

D

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

Elvin Blanco

The Question of Video Gaming as a Political Activity

María del Pilar Montoya

The Sting of the Kephènes. Economy and violence in Plato's *Republic*

Rafael Gálvez Garduño

Literalidad y alegoría en el Proemio de Parménides

Miguel A. Badía Cabrera

Hegel's Approach to the Knowledge of God in the *Lectures on the Philosophy of Religion*

Eliseo Cruz Vergara

Hegel: el concepto en cuanto fundamento del saber filosófico

José Guzmán Guzmán

Entre la muerte y el kairos. Un análisis kairológico a Ikiru

Kevin Matos

Borges ante el inconcebible universo: un diálogo trascendente con Schopenhauer

Mario Colón Simbolín

La sed del anillo: Nietzsche y las evocaciones del eterno retorno

Año LII

Número 107

Enero 2021

COPYRIGHT 2020

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

ISSN 2693-2339

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dr. Jorge Haddock Acevedo

Rector del Recinto de Río Piedras
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

Decana de la Facultad de Humanidades
Dra. Agnes M. Bosch Irizarry

Director
Dr. Étienne Helmer

Junta Editora
Dr. Pierre Baumann
Dra. Dialitza Colón
Dr. Étienne Helmer
Dr. Raúl de Pablos
Dra. Anayra Santory Jorge

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

Presentación

Étienne Helmer ----- 7

Artículos

Elvin Blanco ----- 10

The Question of Video Gaming as a Political Activity

María Del Pilar Montoya ----- 29

*The sting of the kephènes. Economy and violence
in Plato's Republic*

Rafael Gálvez Garduño ----- 57

Literalidad y alegoría en el Proemio de Parménides

Miguel A. Badía Cabrera ----- 80

*Hegel's Approach to the Knowledge of God in the
Lectures on the Philosophy of Religion*

Eliseo Cruz Vergara ----- 99

*Hegel: el concepto en cuanto fundamento
del saber filosófico*

José Guzmán Guzmán ----- 135

Entre la muerte y el kairos: un análisis kairológico a Ikiru

Kevin Matos ----- 145

*Borges ante el inconcebible universo: un diálogo
trascendente con Schopenhauer*

Mario Colón Simbolín ----- 173

La sed del anillo: Nietzsche y las evocaciones del eterno retorno

*DIÁLOGOS*107 PRESENTACIÓN

Étienne Helmer
Universidad de Puerto Rico
etienne.helmer@upr.edu

Después de varios números temáticos, *Diálogos* vuelve esta vez en forma de un número *varia*. Al reunir artículos tan diversos, como por ejemplo un artículo sobre el videojuego y uno sobre el poema de Parménides, este número 107 de la revista se muestra fiel a su tradición de apertura a todos los temas, corrientes y épocas de la filosofía. Además de un artículo sobre Platón y otro sobre Nietzsche, tenemos el honor y el placer de recibir de parte de dos profesores y actores históricos de *Diálogos*, dos contribuciones sobre Hegel, para celebrar el bicentenario de la publicación de sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (1821). También se publican en este número los dos ensayos de los ganadores de la edición 2020 del Premio Ludwig Schajowicz que recompensa el mejor ensayo sobre la relación entre la filosofía y las artes. Tanto el artículo premiado en la categoría de los estudiantes subgraduados, que versa sobre el *kairos* en la película *Ikiru* de Akira Kurosawa, como un artículo sobre la relación entre Borges y Schopenhauer, premiado en la categoría de los estudiantes graduados, demuestran la vitalidad y solidez de la reflexión filosófica en tiempos precarios. A todos los contribuyentes, mis sinceros agradecimientos.

Este número no hubiera podido ser publicado sin la paciente y valiosa ayuda del Dr. Carlos Suarez Balseiro, de la Escuela Graduada de Ciencias y Tecnologías de la Información de la UPR-RP. Mis más sinceros agradecimientos.

After several thematic issues, *Diálogos* takes again the more classical form of a *varia* issue. By bringing together such diverse papers, like an article on the video game and one on Parmenides' poem, this issue 107 of *Diálogos* is faithful to its tradition of openness to all topics, trends and periods of

philosophy. In addition to an article on Plato and another on Nietzsche, we have the honor and pleasure to receive, from two professors and historical actors of *Diálogos*, two contributions on Hegel, to celebrate the bicentennial of the publication of his *Lessons on the philosophy of the religion* (1821). This issue also contains the two essays of the winners of the 2020 edition of the Ludwig Schajowicz Prize, which rewards the best essay on the relationship between philosophy and the arts. Both the winning article in the category of undergraduate students, which deals with *kairos* in Akira Kurosawa's film *Ikiru*, and the article about the relationship between Borges and Schopenhauer, awarded in the category of graduate students, demonstrate the vitality and solidity of philosophical thought in precarious times. To all the contributors, my most sincere thanks.

I am very grateful to Dr. Carlos Suarez Balseiro, from the Graduate School of Information Sciences and Technologies of the UPR-RP, for his patient and valuable help in the digital publication of this issue of *Diálogos*.

THE QUESTION OF VIDEO GAMING AS A POLITICAL ACTIVITY

Elvin Blanco
Universidad de Puerto Rico
elvin.blancor17@gmail.com

Resumen: El videojuego es considerado como una actividad de ocio, sin otro propósito que generar goce en los videojugadores. Sin embargo, diseñadores como Molleindustria o Gonzalo Frasca entienden que el videojuego puede emplearse como una herramienta política de carácter formativo. El contenido de el videojuego político debería ser crítico a las condiciones socioeconómicas que atraviesan la vida ordinaria de los jugadores, e instigarlos a transformar políticamente sus circunstancias. A este tipo de videojuegos se les denomina videojuegos críticos. Por otra parte, acciones lúdicas como el “sequence breaking”, transgreden la idea en la cual los videojugadores se encuentran subordinados a accionar según las reglas y expectativas de los diseñadores de videojuegos. El ludólogo Espen Aarseth define este tipo de acciones como transgresivas y pueden considerarse como acciones políticas en tanto quiebran un orden que asume de antemano que los jugadores se encuentran subordinados a jugar de acuerdo a la voluntad de los diseñadores.

Palabras clave: Videojuego crítico, Juego transgresivo, Reparto de lo sensible

Abstract: Video gaming is usually considered a leisure activity with no other purpose than that of the players' enjoyment. However, some game designers consider that video gaming can be a formative political activity that instigates players to transform their social circumstances. Game designers such as Molleindustria or Gonzalo Frasca consider that video games should contain critical messages to the socioeconomic circumstances that traverse players' ordinary lives. This critical content is supposed to promote players' political activism and transform them into social change agents; these kinds of games

should be considered as “critical video games.” On the other hand, gaming actions such as “sequence breaking,” transgress the assumptions that game designers rule and direct the players’ gaming experiences. Actions like these are what ludologist Espen Aarseth conceives as “transgressive play.” These kinds of gaming actions can be regarded as political in the sense that they transgress a distributive order, which assumes that gamers are constrained by the will and expectations of designers.

Keywords: Critical Video Games, Transgressive Play, Distribution of the Sensible

I. Video Games as a Critical Vehicle

Some game developers consider that video gaming can be a political activity. The condition is that they must contain messages that allow players to make sense of the political conditions that oppress them in their ordinary lives. Designers such as Molleindustria (2003) or Gonzalo Frasca (2001) have stated that video games should aim to provoke critical thinking that helps players comprehend and transform the social conditions that surround them. However, video gaming can be a political activity in a completely different and more profound way. There are players that, through actions like *sequence breaking*, break the designers’ rules and expectations. Actions like these are considered a kind of *transgressive play* (Aarseth, 2007). They can be regarded as political, not because of the messages that they put forth, but because they break with the logic that assumes that gaming experiences are constituted by and must remain within the boundaries established by game designers.

Video games that rely on political critique as a means for developing social activism should be regarded as *critical games*, that is, video games that aim to produce political transformation through showing the gamers the signs and conditions of sociopolitical oppression. Designers of critical games assume a causal link between showing gamers the hidden mechanisms of

social oppression and provoking in them the resolution to go out there and change their social circumstances. Thus, critical game designers aim to transform the gaming activity, traditionally considered as “unproductive” (Bataille, 1987, p.28), into a means for political discussion, formation, and social change instigator.

The definitions provided for critical games echo what the French philosopher Jacques Rancière defines as *critical art*. For Rancière, critical art refers to those art expressions that intend to create “awareness of political situations leading to political mobilization” (Rancière, 2006a, para.24). Underlying critical art “[...] is the assumption that art compels us to revolt when it shows us revolting things, that it mobilizes [...] us to oppose the system of domination” (Rancière, 2010a, p.135). Critical art operates under the assumption that spectators are predisposed to be affected in the ways the artists intended. This assumption compels artists to instrumentalize works of art for a “higher purpose,” transforming spectators into agents of political change. Critical games also operate under the same assumptions.

For the Italian critical game designer, Paolo Pedercini, leader of the video game designers collective, Molleindustria, video games content are a manifestation of the dominant social narratives in which designers are immersed. While playing video games, gamers (or players) reinforce those dominant narratives without questioning them. On the contrary, for Molleindustria, video games should aim to be “...media objects able to criticize the status quo” (Molleindustria Manifesto, 2003, para.4), with messages that are “radically” other than those belonging to the ruling class (para.15). In Molleindustria’s own words, videogames should encourage the *emancipatory potential of play* (para.15). Through ludic projects such as *Phone Story* (Molleindustria, 2011), Molleindustria encourages gamers to emancipate themselves from their ordinary approach to consumer products, to one that recognizes the suffering and the labor exploitation concretized in products like an iPhone.

Phone Story was launched in 2011 for the iOS App Store. It proposed to gamify the “dark side of your favorite phone” (Molleindustria, 2011, para.1). That is, to make a game of the hidden exploitation process behind the production of iPhones. The game is a ludic reaction to labor exploitation reports and

high suicide rates among Foxconn's employees (Shenzhen, China), leading manufacturers and assemblers of iPhone components. The game consists of four interactive scenes. The first introduces us to the coltan mines of the Democratic Republic of Congo, coltan being a mineral necessary for iPhone production. In those mines players must whip the flesh out of children to increase their mineral extraction rate or so called productivity. Then we proceed to the rescue of suicidal employees who jumps from the rooftops of Foxconn City facilities, where iPhones are assembled. In the third interactive scene we impersonate an Apple Store employee. Manipulating the character we must supply the iPhone demand to consumers who come running to satisfy their Apple brand cravings. In the final scene we participate in the process of waste processing and electronic recycling in some unknown place in Pakistan. *Phone Story* recounts the birth, life, and death of iPhones and the socioeconomic exploitation that accompanies production of its components. The game was designed exclusively for iOS format, so it was only playable on iPhones. Molleindustria's intentions through *Phone Story* were to transform the iPhone in our hands into an object of political reflection.

At an approximate cost of two dollars in the App Store, Molleindustria intended to educate about the hidden exploitation behind consumer products and raise funds for SACOM (Students and Scholars Against Corporate Misbehavior) (Ricking, 2012, para.7). SACOM is a non-profit Hong Kong-based organization that monitors and denounces labor exploitation conditions faced by Southern China's manufacturing belt workers. The game was taken out of distribution after four days because Apple understood that it violated certain regulations for its apps. The explicit representation of child abuse and the promise that the profits generated from its sale would be donated to a non-profit entity are inadmissible according to App Store regulations. The game would end up being distributed in Android format and can currently be played online for free at: <http://www.phonestory.org/game.html>.

Phone Story is a sample of the work and goals of Molleindustria. Molleindustria proclaims to exercise *cultural sabotage* (cultural jamming), which refers to "[...] any form of

jamming in which tales told for mass consumption are perversely reworked” (Dery, n.d, para. 44). Molleindustria’s projects coincide with this definition since they conceive their activity as one that “[...] re-combines symbols, media and culture [...] for the subversion of advertising and brand culture.” (Molleindustria, n.d.-a, para. 15). The groups or individuals who exercise cultural sabotage or jamming are named *cultural guerrillas*. One of the objectives that Molleindustria has as a cultural guerrilla is to make the exploitation of late capitalist society visible through irony, instigating the reflection of other possible approaches to consumer products. That is to say, making the consumer capable of recognizing the implicit exploitation behind the products they consume. Irony as a weapon takes preponderance because cultural guerrillas do not condemn technological development by proclaiming an atavistic pre-industrialized past; rather, irony makes visible the possibilities of technological products as a tool for awareness. Molleindustria understands that: “We have to be aware that we are inside the market and there is no outside.” (Molleindustria, n.d.-a, para.15). They ironically insert themselves into market dynamics through games like *Phone Story*, denouncing late capitalist dynamics that can be understood as exploitative of human life. Pedercini emphasizes that he does not want the games he makes under Molleindustria to be considered part of an underground movement; instead, he inserts them into mass distribution platforms to show a point of view contrary to the dominant ones (Molleindustria, n.d.-a, para. 2). Therefore, Molleindustria sees video games as an opportunity for political reflection, subverting the notion that gaming is a mere leisure activity (Molleindustria, 2003).

Phone Story is an example of what we should consider as a critical video game. Critical video games are those that aim to mobilize the players to transform their social circumstances. Critical video game designers utilize the video gaming activity, one usually considered an activity of leisure and enjoyment, as a means to make the players aware of the sociopolitical conditions that surrounds them outside the ludic sphere (that space generated between the player and the game software). These kinds of games intend to mobilize gamers outside the limits of the ludic sphere and provoke changes in the social sphere.

Gamers are instigated to move from the “passivity” of gaming through messages that allow them to become “active”, questioning and transforming their sociopolitical circumstances.

Similar to critical video games, for Jacques Rancière critical art is defined as those expressions that seek to raise awareness about the mechanisms of domination in order to turn the viewer into an actor aware of the transformation of the world (Rancière, 2011, p.59). For Rancière, critical art has as its purpose to show the stigmas of domination, aiming to transform the viewer into an opponent of the dominant system. Critical art maintains as evident the passage from cause to effect, from intention to result (Rancière, 2010b, p.56). In the same way, critical video games maintain as evident the “passage from cause to effect”. Critical game designers assume beforehand that players will transform their social conditions owing to the content of their videogames.

For critical game designers and critical artists as well, there is a supposed “natural” order (Rancière, 2010a, p.139) where video games and arts are understood as an expression of the feelings and thoughts of its creators; on the other hand, spectators and gamers are supposed to be affected as artists and designers intended. A “natural” order is supported by so-called evidences, like these ones: designers create game rules, and gamers are those that play by the rules, so gamers are directed and will be affected as the designer intended. Gamers are supposed to realize the will and intention of designers, that is: playing and absorbing the messages and critiques to later apply them in the social sphere. For Molleindustria video gamers should be considered as “video gamed” (2003, para.15), meaning that gamers only play between the possibilities that game rules enable. While the rules hold them, the “video gamed” subjects are supposed to absorb through the screen the values and narratives present in video games without questioning them.

Beneath the political intentions of critical video games lies a consensus that assumes that designers are in a privileged position compared to gamers. While designers make the rules that constitute a game, gamers only execute beneath the possibilities of such rules. For Molleindustria gamers should transcend that condition of being “video gamed,” in favor of one that recognizes that no game is ideologically neutral, and that

every game is an expression of the dominant social narratives in which designers are immersed. Then, thanks to the content of critical games such as *Phone Story*, gamers should transcend from the “passivity” and alienating experience of gaming to the “activity” involved in being an agent of social transformation.

That idea that considers video gamers as “video gamed” allows designers such as Molleindustria to think that game designers are those properly able to communicate them politically subversive messages. While the gaming screen captures gamers, designers should instigate gamers with subversive messages. This “game ruled” condition of gamers appears to be sufficient to establish guarantees of the effects the critical games should produce. Designers seem to “know” beforehand the qualities and capacities of gamers: gamers are those that play by the designers’ rules, so video games are supposed to affect them in the way the designer intended. This constricted identity of gamers is properly called by ludologist Espen Aarseth (2007) as the *implied player*. The implied player refers to “a role made for the player by the game, a set of expectations that the player must fulfill for the game to exercise its effect” (p.132). Similar to the “video gamed” notion employed by Molleindustria, the implied player refers to the dominance of designers’ rules over the gaming experience of players.

All critical video games work inside a *critical logic*: if gamers are those constrained by the rules and expectations established by designers, only designers are responsible for the political emancipation of gamers. Critical art operates under a similar critical logic. For book reviewer Hal Foster (2013), critical art “[...] depends on its own projection of a passive audience that it then presumes to activate” (para.9). In the logic where critical art operates, the spectators’ capacities are “passive” and of less value respective to those of the artist. Critical artists feel the responsibility of “activating” spectators, making them agents of social change. For critical artists art should not be mere entertainment, but a medium for political discussion and social change. Critical game designers as well, considered themselves as those who have the capacity to “activate” gamers and transform the energy they waste in gaming in to means for political change. For Puerto Rican technology philosopher Héctor Huyke, there is an implicit contradiction in the

statements and purposes of critical games, “[...] *el videojuego crítico lleva en sí una contradicción. Trata de liberar al jugador haciendo uso de su docilidad y promovéndola*” (“Critical video games are in themselves contradictory. They intend to liberate the player through its critical stance and they do so by making use and even promoting the player’s docility”). Critical game designers try to emancipate the gamers while assuming their dominance over the gamers’ activity. What a contradiction!

For Jacques Rancière (2010a), this critical logic manifests an a priori distribution of capacities and incapacities (p.18). Designing activity is supposed to have the power to influence the players, while gaming is just a waste of time. Designers seem as those capable, and gamers as those incapable. These capacities and incapacities are attached to each identity beforehand, and we should refer to this as a *distribution of the sensible*. For Rancière a distribution of the sensible, should be understood as an “[...] order that destines specific individuals and groups to occupy positions of rule or being ruled” (p.139). In the distribution of the sensible where video games operate, designing has more value than gaming, and designers have power over the gaming experience of the players.

2. Becoming Designers

Another proposal of video games as a means for political critique and social transformation belongs to Uruguayan game designer Gonzalo Frasca. In his thesis, *Videogames of the Oppressed: Videogames as a Means for Critical Thinking and Debate* (2001), Frasca states that political video games should not provide gamers critical content, but allow gamers to express properly what they consider to be the conditions that affect them in their ordinary lives. For this to happen, gamers should be allowed to manipulate the elements present in the game to narrate the problems that affect their communities. Moreover, Frasca contemplates that designers should allow gamers to modify the game codes, allowing them to generate new gaming elements for an accurate representation of the conflicts that traverse their social lives. Instead of designers giving gamers a set of prearranged political discourses and solutions, players should be the ones that elaborate, discuss, and search for

possible solutions to the problems that traverse their respective communities. Gamers may modify and generate their own narratives, sharing them later with other gamers. While playing these modified games, other players are expected to comprehend and feel the social problems that affect others and eventually propose possible political solutions. Designers should designate and moderate virtual forums where gamers can share and discuss their creations.

Frasca favors the simulation game genre as one that has the necessary characteristics to create his political media project. In simulation games as *The Sims* (Maxis, 2000) gamers generate their own stories by creating and manipulating characters and scenarios. However, Frasca does not consider this as sufficient. Players should be able to create elements not previously supplied by the designer, or modify those present in the game. Basic principles of coding also appear as a necessary skill.

Frasca considers problematic the classic structure of videogames where gamers play by the rules and scenarios as planned by the designer. It seems as if gamers are only there to actualize the designer's expectations by following their rules. Frasca considers that the classic structure of video games resembles what German dramaturge Bertolt Brecht defines as *Aristotelian Theater*. For Brecht, traditional drama narcotizes the masses submerging them in representation, without allowing spectators to generate a critical attitude to what is represented on stage. Aristotelian theater or traditional drama as defined by Brecht, promotes the alienation of spectators: spectators seem to be only witnesses of what is happening, passively absorbing the content present in the theater scene, and being affected in accordance with the will and desires of dramaturges and actors.

On the contrary, Frasca's political ludic project intends to employ techniques present in the so-called *Theater of the Oppressed* created by Brazilian dramaturge Augusto Boal. The Theater of the Oppressed "...combines theater with games in order to encourage critical debate over social, political and personal issues"(Frasca, 2003, p.228). Of all the techniques the Theater of the Oppressed employs, Frasca emphasizes the *Forum Theater* technique. Forum Theater affords spectator the

role of actors. Spectators suggest and interfere in the theatrical scene searching for plausible solutions to the problems presented on stage. The execution of this technique is supposed to generate ontological changes in spectators' qualities and capacities, so that through proposing solutions and acting they become "spect-actors." Every Forum Theater presentation finishes with a discussion about the suggested solutions to what was shown in the scene.

As in Forum Theater, Frasca understands that gamers should be allowed to modify and intervene with what is showing in the game screen, to narrate their own problems in search for political solutions. For Frasca, gamers should transcend a supposed "video gamed" condition where they only play and absorb the content as stated by designers. By designing and modifying actions, there should be ontological changes in the qualities and capacities of the gamers, given that they become designers.

The insistence that gamers should become designers is problematic in the sense that Frasca's logic devalues the qualities and capacities of gamers and instead recognizes as valuable only those capacities assumed of the designers. The activity of designing is deemed a priori to be more valuable than traditional gaming. Frasca considers that gamers should transcend that "passive" condition of being a mere video gamer and become empowered by the gaming experience through designing. Designers should promote that gamers become designers, generating some kind of equality between both.

The *Videogame of the Oppressed* should be considered a critical video game media project: it starts from a set of a priori assumptions that consider that gamers perform a "passive" role contrary to the designers who are "active," and who should try to "activate" the others. The *Videogame of the Oppressed* has a clear purpose: provoking gamers to transcend the ludic sphere, to get up from their couches and generate political changes in the social sphere. Gonzalo Frasca seems to know beforehand his capacities and qualities as a designer and those belonging to the players. That is why he seems capable of anticipating the effects that his video game project could provoke in the gamers' psyche, and hence, the socio-political changes that he could generate through his game. The process for gamers' political

emancipation seems to be double: first, players should be able to design their own narratives and then, with the knowledge generated by the game's discussion, intervene and modify their social circumstances.

Regardless of their differences, the ludic projects of Gonzalo Frasca and Molleindustria operate under a same distributive order that depreciates gamers and their leisure activity and recognizes designers and their work as valuable. For Molleindustria, game design is a power tool that can affect players and their appreciation of social circumstances. For Frasca it is only through becoming designers that gamers can break the alienated circuit involved in the gaming activity. Both pretend to utilize gaming activity as a means for social change. They understand that the content of their video games should aim to transcend the ludic sphere and provoke, through gamers, changes in the social sphere.

