dedicarse cada vez menos al cultivo de la caza, afición que había arrumbado absorto en su pasión por la lectura, sino de la lectura misma, opta, digo, por transformarse en personaje y protagonista de su propio libro de caballerías⁵.

De esa transformación de Alonso en don Quijote, de lector en personaje, de hidalgo en caballero, que lleva implícita la relectura global de la realidad en torno, es de la que quiero hablar y a ese propósito habré de enderezar mi pluma en las páginas que siguen. Mas permítanme, aún, decir una última palabra sobre esta tentación de escribir una continuación del *Don Belianís*. Cuando Alonso Quijano, tras su magullada primera salida, en la que es armado caballero, despierta de su molimiento y encuentra que le han clausurado el aposento de los libros, su sobrina le explica que todo fue obra de un encantador, enemigo secreto del dueño de aquellos libros. Obsérvese al paso que, como luego Sancho, o Dorotea travestida en princesa Micomicona, por indicación del cura y el barbero, son ahora los demás quienes transforman la realidad mediante sus propias armas, es decir, apelando al mundo imaginario de sus libros. Es la segunda vez que esto acontece, pues recordemos, que ya en la venta, el bautizado por don Quijote como castellano⁶ y las mozas del partido convertidas en doncellas remedan una parodia macarrónica en la que es armado caballero con un libro «donde asentaba la paja y la cebada que daba a los arrieros»⁷.

Pues bien, cuando la sobrina le dice a su tío que ese sabio se llamaba Muñatón, don Quijote, encendido de cólera, y como comprendiendo lo que ha sucedido, es decir, ajustando lo acontecido a su mundo de deseos, a la memoria de sus representaciones leídas: interpretando los datos objetivos que le ofrece la realidad (la desaparición de sus libros y el olor a humo) a través de su calenturienta imaginación atiborrada de lecturas, *decide* que ese encantador enemigo suyo no puede ser otro que el sabio Frestón (*sic*).

Es muy significativo que alguien que a punto estuvo de continuar el *Don Belianís* de manera apócrifa, enténdaseme, no por haber «encontrado» los otros libros en griego que había escrito este sabio sobre las aventuras del caballero⁸, sino imaginándolas a su arbitrio y aparejándolas con su mucho o poco talento, decida ahora que este mismo sabio (al que hubiera traicionado con su remedo) sea el enemigo que hoy le roba sus libros con aposento y todo, mañana le convierte los gigantes en molinos, o los castillos en ventas, y todo por desacreditarlo... ¿acaso para que nunca sus fazañas puedan equipararse en gloria a las de su protegido don Belianís, o porque sabía de su tentación apócrifa de continuar sus aventuras? Pues recordemos que Alonso Quijano no admiraba tanto este libro por su estilo o el jaez de sus invenciones, cuanto por el hecho de que propiciaba su prolongación. Hay, observen, un punto de mala conciencia en Don Quijote, antiguo devorador de novelas de caballerías y novelista frustrado, cuando decide que este sabio griego se ha de convertir en su mecanismo de seguridad: allí donde las palabras y los actos no son capaces entera-

5 La invención de don Quijote, como personaje representado por el ingenioso hidalgo, lleva implícita desde el comienzo mismo, desde los albores de su primera salida, la aparición, la presencia latente, del «sabio» que ha de narrar su historia.

6 Es curioso que el propio narrador lo llama castellano y no ventero, acaso asumiendo como perspectiva de realidad el mundo de representación que ha construido con su «voluntad de ser» el ingenioso hidalgo. Volveremos sobre este asunto, central en la argumentación que planteo.

7 *Quijote* I, cap. 3, 54.

8 De igual forma, obsérvese, que Avellaneda no continúa o traduce la tercera salida de las fuentes de Cide Hamete, sino que usurpa su autoría e inventa un Quijote loco y un Sancho patán irreconocibles, tensión esta, amarga, que alenatará, como es sabido, el último tercio de la segunda parte del Quijote cervantino y de la que el talento inmenso de su autor saca un partido metaliterario que a nadie le ha escapado.

mente de transformar la realidad, es decir, de representarla según sus deseos, el sabio Frestón, irritado con él, envidioso de su fama, le ayudará a mantener incólume su mundo de creencias y fantasías, por más que la realidad se empeñe una y otra vez en intentar desacreditarlas.

Antes de enarcar las cejas, deberíamos pensar nosotros cuántas veces hemos echado mano, consciente o inconscientemente, de nuestro particular sabio Frestón, por ver de cohonestar la dura y tozuda realidad con nuestro sistema de creencias, es decir, ese conjunto de memoria y deseos cuya mezcla organiza en nosotros una forma concreta de representar la multiforme y proteica realidad. Volveré sobre este importante asunto.

Admitamos, pues, que Alonso Quijano, en una suerte de ingeniosa «locura» *decide* convertirse en un caballero andante según el modelo, la imitación, el espejo de caballerías que le ofrecen sus muchas y febriles lecturas. Como ayuda o fuente para esta radical conversión no echa mano de la famosa *Imitatio Christi*, -sabemos que su particular Kempis no fue un libro devocional-, porque don Quijote tiene, como es bien sabido, su propia religión y profesa en su propia orden, la de caballerías. Sin embargo, de lo que no hay duda es de que se trata de un caso radical de conversión.