Critical video games work under assumptions similar to those Jacques Rancière (2010a) termed the *pedagogical model of the efficacy of art*. This artistic model assumes an a priori link between intention and consequences (p.135). Many artists suppose that they can know beforehand the effect their works will produce in spectators because they assume an a priori capacity to affect and a predisposition of spectators to be affected by their will. Similarly, critical video game designers anticipate the political effects their games should produce because they assume a capacity to affect and a predisposition of gamers to be affected by their will. If gamers are those constrained to the screen and "passively" affected by the designers' will, critical video games should provoke the desired effect on them. Under this critical logic, gamers are considered incapable of establishing a critical distance with what is shown on the screen. This distributive order of qualities and capacities is given the name of "distribution of the sensible." A distribution of the sensible is an "[...] order that destines specific individuals and groups to occupy positions of rule or being ruled" (Rancière, 2010a, p.139). This distributive order determines who is capable and who is not. The critical narratives of Molleindustria and Gonzalo Frasca exercise a sort of police order that divides between who is who, and who is capable of what. Designers and gamers participate in the gaming activity according to their

supposed capacities. Designers and gamers are “...tied to specific modes of doing, to places where these occupations are exercised, and to modes of being corresponding to these occupations” (p.36). As it follows, designers work, and gamers play. Designers can provoke gamers to change their social circumstances, while players are affected as expected by designers.

The characteristics that define a critical video game enter in conflict with those that define properly what a “game” is. For Hans-Georg Gadamer, as for the Dutch ludic thinker Johan Huizinga, gaming activity occurs in a sphere apart from the course of ordinary life (Gadamer, 1991, p. 67; Huizinga, 1943, p. 24). When a subject assumes the role that game rules expect of him, a space of its own that we should call the “ludic sphere” is generated. In this proper space or sphere, gamers move and react according to the possibilities that game rules allow. A game is also understood as a movement not linked to any end (Gadamer, 1991, p.67; Huizinga, 1943, p. 53). Gaming actions do not have any correlation with an end because they are carried out for the pleasure that the activity itself generates (Huizinga, 1943, p.23). Gaming is also considered an activity outside the enclosure of need and utility (Huizinga, 1943, p.41). Both Molleindustria’s and Gonzalo Frasca’s ludic proposals pretend to instrumentalize video games as a kind of pedagogical tool with a clear objective: to transcend the ludic sphere and provoke political changes in the social sphere. Both of them seem to consider that gaming’s traditional qualities as an activity with no end or utility are alienating.

3. Breaking the Rules

Some gaming actions can be considered political without them having critical messages about gamers’ socio-political circumstances. These gaming actions do not intend to transcend and provoke changes in the social sphere; instead, their main purpose is to generate new ways of ludic enjoyment. These political gaming actions are carried out by the pleasure they properly generate. Gaming modalities as those of *sequence breaking* or *blindfolded gaming* can be considered as political because they break a distribution of the sensible that assumes

that gamers are “passive” agents that play and fulfill the designers’ expectations as stated by their game rules.

In actions like *sequence breaking*, gamers manifest their capacity to generate gaming modalities that transgress the designers’ rules and expectations. Sequence breaking refers to a modality where gamers find virtual glitches that allow them to break the order of events established to make progress in a particular video game. Most video games have stipulated a sequence of events, that is, certain actions and scenarios precede and follow others. For example, gamers must first finish level 1-1 to proceed to level 1-2. Certainly, Takashi Tezuka and Shigeru Miyamoto, design directors of *The Legend of Zelda: A Link to the Past* (Nintendo EAD, 1991), assumed that gamers would play in the sequential order established in their rules. In this game, the player must first collect a series of items that eventually allow him to access new sections. This sequential order commits the player for about thirty hours or several days. However, gamers and collectives as Glitch Buster (2014) manage to reach the game’s end in around three minutes. The members of Glitch Buster use specific errors or glitches in the virtual code of the video game that allow them to break the sequential order of the game.

Sequence breaking is a game modality that breaks the game sequence, often to finish it in the shortest time possible. For this purpose, sequence breakers use glitches in the game code. This transgressive action manifests a new game modality not previously prescribed by designers, and it enunciates a new gaming subject: the *sequence breaker*. From sequence breaking emerge new competitive modalities: gamers begin to challenge each other to finish certain video games in the shortest time possible by finding new glitches, which is appropriately called *speed gaming*. Players like sequence breakers usually meet in forums like GlitchCity, exchanging information about newly found glitches and publishing their achievements (new records). Sequence breakers manifest their gaming achievements on the Internet and invite others to explore their own gaming capacities.

While playing through glitches, gamers make visible other ways of gaming that are not stated by the game designer’s rules and expectations. These actions break a distribution of the

sensible in which gamers are understood to be at the whims of the designers. Of those actions emerge other gaming identities like that of the sequence breaker. Sequence breakers question a submissive identity adjudged beforehand, showing that they can properly generate new gaming ways without being told so. This gaming modality is political not because of the messages the game puts forth, but because they show that gamers' qualities and capacities cannot be adjudged beforehand. For Jacques Rancière (2010), politics invents new subjects and forms of collective enunciation (p.139) that break or enter in conflict with a previous order of things. Sequence breakers breaks' a previous order that understood them as constrained to game rules. These kinds of actions generate a rupture with the previously assumed competences of the subjects (p.63). Sequence breakers manifest their own capacity to determine how they will play: by the rules or by breaking them. We must assume that at the moment of turning on a console and grabbing the controller, players are the ones who decide the game modality or objectives of their gaming session.

Sequence breaking is an action that can be understood as a form of *transgressive play*. Danish ludologist Espen Aarseth (2007) conceives the notion of "transgressive play" to make sense of those actions that are not part of a video game's intended repertoire (p.132). Transgressive modalities such as sequence breaking are possible through game glitches (code errors) that plague complex softwares like video games. For gamers, those glitches seem to have an intrinsic potential for their creativity (p.132). For Espen Aarseth, transgressive play can be understood as a "gesture of rebellion against the tyranny of the game," a "...way for the played subjects to regain their sense of identity and uniqueness through the mechanisms of the game itself." (p.132). For Aarseth, gamers are played by the game, and while doing transgressive actions, they break from this subjugation. However, that subjugated identity must be questioned because there is never a guarantee, as critical game assumes, that players will play as stated by the designer. What transgressive play should properly express is the players' creativity and freedom to generate new gaming modalities.

Another gaming modality that we should consider as transgressive is that of blindfolded gaming. In this modality

gamers renounce to their visual sense; instead, they approach gaming through other senses like hearing, and exercise their memories about the configuration of a particular game stage. This modality does not break the game rules, but it certainly breaks with the designer's visual expectations while transforming a video game into a kind of "audio game."

The first documentation of this modality dates back to January 2010 when Andrew G. (a member of the gaming collective: Classic Games Done Quick) decides to play *Super Mario Bros.* (Nintendo, 1985) blindfolded. This moment can be viewed at the following link: (<https://www.youtube.com/watch?v=KpCErh7Qkw4>). Despite not surpassing the first level, Andrew G. manifested a new game modality, and his actions enunciated a new kind of gamer: the *blindfolded gamer*. Andrew G. is not necessarily the first to do such actions, but he was the first to document such a gaming approach. Andrew G.'s actions transformed the notion we had about video gaming partly as a visual activity, transforming it into an auditory one. Incidentally, these actions also enunciated the blindfolded gamer as a ludic subject. Currently, blindfolded gaming modality is considered to be of a competitive nature, in which players or collectives challenge each other to finish certain video games in the shortest time possible while blindfolded. This modality acquires "epic dimensions" in the world of video games as shown in the documentary *A History of Blindfolded Punch-Out!* (Summoning Salt, 2019).

Punch-Out! (Nintendo) is a game created in 1987 where the player must defeat a series of enemies using boxing movements. The game, which was already more than two decades old, seemed to have exhausted all its recreational modalities, until gamer Sinister1, inspired by the actions of Andrew G, decided in 2014 to play *Punch-Out!* blindfolded. Sinister1 was defeated before the final boss with a record of 21 minutes and 38 seconds. In 2018 mPAP, member of the gaming collective "Awesome Games Done Quick," broke this previous record finishing the game in 21 minutes 26 seconds.

Another gaming activity of a transgressive nature is that of the "two players/one controller." In this competitive modality players share a single game controller at the same time, which requires coordination between both players. While the player on

the left is in charge of moving the game avatar, the player on the right must perform the actions corresponding to each of the buttons on his side of the controller. This modality can be combined with other modalities to generate new ways of playing; such was the case when gamers, Sinisteri and Zallardi, decided to get together in January 2020 to play *Punch-Out!* blindfolded and share a single controller. Both managed to finish the game setting a record of 23 minutes and 39 seconds, a record that several players are currently trying to beat.

These modalities: sequence breaking, blindfolded gaming, and that one when two players share at the same time a single controller, subvert our assumptions about how gamers approach and play video games. These actions, in turn, enunciate a multiplicity of players' subjectivities that contradict the expectations and rules of the designers. Gamers seem capable of generating gaming modalities that break the game rules and transgress that identity imposed on them which assume that they are passive agents subject to the will of the designers.

Conclusion

Transgressive gaming can be properly considered as political gaming actions. These actions do not intend to change the social sphere, instead, they preserve the ludic sphere. While gamers are having fun with these modalities, they break a distribution of the sensible which designates beforehand that gamers always follow the game rules. In these transgressions, multiple identities are enunciated, questioning a priori qualities and capacities assigned to gamers.

What differentiates the notion of critical games from transgressive play, is that critical games operate upon a prearranged distribution of identities and their respective capacities and qualities. Critical games are based on the idea that players are constrained by game rules, so the responsibility of critical designers is to contribute to players' emancipation through political messages that allow them to change their social circumstances. On the other hand, transgressive actions like sequence breaking show that gamers can make their own gaming experiences beyond those intended by the designer.

These transgressive actions put into question the a priori idea that gamers are constrained by the designer's will.

References

- Aarseth, E. (2007) *I Fought the Law: Transgressive Play and the Implied Player*. Copenhagen: Center for Computer Games Research.
- About Molleindustria. (n.d.). Retrieved July 14, 2019, from <http://www.molleindustria.org/blog/about/>
- Bjorn, R. (n.d.). Interview about Molleindustria with Paolo Pedercini. Retrieved July 14, 2019, from <https://culturejamming.realvinylz.net/interviewVIIe.html>
- Chang, J. (2019, October 25). *The Man Who Took On Mike Tyson ... Blindfolded / Only A Game*. Retrieved March 11, 2020, from <https://www.wbur.org/onlyagame/2019/10/25/mike-tyson-punch-out-blindfolded-jack-wedge>
- Ferri, G. (2013). *Rhetorics, Simulations and Games: The Ludic and Satirical Discourse of Molleindustria* (Vol. 5). <https://doi.org/10.4018/jgcms.2013010103>
- Foster, H. (2013) *Whats the problem with critical art?* en *London Review of Books*, Vol. 35, No.19.
- Frasca, G. (2003). "Simulation versus Narrative: Introduction to Ludology". In M. J. Wolf, B. Perron (Eds.), *The Video Game Theory Reader* (pp. 221-237). New York, NY: Routledge.
- Frasca, G. (2001). *Videogames of The Oppressed: Videogames as a Means for Critical Thinking and Debate*. Georgia: Georgia Institute of Technology.
- Gadamer, H.G. (1991). *La Actualidad de lo Bello*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg 1989 [1960]. *Truth and Method*. London: Sheed & Ward.
- Gheesling, D. (2019, October 9). *Playing Through an Entire Game Blindfolded: Interview with Sinister 1*. Retrieved March 11, 2020, from <https://medium.com/dangheesling/playing-through-an-entire-game-blindfolded-interview-with-sinister1-99a43df9984e>

- Glitch Buster. (2014, Febrero 24). *Zelda : A Link to the Past Speed Run [03:15] [UpDown Exploration glitch]* [Video File]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=PUisgNhKG2E&t=7s>
- Glitch City Laboratories Forums. (n.d.). Retrieved August 12, 2019, from [https:// glitchcity.info/ wiki/Glitch](https://glitchcity.info/wiki/Glitch)
- Huizinga, J. (1943). *Homo Ludens, El Juego y la Cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Interview with Paolo Pedercini [Interview by Nitewalkz]. (n.d.-a). Retrieved October 18, 2020, from <https://culturejamming.realvinylz.net/interviewVIIe.html>
- Interview with Paolo Pedercini (Molleindustria). (2008, October 2). Retrieved July 14, 2019, from <https://rohles.net/en/articles/pedercini-video-games-culture-jamming>
- Molleindustria. (2003). *Molleindustria Manifesto* Retrieved July 14, 2019, from <http://www.molleindustria.org/blog/molleindustria-manifesto-2003/>
- Molleindustria, or video games as social works of art. (n.d.). Retrieved July 14, 2019, from <https://rohles.net/en/articles/molleindustria-video-games-social-art/>
- mPap. (2018, April 22). *Mike Tyson's Punch-Out!! Blindfolded Speedrun Former World Record in 20:36* [Video file]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=AGqTMTVQrJs&feature=emb_title
- Phone Story - Play Online. (n.d.). Retrieved July 14, 2019, from [http:// www.phonestory.org/game.html](http://www.phonestory.org/game.html)
- Phonestory* [Video Game]. (2011). Milán: Molleindustria.
- Punch-Out!! [Video Game]. (1987). Kyoto: Nintendo.
- Rancière, J. (2006a). *Aesthetic Separation, Aesthetic Community: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. Lecture presented at Aesthetics and Politics: With and Around J. Rancière in University of Amsterdam, Amsterdam. Retrieved Oct. 17, 2020, from http://www.artandresearch.org.uk/v2n1/ranciere.html#_ftnrefi
- Rancière, J. (1995) *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Rancière, J. (2010a). *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. New York: Bloomsbury.
- Rancière, J. (2010b). *El Espectador Emancipado*. Valencia: Ellago Ediciones.
- Rancière, J. (2011). *El Malestar en la Estética*. Madrid: Clave Intelectual.
- Rancière, J. (2006b). *Sobre Políticas Estéticas*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rancière, J. (2004). *The Politics of Aesthetics*. London: Continuum.
- Ricking, C. (2012, July 2). App exposes dark side of smartphone production: DW: 07.02.2012. Retrieved from <https://www.dw.com/en/app-exposes-dark-side-of-smartphone-production/a-15721235>
- SpeedDemosArchiveSDA. (2014, February 15). *Mike Tyson's Punch-Out!! Blindfolded run Live by Sinister!* (0:38:00) [NES] #AGDQ 2014 [Video file]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=CvzIb53Lcno>
- Speedgame Main Marathon History. (2017, March 4). *Super Mario Bros. (Blindfolded + Any%) by AndrewG* [Any% in 5:18] - CGDQ 2010 [Video file]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=KpCErh7Qkw4&t=6s>
- Students and Scholars Against Corporate Misbehavior. (n.d.). Retrieved July 14, 2019, from Students and Scholars Against Corporate Misbehavior website: <http://sacom.hk/>
- Summoning Salt. (2019, February 18). *The History of Blindfolded Punch-Out* [Video file]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=iZT6JEOC3D8>
- Super Mario Bros* [Video Game]. (1987) Kyoto: Nintendo.
- The Legend of Zelda: A Link to the Past* [Video Game]. (1991). Kyoto: Nintendo.
- The Sims* [Video Game]. (2000). Redwood Shores: Maxis.

THE STING OF THE *KEPHÈNES* ECONOMY AND VIOLENCE IN PLATO'S *REPUBLIC*

María Del Pilar Montoya
Universidad de Puerto Rico
mariamontoya28@yahoo.es

Resumen: Omnipresente en la descripción de la transformación de los regímenes políticos de la *República* platónica, la imagen de los *kephènes* ilustra un proceso de degradación del alma humana y de la constitución que conduce al predominio del principio apetitivo y a la ascensión del tirano al gobierno del Estado. En tanto metáfora de los agentes de una moral adquisitiva y de una serie de prácticas lucrativas que favorecen la tendencia a la *pleonexia*, los *kephènes* representan un elemento indispensable a la comprensión de la radicalidad de las medidas económicas que rigen la existencia de los guardianes de Calípolis. El objetivo de este artículo es poner de relieve el papel decisivo de los *kephènes* en un proceso de exacerbación de los deseos superfluos, cuya satisfacción implica la emancipación de la economía de la autoridad política. Libre de toda sujeción e incapaz de autorregulación, la economía conducirá la ciudad a la guerra intestina y propiciará el advenimiento de la tiranía.

Palabras clave: economía, apetitos, codicia, riqueza, *stasis*, sofistas, lobos, perros, *kephènes*, tiranía.

Abstract: The image of the *kephènes* is omnipresent in the description of the transformation of the political regimes of the *Republic*. As such, it illustrates a degradation process of the human soul and the constitution, which leads to the prevalence of the appetitive part of the soul and to the ascension of the tyrant to the State government. The *kephènes* are the metaphor of agents of an acquisitive morality and of a series of lucrative practices that favour the tendency to *pleonexia*. For this reason, they represent an indispensable element for understanding the

radical economic measures that govern the existence of the guardians of Kallipolis. The present article aims to highlight the determining role of the *kephènes* in a process of exacerbating superfluous desires the satisfaction of which implies the emancipation of the economy from political authority. Free from all subjection and incapable of self-regulation, the economy will lead the city to an internal war and will propitiate the advent of tyranny.

Keywords: Economy, appetites, greed, wealth, stasis, sophists, wolves, dogs, *kephènes*, tyranny

Introducción

Instead of defining our position in the contemporary scientific debate regarding the *kephènes* of the *Republic*, we will begin by drawing attention to the considerable scarcity of studies directly or indirectly related to this topic. In our opinion, this shortage is all the more surprising that the image of the *kephènes*, far from being a superfluous detail, represents an important element for understanding the political project outlined in the *Republic*. It is, first of all, decisive for the proper understanding of the introduction of the principle of specialisation and the prohibition on the possession of property and of any kind of profit-making activity for members of the political and military classes. Secondly, it is important for understanding the role of economy in the decline of the city.

It is in this sense that the absence of reference to the subject of *kephènes* in such outstanding studies as those of Allan Bloom or Julia Annas,¹ may provoke much perplexity. Many others studies tend to avoid the problems that arise in trying to establish the identity of the *kephènes* through the various stages of the process of degradation of the soul and the constitution which is described in Book VIII of the *Republic*. Among them

¹ A. Bloom: *The Republic of Plato* (1968), New York, Basic Books, 1991. J. Annas: *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

we can include Stanley Rosen's exhaustive interpretative work.² Despite being one of the few who recognise the importance of the *kephènes*, professor Rosen overlooks the difficulties relating to the identification of the various human types and various types of desires symbolised by this metaphor. The same observation applies to an article by Zena Hitz³, in which the absence of references to the difficulties mentioned above is even more evident than in the previous case, as her article deals exclusively with the decline of the political regimes.

A third category is made up of texts addressing the subject in a transversal manner. They provide us with elements of analysis and clues that contribute to the identification of the characters and trends personified by the *kephènes*. Among these texts we will limit ourselves to mentioning two, the reading of which has allowed us to develop some of the central hypotheses of the present investigation: *Ruse et violence dans le livre VIII de la République* by Marcel Meulder,⁴ and *La cité des mages* by Marcello Carastro.⁵

To conclude, we will mention a final group of studies, which, in addition to highlighting the fundamental role of the *kephènes* in the process of degradation of the political regimes, bring out the ambiguity and polyvalent nature of this image. Of this small group, it is worth mentioning the valuable study carried out by Jocelyne Peigney.⁶ Without avoiding the difficulties offered by this topic, the author manages to capture the various nuances of the *kephènes* and offers elements that facilitate the identification of the characters and desires symbolised by this image. André Pelletier's article⁷ is in the same vein and, in addition to showing the profound connection of the figure of the *kephènes* with the general project of the *Republic*,

² *Plato's Republic: A study*, Yale University Press, New Heaven- London, 2005.

³ "Degenerate regimes in Plato's *Republic*." In *Plato's Republic: A Critical Guide*, Chapter 6, (Cambridge Critical Guides), ed. M. McPherran, 103-130. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁴ « Ruse et violence au livre VIII de la *Republic* de Platon » in : *Metis. Anthropologie des mondes anciens*, vol. 7, n° 1-2, 1992, pp. 231-258.

⁵ *La Cité des Mages. Penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2016.

⁶ "Platon et les faux bourdons (*Republic*, VIII, 552c-IX, 573b)." *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque* 19 (2016).

⁷ "L'image du 'frelon' dans la *Republic* de Platon." *Révue de philologie* 22 (1948): 113-146.

it reveals the subtle strategies that Plato uses in order to adapt it to the needs of his argumentation.

Based on the above considerations, this study will, on the one hand, attempt to address some of the shortcomings of the first two categories of studies mentioned at the beginning of our introduction. On the other hand, we aim to provide some elements of analysis to complement the work carried out by the authors who deal more seriously with the *kephènès*. In this perspective, we will propose a reading of the Books VIII, IX and X of the *Republic* directed by the following questions: who are these enigmatic characters that Socrates brings together in the same species under the name of *kephènès*? How do they intervene in the process of mutation of the oligarchic man and *polis* into tyrannical ones? In what sense can they be considered, at the same time, as victims and agents of a perverted economy and therefore as responsible for the civil war?

I. The *Kephènès*: agents and victims of a perverted economy

To the image of the guardian as a combative and loyal dog, docile to its masters, and protector of the flock,⁸ Socrates opposes the image of a wild wolf, devouring human entrails, and ready to savor the blood of the members of its own herd with its sacrilegious nose and tongue.⁹ While the first image illustrates the nature of the man born to command and protect Kallipolis, the second symbolizes the excessive and violent nature of the tyrant, into which the man raised to lead the State will convert himself. In this process of degradation of the human soul, the drones (*kephènès*) play a determining part. Their insidious sting unleashes violent passions that, in order to be satisfied, requires modes of action that vary depending on the political regime and the nature of individuals. The practices designed to satisfy the appetites of these perfidious and voracious beings and of those

⁸ About the opposition between the dog and the wolf and its correlation with the opposition between the educated thumos of the guardian and the wild thumos of the tyrant see C. Arruzza, "Philosophical Dogs and Tyrannical Wolves in Plato's *Republic*," in *Philosophy and Political Power in Antiquity*, ed. Cinzia Arruzza, Dimitri Nikulin (Leiden-Boston: Brill, 2016), 52.

⁹ *Republic*, VIII, 565e-566a. Plato in Twelve Volumes, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969. All *Republic* quotations, unless otherwise noted, are from Paul Shorey's translation.

who have tried their honey or have been wounded by their sting, cannot but intensify the desires that are at the origin of this process.

The sophists, demagogues, sycophants, poets, moneylenders, businessmen, prevaricators, mercenaries and criminals of various kinds, either individuals or rulers, belong to the category of the *kephènes*. These various human types are full of specific desires that are born in their soul and proliferate, either naturally and spontaneously, or as a consequence of external circumstances. Despite the fact that the first direct allusion to *kephènes* appears at Book VIII of the *Republic*, it is necessary to refer to books II, III and IV to identify the origin of this epidemic. In those books, Socrates introduces a principle the compliance of which is the indispensable condition for protecting the State from the plague of the drones: the principle of self-function or the principle of specialization.¹⁰

The transgression of this principle, and the fusion of politics and economy it entails, leads to the first outbreaks of the plague of the *kephènes*. Consequently, a process of political and moral decline begins: men raised to lead the State and protect the members of the herd will succumb to the harassment of passions and desires, that will end up transforming them into tyrants. This process is accompanied by the entry of private property within the political and military class, and the appearance of lucrative practices that the old regime prohibited in order to preserve the city in speech from the risk of *pleonexia*. Such circumstances lead the economy of subsistence to convert itself into an essentially chrematistic economy, which engenders hitherto unknown forms of violence.

The aforementioned circumstances are an unavoidable consequence of the increase and intensification of superfluous desires. But they are also among the causes that are responsible for the emergence, proliferation and intensification of a new type of appetites that, by virtue of their idle, voracious and wasteful nature, are designated as the drones' appetites. With the support of politics, these appetites colonize the soul of the rulers and the

¹⁰For an in-depth approach on the role of the individual function principle in the construction of the definition of justice in the *Republic*, see Ada Neschke-Hentschke. *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Le platonisme politique dans l'antiquité* (Louvain-Paris: Peeters, 1995), 100-105.

ruled, until they become mere instruments of an economy of excess that ends up subjecting them to its tyrannical dictates.

Following the reasoning of the dialogue, we will first analyse the reasons for the introduction of the principle of specialization. We will see that the efforts to guarantee respect for the borders between the functional groups, are the expression of the political will to neutralize the destructive power of economy. This objective is made explicit by the establishment of a system of norms aimed to prevent the emergence of the desire for possession and hoarding in the souls of rulers, for fear that, dominated by this type of desire, they would become *kephènes*.

II. Two prophylactic measures against covetousness

In Plato's *Republic*, the image of the drones (*kephènes*) symbolizes the germ of concupiscence spilling over the city like a plague, after having colonized the soul of the rulers and their auxiliaries. To avoid the emergence of these agents of such a political and moral disease, Socrates proposes what follows: the realization of justice implies the observance of a principle that orders everyone to occupy the place and carry out only the activity that corresponds to him in function of his natural faculties, since nature has not endowed all men with the same dispositions.¹¹

In accordance with this theory, the founders of Kallipolis will carry out a distribution of the population in three functional sectors. To ensure that each one carries out his own work and occupies his own place in the *polis*, they will try to persuade them that each one of the members of the State are brothers, but when it came to forming them, Mother Earth mixed a different material in the soul of each of her children.¹²

With this fiction, the founders of the city will try to warn the members of the community against the harmful consequences of the transgression of categorical borders, and against the contempt for the precept that orders each man to

¹¹ *Republic* II, 370b. For the correspondence between the functional groups and the parts of the human soul see Etienne Helmer, *La part du bronze, Platon et l'économie* (Paris: Vrin, 2010), 227.

¹² *Republic* III, 414d-415d.

refrain from usurping the others' functions, exchanging his tools or performing various tasks. Although the violation of this principle represents a risk for the quality of the product resulting from the activities corresponding to each class, the repercussions that arise from an eventual exchange of functions and tools between the producers, represents a lower risk compared with the fact that carrying the arms or the direction of the State pass into the hands of the producers. Given their inability to control their desires, they would be likely to commit all kinds of violence and excess against the other members of the State. But an even more serious situation would be that, by dedicating themselves to improper or diverse tasks, the men who are born for the administration and the defense of the city develop tendencies contrary to their nature and, from benefactor assistants, become wild masters.¹³

Consequently, and as further considerations will confirm, the main risk of infringement of the principle of specialization consists in the juxtaposition of two spheres: the economic sphere and the political one.¹⁴ By their strict delimitation, Socrates aims at avoiding the emergence of the desire for possession in the soul of those who are in charge of ruling and protecting the State.

As a conclusion of the first moment of this paper, we can say that the principle of specialization is the condition of possibility for limiting the risks of emergence of the drones. Those are a variety of men and desires who, as the agents and instruments of an economy of excess, foster the emergence of what Plato considers the most acute and pernicious form of violence that can be unleashed on cities: the stasis or internal war.

The principle of specialization represents the indispensable, not sufficient though, condition against *pleonexia*. To prevent it, it is not enough to free the guardians from any alternate occupation alien to their political and military responsibilities. It is also necessary to deprive them of everything that might arouse in them any kind of affection likely to rival their sense of belonging to the entire community:

¹³ *Republic* III, 416e.

¹⁴ On the two main meanings of the expression *ta hautou prattein* in the *Republic* see Etienne Helmer, *La part du bronze, Platon et l'économie* (Paris: Vrin, 2010), 225.

But whenever they shall acquire for themselves land of their own and houses and coin, they will be house-holders and farmers instead of guardians, and will be transformed from the helpers of their fellow citizens to their enemies and masters, and so in hating and being hated, plotting and being plotted against they will pass their days fearing far more and rather the townsmen within than the foemen without—and then even then laying the course of near shipwreck for themselves and the state.¹⁵

Starting from the same principle that guides the legislative project of the *Laws*, namely, that what is common favors the cohesion of the cities, while what is individual brutally tears them up,¹⁶ Plato advocates the substitution of the traditional *oikos* for a community of goods, children and women in the *génos* formed by the rulers and their auxiliaries.¹⁷ The philosopher's conviction that the stability of the city rests fundamentally on the affective cohesion between the members of the ruling class, explains the fact that the community of goods is applied solely and exclusively to them and the auxiliaries. It is also a question of preventing the risk of the guards developing appetites that could lead them to use their strength against the people, because "the most monstrous and shameful thing in the world for shepherds to breed the dogs who are to help them with their flocks in such wise and of such a nature that from indiscipline or hunger or some other evil condition the dogs themselves shall attack the sheep and injure them and be likened to wolves instead of dogs."¹⁸

The abolition of private property is accompanied by the prohibition to use and possess currency, as well as to manipulate and be in contact with gold and silver.¹⁹ Socrates' arguments to justify these radical measures reveal his conviction that internal dissent or *stasis* is inherent to the existence of property.²⁰ The

¹⁵ *Republic* III, 417a-b.

¹⁶ *Lg.* IX, 875a.

¹⁷ *Republic* V, 464a. For the differences in the means envisaged to combat *pleonexia* in the *Republic* and in the *Laws*, see Christophe Rogue, *D'une cité à l'autre: essai sur la politique platonicienne, de la République aux Lois* (Paris: Armand Colin, 2005), 28-29.

¹⁸ *Republic*, 416a. On the idea that the possession of material goods may lead to a transformation of the city's sheepdogs into wild wolves see Clara Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon* (Paris: Ophrys, 1984), 192.

¹⁹ *Republic* III, 416d-e.

²⁰ *Republic* V, 465c.

abolition of property is the cornerstone of a political project, the excellence of which rests on its ability to prevent the birth and proliferation of the appetites responsible for the advent of an economy that, by virtue of its lucrative vocation and its natural tendency to anomy, favors the emergence of *stasis* and violence.

The time will come, however, when men raised to lead the State will choose as their successors men of iron and bronze, who, given the inferiority of their dispositions with respect to those of their predecessors, will show themselves unworthy of their political and military responsibilities. Unable to identify the metal that predominates in the composition of the souls of their descendants, they will end up mixing the races, “things that always beget war and enmity wherever they arise [...].”²¹

The two groups were pulling against each other, the iron and bronze towards money-making and the acquisition of land and houses and gold and silver, and the other two, the golden and silver, not being poor, but by nature rich in their souls, were trying to draw them back to virtue and their original constitution, and thus, striving and contending against one another, they compromised on the plan of distributing and taking for themselves the land and the houses, enslaving and subjecting as perioeci and serfs their former friends and supporters, of whose freedom they had been the guardians.²²

This passage highlights the fallibility of the methods designed to preserve the souls of gold and silver from lust and rivalry. Thus, despite the radical measures aimed at preventing the awakening of the animal part of the soul, the drone will end up becoming the master of the movements of the soul of the flock’s protectors, causing the mutation (*metabolè*) of the aristocratic *politeia* into timocracy, since “that in every form of government revolution takes its start from the ruling class itself, when dissension arises in that.”²³

The first symptom of the decline of the aristocratic *politeia* and its transformation into timocracy is revealed when the members of the ruling class are allowed to use money, to

²¹ *Republic* VIII, 547a.

²² *Republic* VIII, 547b-c

²³ *Republic* VIII, 545c-d.

own land, to purchase and to sale property. It is revealed also when they start raising walls around their private residences where they secretly profess their love for wealth, and give free rein to their desires.²⁴

It is by virtue of the value-system and the personal relationships woven into the *oikos* that germs of violence and rivalry begin to sprout in the city, and to dissolve the community of feelings between the members of its political and military body.²⁵

The timocracy is but the first stage of this process of degradation of the human soul and of the constitution. Its progressive transformation into an oligarchy is initially marked by a state of oscillation between moderation and the ever-growing desire to become richer, which will eventually prevail. This desire is the decisive step in the transformation of the young timocratic man into an oligarch. His tendency to *pleonexia* will sharpen from the moment when, though still under the influence of his father, the young timocratic man ends up yielding to the bad influence of his circle. Freed from the weight of *aidôs* inherited from the timocratic regime, he will abandon himself without reservation to his passion for wealth.

Initially sponsored by the domestic economy, the tendency to *pleonexia* will find in each mutation of the soul and the constitution new modes of expression that will favor its intensification and deployment. The progressive decline of the *politeia* is thus accompanied by the exacerbation of the inclination to excess, and of the passion for riches, which being initially a secret passion, assumes ever more evident and violent forms.

²⁴ *Republic* VIII, 548a-b; 550d-e. Silvia Campese points out that the transformation of regimes implies a change in the space where the tendencies of each type of character are deployed: just as the battlefield is the space of action where the timocratic man displays his virile ardour, the *oikos* is the space where the oligarch displays his tendency to incontinence. See "Loikos e la decadenza delle citta," in *Platone: La Repubblica*, vol. IV, libro VIII-IX, éd. Mario Vegetti (Napoli: Bibliopolis, 2000):199-200.

²⁵ On the anti-political nature of the *oikos* according to Plato, see E. Helmer, "Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République* : de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique." *The Internet Journal of the International Plato Society* 11 (2011): 5-8 <http://gramata.univparisi.fr/Plato/article08.html> (accessed March 2012); C. Natali, "L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon," in *Études sur la République de Platon, I. La justice*, ed. Monique Dixsaut, Annie Larivée (Paris: Vrin, 2005), 216.

III. The *kephènes* in the oligarchy

The Genesis of Oligarchic Man

As calculating, industrious and thrifty as his timocratic father, the young oligarchic man has in his soul appetites that are typical of the nature of the drone. In this case, the drone is the metaphor of superfluous desires for ostentation and expense, which are repressed, however, for fear that wealth might be diminishing or lost. So, if most of the time, greed and calculation prevail over the desire of waste, when it comes to spending other people's goods, the drone that dozes in the soul of the oligarchic man awakens from his dream, and prompts him to venture into new activities that need less effort and allow him to considerably increase his income. Behind his appearance of respectability, this man will apply himself without hesitation to dispossess of their assets the widows and the orphans who fall under his tutelage and anything else similar that falls into his hands and gives him full freedom to commit crimes in all impunity.²⁶ Thus, disguised as philanthropy, rapacity surreptitiously enters the oligarchic city, causing a definitive division of the *politeia* in two cities at war with each other: the city of the poor, *kephènes* without darts, ambitious men, who are devoid of *métis*; and the city of the wealthy, *kephènes* with darts, named after their malicious and sly nature.

The birth of the drone in the oligarchy is closely linked to what Socrates considers one of the constitutive evils of this political regime: the *polupragmosune*. This one entails the possibility, for the members of the political group, to abandon themselves to lucrative activities, and for the economic agents to accede to political functions. The borders between the functional groups gradually fade, and their disappearance leads to the fusion between the political sphere and the economic sphere.

²⁶ *Republic* VIII, 554c.

The oligarchy

“Because the oligarchy is the regime based on the appraisal of fortune, in which the rich rule, and the poor do not participate in the government,”²⁷ men whose fortune comes from illicit or morally reprehensible activities will be among those who will be promoted to the highest political positions. To respond to the ever-increasing demands of the wealth-friendly part of the soul,²⁸ the rulers of the oligarchy do not only tolerate, but openly promote some lucrative activities that, benefiting a small minority, lead the others to poverty and begging. Since the rulers of the oligarchic “owe their offices to their wealth, they are not willing to prohibit by law the prodigals who arise among the youth from spending and wasting their substance. Their object is, by lending money on the property of such men, and buying it in, to become still richer and more esteemed.”²⁹ Thus, possessed by appetites akin to the *kephènes*, the rulers generate a new species of *kephènes*: men who, having lost their property and their social status, drowned by debt and deprived of political rights, wander in the city, conspiring against the other, like as criminals or beggars. Between these two classes, the businessmen wound with the sting of their money those to whom they lend it, and collect, multiplied, the interests that capital has generated, and thus causes the drone to abound in the State like the beggar.³⁰

According to Socrates the practice of usury gives birth to two kinds of people: the beggars, who are *kephènes* without a dart; and the criminals, who are *kephènes* endowed with a dart, like thieves, robbers, temple defilers, and other criminals.³¹ They form a mass of men ruined by unnecessary expenses. Attracted by the honey of the drone-traders, they contract debts that exceed their income, and have to sell their land, houses and other belongings to clear them. The birth and proliferation of this new species of impoverished men, inaugurates the advent of forms of violence that were absent from the previous regimes. An inevitable consequence of the transgression of the principle of

²⁷ *Republic* VIII, 550c.

²⁸ *Republic* IX, 580e.

²⁹ *Republic* VIII, 555c.

³⁰ *Republic* VIII, 555e-556c.

³¹ *Republic* VIII, 552c-d.

specialization, the *kephènes*-rulers of the oligarchy are the architects of an economy rooted in lucrative practices that generously favour a small minority. But the necessary counterpart of this process is the progressive pauperization of a large sector of the population. In giving birth to this plague, the rulers and the other beneficiaries of the usury and hoarding economy are unaware that they are insensitively plotting the ruin of the oligarchy.

In this portrait of the oligarchic regime, the image of the drone illustrates the desire for waste inhibited by greed and calculation. It illustrates also the result of an internal conflict (*stasis*), after which the unnecessary desires end up directing the movements of the oligarchic man's soul, and giving rise to the birth of the democratic man. Subsequently, the image is applied to men who, as they are dominated by unnecessary desires and are the victims of the rapacity of the rulers and the moneylenders, end up becoming criminals or as beggars. Finally, the members of the political class, as well as the merchants and the lenders, represent the most powerful and fearsome species inside the broader group of the *kephènes*. Under the rule of these greedy and powerful men, the city becomes a colony of drones, in which every one participates in the ruthless dynamics of an economy resulting from the submission of the wrathful part and the rational part of the soul to its wealth-friendly part. The *kephènes* endowed with darts, participate in it as agents and beneficiaries; as to the other *kephènes*, who are dominated by desires of the same nature but who are devoid of a dart, they are the instruments and victims of the economy of dispossession and robbery.

If the transition from timocracy to oligarchy appears as the consequence of a violent confrontation between the parts of the soul, the economic expressions of this moral conflict will soon trigger a conflict of a political nature: the *diastasis* or conflict between the poor and the rich,³² the two groups being driven by the same kind of appetites. Thus, the moral illness that gives life to the oligarchy soon destroys it to make way for the democratic regime.

³² On this subject see J.-M. Bertrand, "De la stasis dans les cités platoniciennes," *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 10 (1999): 214, <https://doi.org/10.3406/ccgg.1999.1502> (n.d.)

IV. The *kephènes* take the reins of the city

The internal war and the birth of democracy

Gathered together in a military expedition, the poor see that the rich, full of superfluous meat and breathless, barely manage to defend themselves. The poor will belittle them and consider that they do not deserve the wealth they possess. This conviction encourages them to conduct an internal war that ends with the victory of the poor, marking the birth of the democratic regime.³³

After a violent struggle against the oligarchic party, the members of the *demos* gain the right to access political functions, but this right is still conditioned on the possession of wealth, as in the oligarchy. However, unlike to what happens in the oligarchy, wealth no longer represents an end in itself. Its value lies in the fact that it represents the means to realize the democratic dream of freedom: freedom to express oneself, freedom to act, but above all, freedom to abandon oneself to chrematistic practices in order to satisfy unnecessary desires, more and more varied, more and more intense. Two more differences between democracy and oligarchy must be mentioned. The first has to do with the use that each State makes of wealth. While in the oligarchic regime the passion for wealth is expressed in the form of hoarding and accumulation, in the democratic regime, it is expressed in the form of ostentation and waste. The second difference has to do with the nature of its beneficiaries: being the exclusive monopoly of a small minority, the lucrative activities that were previously reserved for the rulers and other practitioners of usury and fraud, will be distributed in a much wider sector of the population, like rulers, small and big merchants, moneylenders and sycophants, to which a new species of *kephènes* is added: the lotus-eaters, a metaphor, that, judging by the rhetorical ability and the powerful seduction they exert on the souls of young people, would seem to apply to the sophists.

³³ *Republic* VIII, 557a.

According to the Socratic principle that political constitutions are born from the character of individuals,³⁴ it is logical to suppose that the mutation of the oligarchy in democracy is the necessary consequence of an alteration of the order of the oligarch's soul. In the following lines we will see which causes are involved in this process.

Thanks to his natural tendency to greed and austerity, the son of the timocratic man initially manages to escape from the constant siege of the drone that nests in his soul.³⁵ But the moment comes when the *kephènes* free him from the weight of the *aidôs* that he has inherited from his timocratic father. And as he has been a laborious and moderate man in his expenses, he abandons himself to his wasteful and superfluous desires. This mutation is explained by the same scheme that illustrates the transformation of the political regimes: the intervention of an external ally who, by virtue of his affinity with one of the parties vying for authority, comes to help them. Just as it happens in the State, the mutation of the oligarchic man is the result of the convergence of an internal tendency to incontinence, and an external circumstance that reinforces it: the company of the *kephènes*. "When a youth, bred in the illiberal and niggardly fashion that we were describing, gets a taste of the honey of the drones and associates with fierce and cunning creatures who know how to purvey pleasures of every kind and variety and condition, there you must doubtless conceive is the beginning of the transformation of the oligarchy in his soul into democracy."³⁶

Once again the *kephènes* attack, but this time, instead of using their dart against the young man, they make him taste their honey. While in 555d-556a the meaning of the allusion to the dart of the drones and its relation to the practice of the loan with interests is quite clear, the sense of the image of the honey shared by the *kephènes* is not so easy to understand. Judging by the recurrence of the allusions to the ambitious, voracious and wasteful nature of the drones, it would be possible to deduce that in this case, as it happens later, the honey symbolizes money

³⁴ On Plato's idea that political constitutions reflect the character of individuals see Nicole Loraux. *La cité divisée* (Paris: Payot, 1997). 79

³⁵ *Republic* VIII, 554c-d.

³⁶ *Republic* VIII, 559d-e

and the other delights of an opulent and voluptuous life.³⁷ However, the entrance of the lotus-eaters leads us to think that, in this specific case, the honey refers fundamentally to a certain kind of discourse that favours the emergence of appetites hitherto repressed in the soul of the oligarch. From this perspective, honey would be, not so much the desired result of a series of actions oriented towards a life of leisure and excess, as the catalyst of a process: the substance that, once tested by the oligarch, causes the relaxation of the part of the soul in charge of containing the unnecessary appetites. To demonstrate the relevance of this interpretation, it is necessary to analyze the reference to honey in the light of Socrates' considerations about what appears to be a new species of *kephènes*: the Lotus-eaters.

In 560c, Socrates uses for the first time the term Lotus-eaters. This appellation is applied to the men towards whom the young oligarch is dragged because of the increase and intensification of the desire to spend. They are the drones of 559d, those ferocious and terrible beasts that give a taste of their honey to the young man whose soul is empty of knowledge and upright concern and true speech.³⁸ Using their powerful rhetoric, they strip his soul of the last vestiges of modesty and moderation that it still had, and instead introduce anarchy, prodigality and impudence.³⁹ This causes the definitive transition from a man educated in the satisfaction of necessary desires to a man governed by unnecessary desires. Unlike the other varieties of *kephènes*, of which Socrates offers a characterization accompanied by a description of the genus of life corresponding to each species, the Lotus-eaters disappear as characters endowed with corporeality to be incarnated in their *technè*. Behind this art appears the figure of the sophist as an agent of a process of conversion of the soul of his auditor. Although Socrates does not formulate this idea explicitly, the subversive power of the logos of the lotus-eaters and their skilful handling of the art of pleasing and flattery coincide with the arts that Plato attributes to the sophists in other dialogues such as *Gorgias* (502b-503c), *Menexenus* (235ab) and *Sophist* (223a).

³⁷ J. Peiney, "Platon et les faux bourdons (République, VIII, 552c-IX, 573b)," *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 19, (2016): 283. <https://doi.org/10.3406/gaia.2016.1709>. (n.d)

³⁸ *Republic* VIII, 560b.

³⁹ *Republic* VIII, 560e.

However, among the many authors consulted on this subject, Marcel Meulder is the only one to offer concrete elements in favour of this hypothesis. In his article “*Ruse et Violence dans le Livre VIII de la République*”, the author uses the term “*sophistes-Lotophages*” (“Lotus-eaters sophists”) to designate those responsible for the transit of the democratic man into a tyrannical one.⁴⁰ Despite the fact that this term does not appear in the *Republic*, Meulder’s analysis of the nature of the discursive mechanisms involved in the process of converting the souls of the young people subjected to the influence of this art, demonstrates, in our opinion, the plausibility of the identity of the *kephènes* Lotus-eaters and the sophists.

Socrates describes the stages of this process in the manner of an initiatory ritual: the *logoi* of the Lotus-eaters empty and purify the soul of the young man possessed by them, whom they thus initiate into the great mysteries.⁴¹ This purification represents the first stage of a process at the end of which words such as modesty, virility, moderation, greatness of spirit and liberality lose their former significance, giving way to an inversion of the values inherited by the young.⁴² By giving young people a taste of their honey, the *kephènes* are spreading throughout the city the seeds of a political and moral disease that the excess of freedom that reign in the democratic city will exacerbate.⁴³ Similar to phlegm and bile, which beginning with a member, ends up colonising the whole body, the honey of the sophists triggers a process of corruption which, beginning with the individual soul, soon affects the city. They validate with their *logos* the tendency to *pleonexia* that the *aristé politeia* contained by means of a strict regulation of the economy and the rigorous observation of the principle of the own function (*ta hautou prattein*). Nourishing this drive to unlimited hoarding and spending, this new class of drones is associated with the causes that trigger the collapse of the democratic regime and the advent of the tyrant.

⁴⁰ « Ruse et violence au livre VIII de la *République* de Platon » in : *Metis. Anthropologie des mondes anciens*, vol. 7, n°1-2, 1992, p. 249.

⁴¹ *Republic* VIII, 560d. The Lotus-eaters remove from the soul of the young man the knowledge and the opinions inherited from his timocratic father and introduce into it the oblivion, closing the way to return to his old condition. As well as those Lotus-eaters that make Ulysses’ sailors forget their home.