Alleguemos a este propósito dos ejemplos parangonables al de don Quijote, pero extraídos de la vida real, dos conversos del ámbito religioso, ambos españoles, casi coetáneos del ingenioso manchego. El primero, un hidalgo, un soldado, que hizo el camino inverso, de caballero devino en clérigo: el fundador de la *Compañía* de Jesús, Ignacio de Loyola, suerte de caballería espiritual con que el ilustre guipuzcoano intentara desfacer los entuertos teológicos de aquella convulsa época. Recordemos que fue tras una herida en el cerco de Pamplona, y la necesidad de guardar cama y reposo, como le llegó la vocación al fundador y General de los jesuitas: la lectura de una serie de libros de devoción movió su ingenio a escuchar en su alma la llamada divina a enderezar los caminos del Señor, a convertirse en *miles Christi*, soldado de Jesús. De hidalgo vizcaíno se transformó en caballero andante del reino de Cristo.

Recordemos cómo nos lo relata en su *Autobiografía*⁹:

Y se fue hallando tan bueno, que en todo lo demás estaba sano, sino que no podía tenerse bien sobre la pierna, y así le era forzado estar en el lecho. *Y porque era muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías*, sintiéndose bueno, pidió que le diesen algunos dellos para pasar el tiempo; mas en aquella casa no se halló ninguno de los que él solía leer, y así le dieron una *Vita Christi* y un libro de la vida de los santos en Romance¹⁰.

Es así como el ingenioso Ignacio de Loyola decide dejar los libros de caballerías, y los hechos de armas, para convertirse en soldado de Dios. Díganme si una conversión de esta índole no transforma entera *toda* la realidad, es decir, no gesta una nueva forma de interpretar cada uno de los datos que la experiencia ofrece, tamizados ahora por la rediviva fe y por la clara decisión de ser un hombre nuevo; una decisión, la del converso, que le cambia el hábito, el nombre, la dama de sus pensamientos y hasta la misma realidad, pues que ahora la *lee*, vale decir, la interpreta, desde

9 *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, B.A.C., 1963, 89 y ss.

10 Continúa así el relato, y repárese que podría estar hablando de Alonso Quijano convaleciente, en vez del santo vasco: «Por los cuales leyendo muchas veces, algún tanto se aficionaba a lo que allí había escrito. Mas, dejándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar. Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tan poseído su corazón, que se estaba luego *embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando* lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar».

otro lugar, desde otros Libros, con otras intenciones, desde una previa decisión de obrar que condiciona o aquilata el mundo a la medida de sus *nuevos* deseos, de su renovada voluntad de ser. De ser otro.

El segundo caso que propongo es aún más cercano a nuestro ilustre y asendereado manchego. Me refiero a Teresa de Ahumada, y no sólo porque, como cuenta ella, de niña leía con sumo placer los libros de caballerías y tenía tan sumamente embebida su imaginación de aquellas historias que un día decidiera con su hermano Rodrigo escaparse hasta llegar a «tierras de moros, para que allá nos descabezasen»¹¹ y convertirse así en mártires de la fe; no traigo a colación la historia de la santa sólo por esa imaginación exacerbada, por las muchas calenturientas lecturas caballerescas de la adolescencia, sino porque, ya embebida en la reforma del Carmelo, en busca de una regla que le permitiera a ella y a sus compañeras dedicarse a la vida contemplativa, al trato silencioso con el Amado, en vez de al tráfago casi cortesano y disoluto del convento de la Encarnación, nuestra ingeniosa mística (para muchos loca, obviamente) sufrió en carne propia un muy duro «donoso escrutinio», y con ella toda la católica España, tras la publicación del *Índice* de libros prohibidos de 1559: para su congoja, vio cómo algunos de sus más queridos maestros, Francisco de Osuna, y su *Tercer Abecedario Espiritual*, Bernardino de Laredo, el autor de la *Subida al Monte Sión*, o los místicos renanoflamencos, Taulero, Ruysbroek, Herp, junto a los contemporáneos Juan de Ávila o fray Luis de Granada, habían sido condenados al Índice, bajo la acusación de alumbrados, heréticos o, en general, peligrosos para la nueva cosmovisión tridentina que se estaba gestando, siempre muy suspicaz ante cualquier manifestación de religiosidad interior, de búsqueda personal, disidente con toda experiencia espiritual subjetiva y, por tanto, no cultural, externa y claramente sometida al magisterio: interioridad, quietismo, silencio, luz, comienzan a ser considerados vocablos y caminos más que sospechosos. Es de advertir cómo la Inquisición, con estas quemas simbólicas de libros y este escrutinio de la ortodoxia, actuó para el conjunto de la sociedad de la misma y profiláctica manera como el cura y el ama se comportaron con Alonso Quijano: pensaron que al quemar la causa de la locura, podían curar sus efectos, o al menos prevenirlos para el futuro. Lo que en uno y otro caso no previeron fue que uno y otra, don Quijote en la ficción y Teresa en la realidad, decidieran convertirse ellos mismos en su propio libro. Y a fe que ambos lo consiguieron.

Recordemos, al paso, cómo cuenta la santa este duro golpe contra los «espirituales», y cómo su particular «sabio encantador» no fue otro que el Inquisidor General Fernando de Valdés, vocero de este movimiento antimístico:

Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y no podría ya por dejarlos en latín, me dijo el Señor: 'No tengas pena, que yo te daré libro vivo'¹².

Como bien sabemos, el *Libro de la vida*, que se gesta en medio de estas duras contradicciones y censuras, nace, también, como necesidad de convertirse a sí misma, su experiencia contemplativa, en libro-camino para sus hermanas, huérfanas de textos, tras el donoso escrutinio inquisitorial.