⁴² *Republic* VIII, 560d.

⁴³ *Republic* VIII, 564a.

The democratic man

Thus, the young man formed by the Lotus-eaters and fed with their honey will soon become a *kephèn* himself. Thanks to the fortune acquired by means of the trickery and other lucrative activities described above, the young man will gain the “respectability” necessary to enter the political life of the democratic city. Drunk with the honey of the Lotus-eaters and imbued with the freedom that reigns in the city, the young man will give himself up to the intense and varied pleasures that his regime offers him. In order to satisfy the demands of the ostentatious and licentious life of this type of individual, the city will open its doors to an economy of expropriation and violence, which, having begun to make its way into the oligarchy, finds in demagogues its privileged agents and beneficiaries, and in the democratic regime the most favourable of the lands for its development.

Once installed at the head of the state, the demagogues, or *kephènes* with dart,⁴⁴ form with their followers and with the *autourgoi* and *appragmones* a coalition against the rich.⁴⁵ Influenced by their leaders and hoping to get some honey from them,⁴⁶ the poor associate with the *kephènes* in a fierce procedural battle against the rich. Accused of conspiring against the democratic regime, those are dragged to court and stripped of their assets.⁴⁷ Most of the confiscated goods pass into the hands of the drones with dart who, in order to gain support and respectability, distribute the little that remains of those goods among the hungry people.⁴⁸ A deleterious climate settles over the city: the litigations swarm and, with them, grows hatred and resentment between the demagogues and the rich dispossessed. The practice of defamation is professionalized by giving life to

⁴⁴ Note that, in the case of the oligarchy, the image of the *Kephènes* with a dart applies to thugs or bandits, and that of the *Kephènes* without a dart to beggars, whereas in democracy the former applies to demagogues and the latter to their followers.

⁴⁵ These are men who work for themselves and are not interested in business. On this subject see Alain Fouchard, “L'éloge de l'agriculture et des agriculteurs au IV^e siècle avant Jésus-Christ,” in *Mélanges Pierre Lévêque* vol.3, ed. Marie-Madeleine Mactoux, Évelyne Génie (Paris: Les Belles Lettres, 1989): 140. See *Republic* VIII, 564e, where the rich are called by Socrates “grass of the drones” because they are the victims of the rapacity of the demagogues.

⁴⁶ In this case the honey alludes to money.

⁴⁷ *Republic* VIII, 565b-c.

⁴⁸ *Republic* VIII, 565a.

one of the most perfidious characters of democracy: the sycophants. The city is transformed into a great court where the drones and the tainted rich face off in a ruthless procedural battle whose inevitable outcome is the ascension of the tyrant to government. Before describing how the transition from democratic to tyrannical regime takes place, we will explain the main lines of the process of converting the democratic man into a tyrannical one, highlighting the role of the *képhènes* in it.

V. The city prey to wolves

The genesis of tyrannical man

Having reached maturity, the democratic man will have a son to whom something similar to his father will happen. His natural inclination to leisure and prodigality will drag him, like the former, to frequent the drones, now designated as “terrible wizards and tyrant-makers.”⁴⁹ Without specifying the nature of the technique they employ, Socrates explains that these magicians engender in the young man a love that, like a great winged drone, takes command of the idle and wasteful desires that flutter in his soul.⁵⁰

Considering the essential role of these mysterious characters in the production of tyrannical man and his rise to government, it is strange that most interpreters simply name them without mentioning the problem of identifying them.⁵¹ Leaving this question temporarily aside we will approach this passage by starting with the identification of the effects of this Eros on the soul of the victim.

Socrates explains that this winged drone infuriates and dislodges from himself any desire or opinion that is opposed to it,⁵² inducing the host “to dare anything and everything in order

⁴⁹ *Republic*. IX, 572e.

⁵⁰ *Republic* IX, 572e-573a.

⁵¹ Regarding the difficulty in identifying these characters and the lack of clarity regarding the type of *eros* Plato refers to, see M. Meyer, “Peisetarios of Aristophanes’ Birds and Erotic Tyrant of Republic IX,” in *The political theory of Aristophanes: explorations in poetic wisdom*, ed. Jeremy Mhire, Bryan-Paul Frost (Binghamton, NY: Suny Press, 2014): 279.

⁵² Zena Hitz explains that this final purge of shame and moderation in the soul of the son of the democratic man is the individual analogue of the political tyrant’s purgation of any

to find support for himself and the hubbub of his henchmen, in part introduced from outside by evil associations, and in part released and liberated within by the same habits of life as his."⁵³

Freed from the last shreds of moderation that he still retained, the young man will no longer find any obstacle to doing at vigil what was previously allowed only in his dreams: he will not hesitate to appropriate his father's goods, and after having squandered them in the company of his corrupters, friends and courtesans, he will steal, desecrate the temples, accept bribes to give false testimony in court, sell free men into slavery, and act as a public informer.⁵⁴

As the above passage shows, the mutation of the democratic man into a tyrannical one is partly brought about by his own habits, partly by the wizards and tyrant-makers. The question arises of who are these evil beings, endowed with quasi-supernatural powers, and what does their art consist of.

J. Peigney offers an interpretation according to which these epithets would apply to the desires of the young man⁵⁵. However, several elements lead us to think that the *màgoi turannopoi* designate a certain type of men who inoculate in the young man a passion that activates and reinforces idle and wasteful desires.

Among these elements, the main one is the reference to the circumstances that lead to the conversion of the father.⁵⁶ In establishing the parallel with the father, Socrates indicates that the same scheme applies to the son: a natural tendency to incontinence reinforced by bad companies. According to Marcello Carastro, these bad companies are the sophists. The presence of the verb *katékhein*, which suggests dominance or control, and the verb *mekhanân*: to engineer, often used to

good or virtuous characters remaining in the city. "Degenerate regimes in Plato's *Republic*," in *Plato's Republic: A Critical Guide*, ed. M. McPherran (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 120. Kindle ed. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511763090>

⁵³ *Republic* IX, 575a. As Annie Larivée explains, this eros is a sort of unifying principle that gives the desires of the young a certain direction, a certain coherence and a power to act. "Malaise dans la cité," in *Études sur la République de Platon*, Vol. 1, ed. Monique Dixsaut, Annie Larivée (Paris: Vrin, 2005), p.181

⁵⁴ *Republic* VIII, 575b.

⁵⁵ J. Peigney, "Platon et les faux bourdons (République, VIII, 552c-IX, 573b)." *Gaia* 19 (2016): 281, <https://doi.org/10.3406/gaia.2016.1709> (n.d.)

⁵⁶ *Republic* IX, 572d-e.

indicate the sophist's slyness, would be a first clue.⁵⁷ But even more eloquent than these verbs, is the very figure of the tyrant: his rhetorical skill and the perverse use he makes of it would represent the unequivocal sign of his trade with sophists.⁵⁸

Once the tyrant-making magicians have been identified, the question arises as to the nature of the link between an individual subjected to his own appetites and the exercise of that individual's tyrannical power over the State. The passage that follows the enumeration of crimes of the tyrannical man gives an initial indication of this question: "when men of this sort and their followers become numerous in a state and realize their numbers, then it is they who, in conjunction with the folly of the people, create a tyrant out of that one of them who has the greatest and mightiest tyrant in his own soul."⁵⁹

Before quoting the passage about the mutation of tyrannical man into a tyrant, it is important to insist on the fact that his rise to power is conditioned on popular support.⁶⁰ It is necessary that the *demos* be possessed by the same kind of appetites that the man he will choose in the hope of preserving his freedoms threatened by the oligarchs. But more than fearing the return of the oligarchy, the *demos'* main motivation for allying with demagogues against the alleged enemies of the regime seems to be honey, which could be considered a metaphor for the *misthos* or remuneration offered to the people to motivate them to attend the assembly and give their vote to those who claim to represent them.⁶¹

But soon the *demos* will witness with horror the spectacle of the transformation into a tyrant of the man appointed to protect him. To illustrate this transformation Socrates resorts to

⁵⁷ Marcello Carastro, *La Cité des Mages* (Grenoble: Jérôme Millon, 2016), 191.

⁵⁸ On the deceitful speech of the tyrant and his rhetorical ability to seduce the naive *demos* see C. Panos, "Le tyran dans le rôle du roi. À propos du chapitre XI du livre V de la Politique d'Aristote," in *Le philosophe, le roi, le tyran*, ed. Jean-François Pradeau, Silvia Gastaldi (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009), 166-167.

⁵⁹ *Republic* VIII, 575c-d.

⁶⁰ With regard to the fact that the support of the *demos* appears in the *Republic* as an indispensable condition for the rise of the tyrant to government É. Helmer, *La part du bronze* (Paris: Vrin, 2010), 134-135.

⁶¹ On the *misthos* according to Plato see François Vannier, *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien aux Vème et IVème siècles* (Paris: Les belles lettres, 1988), 235.

the legend of Lycaon, king of Arcadia, turned into a wolf,⁶² after having offered a human sacrifice in the sanctuary of Zeus Lycaios:

[...] A leader of the people who, getting control of a docile mob, does not withhold his hand from the shedding of tribal blood, but by the customary unjust accusations brings a citizen into court and assassinates him, blotting out a human life, and with unhallowed tongue and lips that have tasted kindred blood, [66a] banishes and slays and hints at the abolition of debts and the partition of lands is it not the inevitable consequence and a decree of fate that such a one be either slain by his enemies or become a tyrant and be transformed from a man into a wolf?⁶³

With the allusion to human sacrifice and the passage of humanity to the bestiality that such an act implies, Socrates illustrates the result of the transgression of the principle of specialization and of measures prohibiting possessions for guardians: to allow the guardians to possess something privately is to expose them to the risk of being transformed into savage masters. The question remains how does the mutation occur from what was originally a moral illness to a political illness. In other words, how do we explain the rise of this moral monster to the government of the city?

The birth of tyranny

Trying to put an end to the hostilities in the city the *demos* chooses a protector.⁶⁴ Initially honouring his position, he is kind and accommodating to those who have made his rise to power possible. Son of the city and drone among the drones, the tyrant is not a being endowed with qualities that make him stand out from his supporters. Far from being a contingent or isolated

⁶² On this subject C. Arruzza, "Philosophical Dogs and Tyrannical Wolves in Plato's *Republic*," in *Philosophy and Political Power in Antiquity*, ed. Cinzia Arruzza, Dimitri Nikulin (Leiden-Boston: Brill, 2016), 43.

⁶³ *Republic* VIII, 565d-566a. On the different ancient versions of the myth of Lycaon see M. Jost, "Deux mythes des métamorphoses en animal et leurs interprétations," *Kernos* 18 (2001): 347-370. <https://doi.org/10.4000/kernos.1909>

⁶⁴ *Republic* VIII, 565c.

phenomenon, its rise to political power is the result of a series of defined political, social and economic conditions.⁶⁵

The devotion of people to their protector is all the greater inasmuch as he promises them the abolition of debts and the redistribution of land. Under this pretext he promotes a bloody revolution against the oligarchs, who, accused of conspiring against democracy, are forced to leave the city or die at the hands of their adversaries. The goods of the murdered rich pass into the hands of the tyrant, who will divide them between his entourage and the *demos*.⁶⁶ To increase his income he will promote some wars that will also allow him to minimize the risks of an uprising of the impoverished people by the payment of war taxes.⁶⁷

Initially directed at the rich, the tyrant's violence will soon be deployed against those who, having allowed him to conquer political power, now represent a danger to him, whether by their wealth, their greatness of spirit or their intelligence. Having exterminated the men of value, the tyrant will surround himself with the most abject men in the city.

It is in this context that Socrates undertakes his diatribe against poetry, accused of affirming absurdities such as that tyrants are wise for the company of wise men.⁶⁸ Generously rewarded by their beneficiaries, the tragic poets not only praise the tyrants, but also, traveling from state to state "collecting crowds and hiring fine, loud, persuasive voices, they draw the politics towards tyrannies or democracies."⁶⁹ This assertion is an extension of the analyses on music education at Book III and the need to adapt poetic texts to the ethical objective that guides the *paideia* of the guardians.⁷⁰ This implies the suppression of

⁶⁵ Sylvain Roux observes that, unlike Gyges, the tyrant of the *Republic*, he managed to become the head of the city thanks to social, economic and political conditions. "Entre mythe et tragédie: l'origine de la tyrannie selon Platon," *Revue des Études Grecques* 114 (2001), 151

⁶⁶ *Republic* VIII, 566e.

⁶⁷ *Republic* IX, 567a. About the taxations imposed by tyrants in the classical period see L. Kallet, "Demos Tyrannos: wealth, power, and economic patronage" in *Popular Tyranny: sovereignty and its discontents in Ancient Greece*, ed. Morgan (Austin: university of Texas press, 2003), 123-126.

⁶⁸ *Republic* VIII, 568b.

⁶⁹ *Republic* VIII, 568c.

⁷⁰ J.-M. Bertrand explains that the censorship of speech in the *Republic* does not only concern tragic poetic speech, but that it also applies to the recipients of ungodly speeches. Indeed, for Plato the listeners are as guilty as the composers of such speeches, simply by

passages describing heroes or greedy gods,⁷¹ in a state of dementia, drunkenness or lust, practicing deception or perpetrating violent acts against their parents or other divinities.⁷²

Analysed in the light of Book III, the considerations of Book IX highlight the relationship between poetry and the birth of tyranny. By indicating the participation of the tragic poets in the production of the tyrant and in his ascension to the government of the State, Socrates reveals us that, in addition to the Lotus-eaters, the adjective of *mágoi turannopoioí* covers the tragic poets.⁷³ The art of flattery and the rhetorical skill of the sophists combine with the *mageía* of the poets to generate a powerful potion: the honey of the *kephènes*, nourishment and delight of the animal part of the human soul that loves wealth and sensual pleasures.

Continuing the destructive work initiated by the other species of *kephènes*, the sophists and tragic poets participate in the construction of appetites, practices and values that lead the city, scarred by the violence gangrened by *pleonexia*, towards tyranny.

VI. Conclusions

Although the decline of Kallipolis begins with the transgression of the principle of specialization, the drones make their first appearance within the oligarchy. Their passion for wealth generates a set of lucrative practices which, favouring a small minority, leads to the impoverishment of the *demos*. Their desire to put a stop to the greed of the rich ends up in an internal war, which culminates in the dissolution of the oligarchy and the

listening to things they should not be listened to. J.-M. Bertrand, "Langage juridique et discours politique dans les cités grecques de l'Antiquité. Réflexions sur *les Lois* de Platon," *Langage et société* 77 (1996): 71-75.

⁷¹ *Republic* III, 390d-e, 390e-391a.

⁷² *Republic* III, 387a-d. Let us remember that in IX, 573c the tyrannical man is described as a drunkard, erotic and lunatic.

⁷³ It should be pointed out that Plato's criticism is particularly directed not at de poets but at tragic poets. On this subject see L. Mouze, "Le conflit entre le poète tragique et le philosophe dans la *République* de Platon," *Rationalité tragique, Zetesis, Actes des Colloques de l'association N°1, 2010: 8* <https://zetesis.hypotheses.org/files/2014/04/1Mouze.pdf>

birth of the democratic regime. The powerful, but still discreet influence of the *kephènes* on the organisation of the oligarchic city will gain in democracy the strength to set itself up as a mentor for political activity and prepare the conditions for the advent of tyranny.

Between the transgression of the principle of specialization and the birth of the tyrant, there is a story of political and moral decadence led by the *kephènes*. Without ignoring their specificity or the diversity of the causes that lead these individuals to develop the trends that define their nature, they share one constant feature: their exacerbated passion for wealth.

While it is true that the decline of the *politeia* begins with the corruption of the elements in power, confirming the importance of education of the guardians and the need for economic measures to prevent the awakening of the animal that sleeps in its soul, the continuity of this process is not only related to the decline of the leaders. The ascent to government of men dominated by appetites of the drone's kind, and ultimately the advent of the tyrant, are the result of the sum of the particular wills of a city eaten up by *pleonexia*. The participation of the demos in this process highlights the harmful consequences of an education system that is exclusively focused on the training of leaders. The absence of an educational programme aimed at educating the appetites of economic agents exposes the city to the risk of seeing the proliferation of a race of greedy and licentious men who choose as their ruler a member of their species, imagining that the fact of being possessed by the same type of appetites will provide them with the conditions to freely exercise their tendency to incontinence, anarchy and prodigality.

References

- Annas, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Arruzza, C. "Philosophical Dogs and Tyrannical Wolves in Plato's *Republic*." In *Philosophy and Political Power in Antiquity*, ed. Cinzia Arruzza, Dimitri Nikulin, 41-66. Leiden-Boston: Brill, 2016.
- Arruzza, C. "The Lion and the Wolf: The Tyrant's Spirit in

- Plato's Republic." *Ancient Philosophy* 38 (2018): 47-67.
- Bernardete, S. *Plato's Sophist*. ed. and trans. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1986.
- Bertelli, L. "La stasis dans la cité démocratique." In *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, ed. Marie-Laurence Desclos. 11-39. Paris, 1996.
- Bertrand J.-M. "Langage juridique et discours politique dans les cités grecques de l'Antiquité. Réflexions sur *les Lois* de Platon." *Langage et société* 77 (1996): 55-81.
- _____. "De la stasis dans les cités platoniciennes" in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 10 (1999): 209-224. <https://doi.org/10.3406/ccgg.1999.1502> (*n.d.*)
- Bloom, A. *The Republic of Plato* (1968), New York, Basic Books, 1991.
- Campese, S. "L'oikos e la decadenza delle citta". In *Platone: La Repubblica*, vol. IV, libro VIII-IX, ed. Mario Vegetti, 189-261. Napoli, Bibliopolis, 2000.
- Carastro, Marcello. *La Cité des Mages. Penser la magie en Grèce ancienne*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2016.
- Castel-Bouchouchi, A. "Plato and the Causes of Excess." *Homo Oeconomicus*, 31 (2014): 463-478.
- Christodoulou, P. "Le tyran dans le rôle du roi. À propos du chapitre XI du livre V de la Politique d'Aristote". In *Le philosophe, le roi, le tyran*, ed. Jean-François Pradeau, S. Gastaldi, 157-177. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2009.
- Fouchard, A. "L'éloge de l'agriculture et des agriculteurs au IVe siècle avant Jesus-Christ". In *Mélanges Pierre Lévêque*, vol.3, *Anthropologie et société*, ed. Marie-Madeleine Mactoux, Évelyne Génie, 133-147. Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Helmer, É. *La part du bronze, Platon et l'économie*. Paris: Vrin, 2010.
- _____. "Le remodelage politique de l'oïkoç dans la *République* : de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique." *The Internet Journal of the International Plato Society* 11 (2011) <http://gramata.univparisi.fr/Plato/article98.html> (accessed March 2012).
- _____. "Le lieu controversé de l'économie antique", *Philosophie antique* 15 (2015): 179-204. <https://doi.org/10.4000/philosophant.404> (accessed 01

- November 2018).
- Hitz, Z. “Degenerate regimes in Plato’s *Republic*.” In *Plato’s Republic: A Critical Guide*, Chapter 6, (Cambridge Critical Guides), ed. M. McPherran, 103-130. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511763090> (accessed February 2011).
- Jost, M. “Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallisto.” *Kernos* 18 (2005): 347-370. <https://doi.org/10.4000/kernos.1909>. (accessed 14 September 2011).
- Kallet, L. “Demos Tyrannos : wealth, power, and economic patronage.” In *Popular Tyranny: sovereignty and its discontents in Ancient Greece*, ed. Morgan, 117-153. Austin, University of Texas press, 2003.
- Larivée, A. “Malaise dans la cite: Eros et tyrannie au livre IX de la *République*”. In *Études sur la République de Platon, I. La justice*, ed. Monique Dixsaut, Annie Larivée, 169-197. Paris, Vrin, 2005.
- Loroux, N. *La cité divisée*. Paris, Payot, 1997.
- Mainoldi, C. *L’image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d’Homère à Platon*. Paris, Ophrys, 1984.
- Meulder, M. “Est-il possible d’identifier le tyran décrit par Platon dans la République?” *Revue belge de philologie et d’histoire* 67, fasc. 1 (1989): 30-52. 10.3406/rbph.1989.3655 http://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1989_num_67_1_3655 (accessed 16 may 2017)
- Meulder, M. “Ruse et violence au livre VIII de la République de Platon.” *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 7, 1-2 (1992): 231-258. <https://doi.org/10.3406/metis.1992.985> (n.d.)
- Meyer, M. “Peisetarios of Aristophanes’ *Birds* and Erotic Tyrant of *Republic IX*”. In *The Political Theory of Aristophanes: explorations in poetic wisdom*, ed. Jeremy Mhire, Bryan-Paul Frost, 275-302. Binghamton, NY: Suny Press, 2014.
- Mouze, L. *Le Législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*. Villeneuve-d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- “Le conflit entre le poète tragique et le philosophe dans la *République* de Platon. In: *Rationalité tragique, Zetesis*, Actes des Colloques de l’association N°1, (2010) :1-28.

- <https://zetesis.hypotheses.org/files/2014/04/1Mouze.pdf>
(accessed 2010)
- Natali, C. "L'élosion de l'*oikos* dans la *République* de Platon." In *Études sur la République de Platon, I. La justice*, ed. Monique Dixsaut, Annie Larivée, 227-245. Paris: Vrin, 2005.
- Neschke-Hentschke, A. *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Le platonisme politique dans l'antiquité*. Loovain-Paris, Peeters, 1995.
- Peiney, J. "Platon et les faux bourdons (République, VIII, 552c-IX, 573b)." *Gaia: revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique* 19 (2016): 271-287.
<https://doi.org/10.3406/gaia.2016.1709> (n.d.)
- Pelletier, A. "L'image du « frelon » dans la République de Platon." *Revue de philology* 22 (1948): 113-146.
- Renaut, O. "La fonction du *thumos* dans la République de Platon". In *Plato's Politeia (Republic)*, ed. Notomi Noburu, Luc Brisson, 179-188. St. Augustin: Dialogues on Academia Verlag, 2013. https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01551272/file/2013_RENAUT_La_fonction_du_thumos.pdf (accessed 1 August 2017)
- Rosen, S. *Plato's Republic: A study*. New Heaven-London, Yale University Press, 2005.
- Rogue, C. *D'une cite à l'autre: essai sur la politique platonicienne, de la République aux Lois*. Paris: Armand Colin, 2005.
- Roux, S. "Entre mythe et tragédie: l'origine de la tyrannie selon Platon." *Revue des Études Grecques* 114, (2001): 140-159.
- Schofield, M (ed); translations by Tom Griffith. *Plato: Gorgias, Menexenus, Protagoras*. Cambridge/New York, Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press, 2009.
- Vannier, F. *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien aux Vème et IVème siècles*. Paris : Les Belles Lettres, 1988.