¹¹ Santa Teresa de JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, Castalia, 1986, 98. Repárese, al paso, en que la siguiente iniciativa de la santa adolescente fue «jugar» a ser ermitaños. De forma, se me antoja, análoga a la del derrotado don Quijote cuando decide convertirse en pastor.

¹² Santa Teresa de JESÚS, *Libro*, cap. 26, n. 6, 346-347.

De análoga forma, nuestro hidalgo Alonso Quijano, en vez de embarcarse en la continuación apócrifa del *Don Belianís*, decide convertirse a sí mismo en el libro de sus propias fazañas; por eso sale a los campos de Montiel tan dichoso el día de su primera aventura, dando así «principio a su *buen deseo*» e imaginando cómo iría a relatar aquella venturosa salida el sabio que la escribiere.

Se trata, ya lo han advertido, de la historia de una conversión, muy parecida a las dos conversiones históricas allegadas, y no sólo porque las tres surgen de personas muy ingeniosas, esto es, imaginativas, o enamoradas de los libros de caballerías, sino porque en unos y otro casos se trata de actitudes religiosas. Un converso es alguien que inventa el mundo y lo quiere transformar desde su *nueva* visión de la realidad, y lo primero que hace es *inventarse* a sí mismo, volver a nacer, como el Dante de la *Vita nuova*, otro ejemplo de converso a una nueva vida, merced al Amor que le asalta al encontrarse en su errática existencia con Beatrice, el *Ánima*, su particular y tres veces bella Dulcinea.

El converso Alonso Quijano «lo primero que hizo»¹³ fue acondicionar sus armas, es decir, su nueva forma externa de aparecer ante el mundo, el disfraz, la máscara, el hábito, el nuevo icono de su personalidad renacida; «fue luego a ver a su rocín» y «cuatro días se le pasaron en imaginar qué nombre le pondría»; tras bautizar a su caballo con el nombre de Rocinante, «quiso ponérsele a sí mismo, y en este pensamiento duró otros ocho días»¹⁴. Y concluye Cervantes: «Limpias, pues sus armas, hecho del morrión celada, puesto nombre a su rocín y *confirmándose*¹⁵ a sí mismo, se dio a entender que no le faltaba otra cosa sino buscar una dama de quien enamorarse»¹⁶, la famosa y también recién bautizada Dulcinea del Toboso, en el siglo, la campesina Aldonza Lorenzo, de quien anduvo platónicamente enamorado «en otro tiempo».

Se instaura así un expediente de transformación de la realidad por medio del lenguaje, un lenguaje que nace de una nueva cosmovisión (los libros de caballerías y su deseo de convertirse en un miembro de la orden) y que es previo a la *materia* sensorial que acontezca en el mundo, a la que se *informará* convenientemente según el deseo de representar el ámbito imaginal caballeresco para, de esta guisa, construir una nueva realidad, o por mejor decir, una nueva *interpretación* de la realidad, que a menudo va a chocar con la representación que de la misma harán los demás personajes de la obra.

Esta nueva forma de concebir el mundo, que llega a su cenit en el grandioso episodio del yelmo de Mambrino, la explicará así don Quijote a Sancho:

Andan entre nosotros siempre una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y *las vuelven según su gusto*¹⁷, y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos; y así, eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí el yelmo de Mambrino y *a otro le parecerá otra cosa*¹⁸.

Y Sancho, a tenor de lo acontecido, decidirá que aquel objeto podrá muy bien *ser*, es decir, *llamarse* «baciyelmo»¹⁹, de análoga forma a como el narrador muy poco antes había calificado

13 *Quijote* I, 37.

14 *Quijote* I, 38.

15 No olvidamos que, en un contexto sacramental, la confirmación confiere al creyente católico la categoría de *miles Christi*, soldado de Cristo, como rezaban los viejos catecismos. Recuérdese también que en la confirmación el creyente podía cambiarse el nombre de pila.

16 *Quijote* I, 39.

17 Las cursivas son siempre mías.

18 *Quijote* I, 25, p. 257.

19 *Quijote* I, 45, p. 478.

como «semidoncellas»²⁰ a Maritornes y a la hija del ventero Palomeque, a punto de burlarse del bueno de don Quijote.

Estamos no en el reino del ser, o del *noúmeno*, sino en el del parecer, en el de la relatividad fenoménica *necesariamente* interpretada según nuestro sistema de creencias, nuestro mundo de deseos; este haz de apariencias cobra, momentáneamente, visos de realidad al ser nombrado: si el consenso intersubjetivo de ese nombrar es muy amplio, la «sensación de realidad» es obviamente mayor que si el «Adán» que nombra, y en consecuencia actúa, va por libre, como será el caso de don Quijote; sucede, empero, que hasta ese nombrar es susceptible de múltiples revisitaciones, según el constante devenir de esa manifestación inestable, impermanente, que damos en denominar como lo real²¹.

Ni qué decir tiene que para el ingenio, lego o no, de Cervantes, ese «baciuelmo» y ese «semidoncellas» nos mueve a reflexionar sobre el estatuto no sólo lingüístico, sino ontológico de eso que ufanamente llamamos la realidad y que, al cabo, es sencillamente la proyección de nuestro mundo de creencias. Si es una interpretación intersubjetiva, logramos un cierto consenso social, si en cambio se trata de una interpretación en exceso personal, esto es, bautizada según un libro no aceptado por la mayoría, entonces, como a don Quijote, se nos tildará de locos. Lo cierto es que la realidad, nos viene a decir Cervantes, está siempre más allá de esas delimitaciones lingüísticas con que acotamos el plano de nuestra representación, por la sencilla razón de que esas definiciones (incluida la *broma* del baciuelmo o las semidoncellas) surgen siempre de una percepción volitiva de lo real, no cognitiva; y es aquí donde entra en juego, en el juego del *Quijote*, la filosofía de Schopenhauer²².

Como pocos ignoran, Arthur Schopenhauer, influido por la filosofía budista, rediseñó la teoría gnoseológica de su maestro Kant añadiendo un a priori innato de la sensibilidad que no dice razón de inteligencia, sino de voluntad; quiere decirse que para el filósofo alemán, el hombre no conoce el noúmeno, la cosa en sí, sino que aprehende una suerte de impermanencia irracional, codificada mediante el lenguaje, el fenómeno kantiano, o *representación*, que no es sino una interpretación volitiva²³ forjada en el telar de los deseos, por tanto, la realidad previa a la cognición es un magma de materia prima conformado según la arquitectura volitiva del perceptor. De tal manera, esa representación o apariencia de realidad se cromatiza tanto en el perceptor individual como en el ser humano en general según esa fuerza primordial común y no racional que Schopenhauer denomina Voluntad.

Nada nuevo para el lector del Quijote, como estamos viendo. Ya en el capítulo 2, al narrar la primera salida, se nos dice que «todo cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y

20 *Quijote* I, 43, p. 465.

21 De forma análoga interpreta y explica Leo Spitzer el relativismo lingüístico de la obra en su conocido ensayo.

22 «El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque solo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva y abstracta; y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo [...]. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación», A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación* (trad. de Pilar López de Santamaría), Madrid, Trotta, 2004, 51.

23 Como es bien sabido, este *nihil cognitum nisi praevolitum*, que tanto influye en la lectura que Unamuno hizo del *Quijote*, ya lo intuyó la escolástica, al dar prioridad a la voluntad frente al intelecto, a partir de Duns Scoto y, con más vehemencia aún, en Guillermo de Occam.

pasar al modo de lo que había leído, luego que vio la venta *se le representó* que era un castillo...»²⁴. Y muy pocas líneas más adelante, al paso del porquero y al toque de su cuerno, dice el narrador que «al instante *se le representó* a don Quijote aquello que *deseaba*, que era que algún enano hacía la señal de su venida»²⁵.

Son tantos los ejemplos al respecto que no voy a insistir en ello, pero allegaré uno especialmente significativo que tiene lugar en Sierra Morena, cuando Sancho es enviado en embajada por el Caballero de la Triste Figura al Toboso para llevarle en mano una carta a Dulcinea de su enamorado caballero. Es entonces cuando Sancho colige que la tal Dulcinea no es otra, rebautizada, que la campesina Aldonza Lorenzo. Sancho se sorprende y su amo le explica, con el cuento picante de la viuda enamorada del «mozo motilón»²⁶, que «por lo que yo quiero a Dulcinea del Toboso, tanto vale como la más alta princesa de la tierra». Inmediatamente de esta reflexión y, sobre todo, de tan inesperado chiste, por lo soez, en don Quijote, el caballero le explica a Sancho cómo todas estas damas que los poetas inventan no existieron en realidad, es decir, asume tácitamente que la suya tampoco:

¿Piensas tú que las Amariles, las Filis, las Silvias, las Dianas, las Galateas, las Alidas y otras tales de que los libros [...] están llenos, fueron verdaderamente damas de carne y hueso, y de aquellos que las celebran y celebraron?²⁷

Esas damas que los poetas nombran en sus versos no son realmente existentes, sino que las fingen por dar sujeto a sus versos y porque los tengan por enamorados. Así él va a obrar de igual modo, «bástame a mí pensar y creer que la buena de Aldonza Lorenzo es hermosa y honesta [...] y yo me hago cuenta que es la más alta princesa del mundo». Y concluye nuestro hidalgo con este aserto definitivo: «Yo *imagino* que todo lo que digo es así, sin que sobre ni falte nada, y *píntola* en mi imaginación como la *deseo*»²⁸.

Los ejemplos de esta transformación del mundo representado desde la voluntad de ser caballeresca, libresca, imaginativa, de don Quijote, son legión. Basten los allegados. Veamos sólo cómo Sancho, cuando descubre el *juego* de su amo (que no es otro que el del converso) o cuando le mueve su ambición actúa de la misma forma, es decir, pinta en su imaginación aquello que desea y luego trasforma la realidad mediante el lenguaje. La ambición de Sancho, icónicamente simbolizada en la palabra mágica *ínsula*, actúa como un verdadero sortilegio que mueve la voluntad del escudero y, lo que es más significativo, inventa el mundo, esto es, le hace interpretar-lo desde el punto de vista de su ambición²⁹.

Por idéntico motivo, cuando Sancho contrapone su visión de realidad a la de su amo, don Quijote, despectivamente, atribuye al miedo su *incapacidad* para ver lo mismo que él; recuérdese sólo los ejemplos de la descomunal batalla con los molinos o gigantes, o contra el rebaño de ovejas, allí, don Quijote le reprocha con dureza a Sancho su *incapacidad* para ver y oír la realidad

²⁴ *Quijote* I, cap. 2, 43-44.

²⁵ *Quijote* I, cap. 2, 44.

²⁶ *Quijote* I, 263.

²⁷ *Quijote* I, cap. 25, 263.

²⁸ *Quijote* I, cap. 25, 264.