LITERALIDAD Y ALEGORÍA EN EL PROEMIO DE PARMÉNIDES

Rafael Gálvez Garduño
Universidad Nacional Autónoma de México
ragalgar@gmail.com

Resumen: Se propone aquí que el Proemio de Parménides presenta dos lecturas: una literal y otra alegórica. Centramos nuestra atención en la lectura literal, incluyendo una crítica exhaustiva a la interpretación que da Walter Burkert de ella. Por otro lado, se procede a hacer explícita una insinuante corrección por parte de Parménides a la visión hesiódica del cruce de Noche y Día en su *Teogonía* (748-51), insinuación que puede sacarse de una sutil relación entre B1.11 y B1.13. Se muestra luego que las moradas de la noche parmenídeas (B1.9) se oponen a ser identificadas con las hesiódicas de la *Teogonía*, y de ciertas consideraciones se infiere que el relato literal narra un sueño de Parménides. Enseguida viene un análisis de los cinco primeros versos y lo que puede deducirse de él, como por ejemplo la identidad de “la vía muy famosa de la deidad”. Se muestra también cómo la lectura *katá pant’áste* (B1.3) puede muy bien ser la que sustituye a la corrupta *katá pant’ate* de los manuscritos. Por último, al exponer el relato literal de su sueño de juventud, lo ha dispuesto con las adecuaciones necesarias para ser leído también como un relato alegórico que expresa la introducción al discurso filosófico que le sigue.

Palabras clave: lectura literal, laconismo, moradas de la noche, puertas, umbral de piedra, etéreas

Abstract: It is proposed here that the Parmenides Proem presents two readings: one literal and the other allegorical. We focus our attention on literal reading, including an exhaustive critique of Walter Burkert interpretation of it. On the other hand, an insinuating correction by Parmenides to the Hesiodic vision of the crossing of Night and Day in his *Theogony* (748-51) is made explicit, a suggestion that can be derived from a subtle relationship between B1.11 and B1. 13. It is then shown that the

Parmenidean dwellings of the night (B1.9) are opposed to being identified with the Hesiodic ones of the *Theogony*, and from certain considerations it is inferred that the literal account narrates a dream of Parmenides. Next comes an analysis of the first five verses and what can be deduced from it, such as the identity of the very famous way of the deity. It is also presented how the *katá pant'áste* reading (B1.3) may very well be the one that replaces the corrupt *katá pant'ate* of the manuscripts. Lastly, when exposing the literal account of his youthful dream, he has arranged it with the necessary adaptations to be read also as an allegorical account that expresses the introduction to the philosophical discourse that follows.

Keywords: literal reading, laconism, dwellings of the night, doors, stone threshold, ethereal

1. Los dos relatos del Proemio

El poema de Parménides da inicio con un relato fantástico en primera persona que invita de entrada a intentar entenderlo en el sentido literal de los términos en él empleados. Se nos habla de unas yeguas, de un carro, de una vía de cierta deidad, de las hijas de *Hélios*, de unas moradas de la Noche, de unas puertas por las que pasan los caminos o caminos “de la Noche y del Día”, de la Justicia que las custodia portando unas llaves “que alternan”, de una diosa que recibe en su morada a un joven, que no es otro que el narrador (supuestamente Parménides mismo).

Hemos dicho “intentar entenderlo” porque en él Parménides se muestra muy parco y muchas veces poco explícito, lo que impide que al escucharlo su receptor lo comprenda sin más. Se dice, entre la generalidad de los estudiosos, que Parménides escribió su poema para ser recitado ante una audiencia. Convengo en que de esta manera lo dio a conocer, pero sin duda él sabía muy bien que su extremado laconismo habría de ocasionar ciertos problemas de

comprensión en sus oyentes. Por ello me parece que luego distribuyó copias de su poema entre los que le pedían mayor claridad, para que los resolvieran ellos mismos mediante una atenta y detenida lectura en solitario. Me parece que su laconismo deja entrever una actitud premeditada, pues con haber proliferado sus versos para explayarse en su narración, ello habría contribuido a hacerla más clara. La claridad narrativa, con todo, no depende sólo de la amplitud discursiva, sino también del empleo de vocablos precisos que contribuyan a clarificar lo que se va relatando, y nuestro autor peca también en esto. El narrar usando términos que claman mayor precisión en quien los escucha, nos lleva nuevamente a pensar que su falta de claridad puntual fue deliberada. Un ejemplo de esto lo tenemos en la palabra con que inicia el verso 3: *daímonos; daímon*, que puede traducirse como ‘deidad’, es un término genéricamente ambiguo, pues puede designar a un dios o a una diosa. ¿Por qué Parménides no fue aquí preciso? Otro ejemplo está en la palabra *theá* del v. 22. ¿Tiene en mente aquí nuestro autor a una diosa en especial? Y si es así, ¿por qué no la precisó? Podemos adelantar, como hipótesis de trabajo, que su deliberada imprecisión en estos ejemplos se explica por un deseo de conferir a su narración dos lecturas distintas¹, dando lugar a dos relatos de diversa índole: por un lado, al que se llega por una lectura literal del texto; por otro, al que se alcanza por una alegórica, infundiendo de este modo una doble extensión a lo que narra. Podemos, pues, decir que en los ejemplos arriba citados tiene en mente nuestro autor dos deidades y dos diosas en especial, pero reservando una de las dos a un relato y la otra al otro. Más adelante veremos otro ejemplo, ya no de ambigüedad sino de sutileza expresiva, que contribuye también a la densidad contextual del Proemio.

En este trabajo se dará especial atención a una lectura literal del Proemio². Como decíamos, los elementos figurativos que hemos mencionado nos llevan de manera natural por una lectura estrictamente literal del relato (sin simbolismos

¹ En general, se tiende a ver en el Proemio un solo relato, al que se llega, según algunos, por una lectura literal, y según otros, en cambio, por una alegórica.

² Para una lectura alegórica, véase Gálvez, Rafael (2011).

intercalados), lectura que tropieza con el laconismo de su autor, dando lugar al problema de cómo visualizarlo con precisión.

2. La interpretación de W. Burkert y los problemas que genera

Disponemos de una interpretación al respecto debida a Walter Burkert³ que intenta resolverlo. En el pasaje de los versos 6 al 10 se relata que el eje del carro, ardiendo, lanzaba un silbido estridente “...a medida que se apresuraban a enviar las doncellas *Helíades*, habiendo abandonado las moradas de la noche hacia la luz, habiéndose despojado con las manos de los velos de sus cabezas.”⁴ Los versos 6 y 7 son bastante explícitos, pero los que les siguen, que hemos citado entre comillas, contienen referencias que llevan a plantearse preguntas como estas: ¿a qué se debe esa prisa en conducir o enviar, que hace que el eje del carro arda y silbe?; ¿qué moradas de la noche son las que abandonan las *Helíades* antes de su apresurada conducción? ¿Abandonan ellas tales moradas haciendo salir de ahí también a Parménides ya en su carro y con sus yeguas, para enseguida enviarlo apresuradamente hacia la luz? Esta última cuestión se entiende, como puede verse, restituyendo la coma que Burkert eliminó. O bien, quitándola, como quiere este estudioso, ¿habría que entender que antes de su apresurada conducción abandonan ellas solas las moradas nocturnas hacia la luz del día, localizando enseguida a Parménides ya en su carro y con sus yeguas para enviarlo con prisa?, y en tal caso ¿hacia dónde lo conducen? Y, en fin, ¿se despojan de los velos de su cabeza al emprender su acelerada conducción, o antes, en el acto mismo de su salida de las moradas de la noche? Cada una de estas preguntas cabe plantearse tras una lectura atenta y cuidadosa del pasaje, y me parece que ninguna de ellas puede responderse con claridad sin la ayuda de alguna clave a descubrir en algún otro pasaje colocado antes o después de estos versos.

Consideremos el pasaje siguiente. El verso 11: “Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día” ¿nos dice algo

³ W. Burkert, (1969).

⁴ La puntuación que hemos dispuesto en nuestra cita de los vv. 8-10 es la propuesta por Burkert, quien quitó la coma que figuraba comúnmente al final del verso 9, entre los términos ‘noche’ y ‘hacia’ para presentar su propia interpretación del pasaje.

que nos permita aclarar alguna de aquellas cuestiones? Por su ubicación dentro del relato, nos está señalando el punto de alcance del cortejo de las *Helíades*, y aunque no precisa de qué punto geográfico se trata, el verso contiene una clara alusión al pasaje de la *Teogonía* (729-57) de Hesíodo, donde éste localiza, precisando un poco más, “las moradas horrendas de la tenebrosa Noche” en un lugar de los confines de la plana tierra en el que atravesando las puertas de umbral de bronce de estas moradas se saludan, al acercarse, la Noche y el Día, una saliendo de ellas y la otra (noche: *Núx*, y día: *Heméra*, son nombres femeninos en griego) entrando, sucediéndose así en su alternado caminar invadiendo la tierra y el cielo. Ahora bien: ¿indica esta clara alusión a Hesíodo, de modo igualmente claro, que Parménides sitúa su relato literal en el ámbito de las referencias hesiódicas a las moradas de la Noche en el pasaje señalado de su *Teogonía*? ¿Las moradas de la Noche parmenídeas se identifican, así, con aquellas hesiódicas? Pareciera que sí, que eso sugiere Parménides mismo, pues sus propias “moradas de la Noche” podrían visualizarse estrechamente vinculadas a sus “puertas de los caminos de la Noche y del Día”, las que parecen sugerir también una clara identidad con las puertas de las moradas de la Noche hesiódicas. En este ámbito se coloca la interpretación de Walter Burkert y de los estudiosos que la secundan. Aceptemos, de momento, que esto sea así, y veamos a dónde nos lleva su consideración. El dicho del verso 11 equivaldría a este otro: “Allí están las puertas de las moradas de la Noche”. Según esto, el punto geográfico donde se detiene la apresurada conducción de las doncellas solares sería el que Hesíodo pone para las puertas de tales moradas. Por su parte, el verso 9 expresa que antes de su acelerada conducción las *Helíades* habían abandonado las moradas de la Noche, de modo que entonces las puertas de su salida y las de llegada del cortejo parmenídeo serían las mismas. En cuanto a las circunstancias en que las abandonan, ¿sería pertinente imaginar que lo hacen sacando a Parménides, a su carro y a sus yeguas de unas moradas divinas que, por serlo, no se explicaría su presencia inicial en ellas? Por ello, si las moradas de la noche parmenídeas se identifican con las hesiódicas de la *Teogonía*, diremos que las *Helíades*, antes de su conducción, abandonan solas dichas moradas. Estas consideraciones parecen resolver algunas de las cuestiones arriba planteadas y dar la razón a la interpretación de Burkert, que estipula que las

Helíades abandonan solas las moradas de la Noche “hacia la luz” del día; localizan luego a Parménides en su carro dirigiendo sus yeguas en uno de sus recorridos habituales y proceden ahora ellas a dirigir las para traerlo, de regreso para ellas, ante las puertas por las que habían salido. Este detalle del regreso hacia las mismas puertas de su salida, sin embargo, no está respaldado por los vv. 12 y 14 del Proemio. El primero afirma que las puertas que alcanza el cortejo de las *Helíades* tienen un umbral de piedra, a diferencia del de bronce⁵ de las puertas por las que habrían salido ellas. Algo semejante podría aducirse respecto del v. 14, que presenta aquellas puertas siendo custodiadas por *Dike*, otra discrepancia con las moradas de Hesíodo, cuyas puertas no parecen estar custodiadas. Evitemos, no obstante, estas discrepancias y rescatemos el detalle del regreso suponiendo que Parménides, por alguna razón, ha decidido substituir el bronce por la piedra en el umbral de sus puertas, así como custodiarlas poniendo a *Dike* con sus llaves, que alternan sus giros, al frente de ellas. Esto último, con todo, aportaría un grave inconveniente incluso para la salida de las doncellas solares de las moradas de la Noche. Imaginemos el momento en que se disponen a “abandonar” estas moradas “hacia la luz” del día. El Día (*Heméra*), según esto, está ya afuera, lo que significa que poco antes *Dike* había abierto sus puertas, descorriendo con sus llaves el pasador asegurado, para permitir su salida, dejando a la vez entrar a la Noche, que volvía de su recorrido por la tierra. *Dike* las habría cerrado enseguida con esas mismas llaves, asegurándolas. Las doncellas solares, criaturas luminosas como el Día, entretanto, y por cierto muy extrañamente, han permanecido dentro de las moradas de la Noche al salir de ellas el Día, manteniendo también sus cabezas cubiertas con sus velos para no perturbar con su luz la oscuridad entrante⁶. ¿Cómo podían entonces libremente “abandonar” esas moradas, estando ya sus puertas vueltas a cerrar con seguro? Habrían tenido que persuadir a *Dike* “con suaves palabras” (v. 15) y “hábilmente” (v. 16) para que las abriera a una hora del día en que no consentiría hacerlo; pero este acto de persuasión referido en el Proemio (vv.

⁵ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 749-50

⁶ Este extraño retraso, implícito en la supuesta salida de las *Helíades* de las moradas de la Noche hacia la luz “del día”, lo trataremos más abajo en el apartado 4.

15-17) corresponde a un momento posterior de lo que se relata, el que refiere la llegada del cortejo de las *Helíades* ante las puertas. O, si se pretende que hubo, de algún modo, un primer acto persuasivo exitoso para lograr abandonarlas, que estaría implícito en la narración, ¿habría consentido la severa *Díke* en dejarse persuadir dos veces consecutivas para abrir sus puertas en horas inadecuadas? Y además...

Hagamos una importante distinción antes de continuar. La *Díke* que custodia las puertas y la *Díke* del verso 28 no son la misma. Ésta, la Justicia humana, es junto con *Thémis* el hado favorable que envía al joven Parménides ante las puertas de la morada de la diosa que lo acogerá. Aquélla, la Justicia cósmica, es la severa guardiana de las puertas de los caminos “de la Noche y del Día”, de modo que de nadie más serían estos caminos. Pero si la compañera de *Thémis* tuviera también a su cargo la custodia de las puertas, no habrían requerido las *Helíades* persuadirla para que las abriera, sólo la habrían saludado con algo así como “Hola, *Díke*, hénos aquí con tu enviado”.

Y además..., decíamos, ¿cómo la habrían persuadido la primera vez para lograr salir de las moradas nocturnas? ¿Lo habrían hecho tan “hábilmente” como para conseguirlo? Su difícil situación las ponía en un grave aprieto. En cuanto *Díke* supiera que allí seguían, las habría reconvenido así: “¿Cómo es que están ustedes ahí adentro? ¿Por qué no salieron con el Día en el momento en que abrí? ¡No tengo por qué abrir a deshoras!”. Si entonces hubieran respondido las jóvenes: “Es que debemos traer a Parménides para que lo reciba acogedoramente la Noche”, habría sido este un intento muy poco hábil de convencimiento, pues esta severa *Díke* cósmica les habría replicado: “¡Ningún mortal pasa por mis puertas!”. Así, la supuesta decisión de Parménides de custodiar sus puertas no ha dado el resultado apetecido de rescatar aquel detalle del regreso de las *Helíades* hacia las puertas de su salida, puesto que para su salida misma habrían tenido serios problemas, como acabamos de ver. Sólo suponiendo que las puertas de salida no están custodiadas habrían las *Helíades*, como dice el texto, “abandonado” sin problema las moradas de la Noche. Y como las puertas de llegada sí lo están, según se asienta en el v. 14, podemos inferir de aquí, contra la interpretación prevaleciente, que las puertas de su salida son unas y las de su llegada son otras.

Esto, además, viene a reafirmar lo asentado en el v. 12, en el que Parménides destaca el material de piedra del umbral de las puertas de llegada, para distinguirlo del de bronce de aquellas por las que habrían salido las doncellas solares.

La argumentación seguida hasta aquí, aunque se opone a un detalle de la interpretación de Burkert, no la rechaza aún por completo; en realidad, sólo la moldea mejor al texto del Proemio: las *Helíades*, saliendo de las moradas nocturnas supuestamente hacia la luz del día, y despojándose de los velos de sus cabezas, localizan a Parménides guiando a sus yeguas; proceden entonces a dirigir las a esas mismas moradas, pero no regresando a las puertas de su salida, sino conduciendo hacia otras, que son ahora las de umbral de piedra que custodia Díke, atravesando las cuales, finalmente, ingresarán a Parménides con todo y carro y yeguas a las moradas de la diosa Noche, que lo recibirá afablemente.

3. Parménides hace una corrección a Hesíodo

Dejando de momento nuestra crítica a Burkert, veamos: ¿Dónde debemos entender que están situadas estas otras puertas? Parménides nos lo indica así: “*Allí* están las puertas de los caminos de la Noche y del Día”, expresándose de manera semejante a Hesíodo cuando éste habla repetidamente del confín de la plana tierra: “Allí...”⁷. Hesíodo no especifica el punto cardinal del confín al que se refiere, pero, suponiendo que sus moradas de la Noche, con sus puertas por donde se cruzan la Noche y el Día, las localiza él en el confín occidental, puertas que para Parménides serían las de salida de las *Helíades*, entonces las puertas de llegada estarían situadas en el confín oriental. Y, por lo que dice el v. 11, pareciera que estas otras puertas serían también unas por las que Noche y Día se cruzan en su camino, saliendo una y entrando la otra en su alternado ir y venir por la tierra y el cielo. Pero sólo “pareciera”, ya que, entendido esto así estaríamos cayendo irreflexivamente en una duplicidad de Noche y Día entrando y saliendo simultáneamente por confines opuestos de la tierra. Probablemente estaría Parménides queriendo decir en este

⁷ Véase Hesíodo, *Teogonía*, 729-811.

verso que tal cruce de caminos pudiera ocurrir más bien en el confín de la tierra opuesto al que hace referencia Hesíodo. Pero entonces, ¿qué ocurre con la Noche y el Día en el otro? Había que observar con detenimiento lo que ocurre con ellas en ambos confines, y esto estaría insinuando nuestro autor también ahí. Podríamos ver, entonces, junto con él, que cuando sale el Día por Oriente, la Noche comienza a meterse por Occidente, como si hacia tal punto cardinal el Día la empujara para lograr su propia salida, y cuando éste empieza a meterse por el Poniente, la Noche empieza a levantarse por el confín oriental. El Oriente sería así el punto cardinal por donde tanto el Día como la Noche salen, cada uno a su respectiva hora, y el Poniente, en cambio, el punto por donde ambas se meten, cada cual a su hora también. Estas observaciones dejan en claro que en ninguno de tales confines de la tierra podrían Noche y Día cruzarse en su camino y saludarse, como quiere Hesíodo. Si el “Allí” de Parménides señala el confín oriental del mundo, el v. 11 significaría: “Allí están las puertas de los caminos (de salida) de la Noche y del Día”, mientras que si señala el occidental, estaría hablando de las puertas de los caminos de entrada.

Sería oportuno emparejar ahora el v. 12 con el 13 para ver cómo uno y otro nos revelan sus propias precisiones con respecto al plural ‘puertas’ del v. 11. El v. 12 identifica dicho plural con lo que son las dos hojas o batientes de una puerta, pues esa idea da al decir que están ellas sostenidas entre un dintel y un umbral; hay que recalcar que lleva nuestra atención sólo hacia las hojas. El v. 13 da otra idea de dicho plural: “ellas mismas etéreas, se llenan con grandes hojas”. Leído con detenimiento, este verso nos permite captar su magnífica sutileza expresiva. Mediante el empleo de hemistiquios bien delimitados y precisos se nos da una nueva e imprevista visualización de aquel plural, ya que distinguen claramente, por un lado, unas puertas, y por otro, las hojas que las llenan. Ahora se nos habla, clara y sorpresivamente, de hojas de distintas puertas. El plural del v. 13 distingue así unas puertas visualizándolas por separado de sus hojas, lo que hace que ahora el v. 11 aluda a distintas puertas (cada una con sus respectivas hojas) cuyo número y localización habría que precisar. Aquella delimitación de los hemistiquios del v. 13 muestra, además, con igual claridad, que el calificativo ‘etéreas’ está aplicado a “las puertas mismas”, no a sus hojas, por lo que

‘etéreas’ no apunta aquí a una ubicación en el cielo, lo que haría etéreas también a las hojas, sino a su propia contextura: “*ellas mismas* etéreas”. Cada una de tales puertas estaría conformada, pues, por una delgada capa de éter (= aire) encuadrada por su propio marco. Ahora bien: ¿a qué puertas y a qué ubicación alude ese plural? Ya nos hemos referido a los opuestos puntos cardinales del horizonte, el oriental y el occidental por donde salen o entran la Noche y el Día en su alternada invasión de tierra y cielo. Aludiría, pues, a dos puertas, la oriental y la occidental. Pero entonces, “las puertas de los caminos de la Noche y del Día”, que Hesíodo identifica con las de las moradas de la Noche, ¿tienen en Parménides la misma identidad? Una relectura del v. 12 nos sugiere que su umbral, al ser de piedra, está colocado sobre la superficie de la tierra, mientras que el umbral de bronce de las puertas de la Noche hesiódicas lo está más abajo, a la entrada de la casa de la Noche en el inframundo. Esta precisión nos revela que no es que Parménides substituya el bronce por la piedra en dichas puertas, como podría pensarse, sino que él habla de otras puertas, con otro umbral, situadas más arriba, sobre la tierra; y el plural del v. 13 sugiere que una de ellas se ubica en el confín oriental, la otra en el occidental. Estas consideraciones confieren ahora al verso 11, como podemos ver, un cariz de ubicación alterno al narrativo que mostraba cuando lo relacionamos con el pasaje de los vv. 6-10. Tenemos aquí un claro ejemplo del denso contenido comunicativo que Parménides confiere con gran sutileza a su lacónico lenguaje.

Ahora bien: de la estrecha vinculación que pareciera haber entre los vv. 9 y 11, podríamos acaso concluir que la aparente alusión a Hesíodo que hay en “las moradas de la noche” del v. 9 y la evidente que hay a dicho autor en el v. 11 tendría un doble objetivo: por un lado, el de refutar, y esto indiscutiblemente, la errónea visión hesiódica del sucederse natural entre la noche y el día, y por otro, pero esto sólo de primer intento, el de sugerir que el relato del Proemio se encuadra dentro de las referencias hesiódicas al pasaje señalado de su *Teogonía*, como tiende a verlo la interpretación prevaleciente de la lectura literal del relato parmenídeo.