²⁹ Sin embargo, esa ambición, representada en forma taumatórgica de *ínsula*, decae, o desaparece completamente, cuando el buen Sancho la ve colmada en el instante presente, en el tiempo de la ocasión (el *kairós*): «Y en tanto que él iba de aquella manera menudeando tragos, no *se le acordaba* de ninguna *promesa* que su amo le hubiese hecho», *Quijote*, I, cap. 8, 92.

que se les planta delante: «El miedo que tienes –dijo don Quijote- te hace, Sancho, que ni *veas* ni *oyas* a derechas»³⁰.

Pero llegará un momento, como apuntaba, en que hasta Sancho transforma la realidad con el lenguaje de acuerdo con sus deseos, con la ambición que se cataliza en forma de Ínsula. Esa ambición lo lleva, por ejemplo, en el capítulo 35, en el trascurso de la descomunal batalla contra los cueros de vino³¹, a afirmar que vio la cabeza del gigante y aun a describirla con pelos y señales. Es decir, la codicia ha qui jotizado a Sancho hasta el punto de usar las mismas armas de su amo, el lenguaje, para representar la realidad acorde a sus deseos, a su ambición, que en este caso es suma, pues ya se imagina gobernador de algún condado³² o ínsula micomicona, y hasta calcula, convertido en una suerte de insólito y repugnante negrero, el precio que sacará por cada esclavo negro que venda³³.

La avidez ha inyectado un género de «locura» similar a la de su amo en el alma y la voluntad del buen Sancho. Que no consiste en otra cosa, digámoslo por última vez, que en representar el mundo a tenor de su voluntad, de su deseo. Lo que para Quijote es *Ánima*, simbolizada en lo que significa Dulcinea, es decir, todo lo que conlleva el buen deseo de resucitar las leyes de la caballería y su mundo utópico, dorado, de amor y compasión, en Sancho, en la ambición de Sancho (su deseo de pasar la existencia regaladamente y «vivir descansado todos los días de mi vida»), se simboliza en la palabra mágica «ínsula», a cuyo través el mundo fenoménico se le representa palmariamente mediatizado por ese deseo. Tanto ha cambiado el otrora campesino, convertido en escudero andante que, a su regreso al lugar, hasta su oíslo, su mujer Teresa, se lo echa en cara.

Esta *hylica* y tan prosaica ambición, sumada a la febril elocuencia vehemente de su señor, han transformado al escudero, lo han *convertido*, ha sido contagiado de un género de locura *ingeniosa* que, por cierto, ya había sido taxonomizada por Erasmo en su famoso, lucianesco y fundacional *Elogio de la locura*. Con la descripción que hace de este género de «locura» voluntarista, que nace de un deseo de huir de la realidad, o como refugio ante las desdichas, terminamos:

Pero hay otra locura muy distinta de ésta: la que procede de mí y que es, con mucho, la más deseable de todas. Suele manifestarse como un cierto gozoso desvarío que libra al espíritu de preocupaciones angustiosas y lo perfuma con variados placeres. Ese desvarío [...] tampoco resultó desagradable a aquel varón de Argos, que estaba loco hasta el punto de consumir los días sentado en el teatro, riendo, aplaudiendo y divirtiéndose, porque creía que allí se estaban representando maravillosas tragedias, cuando en realidad nada se representaba³⁴.

30 *Quijote* I, cap. 18, 178.

31 «Y estaba peor Sancho despierto que su amo durmiendo: tal le tenían las *promesas* que su amo le había hecho», *Quijote* I, cap. 35, 384, se nos dice del escudero en busca del gigante a quien su amo, dormido, había horadado como si fuera un cuero de vino.

32 El ambicioso y buen Sancho reprocha al cura que haya dado al traste con la singular aventura de la princesa: «Si por su reverencia no fuera, ésta fuera ya la hora que mi señor estuviera casado con la infanta Micomicona, y yo fuera conde, por lo menos». A lo que el cura replica indignado, por ver de atajar tamaño desatino: «En mal hora se os entró en los cascos la ínsula *que tanto deseáis*», *Quijote* I, cap. 47, 501.

33 Dice el narrador de Sancho: «Sólo le daba pesadumbre el pensar que aquel reino era en tierra de negros y que la gente que por sus vasallos le diesen habían de ser todos negros; a lo cual hizo luego *en su imaginación* un buen remedio y dijose a sí mismo:

– ¿Qué se me da a mí que mis vasallos sean negros? ¿Habrán más que cargar con ellos y traerlos a España, donde los podré vender, y adonde me los pagarán de contado, de cuyo dinero podré comprar algún título o algún oficio con que vivir descansado todos los días de mi vida? ¡No, sino dormios, y no tengáis *ingenio* y habilidad para disponer las cosas y para vender treinta o diez mil vasallos en dácame esas pajas. Par Dios que los he de volar, chico con grande, o como pudiere, y que, por negros que sean, los he de volver blancos o amarillos», *Quijote* I, cap. 29, 314.

34 Erasmo de ROTTERDAM, *Elogio de la locura* (traducción de Oliveri Nortés Valls), Barcelona, Bosch, 1976, 191.

Dime qué deseas y te diré cómo ves el mundo, o qué libros lees, en qué libros *crees*, por mejor decir, y te diré cómo interpretas la realidad. *More* apotegmático, tan del gusto erasmista, sería esta la forma de concluir este acercamiento cervantino a la construcción de la realidad. He optado por ejemplificar esta tesis en la novela mediante los casos paradigmáticos de don Quijote o Sancho³⁵, pero adviértase cómo el caso más claro de *converso* que ofrece la novela es el de Zoraida-María, una historia desasosegante, inquietante, *extraña*, narrada por su enamorado cautivo, a quien ella seduce no por amor, sino para que la ayude a abandonar Argel y hacerse cristiana, bautizarse María y vivir como tal en tierra de creyentes. Su determinación es tan implacable que no duda en abandonar a su amoroso padre sin inmutarse, en una escena impresionante que ha glosado magistralmente Márquez Villanueva en su conocido ensayo³⁶.