4. De vuelta a la interpretación de W. Burkert y a su rechazo definitivo

Veamos ahora cómo esta interpretación, basada en tal sugerencia, da lugar a nuevos reparos que pueden hacerse. Ya hemos visto cómo la supuesta salida de las doncellas solares de las moradas de la Noche hesiódicas hacia la luz del día, es decir, cuando el Día ya está afuera y la Noche adentro implica un inexplicable y torpe retraso en la salida de las Heliades, dando lugar a que las doncellas tengan que persuadir a *Dike* a que abra las puertas cuando ésta acaba de cerrarlas. Refirámonos ahora a que su retraso en salir implica también una tardanza en alcanzar a Parménides y en llevarlo ante la diosa Noche que ha de recibirlo, y que estaría ya esperándolo. La Noche misma se extrañaría, al momento de ingresar en sus moradas, de ‘ver’, o más bien de sentir, junto a ella a las descuidadas jóvenes cuya torpe tardanza, por más que apresuraran su conducción (¿sería esta indignante torpeza la causa de su prisa?), les haría llegar ante aquélla, de regreso con el joven Parménides, en el mejor de los casos a una hora avanzada del día, cuando a la Noche le quedara ya un tiempo menguado para permanecer dentro de su casa. Suponiendo que recibiera al joven en estas circunstancias, el tiempo se le echaría encima antes de terminar su cometido con él, por lo cual había que pensar más bien en la frustración que le ocasionaría la enojosa tardanza de su pupilo y en la consecuente oposición a recibirlo cuando ya *Dike* hubiera sido persuadida a dejarlo pasar, pues podía también pensarse que entonces exclamaría: “¡Yo ya casi salgo, ahora esperen a que entre *Heméra* y sea ella quien los reciba!”. Esta situación daría incluso la razón a la profesora Pellikaan-Engel, quien ha afirmado⁸ que la diosa que recibe al joven no es *Núx* (la Noche), sino *Heméra* (el Día).

Si pasamos enseguida a considerar con atención la naturaleza propia de las hijas del Sol, encontraremos nuevas inconsistencias en la propensión a identificar “las moradas de la Noche” parmenídeas con las hesiódicas. Veamos: las *Heliades*, hijas de *Hélios*, criaturas de luz, personificación femenina de los rayos solares (“rayo solar”: *aktís*, es femenino en griego), que se cubren con sus velos para no perturbar con su luz a la Noche que ha ingresado a sus moradas, y se despojan de ellos al salir

⁸ Pellikaan-Engel, p. 61.

“hacia la luz” del día, han permanecido, tras la salida del Día, adentro con la Noche, compartiendo con ésta simultánea e insólitamente la casa mientras afuera ya está el Día, ya brilla el Sol con sus rayos. Como puede verse, se agolpan aquí tres inconsistencias: 1^a las criaturas solares, portadoras de la luz del día, salen hacia la luz *del día* (como se ha dicho de manera claramente inconsecuente); 2^a antes de su salida comparten simultáneamente la casa nocturna con la Noche, cosa imposible de darse, de acuerdo con Hesiodo (*Teog.*, 751-54); y 3^a antes de su salida, estando ellas personalmente ahí dentro, afuera ya hay día, ya brilla el Sol con sus rayos, es decir, con sus hijas, como si ellas estuvieran a la vez también afuera, integradas ya impersonalmente a su divino padre. Si ahora reconsideramos estas tres inconsistencias, sobre todo la primera y la tercera, ello nos llevará a concluir que la interpretación de Burkert es insostenible por contener una incongruencia fundamental, a saber: presentar a las *Helíades*, es decir, a los rayos solares personificados, en circunstancias en que esta presencia no sería posible. En efecto: cuando el Día, o sea *Hélíos*, sale de las moradas de la Noche, brilla con sus hijas, sus rayos, integradas impersonalmente a él. No podrían éstas, pues, presentarse a la vez personificadas para ir de día en busca de Parménides. Sólo cuando el Sol (= el Día) ha ingresado a tales moradas para descansar de su jornada diurna, podríamos ya hablar de un posible desprendimiento de sus rayos, pudiendo éstos ya aparecer personificados en las resplandecientes doncellas solares. Sólo estando, pues, el Sol ya apagado podrían sus *Helíades* “abandonar” las moradas de la Noche; pero como entonces la Noche estaría afuera, tendrían que abandonarlas *hacia la oscuridad*, contrariando lo asentado en el texto, o bien, intentando no contrariarlo, y corrigiendo nuevamente a Burkert, habría que entender que las abandonan “hacia la luz”... de la luna, lo que significaría que tendrían entonces que ir de noche en busca de nuestro joven a su morada nocturna en la que yacería durmiendo. Pero entonces, contrariando ahora sí irremisiblemente lo asentado en el texto, tendrían que salir sin despojarse de los velos de sus cabezas, pues de lo contrario sus radiantes rostros trastornarían la oscuridad reinante. De lo anterior se desprende, por un lado, que su calidad de hijas de *Hélíos* no les permitiría, durante el día, presentarse personificadas en parte alguna, ni dentro ni fuera de las moradas

hesiódicas de la Noche, y por otro, que su acción de desprenderse los velos de sus cabezas tampoco va con su salida de ellas durante la noche, es decir, estando la Noche afuera.

Lo anterior nos lleva, pues, ya al rechazo definitivo de la interpretación del profesor Burkert. Además, hemos de concluir que si Parménides en el verso 9 está hablando de unas “moradas de la noche”, no está pensando en las hesiódicas de la *Teogonía*, por más que el verso 11 aluda ciertamente a ellas. No debemos, pues, vincular estrechamente ambos versos.

5. Las moradas de la noche humanas

¿A qué “moradas de la Noche” se refiere Parménides entonces (dentro de una lectura literal del relato) si no son las que la Noche comparte alternadamente con el Día?. ¿De qué otro tipo de moradas de la Noche podría hablarse? Como recordará mi atento lector, ya hemos aludido a estas otras un poco más arriba: son las que la Noche comparte simultáneamente con los mortales. De éstas habla el pasaje de los vv. 6 a 10: “El eje lanzaba un silbido estridente, ardiendo, ...a medida que se apresuraban a enviar las jóvenes *Helíades*, habiendo abandonado las moradas de la noche, hacia la luz, y habiéndose despojado con las manos de los velos de sus cabezas” Según esto, ya podrían ahora las *Helíades* abandonarlas sacando de una de ellas a Parménides con su carro y yeguas para apresurarse a enviarlo hacia la luz... no del día, por supuesto. Y además, ¿cómo llegaron las *Helíades* a la zona de estas otras moradas de la Noche, en una de las cuales Parménides dormía?

Si las moradas que la Noche comparte alternadamente con el Día en los confines de la tierra no se adecuan al relato parmenídeo, rechacémoslas y veamos ahora si las que comparte simultáneamente con los mortales se amoldan mejor al texto. Olvidémonos incluso de si el relato debe traer siquiera implícita la salida de las *Helíades* de las moradas de la Noche hesiódicas hacia las moradas de la Noche humanas para alcanzar la que ocupa Parménides en su lecho de durmiente, ya que es difícil que la encuentren yendo con los velos cubriéndoles la cabeza para no perturbar la oscuridad reinante. Ensayemos algo, aunque a primera vista parezca descabellado: las doncellas solares

aparecen de pronto en la morada nocturna de nuestro narrador, sin tener que llegar a ella de ninguna parte. ¿Cómo sería posible tal cosa sin que suene a mero capricho? ¿Cómo podremos echar mano de nuestra imaginación para verlo de modo consecuente? Sólo podría ser dando a tan brusca aparición un carácter onírico. En efecto, digámoslo ya sin miramientos: Parménides, cierta noche, soñaba que unas jóvenes de radiante rostro, cubiertas con unos velos, irrumpían de pronto en su morada nocturna despertándolo y apremiándolo a uncir sus yeguas al carro para salir de inmediato, y que entonces, una vez afuera, se apresuraban a enviar carro y yeguas, habiendo dejado atrás las moradas que la Noche comparte con los mortales, “hacia la luz”... de la Aurora, que empezaba a insinuarse en el horizonte oriental; y que en el acto de emprender ellas su acelerada marcha, se habían despojado con las manos de los velos de sus cabezas en su prisa por alcanzar cuanto antes aquellas puertas “de los caminos (de salida) de la Noche y del Día”. En su marcha hacia la luz, el cortejo de las *Helíades* avanzaba elevado discretamente por el aire, ardiendo el eje del carro y lanzando un silbido estridente, pues dos ruedas bien torneadas lo apretaban al girar. ¿Que cómo pueden girar éstas si se avanza por el aire? No hay problema, en realidad, pues en los sueños suelen verse cosas muy extrañas. La prisa de las *Helíades*, por su parte, puede explicarse porque el apagado Sol ya esperaba detrás de la divina Aurora a sus hijas para llevar él, supuestamente, la luz del día al mundo, como ocurre naturalmente. Hemos dicho “supuestamente” porque si tal prisa se explicara sólo por el motivo natural expuesto, ¿qué papel tendrían entonces el joven Parménides y su carro y yeguas avanzando con la misma prisa que las *Helíades*?

Las *Helíades* y su cortejo, en su acelerado vuelo, alcanzan en unos instantes las ingentes Puertas ubicadas en el horizonte oriental, por las que el Día estaría próximo a salir. El material de piedra de su umbral sugiere que están asentadas sobre la superficie terrestre, y que su dintel toca la bóveda celeste en un punto en que ha empezado a elevarse por el cielo.

Obsérvese que el relato del Proemio no se inicia con el primer momento del sueño, cuando las doncellas solares irrumpen de pronto en la morada del durmiente Parménides que sueña que lo despiertan. Se relata, en cambio, el viaje del joven

narrador, y sólo el v. 9 alude a un momento anterior, cuando son abandonadas las moradas de la noche. Podemos afirmar, visto lo anterior, que el propósito inicial del adulto Parménides al escribir lo que llamamos el Proemio fue presentar el relato literal de un sueño que tuvo supuestamente en época temprana de su vida, cuando era un muchacho como Faetón, y que debe haber representado para él algo tan significativo que juzgó pertinente darlo a conocer al inicio de su poema, y de cierta manera dispuesto para que fuera también un relato alegórico que sirviera como introducción al discurso filosófico que le sigue.

6. Los cinco primeros versos y su relación con los cinco siguientes

Consideremos ahora los primeros versos del relato, y veamos si contienen algo que nos haga avanzar en su conocimiento.

En el pasaje de los tres primeros versos hay referencias a elementos del relato que no figuran en el de los vv. 6 a 10, y que pueden ampliar nuestra visión de los sucesos que se narran. Se nos habla en ellas de unas yeguas, de un deseo de llegar muy lejos, de una vía de cierta deidad, vía o deidad, si ésta es femenina, que⁹ lleva a un hombre “que sabe”, o “que ha visto”. Hay asimismo en este pasaje inicial dos términos que figuran también, sugestivamente, en el otro; uno es el verbo ‘enviar’, que aparece (en el inicial) en imperfecto: *pémpon*, v. 2, y (en el otro) en infinitivo: *pémpein*, v. 8, cuyo sujeto, en el primer caso, es ‘las yeguas’, y en el segundo, ‘las jóvenes *Helíades*’, y otro es la preposición ‘hacia’, que apunta, en el v. 2 (*es hodón*), a la vía de la deidad, y en el v. 10 (*eis pháos*), a la luz (de la Aurora, como vimos). Dichas coincidencias invitan a conectar estrechamente ambos pasajes, y al hacerlo puede verse que uno y otro se nutren mutuamente, narrando el mismo episodio; el primero enfocando la atención del lector en las yeguas, y el segundo en las doncellas solares.

Analicemos, pues, los primeros versos del Proemio para observar qué añaden a lo visto en los versos ya analizados. El verso inicial, en su primer hemistiquio, dice: “Las yeguas que me

⁹ El relativo *he* en *he... férei* (verso 3) incluye el género femenino.

transportan...” Esta frase relativa sugiere que su verbo (*phérousin*) es un presente habitual o iterativo, y precede a la oración principal, que hay que identificar. Para esto precisemos si se extiende a todo el verso esta frase relativa o se limita sólo al primer hemistiquio. Algunos estudiosos se inclinan por la primera opción sin plantearse la disyuntiva. L. Tarán¹⁰, por ejemplo, dice que la línea entera es genérica, por lo que la frase relativa enfatiza el hecho de que los corceles lo transportan, repetidamente, “tan lejos como el deseo pueda alcanzar”. Al referirse a *pémpon* (= “iban enviando”), ubicado al comienzo de la línea 2, dice: “Mediante el imperfecto se hace actual lo que en la línea previa se dijo en general”. Pero si el viaje de Parménides fuera algo que ocurre repetidamente, ¿por qué emplear el imperfecto en ese y otros momentos de la acción, si el constante empleo del tiempo presente hubiera sido más adecuado? ¿Qué caso tendría destacar con el imperfecto algo que, por ser repetitivo, no tiene nada destacable? Además, si la frase relativa comprende toda la línea, entonces la oración principal quedaría restringida al imperfecto *pémpon*, y no añadiría nada significativo a la relativa, como por el contrario debiera ser. En cambio, si la frase relativa se limita al primer hemistiquio, entonces la oración principal, regida por *pémpon*, completaría el verso narrando una acción que ocurre fuera de lo habitual y repetitivo, añadiendo a la relativa algo significativo. Tal verso, parafraseándolo, diría: “Las yeguas que me transportan en mis recorridos diarios (nótese que sólo aquí hay algo repetitivo), me iban enviando, en esta ocasión ellas a mí, tan lejos como el deseo solía llegar (*hikánoi*, optativo oblicuo)”. Y ¿qué ocasión era esta? Era, recordando lo visto más arriba, la de su sueño. En cuanto a qué deseo era ese que se repetía en cierto pasado, lo veremos un poco más abajo.

La oración que completa el verso 2 es *epei m' es hodón bésan polúphemon ágousai...* ¿Cómo hay que entender el término *epei*?¹¹ Para esto nos ayudará relacionar estos dos primeros versos del Proemio con los vv. 25-26, que muestran cierta semejanza con ellos, incluyendo también el término *epei*; veámoslos: *híppois tai se phérousin hikánon heméteron dô, / jaír, epei oúti se moíra kakè prouépempe néesthai...* (“que alcanzas

¹⁰ Taran L., (1965) pp. 9-10.

¹¹ En general ha sido entendido como “cuando”, “después de”.

nuestra morada con las yeguas que te transportan, / alégrate, *pues* ningún hado funesto te envía por delante a volver...”). Aquí *epei* muestra claramente el sentido de ‘pues’. Si damos este mismo sentido al *epei* del v. 2, podremos traducir este verso, desde *epei*, así: “pues me encaminaron guiando hacia la vía muy famosa...” Si ahora ligamos esto con la paráfrasis anterior, tendremos: “Las yeguas que me transportan cada vez que yo las guío encaminándolas hacia donde quiero ir, me iban enviando, en esta ocasión ellas a mí, tan lejos como cierto deseo solía llegar, pues me encaminaron guiando hacia la vía muy famosa...” Este ‘pues’ señala el enlace o ecuación entre “enviar tan lejos como el alcance del deseo” y “encaminar hacia la vía muy famosa de la deidad”. Esto indica que el impulsivo deseo al emprender el viaje era alcanzar tal vía. ¿Con qué objeto? Con el de recorrerla, después de haber sido encaminado el narrador hacia ella, y con esto satisfaría nuestro jovencito su entrañable deseo.

7. Identidad de la “vía de la deidad”

¿Qué vía es esta y a qué deidad pertenece? Veamos: ¿a qué deidad se refiere en la frase (vv. 2-3) *es hodón... polúphemon... daímonos*? *Daímon* es un sustantivo de género ambiguo que no permite distinguir si apunta a un dios o a una diosa. Se trata, por cierto, de un término doblemente ambiguo, ya que la ambigüedad genérica incluye la específica, pues no precisa incluso de qué dios o de qué diosa se trata. Sin embargo, al llevar ahora nuestra atención a la vía (*hodós*) de esa deidad enigmática, su adjetivo (= *polúphemos*) permite acercarnos un poco a precisar nosotros mismos, ya que no lo ha hecho su autor explícitamente, qué deidad es aquella a la que pertenece una vía “muy famosa”. Este detalle textual, junto con otros que iremos destacando, nos llevarán a matizar significativamente nuestro juicio en torno a la premeditada actitud de Parménides como narrador, ya que las ambigüedades tienden a aclararse, como veremos enseguida, si consideramos atentamente el contexto en que aparecen.

Veamos si en el resto del v. 3, donde figura el ambiguo *daímonos* como palabra inicial, nuestro autor dice algo que nos permita acercarnos aún más al esclarecimiento de “la vía muy

famosa de la deidad”. Ahí viene enseguida lo siguiente: “que [...] lleva al hombre que ha visto (o que sabe).” Aquí hay también cierta ambigüedad en el relativo ‘que’ (éste término en griego = *hé*, incluye el género femenino), pues su antecedente puede ser tanto la vía como la deidad (en caso de ser ésta una diosa). Ahora bien: ¿contiene la frase que completa el v. 3, y que hemos omitido con puntos suspensivos, algo esclarecedor en cuanto a precisar cuál es ese “camino muy famoso de la deidad”? Muy bien pudiera ser este el caso, aunque habría primero que salvar un obstáculo con el que nos topamos de entrada y que ya no es achacable a nuestro autor, sino al copista o copistas antiguos responsables de la errata que presentan todos los manuscritos que han llegado hasta nosotros del Proemio, como lo ha constatado A. H. Coxon en 1968¹². La frase en cuestión, la corrupta *katá pànt’áte* del manuscrito N, ha tenido una curiosa historia. Un ‘copista’ moderno, H. Mutschmann, cometió también un error visual al copiarla de dicho manuscrito transcribiéndola como *katá pànt’áste*, con lo que le daba ya sentido. ¿Estaba así restituyendo Mutschmann, inconscientemente, la frase original de Parménides? La primera vez que aparece dicha transcripción en el Poema es en la edición de H. Diels del año 1912, quien parece haberla tomado directamente de Mutschmann. Desde entonces se ha pretendido, por la gran mayoría de los estudiosos, incluido Coxon, que *áste* no puede ser la palabra empleada por Parménides, ya que decir entonces que la vía (o la diosa) lleva al hombre que sabe “a través de todas las villas” (dando a *katá* el sentido de “a través de”) “no da buen sentido y es incompatible con v. 27, que estipula que la vía está apartada del paso de los hombres”. No obstante, es curioso que dichos estudiosos parecen haber supuesto que *katá* sólo se entiende como “a través de”. W. K. C. Guthrie lo tomó¹³, en cambio, en su matiz de “sobre”, “por encima de”, y traduce: “la muy famosa vía del dios [i.e. el Sol], que conduce al hombre de conocimiento por encima de todos los poblados”. De pronto *katá pànt’áste* adquiere ya muy buen sentido y es compatible con el susodicho verso 27, siendo además tan revelador que le ha esclarecido a Guthrie de qué vía y deidad se trata. Incluso puede tomarse como “de frente

¹² A. H. Coxon, p. 69.

¹³ W. K. C. Guthrie, vol. 2, p. 7.

a”, “a la vista de”, “de cara a”, con lo que se trata también de una vía elevada, de la “muy famosa” vía de *Hélíos*, “que lleva al hombre que sabe de cara a todos los pueblos” que hay abajo. Podemos aún agregar, a favor de *katá pànt’ áste* como muy plausible conjetura para suplir la frase corrupta, que *áste* añade a esta lectura estrictamente literal del Proemio un elemento figurativo más a la lista de los que hemos mencionado al principio: el relato fantástico con que da inicio el Poema de Parménides nos habla también de villas o poblados que se miran desde “la vía muy famosa de la deidad”.

8. La amable acogida de la diosa al joven

Identificada así la famosa vía, nos resta ver en la última parte del relato cómo se cumple el objetivo a alcanzar, es decir, el recorrido del joven Parménides por la susodicha vía, y ver también qué papel juega en esto, y en qué momento, la amable acogida que la diosa le da. Una vez, pues, alcanzadas las puertas de umbral de piedra de la Aurora, y habiendo sido ya persuadida Díke, éstas se abren volándose sus hojas y girando sus ejes en sentidos alternos. Y enseguida nuestra lectura nos ofrece la referencia al objetivo del viaje emprendido por las yeguas y dirigido por las *Helíades* (vv. 20 b - 21): “por ahí, en fin, a través de ellas [i.e. las puertas], derecho, fueron siguiendo las jóvenes el ancho camino con carro y yeguas.” En efecto, esta oración narrativa nos da la imagen de lo que sería el suceso final del relato: aquel largo recorrido por “la vía muy famosa” de *Hélíos*. Los versos 4 y 5 anticipaban ya este último suceso: “Por ahí [i.e. por “la vía muy famosa de la deidad”] era llevado, pues por ahí me llevaban las muy atentas yeguas tirando del carro, mientras unas jóvenes dirigían el camino.” Ahora bien, si se ha alcanzado así el desenlace de la narración, ¿cómo se entiende que tras ese largo recorrido por el ancho camino de *Hélíos*, como relatan los vv. 20 b - 21, a continuación todavía se narre la acogida de una diosa al joven? Esta acogida se entendería muy bien, precediendo a tal desenlace, puesto que si las puertas de la Aurora están incrustadas, como debe ser, en un punto de la parte baja de la bóveda celeste que toca un punto del confín oriental de la superficie terrestre, y las *Helíades* y su cortejo las atraviesan cruzando a la vez dicho confín, se encontrarían entonces ante la

morada de una diosa, la Aurora (*Eós*, en griego), y no ante la vía de *Hélios* para recorrerla. Para esto último tendrían que haber atravesado las puertas una segunda vez para salir ‘derecho’ hacia arriba, retrocediendo, y habiendo además recibido ya la amable acogida de Aurora. Se podría, pues, sacar de aquí tres inferencias: 1) que aquello a que se refiere el final del verso 20 (= “por ahí, en fin, a través de ellas”) es a este segundo paso por las puertas; 2) que la referencia al primer paso por ellas ha sido eliminada, quedando ahora implícita; y 3) que los versos que hablan de la acogida divina al joven han sido movidos de su lugar y puestos al final del relato (vv. 22-28 a). No pierdo de vista que se me dirá, tal vez: “¿Está justificado, acaso, tan extraño proceder en el simple relato de una experiencia? Concuero en que si se tratara de un “simple relato” no estaría justificada tal cosa, pero tratándose de un relato de doble lectura, la una literal y la otra alegórica, tal complejidad requeriría hacerle algunos ajustes a la primera lectura, la literal, para dar a la segunda, la alegórica, el enlace directo con el discurso que sigue, enlace que no presenta la meramente literal. En otras palabras, la presentación de la última parte del relato tal como la leemos, es decir, tal como la dejó Parménides tras imprimirle tales ajustes, está dispuesta así por él para servir a la segunda lectura, la alegórica. Y esto sugiere, en conclusión, la existencia previa de un “simple relato” literal. Podemos, pues, adelantar que en ese breve poema previo la acogida de la diosa Aurora al jovenzuelo Parménides era referida inmediatamente antes de la referencia al paso de regreso por las puertas.

Más adelante hablaremos del fundamento de nuestra pretensión de presentar el Proemio dos lecturas o cantos independientes entre sí, lo que incluso está muy sutilmente insinuado por nuestro ingenioso autor, como veremos. Refirámonos antes a la amable acogida de la diosa Aurora, que recibe a su joven visitante tomando su mano derecha y diciéndole: “¡Oh, joven, compañero de inmortales aurigas, que con las yeguas que te transportan alcanzas nuestra morada, alégrate, pues ningún hado funesto te envía a volver (*néesthai*) por esta vía, que está apartada del paso de los hombres, sino *Thémis* y *Díke*!” El joven advierte en estas palabras su propia identidad con Faetón, aquel joven como él, del que cuenta la leyenda que sucumbió bajo el rayo de *Zeus* al querer sustituir a

su padre *Hélíos* por un día en su magna tarea de alumbrar a los mortales. Este segundo Faetón (= el jovencito Parménides), en cambio, no será ya presa de un hado funesto, como el que hizo sucumbir al primero, y la divina Aurora (*Eós*) lo sabe al anunciarle su éxito en el recorrido que está a punto de lograr. Incluso las *Helíades* estaban al tanto de tal presagio desde que se presentaron repentinamente en la alcoba de nuestro joven para enviarlo con toda prisa hasta el confín oriental de la tierra a una hora en que debían integrarse, supuestamente, con su luz a quien en esta ocasión iba a llevar el Día al mundo. Y entonces el joven Parménides debió terminar su relato con estas palabras: “Por ahí, en fin, a través de ellas (i.e. las puertas de la morada de Aurora) por segunda vez, derecho, fueron siguiendo mis yeguas el ancho camino.” Aquí las radiantes *Helíades*, como personas, estarían ausentes hallándose integradas a su hermano Faetón, el ahora resplandeciente y exitoso joven, quien ha logrado así realizar aquel deseo (*thumós*) del primer verso del Proemio. Y luego el adulto Parménides, recordando que en un sueño de juventud había llevado la luz del Día a los mortales, deseaba ahora llevar a ellos una nueva Luz, la de la Verdad, en un discurso filosófico que la revelara, y que incluyera también, de modo sugestivo, el relato de su maravilloso sueño. Pero la literalidad de este relato debía dar su lugar, finalmente, a lo alegórico que ella misma encierra, con los ajustes que permiten su enlace directo con el discurso filosófico que le sigue, y de los que hemos visto algunos. Incluso podemos afirmar que el cambio de lugar que hemos observado que ocurre en el caso de la referencia a la acogida de Aurora al joven no debiera sorprender, pues no es el único que podemos encontrar a lo largo del poema. El siguiente a éste no podía estar más cercano: es el que conocemos como B1. 28b–32. Este pasaje pertenece ya al discurso filosófico; y, por cierto, colocado ahí, lo inicia de manera abrupta. ¿Por qué Parménides lo puso allí? Estaría mejor colocado enseguida de B2, e incluso B2. 1 suena mejor como inicio de un discurso. Parece como si Parménides haya efectuado este segundo cambio de lugar francamente innecesario para insinuar la necesidad, así como la posibilidad, del anterior.

9. Cómo insinúa Parménides que hay dos relatos o cantos en el Proemio

Como hemos visto, en una lectura literal y no narrativa de los versos 11-13 del pasaje de las puertas Parménides estaría insinuando su refutación a la visión hesiódica del saludarse la Noche y el Día al salir una de las moradas de la Noche y entrar en ellas la otra. Pues bien, veamos, ya para terminar, cómo puede apreciarse en el pasaje de las puertas otra lectura no narrativa, pero ahora ya no literal sino alegórica, en la que las puertas de los caminos de la Noche y del Día “ahí están”; ¿en dónde? Ahí, nos diría Parménides, “en lo que tienes entre tus manos”; son el proemio del poema, que al “abrirse” nos permite atravesarlo al caminar, en su lectura, por la vía de sus versos e introducirnos así al discurso filosófico. Identificado, pues, el Proemio con aquellas puertas, podemos suponer que una de ellas “se abre hacia un lado”, y la otra, “hacia el otro”. Parménides nos dice que sus ejes están “ajustados con clavijas y pernos”, con lo que nos está insinuando que al abrirse una de ellas “rechina” de un modo (= el canto literal del proemio) y la otra, de otro (= el canto alegórico). En cuanto a los caminos “de la Noche y del Día” a través del proemio pueden representar: la Noche a un lector que no entienda o entienda mal lo que lee, y el Día a uno que entienda bien lo que va leyendo, es decir, que capte con exactitud lo que el lenguaje de Parménides encierra en su laconismo y ambigüedad, además del sentido que quiere dar a determinada palabra.

Referencias

- Burkert, W. “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras” *Phronesis* 14, 1969
- Coxon, A. H., “The text of Parmenides fr. 1. 3”, *Classical Quarterly* 18, 1968, p. 69.
- Gálvez, R., “La poesía de Parménides: el arte del estilo ambiguo y desafiante, insinuador y sutil”, *Nova Tellvs*, 26-1, 2008, pp. 55-90.
- Gálvez, R., “‘Y una diosa me recibió’ al volver en mi camino por

- el relato de Parménides” *Nova - Tellvs* 29-2, 2011, pp. 19-46.
- Gómez-Lobo, A., “El Proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes”. *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile vol. 23/24, 1984, pp. 59-76.
- Guthrie, W. K. C, *A History of Greek Philosophy*, University Press, Cambridge, vol. 2, 1965.
- Pellikaan-Engel, M., *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides’ proem*, Amsterdam: A. Hakkert, 1974.

HEGEL'S APPROACH TO
THE KNOWLEDGE OF GOD IN THE
LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF RELIGION

Miguel A. Badía Cabrera
Universidad de Puerto Rico
m.badiacabrera@gmail.com

Resumen: Con las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* Hegel muy probablemente se convierte no sólo en un predecesor, sino en el fundador de la filosofía de la religión contemporánea. Esto es así porque en esta obra esboza un acercamiento original al conocimiento de Dios. Cuando Hegel dilucida el concepto de religión como la “consciencia” (*Bewusstsein*), y en especial la “ocupación” (*Beschäftigung*) del ser humano con Dios, diferencia la perspectiva objetiva de la teología natural del punto de vista doblemente subjetivo de la filosofía de la religión. Mientras que en la primera disciplina Dios es aprehendido como un objeto “abstracto” del pensamiento —Dios como meramente es *en sí mismo*—, en la segunda conocer a Dios es primariamente percatarse de él como un sujeto “concreto” que aparece a los sujetos que nosotros somos, ya que “El Espíritu de Dios es esencialmente en su comunidad”. El énfasis de Hegel en “esta esfera íntima” (*dies Innerste*) ejemplariza un enfoque análogo al de pensadores medulares del siglo veinte quienes, a partir de tradiciones filosóficas diferentes, aseveran que el conocimiento de Dios hay que sacarlo de adentro.

Palabras clave: Hegel, filosofía de la religión, Dios, religión, Espíritu, *Innerste*, Unamuno

Abstract: With the *Lectures on the Philosophy of Religion* Hegel arguably becomes not just a forerunner, but the founder of contemporary philosophy of religion. This is because in this work he delineates an original approach to the knowledge of God. When Hegel explicates the concept of religion as the “consciousness” (*Bewusstsein*) of, and especially the “occupation”

(*Beschäftigung*) of humankind with God, he differentiates the objective view of natural theology from the doubly subjective standpoint of philosophy of religion. Whereas in the former discipline God is apprehended as an “abstract” object of thought—God as he merely is *in* himself—, in the latter to know God is primarily to be aware of him as a “concrete” subject that appears to the subjects that we are, for “God’s Spirit *is* essentially in his community.” Hegel’s emphasis on “this intimate sphere” (*dies Innerste*) instantiates an outlook analogous to that of key twentieth-century thinkers who, from different philosophical traditions, assert that knowledge of God must be gathered from within.

Keywords: Hegel, philosophy of religion, God, religion, Spirit, *Innerste*, Unamuno

To Eliseo Cruz Vergara, with admiration and gratitude

There is no need to endorse the entire metaphysical system of G. W. F. Hegel (1770-1831), the apex of nineteenth-century German Idealism, to rightly assert that he was the thinker who expressed in the clearest manner—even better than philosophers¹ who immediately preceded him and that also reflected on religion as such—how the outlook on religion instantiated by these modern reflections agrees with, and differs from the traditional philosophical treatment of religious issues. In what follows I will argue that this is so because his *Lectures on the Philosophy of religion* represent a synthesis of the old and the new philosophy of religion that encompasses an original approach to the knowledge of God. In this sense one could say

¹ I am thinking especially of works whose titles somehow suggested that they would deal with religion as a whole, such as David Hume’s *The Natural History of Religion* (1757), Immanuel Kant’s *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793), Friedrich Schleiermacher’s *Discourses on Religion* (1799).

that even if Hegel had not been the first thinker to stamp the title “philosophy of religion” on a strictly philosophical work, he is arguably the founder of this contemporary discipline.

In Volume 1 of his *Lectures on the Philosophy of Religion*,² Hegel asserts, on the one hand, that philosophy of religion is different from other branches of philosophy, such as natural theology that investigates the reasonableness of basic beliefs which have their seat in religious life—in this instance, the peculiar nature and existence of a divine Being. Yet on the other hand he also claims that this discipline is identical to natural theology for they have the same object of primary speculative interest that for him is God himself, and that is also the object of primary veneration in religion. It is noteworthy that by the very manner in which Hegel begins his inquiry of religion he seems to underscore this identity: “The object of these lectures is the philosophy of religion, which in general has the same purpose as the earlier type of metaphysical science, which was called *theologia naturalis*. This term included everything that could be known of God by reason alone” (*LPR* 1 Introduction 1821, E 83, G 3-4, S 3).

² Hegel did not publish a book that would have been a definitive and systematic version of the *Lectures on the Philosophy of Religion* which he read in 1821, 1824, 1827, and the year of his death, 1831. References to volume 1 of Hegel's *Lectures* (abbreviated as *LPR* 1) are to these editions, abbreviated as follows: E: *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 1. *Introduction and the Concept of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, translated by R. F. Brown, Peter C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of J. P. Fitzer and H. S. Harris (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984); G: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1, *Einleitung über die Philosophie der Religion - Der Begriff der Religion*, neu herg. von Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993); S: *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 1. *Introducción y Concepto de la Religión*, edición y traducción de Ricardo Ferrara (Madrid: Alianza Editorial, 1984). Hereafter references to this work are cited in the text between parenthesis in the following order: *Lectures* Vol. 1 (*LPR* 1), part of the work (Introduction or Concept of Religion), year in which the lectures series was read (1821, 1824, 1827, or 1831), page number in the English translation (E 3), German original (G 3-4) and Spanish translation (S 3); for instance, (*LPR* 1 Introduction 1821, E 83, G 3-4, S 3) refers to the Introduction of Vol. 1 of the *Lectures* given in 1821, page 83 of the English translation, pages 3-4 of the German original, and page 3 of the Spanish translation.

But then, what makes philosophy of religion different from rational or natural theology? In the Introduction to the *Lectures* read in 1824 Hegel succinctly and unequivocally formulates this radical difference: namely, whereas natural theology assumes an exclusively objective perspective, investigating everything that can rationally be said to be produced by means of God, his philosophy of religion has an outlook on God which is doubly subjective.³ This is the case, firstly, because philosophy of religion studies God not only insofar as he is the absolute substance—as the only being which in strict sense is by itself, or is self-sufficient—, but likewise inasmuch as he is a subject—as a being which is for itself, or is self-aware—; and secondly, because it elucidates what God is not only as an object—what he is in himself—, but also determines what God is for the subjects that we are, and in this sense it investigates how God is present in his community, that is to say, how he appears to the faithful or worshippers. In all the *Lectures* series for which we have either Hegel's own manuscript (1821) or transcripts produced by his disciples (1824, 1827) that are essentially complete, the Introduction appears without substantive modifications, expressing in terms of incomparable poetic beauty what religion has been, and always is for the heart of its devotees, no matter where and when it may have emerged, and over and above the multiple doctrines, ceremonies, social forms and innumerable conventional circumstances that may have accompanied its historical emergence. Hegel simply characterizes this essence not merely as the consciousness (*Bewusstsein*) of, but the concern or "occupation" (*Beschäftigung*) of humankind with God.

In this sense, philosophy of religion is not identical with, and contains something more than mere natural theology. While the latter examines God only as he is in himself, the former includes also religion itself, which is God as he enters into a relation with the human spirit—in other words, God as he exists for human beings as an object of feeling, faith, veneration, and

³The term 'subjective' is not employed here to refer to something that is represented in the subject, but which might not be in reality. By this word what is emphasized is precisely the opposite: it primarily refers to a being that is encountered by the subject, and which is substantively real as an actually existent subject.

supreme aspiration. The passage from the 1824 Introduction is the one that most vibrantly enunciates the universal concept of religion that this “new” discipline has to elucidate by a full development of the logical articulations implicit in it within an investigation that exceeds the limits of natural theology:

Occupation with this object is fulfilling and satisfying by itself, and desires nothing else but this. Hence it is the absolutely free occupation, the absolutely free consciousness. This occupation is the consciousness of absolute truth; as a mode of sensibility it is the absolute enjoyment we call blessedness, while as activity it does nothing but manifest the glory of God and reveal the divine majesty. For the peoples have generally regarded this their religious consciousness, as their true merit, as the sabbath of life in which finite aims, limited interests, toil, sorrow, unpleasantness, earthly and finite cares— in which all the unpleasantness and misery of the everyday world—waft away in devotion's present feeling or in devotion's hope. All of it wafts away into a kind of past. Psyche drinks from this river of forgetfulness, and in its doing so earthly cares and worries waft away, and the whole realm of temporality passes away into eternal harmony (*LPR* I Introduction 1824, E 114, G 32, S 30).

Now then, what is God precisely so that it may be possible for such a being to become the object of supreme adoration, explicit or implicit, in religion in general and not only in monotheistic religions such as Judaism, Christianity, and Islam? In order to give a thoroughly adequate answer to this question, one would have to enter into the whole and details of the metaphysical system of Hegel, which is an enterprise that exceeds the thematic boundaries of this paper and the competence of its author as well. So, without losing sight of this metaphysical scheme, I will give only some brief indications about the salient notes of the Hegelian concept of God that would show how it may become the key element of a universal definition of religion and at the same time be able to include what for Hegel is the truth that the Christian religion proclaims.

In the Introduction to his manuscript of 1821 Hegel points out that a speculative philosophy that attempted to rationally explain reality in its wholeness, would certainly have to treat

God as “the Absolute,” as immanent principle and end of all things, so that everything comes to be and ceases to be because of him and in him: “God is the beginning of all things and the end of all things, [everything] starts from God and returns to God ... is sustained through its relationship with him, lives by his | radiance and [there] has its soul [*von seinem Strahl lebt und seine Seele hat*]⁴ (*LPR* I Introduction 1821, E 84, G 3-4, S 4). That is why Hegel would have approved the assertion the apostle Paul directed to the philosophers on the Areopagus: that God “is actually not far from each one of us, for ‘In him we live and move and have our being’” (ESV Acts 17: 27-28). In addition, that universal speculation would have also to examine religion in order to arrive at an adequate and complete comprehension of the essence of God himself. Why? That is because “the concept of God is God’s idea, [namely,] to become and make himself objective to himself” (*LPR* I Concept of Religion 1821, E 186, G 96, S 90).

But then again, what is God so that in his own universal essence or idea, it is implicit that in order to be God in concrete he has to enter in a relationship with himself by becoming an object for himself? In order to clarify this Hegelian conception, it may perhaps be useful to say first what God *is not* for Hegel. Divinity is not an artisan or cosmic demiurge who may have formed the visible world out of a prime matter, be it created by him or preexistent. Nor is he a primordial corporeal and alive matrix, be it continuous or divisible, whose imperishable movement would generate all the multiplicity of finite beings. And finally, he is not, like the God of Spinoza, the infinite and eternal substance in virtue of which all perceivable beings would be but finite and transitory modifications of two of its eternal attributes—thought and extension.

Hegel, however, partially coincides with Spinoza in asserting that God is substance and subscribing to his maxim that “whatsoever is, is in God, and without God nothing can be, or be conceived.”⁵ That is why Hegel had to confront the

⁴ Hodgson *et al* translate “*von seinem Strahl lebt und seine Seele hat*” as follows: “lives by his | radiance and has [within itself] the mind of God.”

⁵ Benedict [Baruch] de Spinoza, *The Ethics* [*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*], trans. and intro. R. H. M. Elwes (New York: Dover Books, 1955), Part I, Concerning God, Proposition XV, p. 55.

objection that his position was pantheistic. He distanced himself from pantheism by emphasizing that finite things in this world have real existence, are truly actual since that they are not mere accidents, but effects of God.⁶ At the same time he concedes that they do not exist as distinct and separate entities from the divine Being; that is to say, all finite things, such as human beings, are not only because of God for he is the “absolute cause” that maintains them in existence, but also because they receive from him that which makes them what they really are—“their truth”; in short, that God is “the absolute substance, as the truth of everything and so also of themselves, of everything that they are and do” (*LPR* I Introduction 1821, E 85, G 4, S 4). Independently whether this position avoids pantheism or not, Hegel modifies the metaphysical view of Spinoza in a fundamental aspect: God is not only substance, the only self-sufficient and free substance, as Spinoza asserts, but also and primordially subject, or “self-knowing substance” (*sich wissende Substanz*); that is, God is a self-conscious subject, a being that is aware of itself, or as the Gospel of John simply says: “God is Spirit.”⁷ In order that God may be a “concrete” subject that is conscious of his own identity, he has to put or “posit” himself as another, to become other to himself as an object of thought. In other words, in his “Idea” or “philosophical concept” it is implicit that God has to make himself an object for himself, and this is something that only thought can do. For that reason Hegel will say that “thinking” or “thought” is the “locus,” (*der Ort*) or “soil” [*der Boden*] of religion (*LPR* I, Excerpts Lectures 1831, E 465, G 354, S 334).⁸ The one that comes to learn that the subject that

⁶ See *LPR* I Concept of Religion 1827, E 432, G 322, S 304-305. Here is where Hegel more accurately clears up his disagreement with Spinoza, whose position, instead of pantheism, he thinks it should be denominated “acosmism,” for in Spinoza’s system “So strictly is there only God, that there is no world at all,” and so “the finite has no genuine actuality (*wahrhafte Wirklichkeit*, i.e. true reality).”

⁷ “God is Spirit, and those who worship him must worship in spirit and in truth” (ESV John 4:24-25).

⁸ This quote is from an appendix with *Extracts from a Transcript of the Lectures of 1831*, which was prepared by David Friedrich Strauss, the famous author of *Life of Jesus*. It is akin to the following passage from the 1824 *Lectures*: “For *thinking* is the source (*die Quelle*), the very ground (*der Boden*) upon which God, or the universal in general, *is*: the universal is in

thinks is the same as the object that is thought, is no other than spirit as it “self-manifests,” “self-reveals” —that is, as insofar as it executes its fundamental act, which is to be “a being for spirit” and in virtue of which God exists as self-conscious Spirit. This in turn implies that the divine Spirit, the “*Absolute* self-consciousness is found only (*ist nur*, that is “is only”) to the extent that it is also [finite] consciousness” (*LPR* I, Excerpts Lectures 1831, E 465, G 354, S 334).

The preceding declaration signifies for Hegel that God is real or exists concretely only inasmuch as he is in an “inseparable” relationship (*untrennbare Beziehung*), indeed an indissoluble unity (*unzertrennliche Einheit*) with human consciousness, so that the explanation of this “basic concept of spirit” will constitute “the development of the entire doctrine of religion” (*LPR* I Introduction 1827, E 164, G 73, S 68). This unbreakable bond entails the need to comprehend within a process, both complex and diversified in multiple phases, how does it come about that God “is for spirit”: i.e. how in the historical development of humankind the Absolute Spirit that God is becomes manifest for itself when it reveals itself to the finite spirit of humans, and reciprocally how our finite spirit knows itself in what it truly is when it becomes conscious of God. “Thus God knows himself in humanity, and human beings, to the extent that they know themselves as spirit and in their truth, know themselves in God” (*LPR* I Excerpts Lectures 1831, E 465, G 354, S 334). In order to characterize in a more concrete and poetically effective manner this indissoluble union and reciprocity of divine and human consciousness in the *intimate* knowledge of God that religion provides, Hegel paraphrases a few notable passages from the fourteenth-century mystic and Dominican friar, Meister Eckhart, who when examining the intimate dimension of our being where we encounter God, “this inner life” (*dies Innerste*), says: “The eye with which God sees me is the eye with which I see him; my eye and his eye are one and the same ... If God did not exist nor would I; if I did not exist

thought, only in thought, and for thought (*LPR* I Concept of Religion 1824, E 312, G 216, S 204).

nor would he"⁹ (*LPR* I Concept of Religion 1824, E 347-348, G 248, S 233).

Even though its point of departure is the finite spirit of human beings to the extent that they enter into a relationship with God, philosophy of religion has as fundamental presupposition God himself, but insofar as he is the "result"¹⁰ of all the previous philosophy, that is of the metaphysical system elaborated by Hegel, about which I can only make a few brief and somewhat superficial remarks. According to this scheme, all finite things, which are continuously becoming and perishing, are the outcome of the self-manifestation of an infinite Reason, an Absolute Subject—the logical or philosophical Idea of God—that self-reflects in them by sustaining their being as objects of his thinking. Finite things are the innumerable forms in which God self-reveals in the world and human history, and at the same

⁹ These fragments cited by Hegel come from sermons of Eckhart which, according to the note provided by Hodgson, are published in Meister Eckhart, *Die deutschen Werke* (DW), ed. J. Quint (Stuttgart, 1958 ff.), 1:201, 478 (Sermon 12); 2:252, 684, 503-504, 730 (Sermons 39, 52). The sermons from which these two passages are extracted have been translated into English by Oliver Davies, *Meister Eckhart: Selected Writings* (New York: Penguin Books, 1994), "Selected German Sermons," Sermon 16 (DW 12), p. 237, and Sermon 22 (DW 52), p. 272. Hegel seems to have offered not a direct quotation, but rather a paraphrase of the second passage.

¹⁰ "But [pure] philosophy in its customary divisions [first] considers the logical idea, the idea as it [is] in thought, not just for our thoughts, but in the way the contents is thought itself or the categories of thought themselves. Beyond that, philosophy points to the absolute in its process of production, in its activity—and this activity is the absolute's path in coming to be for itself, in becoming spirit. God is thus the result of philosophy, a result that is recognized not merely to be the result but to be eternally producing itself, the act of production and equally the beginning of the first [step]. ... In the philosophy of religion we consider the idea not merely in the way it is determined as idea of pure thought, nor yet in its finite modes of appearance, but as the absolute, or as the logical idea—except that at the same time we also consider it in the way this idea appears and manifests itself, though in its *infinite appearance* as spirit. Spirit is what manifests itself, what appears but is infinite in its appearance; spirit that does not appear is *not*; it reflects itself back within itself. This then, in general, is the position of the philosophy of religion vis-à-vis the other branches of philosophy. God is the result of the other branches: in the philosophy of religion this end is made the beginning." (*LPR* I Introduction 1824, E 119-120, G 36-37, S 34-35).

time the objective conditions for God to become conscious of himself, of his own thinking activity.