A nadie se le escapa tampoco que esta lectura voluntarista con que nos hacemos eco de la influencia de Schopenhauer en el *Quijote* no sólo funda la modernidad, sino que pone en tela de juicio el esencialismo, el logocentrismo heredado de la forma de interpretación bíblica del mundo. Ese Dios creador por medio del lenguaje que se define a sí mismo como el que es, deviene a principios del siglo XVI en un nuevo recreador del mundo por medio de su palabra imaginativa, ¿un nuevo Adán?, pues don Quijote no sólo inventa el mundo al rebautizarlo, sino que dice saber quién es y lo que puede llegar a ser. Repasemos brevemente, para concluir, este breve pugilato gnoseológico entre Yahvé y don Quijote.

Soy quien soy/ sé quién soy: Yahvé *versus* don Quijote

Todos recuerdan ambas escenas: en el Monte Sinaí, Moisés ve la zarza ardiendo y una voz lo conmina a descalzarse, pues está pisando terreno sagrado, y Moisés se tapa la cara, temeroso de mirar al Dios. El ser que se manifiesta como Fuego y Voz se identifica «el Dios de Abraham, el Dios de vuestros padres», el padre de su pueblo, en fin, que al ver el sufrimiento de los suyos ha decidido «bajar» (*sic*) para sacarlos de Egipto y llevarlos a una maravillosa Tierra «que mana leche y miel». Moisés deberá ser el encargado de ir al Faraón y liberar a su gente de la esclavitud (*Ex.*, 3, 10). Atónito, nuestro héroe pregunta: «¿quién soy yo para ir al Faraón y liberar a los israelitas?» Se nota que no había leído la Biblia, le bastaría con conocer la historia del bueno de Abraham para saber que su inescrutable Dios las gastaba siempre de aquella guisa...

Éste, su dios, le dice simplemente: tú tranquilo, «yo estoy contigo»³⁷. Y Moisés, anonadado (nunca mejor dicho), responde: muy bien, iré a los israelitas y diré, el dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros. Si ellos me preguntan quién es, ¿qué les digo? Y entonces, el dios de Israel pronuncia su famosa definición: «yo soy el que soy» que, como nadie ignora, incoa la teodicea en Occidente, de la misma manera que en el *Mahabarata*, las enseñanzas de Krishna al príncipe Arjuna y su anhelo de que indague hondamente en la cuestión «¿quién soy yo?» inaugura la reflexión metafísica en Oriente.

³⁵ Y sus correlatos librescos (caballerías, refranes, respectivamente) y simbólicos (Dulcinea, Ínsula).

³⁶ Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975.

³⁷ Lo cual dicho sea entre paréntesis, o al margen, es lo que posibilita que Max Scheler traduzca la expresión *Yo soy el que soy* como «El que está contigo siempre estará contigo», interpretación no esencialista sino providencialista, que según Hans Küng es típicamente judía, frente a la escolástico-esencialista que nace en san Agustín cuando reflexiona acerca de ese *ego sum qui sum* y, con ello, funda la teodicea.

La otra escena que nos ocupa aconteció en los Campos de Montiel, a finales del siglo XVI, don Alonso Quijano, hidalgo cincuentón, ocioso y bueno, fascinado por la lectura de las novelas de caballerías, en vez de ponerse él mismo a escribir una, siguiendo la conjetura de Walter Benjamin según la cual la lectura siempre propende a la escritura, decidió convertirse él mismo no en autor sino en personaje de una novela de caballerías. Lanza en ristre fuera del astillero, rocín flaco y adarga antigua, más una desvencijada armadura del abuelo, que acaso participó en las guerras civiles castellanas del siglo anterior, le sirven como equipaje (más la devoción a la dama, la sin par y recién bautizada Dulcinea), como impedimenta con la que, una vez armado caballero, habrá de echarse al camino de la vida para desfacer entuertos y revivir algunas de las antiguas glorias caballerescas en este mundo actual de pícaros, chirles y descreídos.

En el capítulo 5, tras un lance de honor del que sale mal parado y bien aporreado, es hallado más muerto que vivo por un paisano de su lugar que da en llamarlo, tras reconocerlo, señor Quijana. Es entonces cuando nuestro ya autodenominado don Quijote profiere la famosa frase que inaugura la modernidad: «yo sé quién soy...».

Yahvé, que en hebreo significa precisamente eso, soy el que soy, se bautiza a sí mismo a lo largo del Génesis y de los tres primeros capítulos del Éxodo como «el dios de Abraham, el dios de Israel», el dios de la historia de Israel..., un dios amante de su pueblo que, razonablemente, admite la existencia de otros dioses (enoteísmo), lo que no tolera es que los suyos lo cambien por un Baal cualquiera... tienen que pasar muchas generaciones, consolidarse la monarquía, aparecer los profetas y producirse la gran conmoción del exilio babilónico para que ese Yahvé del Sinaí *decida* ser el único dios. En la época que nos ocupa, la de la mítica (o simbólica) cautividad en Egipto, incluso hay constancia (lógica) de que Yahvé tenía pareja: compartía el trono con una diosa madre (se han encontrado inscripciones en Palestina que lo atestiguan): su desaparición marca precisamente el tránsito del período horticultor (matriarcal) al agricultor (patriarcal). No voy a hablar ahora de cómo la diosa madre Tierra Istahr o Astarté, en el creciente fértil, es progresivamente sustituida por el dios El (el Alá patriarcal del muy patriarcal Profeta Mahoma...) o Ba-Al, me iría demasiado lejos. Pero dicho queda. De todos es sabido, además, que las sociedades nómadas y ganaderas son necesariamente patriarcales, y así sus correlatos simbólicos.

La diferencia que va entre ese *soy* de Yahvé y ese *sé*, más modesto acaso, de don Quijote, es la que marca el tránsito del paradigma clásico al moderno. A ese propósito deseo enderezar las próximas líneas.

La historia de Occidente, su literatura, pero también su filosofía, y hasta su concepción de la historia, es una síntesis bizarra entre dos mundos: Atenas y Jerusalén (Habermas, y antes Simone Weil...), una extraña síntesis *cristiana* entre la concepción grecorromana y la judía, entre la teología cristiana latina y el judaísmo helenizado, por mejor decir, que perdura, con pocos matices (Lutero, Trento...) en la Cristiandad hasta la llegada de las Luces. Vayamos, pues, por partes:

Yo soy quien soy: la historia como providencia, el ser como esencia

Leyendo la Biblia uno se da cuenta (desde Auberbach) de que nada sucede en este instante (salvo ese fundador versículo 14 de *Éxodo* 3, que estamos glosando y el prodigioso «fiat lux» del Génesis, ya valorado como ejemplo excelso de lo sublime por el *pseudo* Longino), todo (incluso desde su organización como libro: del *Génesis* al *Apocalipsis*) tiene un sentido histórico, los distintos textos de la Biblia subrayan la historia de un *pueblo* y su *Dios* que pactan una *Alianza*: si

me adoras, si me obedeces (mejor aún) pervivirá tu pueblo en *esta* tierra, si no me obedeces... estás condenado a la extinción, como hititas, moabitas, filisteos, cananeos. Esa tensión dialéctica que establece un pacto, una fe, un mandato y su cumplimiento (o no) genera una clara tensión histórica: las cosas se cumplirán porque hubo una promesa, las personas o los pueblos perecerán (o no) porque desobedecieron (o no) mis designios.

Esta forma de organizar el Relato, desde un punto de vista estrictamente narratológico, produce un tipo de configuración de los caracteres, de los personajes, que como supo ver muy bien Northrop Frye genera una serie de *tipos* (habitualmente modelizados según el patrón del héroe; el mismo Moisés: nacimiento milagroso, perseguido en su infancia, educado por padres putativos, rey o legislador, etc., ¡hasta muere en lo alto de una colina...!³⁸) cuya configuración repite siempre el modelo de exaltación y caída o viceversa: repásense todos ellos y se observará (Adán, José, Moisés, Saúl, David, Salomón, Job, Jonás, Jesús, Judas, Pedro...) cómo este esquema se repite hasta configurar una tipología bien reconocible.

Los personajes así contruidos son psicológicamente relevantes, porque aunque obedecen al modelo clásico del *pathos*, su profundidad, o anfractuosidad, procede precisamente del no saber, ellos obedecen (Job, Jesús en el Monte de los olivos), a ciegas, las decisiones de ese dios que luego los salva o premia, individual y colectivamente, según esa fidelidad programática: el que está contigo siempre estará contigo, por muy oscuros que sean mis designios, ese es vuestro dios, vuestro modelo de interpretación de la realidad. Acaba de nacer la hermenéutica, porque la *correcta* interpretación del texto es salvífica.

Frente a la concepción griega y oriental (tiempo circular, intensidad del presente como *kairós*, como ocasión, y del universo como sucesión cíclica de eones, de eras), la concepción judía del yo y del tiempo (lineal, causativa: *histórica*) triunfa en Occidente con la consolidación del cristianismo paulino-agustiniano (frente al místico ortodoxo, oriental y gnóstico): no hay solución de continuidad entre esa lectura agustiniana de la Biblia, Lutero (monje agustino, no se olvide), Hegel, teólogo protestante... y el materialismo dialéctico del judío Carlos Marx.

Agustín de Hipona, empero, relee el *ego sum qui sum* que nos ocupa en clave esencialista, no histórica, como tampoco es histórica, dialéctica, su concepción del individuo: un ser pre-dilecto por el dios, no una *persona* común en la polis: del *zoon politikón* hemos pasado, sí, al *elegido*... Ya no te salva la ecclesia, la asamblea, (o sea, el bien común), sino tu particular relación trascendente, en otro plano, con la divinidad. Soy el que soy se convierte así, durante más de diez siglos de teodicea, en el paradigma, en el punto fijo, desde el que se taxonomiza la Manifestación. El ser es, el ser que es es, el Absoluto, el resto son criaturas dependientes, cuya salvación pende de esa relación, religación, con el Absoluto.

Si en el ámbito judío la salvación estaba en la confianza, en la obediencia ciega, ahora se trata más bien de reconocer la culpa, el pecado de infinita bajeza, y ser dependiente, metafísicamente hablando, de quien, por encima de cualquier otra argumentación posible, Es: Verdad, Bondad, Belleza. Este orden relacional, no histórico, del platónico Agustín, cuya aporía dualista (maniquea, como sus orígenes) a nadie escapaba, es sustituido en la Baja Edad Media por la tesis averroísta de las dos verdades, asumida con entusiasmo astuto por el dominico aristotélico Tomás de Aquino: el crisol estético de esa nueva construcción racional da fruto inmenso en la *Comedia* de Dante, fusión perfecta, como es sabido, hasta en la disposición de los cantos, del cosmos grecorromano

³⁸ Sigo, por supuesto, el esquema de Lord RAGLAN, *The Hero*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1975, 174-175.

y del judeocristiano, sobre todo el *Purgatorio*: el Yo soy quien soy con que se inauguró el mundo antiguo en el ámbito judío (en Grecia lo inaugura el encuentro entre Odiseo y Nausicaa, de Nadie y la Doncella, pero esa es otra historia) da su fruto más granado en los tercetos memorables del Desterrado. Pasemos ahora al ingenioso hidalgo.

Yo sé quién soy y sé que *puedo* ser... la modernidad en ciernes

Frente al pathos del héroe antiguo, del héroe caballeresco incluso (Artús, Orlando, Godofredo de Buillón...), don Quijote sale a los Campos de Montiel a inaugurar la modernidad que ya había especulado Duns Scoto, tímidamente, y Guillermo de Occam de manera expresa: el mundo como voluntad y como representación. Y eso es exactamente don Quijote, un Alonso Quijano que *quiere ser* caballero andante y que desde esa volición activa, desde su «yo sé quién soy», configura el mundo: ventas, molinos, rebaños, son ya en el juego de la vida que instaura su decisión de ser, su «representación» de *una* realidad acorde a sus lecturas, castillos, gigantes, ejércitos... Es imposible el *desengaño* (de momento), porque a la hora de constatar la evidencia empírica que contradiga la representación de su voluntad de ser, siempre se puede echar mano de Frestón, el envidioso encantador que tergiversa las cosas para dejar a nuestro caballero en mal lugar. Es el mecanismo de seguridad último que lleva necesariamente consigo toda creencia, y una creencia es, dice Cervantes, una *identificación* del yo con una voluntad de ser: en el Quijote de Pierre Menard, como vio Borges, las influencias de Nietzsche³⁹ son aún más explícitas.

Don Quijote nos explica que la realidad se interpreta según la fe de uno, y esa fe la ilustran las lecturas, los libros sagrados, las *biblias*: recuérdese que nuestro caballero manchego califica de blasfemo a quien se atreve a dudar de la veracidad de sus Libros; de ese modo, según mi guía de interpretación de la realidad, amigo Sancho, esto que para ti es bacía de barbero, es para mí sin duda alguna yelmo de Mambrino, «y a otro le parecerá otra cosa»⁴⁰, frase que inaugura la modernidad, venero que va a desembocar, sin solución de continuidad, en Derrida, eso sí, tras muchas y hermosas revoleras.

Quiere decirse, en fin, que la decisión de Alonso Quijano por convertirse en don Quijote activa una forma de interpretar la realidad: su «voluntad de ser», que inicia con el bautizo de sí y de todo lo que necesita (rocin, dama...) para su nueva andadura, convierte el mundo todo en «representación» de esa misma voluntad. Y para ello, como el Adán del *Génesis*, pone nombre a las cosas que nacen o derivan de esa radical voluntad de ser. Las palabras y las cosas...

En la segunda parte, toda esta fantástica construcción se complica aun más, puesto que ahora son los demás personajes quienes activan la representación de su voluntad de ser, a raíz precisamente de la propia lectura del *Quijote* I, libro, o «biblia», que sustituye como canon de referencia a los demás libros de caballerías. *Quijote I* se convierte en *punto fijo*, entre otras cosas, para refutar la maliciosa provocación del apócrifo de Avellaneda.

Recuérdese sólo cómo al entrar en el palacio de los duques (¡por fin un castillo-palacio «de verdad», no una venta-castillo!) y vestir al caballero con el manto escarlata, don Quijote se sintió ser lo que era, tal y como lo había resueltamente activado en el capítulo 5 de la primera parte. Dice así el texto: «Y aquel fue el primer día que de todo en todo conoció y creyó ser caballero andante verdadero»⁴¹.

39 Y por tanto de Schopenhauer, añadido yo.

40 *Quijote* I, cap. 25.

41 *Quijote* II, cap. 31.

Conoció (yo sé) y *creyó* (quién soy). ¿Y por qué creyó? Nos lo explica Cide Hamete a continuación: «viéndose tratar del mismo modo que *él había leído*», y concluimos nosotros: los duques lo tratan así porque *han leído* la primera parte.

En la opción volitiva de don Quijote hay un soporte, una fe, una Biblia, unas lecturas... los libros de caballerías: cuando la realidad, por fin, se corresponde a sus lecturas, es decir, a su modelo canónico de interpretación, don Quijote asume su nueva condición, deja de ser un caballero *fantástico* (esto es, a contracorriente) para convertirse en uno *verdadero*... verdadero, cuidado, en la «representación» que le preparan los condes, nobles ociosos, y gustosos del entretenimiento que propicia la literatura, como él cuando era lector: el alguacil alguacilado. Don Quijote se siente caballero real, por primera vez, en la gran carnavalada que le tejen sus anfitriones.

El espejo se ha hecho añicos, la realidad es, desde entonces, un azogue de múltiples irasiones, un rosetón ambiguo hasta el abismo del infinito: la modernidad perspectivista, relativista, infinitamente interpretable porque no hay un logos, un centro, un punto fijo, sino una decisión, «y sé que quiero ser»: dime cuál es tu fe y te diré cómo interpretas el universo, parece decirnos el *Quijote*. Dime cuál es tu dios, y te diré si vas a ser salvado, nos decía el paradigma antiguo.

Yahvé *versus* don Quijote... acaso dos errores (maravillosos) frente a frente. Vale.