In terms of the well-known Hegelian triadic scheme (Idea–Nature–Spirit), we could say that the philosophical Idea—God in himself—becomes another by stepping out of itself, externalizing itself, and appearing or embodying itself¹¹ as the opposite of the Idea, that is, as Nature, or the totality of finite things. God, however, is present in them as “the absolute vitality” of mundane beings, a vitality that becomes manifested or revealed as what it really is, i.e. as Spirit,¹² when it enters into a relationship with human consciousness. All of the diverse configurations of Nature are defined as externality or finitude against the interiority or infinitude that characterizes spirituality.¹³ An exterior being is such that it has no center, which is dispersed in the sense that it relates with another being and does not know itself. By contrast, what is spiritual has a center from which it confronts what is other and different, and knows itself. This “complete externality” or “otherness” is characteristic even of things that owe their being to the activity of the human spirit, or self-conscious thought, such as a work of art to the extent that it is only a mere object of sense intuition.

Thus the work of art is, so far as intuition is concerned, initially an external object of a quite ordinary sort, which has no sense of self and does not know itself. The form, the subjectivity, which the artist has given his work, is only

¹¹ “These determinate configurations of the idea or of the absolute—nature | finite spirit, the world of consciousness—are embodiments of the idea; but they are determinate configurations or particular modes of appearance of the idea. They are configurations in which the idea has not yet penetrated to itself in order to be as absolute spirit” (LPR I Introduction 1824, E 119-120, G 37, S 35).

¹² In LPR I Concept of Religion 1827, E 432, G 323, S 305, Hegel curtly asserts that the absolute vitality is no other than Spirit: “*die absolute Lebendigkeit, der Geist ist*”.

¹³ “Nature is the idea implicitly and *only* implicitly, and the mode of its existence is *to be outside itself* in complete externality” (LPR I Concept of Religion 1821, E 227 note 115 *W*₂, G 135 note 886-871 *W*₂, S 127 note 39-44 *W*²). “God creates the world out of nothing; i.e., outside the world there is nothing sensible, nothing external, for the world is externality itself” (LPR I Concept of Religion 1824, E 308 note 95 *Ho*, G 212 note 392-406, S 200 note 570-586). The external [thing] is not just external to me, but to itself; it is the finite” (LPR I Concept of Religion 1824, E 313, G 217, S 204).

external, not the absolute form of self-knowing, of self-consciousness (LPR I Concept of Religion 1821, E 236 note 137 *W*₂, G 145 note 46-61 *W*₂, S 136 note 247-264 *W*²).

When consciousness arises, i.e. thought, we enter into the realm of Spirit, which has as its supreme end the knowledge of itself as infinite. Consciousness is but the vehicle for achieving this goal, for “one knows of God only in connection with consciousness” (LPR I Introduction 1827, E 164, G 74, S 69). When after a long process consciousness may come to know itself in its truth, then it will apprehend itself as the infinite. But beforehand consciousness apprehends God as the infinite itself.¹⁴

It is thus with the dawn of consciousness that the “transition” from Nature to Spirit occurs. After a number of stages in the development of the human spirit that I cannot examine here, this finite spirit, when it denies the “finite vitality” or “reality” of mundane beings and so of its own being, comes to be conscious of its “truth”: of God as the Infinite or Absolute Spirit that dwells in us and in everything else, bestowing life to all things and living in them all.¹⁵ Hence God is no longer a mere idea of pure thought (*des reinen Gedankens*), or “abstract” universal, but comes to be “concrete,” in himself and for himself. It is then that God self-manifests in his “infinite appearance” as Spirit, or as Hegel points out, that “spirit is *for* spirit”:

If we ask | our consciousness for a provisional account of what spirit is, the answer is that spirit is a self-manifesting, a being for spirit. *Spirit is for spirit* and of course not merely in an external, contingent manner. Instead it *is*

¹⁴ I have to acknowledge my great debt with Professor Eliseo Cruz Vergara, one of the most notable Hegel scholars in Latin America, in particular for his observations on the connection between religious knowledge of God and Hegel's metaphysical system, a few of which has been incorporated in writing this paragraph. Within this system, the philosophy of religion is followed by the philosophical history of philosophy. In the latter, the process of the self-knowledge of consciousness as Absolute Spirit culminates, although now in a conceptual form which is strictly universal. It is little that I can say here about this philosophical comprehension of Spirit.

¹⁵ “We have the finite as our starting point; and it turns out to be something negative, the truth of which is the infinite, | i.e., absolute necessity or, by a more profound definition, absolute vitality, or spirit” (LPR I Concept of Religion 1827, E 432, G 322-323, S 305).

spirit only insofar as it is *for* spirit. This is what constitutes the concept of spirit itself. Or, to put the point more theologically, God's spirit is [present] essentially in his community; God *is* spirit only insofar as God is in his *community* (LPR I Introduction 1827, E 164, G 73-74, S 68).

The preceding passage outlines the exemplary manner in which, on the basis of an metaphysical vision of breathtaking encompassing scope, Hegel brings together the old ambition of natural theology to frame a rational solution to millenary questions such as "What is God?", "Does something like God exist?", with the new task of the discipline that Hegel denominates philosophy of religion: the search for a unitary concept that may allow us to cogently apprehend the unity within the innumerable and diverse configurations that the religious life of the human spirit displays in its historical career. In systematically tackling such a task Hegel also anticipates the future because this conceptual inquiry will turn out to be a sort of capital "occupation" for twentieth-century philosophical thought concerning religion.¹⁶ All in all, the best way to express this Hegelian synthesis of the old and the new philosophizing is the following: "This is the concept of religion, that God knows himself in spirit and spirit knows itself in God" (LPR I Excerpts Lectures 1831, E 465, G 354, S 334).

There is a lot that has been left out of this general and schematic survey of Hegel's philosophy of religion, in particular the way in which he examines the historical appearance and

¹⁶ C. J. Ducasse and William P. Alston represent contrasting views about the possibility of formulating this sort of Hegelian, all-inclusive concept of religion. Ducasse, influenced by the pragmatism of William James, provides us with a functionalistic definition of religion in *A Philosophical Scrutiny of Religion* (New York: The Ronald Press, 1953), particularly in chapter 8, "What religion is," pp. 130-147. For his part, Alston, following the doctrine of "family resemblances," which Ludwig Wittgenstein expounded in his *Philosophical Investigations*, suggests that it is not logically viable to frame a universal definition of religion. Alston expounded this theory in *Religious Belief and Philosophical Thought* (New York/Burlingame: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963), "Introduction: Religion and the Philosophy of Religion", pp. 1-15; and also in the article "Religion," in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York/London: The Macmillan Co., 1967), vol. 7, pp. 140-145.

development of an immense variety of religious forms that go back to the prehistory of humankind, ancient religious traditions, such as the Egyptian, Babylonian, Hebrew, Hellenic and Roman among others, Hinduism, Buddhism, Islam, and Christianity. Within the confines of his own philosophy of history, Hegel contemplates this extraordinary and complex multitude of diverse deeds of devotion, faith communities and doctrines, in order to frame a speculative explanation, i.e. rational and all-encompassing, about what these religious forms contribute to, and how they are coordinated as distinct and necessary phases in the process of the self-acknowledgment of God within the human spirit, and reciprocally of the human spirit in God. In volume 2 of the *Lectures*, *The Determinate* (bestimmte) *Religion*, he analyses the varieties of religious life in which God reveals himself with a determinate and still finite character to the extent that the divine subject is opposed to the finite subject or particular self of human beings. And in volume 3, *The Consummate* (vollendete) *Religion*, Hegel examines Christianity, which he conceives as the culmination of the process in which God reveals himself as Spirit, so that the “indissoluble unity” of the divine Spirit and human spirit is achieved.

In view of contemporary knowledge provided by innumerable historical and comparative studies of religions, many of Hegel's assertions in those two volumes, either have been rejected, or have become very difficult to maintain, even though there is no doubt that he absorbed most of the studies about these subjects published and at his disposal in his epoch. More difficult to accept particularly to many persons who view historical religions with philosophical spectacles, is the progressive-hierarchical ordering that enthrones Christianity as the consummation of the human consciousness of the divine Being. Finally, nowadays there are progressively less philosophers of religion who may dare to take the idea of the divine—theism—as a leading thread for the formulation of an unequivocal and comprehensive concept of religion as such.

In favor of Hegel one may point, however, that his conception of the divine does not coincide with traditional Judeo-Christian-Islamic monotheism. We have instead a universal concept (*Begriff*) that according to him contains in

itself the truth that historical religions proclaim, either in an expressly or tacit manner, either clearly or confusedly—that God is Spirit—, and not only Christianity. As the essence of infinite Spirit is to self-manifest, to develop itself in successive stages, then God is not what occurs at the end of that process, but what takes place in the totality of the phases of that self-unfolding; for God “is a result that is recognized not merely to be the result but to be eternally producing itself, the act of production and equally the beginning of the first [step]” (*LPR* I Introduction 1824, E 120, G 36, S 34). In other words, the historical is a constitutive feature of God’s essence,¹⁷ and this imposes on anyone that wishes to know what God is, the need to consider the history of religions not in the fashion of an ordinary historian that records and causally orders events and doctrines, but as a philosopher that attempts to grasp in such an apparently contingent becoming its “superior necessity” —its significance for the development of the human spirit and the self-development of Absolute Spirit. Then again, religions do not proclaim their truth as rationally adequate descriptions that are formulated in universal concepts (*Begriffe*), but in the form of representations (*Vorstellungen*), i.e. singular poetic images commonly associated with material things. Hence, these representative images cannot be taken in a literal sense; they are rather symbols or metaphors of the spiritual reality to which they point at.¹⁸ The figurative-

¹⁷ I must thank Professor Cruz Vergara for helping me to see in a clearer manner this inseparable connection of the historicity of God’s being with the religious knowledge of God. For a profound contribution to a thorough understanding of Hegel’s theory of historical knowledge, its influence and contemporary relevance, see Eliseo Cruz Vergara, *La concepción del conocimiento histórico en Hegel: Ensayo sobre su influencia y actualidad* (San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997).

¹⁸ The following passages clarify the symbolical character of the truth that Hegel attributes to traditional religious doctrines, and in this fashion he seems to prefigure the German philosopher and theologian Paul Tillich, who in mid-twentieth century—especially in *The Dynamics of Faith* (New York: Harper Collins Publishers Inc., 1957)—emphasized this aspect in order to distinguish religious truth from that of science and philosophy: “It must be borne in mind that representation has a more or less external, sentient mode of configuration or form of externality. Representation stands between an immediately sentient sensibility and thought properly speaking. Representation has already brought the sensible into the inner dimension; the content is of a sensible kind, but thought has already ventured into it, although it has not yet fully

representative form with which the truth of historical religions is clad covers its rational contents; yet it also announces it, although in a fashion which is inadequate to its contents:

No matter how much this history is compiled and elaborated, it mainly lets just the external and apparent side be seen. The higher need is to apprehend what it *means*, its positive and true [significance], its connection with what is true—in short, its *rationality*. After all, it is *human beings* who have lighted upon such religions, so there must be *reason* in them (*LPR* I Concept of Religion 1821, E 198, G 107, S 121).

On the whole, Hegel harmonizes in a striking manner what philosophy of religion has been in the ancient, medieval and modern worlds with the new turn that it takes at the end of the eighteenth and beginnings of the nineteenth century. In a sense it may be claimed that he is not just a forerunner, but the founder of contemporary philosophy of religion. Although by the manner in which he introduces this subject matter he seems to identify philosophy of religion with natural theology, in elucidating his concept of religion as the “consciousness” (*Bewusstsein*) of, or “occupation” (*Beschäftigung*) with God, he distinguishes the objective view of the latter from the doubly subjective standpoint of the former. To know God is not only to apprehend him as an “abstract” object of thought —God as he merely is *in* himself—, but primarily to be aware of him as a “concrete” subject that appears to the subjects that we are, for

penetrated or dominated the content. Thus representation readily seizes on figurative expressions, analogies, and indeterminate forms. “Begetting,” “the Son,” etc., are [figurative] representations of this kind, which are derived from the web of connections belonging to the natural living state, [while] “creation” is an *indeterminate* representation, expressing in a general fashion the speculative connectedness of God and the world.” (*LPR* I Concept of Religion 1824, E 333-334, G 235, S 221-222). “So there are many representations that derive from immediate sensible intuition as well as from inner intuition. Thus we soon know that talk of God’s wrath is not to be taken in the literal sense, that it is merely an analogy, a simile, an image. The same holds true for emotions of repentance, vengeance, and the like on God’s part.” (*LPR* I Concept of Religion 1827, E 398, G 293, S 277).

“God’s Spirit *is* essentially in his community.” By underscoring this intimate domain (*dies Innerste*) Hegel inaugurates an approach akin to that of key twentieth-century thinkers who, from different philosophical traditions,¹⁹ claim that knowledge of God must be gathered from within—for instance, either from a phenomenological description of religious experience and devotion, or a conceptual analysis of the religious form of life.

For this reason, I think it is fitting to conclude this work with words by the Spanish philosopher Miguel de Unamuno (1863-1936). In his essay “¡Adentro!” (“Inside!” or “Within!”) he evokes, in a plain but eloquent manner analogous to a Hegelian *Vorstellung*, this interior sphere—*dies Innerste*—in which, according to Hegel, occurs the fusion of our acknowledgment of God’s self-manifestation by virtue of which the finite subject and

¹⁹ Alfred North Whitehead, the great British mathematician, logician, and metaphysician, is an early example of a contemporary philosopher who defined religion, almost in a Hegelian fashion, as “the art and the theory of the internal life of man, so far as it depends on the man himself and on what is permanent in the nature of things.” See *Religion in the Making* (New York: Macmillan, 1927), pp. 13-18. Later on, many diverse scholars interested in religion, and not only philosophers, have been influenced by Ludwig Wittgenstein’s theory about language games that is expounded in *Philosophical Investigations*, 2nd. ed., trans. G. E. M. Anscombe (New York: The Macmillan Co., 1958), par. 23, p. 11^e: “Here the term ‘*language-game*’ is meant to bring into prominence the fact that the *speaking* of language is a part of an activity, a form of life”. Ninian Smart, a renowned analytic philosopher of religion, prompted by Wittgenstein’s theory, tackled the task of formulating a coherent, univocal concept of religion from a viewpoint strikingly akin to Hegel’s by emphasizing that in order to do so one must have an inside knowledge, and not merely an observer’s external view of the feelings, attitudes, and actions of the faithful and worshippers. For him, the practical aspects and immediate experience are the background against which the key religious concepts have to be comprehended; in short, “to understand religion is surely to understand what religions mean to those who participate in them.” See *The Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1979), cap. 1 “On Understanding the Concept of Religion,” pp. 3-27. Lastly, the most notable and polemical attempt in the twentieth century to formulate a universal concept of religion through a phenomenological description of religious experience is that by Rudolf Otto in *The Idea of the Holy* (*Das Heilige*, 1917), trans. John Harvey (Oxford: Oxford University Press, 1923), especially in chapters 1-7.

the world exist within him, with the consciousness that God and the world do not dwell outside, but inside the human spirit:

Leave that talk of forward and backward, up and down to progressives and reactionaries, ascendants and descendants who move in the exterior space only, and rather search for the other one —your interior sphere, the ideal, the domain of your soul. Struggle to fit inside it the entire universe, which is the best way for you to plunge into it. Consider that there is within God nothing else but you and the world, and that if you are a part of the latter because it sustains you, the world is also a part of you because it is within you that it is known to you. So instead of saying forward! or up!, do say: within!²⁰

References

- Alston, William P. *Religious Belief and Philosophical Thought*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963.
- Alston, William P. "Religion." In *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7. Edited by Paul Edwards. New York and London: Macmillan, Inc., 1967, 140-145.
- Cruz Vergara, Eliseo. *La concepción del conocimiento histórico en Hegel: Ensayo sobre su influencia y actualidad*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Ducasse, C. J. *A Philosophical Scrutiny of Religion*. New York: The Ronald Press, 1953.
- Eckhart, Johannes. *Meister Eckhart: die deutschen Werke*. Edited by J. Quint. Stuttgart, 1958.
- Eckhart, Johannes. *Meister Eckhart: Selected Writings*. Selected and translated by Oliver Davies. New York:

²⁰ "¡Adentro!", in *Ensayos por Miguel de Unamuno*, vol. 2 (Madrid, 1916), p. 196. I am responsible for the English translation of this passage. The Spanish original is as follows:

Deja eso de adelante y atrás, arriba y abajo, a progresistas y retrógrados, ascendentes y descendentes, que se mueven en el espacio exterior tan sólo, y busca el otro, tu ámbito interior, el ideal, el de tu alma. Forcejea por meter en ella al universo entero, que es la mejor manera de derramarte en él. Considera que no hay dentro de Dios más que tú y el mundo y que si formas parte de éste porque te mantiene, forma también él parte de ti, porque en ti lo conoces. En vez de decir, pues, ¡adelante!, o ¡arriba!, di: ¡adentro!

- Penguin Books, 1994.
- English Standard Version (ESV), The Holy Bible.* Wheaton, Illinois: Crossway, 2001.
- Hegel, W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 1. *Introduction and the Concept of Religion.* Edited by Peter C. Hodgson. Translated by R. F. Brown, Peter C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of J. P. Fitzer and H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1. *Einleitung über die Philosophie der Religion - Der Begriff der Religion.* Neu herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 1. *Introducción y Concepto de la Religión.* Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Hegel, W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 2. *The Determinate Religion.* Edited by Peter C. Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1987; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2, *Die bestimmte Religion.* Neu herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 2. *La religión determinada.* Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Hegel, W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*, Vol. 3. *The Consummate Religion.* Edited by Peter C. Hodgson. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3. *The vollendete Religion.* Neu herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995; *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Vol. 3. *La religión consumada.* Edición y traducción de Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Hume, David. *The Natural History of Religion* (1757). In *A Dissertation on the Passions and The Natural History of Religion / David Hume: A Critical Edition.* Edited by

- Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2009. / *The Natural History of Religion*. Edited by H. E. Root. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1956.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793). Introduction by Theodore M. Greene and John R. Silber. Translated by Theodore M. Greene. New York: Harper Torchbooks, 1960.
- Otto Rudolf. *The Idea of the Holy (Das Heilige, 1917)*. Translated by John Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923; 2nd. Edition, 1959.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Addresses in Response to its Cultured Critics (1799)*. Translated by Terence N. Tree. Richmond: John Knox Press, 1969.
- Smart, Ninian. *The Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1979.
- Spinoza, Benedict [Baruch] de, *The Ethics [Ethica Ordine Geometrico Demonstrata]*. Translation and introduction by R. H. M. Elwes. New York: Dover Books, 1955.
- Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus: Critically Examined (1835)*, Fourth Edition. Translated by George Elliot. London: Sonnenschein and Co., 1902.
- Tillich, Paul. *The Dynamics of Faith*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 1957.
- Unamuno, Miguel de. "¡Adentro!". In *Ensayos por Miguel de Unamuno*, Vol. 2. Madrid, 1916.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. New York: Macmillan, 1927.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 2nd. Edition. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: The Macmillan Co., 1958.

HEGEL: EL *CONCEPTO* EN CUANTO FUNDAMENTO DEL SABER FILOSÓFICO

Eliseo Cruz Vergara
Universidad de Puerto Rico
e.cruzvergara@yahoo.com

Resumen: La tesis central de Hegel es que el concepto dialéctico es lo que define al saber de la filosofía. La intención de este artículo es aportar a un entendimiento más profundo sobre el alcance de la tesis principal de Hegel respecto de la naturaleza y el alcance del saber filosófico. Creo captar en el saber conceptual propuesto por Hegel un modelo robusto para legitimar un conocimiento no positivista de la realidad que llamamos cultural o espiritual. Y para cumplir con este propósito quiero exponer detalladamente cómo Hegel mismo argumenta su tesis en los primeros capítulos de su obra *Fenomenología del espíritu* (1807). Quiero demostrar que el propósito principal de Hegel mismo en estos pasajes se dirige a defender que tal saber filosófico conceptual es distinto al saber explicativo de la ciencia tradicional. En sentido estricto, la filosofía como tal no explica, la ciencia sí. Y es por no ser explicativa que la filosofía aporta específicamente al conocimiento de la realidad espiritual. Ciertamente que la tesis de Hegel es una idealista. Me inclino a defender en parte al idealismo hegeliano ya que es el fundamento para un saber no positivista y explicativo de la realidad. Argumento también que la crítica al idealismo de Hegel por parte del materialismo tradicional ha pasado por alto lo valioso de la posición de Hegel.

Palabras claves: concepto, idealismo absoluto, explicación, dialéctica, ley

Abstract: The principal thesis defended by Hegel is that only the *dialectical concept* defines the particular knowledge of philosophy. The purpose of this article is to contribute to a more profound understanding of this thesis. I see in the conceptual knowledge proposed by Hegel an adequate model to legitimize

a non-positivist mode of knowledge of what we call the cultural and spiritual reality. In order to fulfill this task I will expose and analyze in detail the passages in the *Phenomenology of spirit* (1807) in which Hegel himself develops and defends his thesis. I will demonstrate specifically that in those passages Hegel wants to show that philosophical conceptual knowledge is different from the explanation mode of the traditional science. Strictly speaking, in opposition to science, philosophy does not explain. It is because philosophy is anything but explanatory that it can contribute to the knowledge of the spiritual reality. Certainly the thesis defended by Hegel is backed by his idealistic position. But I myself feel inclined to the partial defense of his idealism in so far it is the fundament for a non-positivist and explanatory model of knowledge. I will finally claim that the traditional materialistic criticism against Hegel's idealism fails to see the positive aspects of his position.

Keywords: concept, absolute idealism, explanation, dialectic, law

1. Los escritos importantes de Hegel giran alrededor de un tema principal: definir la esencia del saber que llamamos filosofía. Tales escritos se inician con introducciones generales sobre lo que es la esencia del saber filosófico. Y sirven como una antesala a la aplicación de tal saber a objetos como la historia, el derecho, el arte y la religión. Su respuesta a la pregunta por la particularidad del saber filosófico es que es uno *conceptual*. Claro está, este *concepto* (*Begriff*) filosófico no es el mismo de la lógica tradicional sino que funde sus raíces en las aspiraciones del pensamiento dialéctico griego que van desde Platón hasta Proclo, y en una lógica novedosa que considera a la negatividad o a la alteridad como parte de la esencia del ser mismo. No es la afirmación sin más sino igualmente la *negatividad* la que define al ser y al pensamiento. Y desde esa novedosa perspectiva lógica es que Hegel compara y evalúa el alcance de los otros modos de conocimiento. Su evaluación alcanza tanto a los modos de saber

más tradicionales (la ciencia, el arte y la religión) como a los intentos que dentro de la filosofía misma pretenden fundarla fuera del concepto. Lo que esto implica es que Hegel mismo nos invita a examinar su tesis del *concepto* a la luz de otros modos de saber. Por consiguiente, debemos esperar que la vigencia y actualidad de Hegel dependa en gran parte de que en esta comparación el concepto pueda demostrar su idoneidad para conocer la realidad.

La tesis principal de Hegel es que la base del concepto filosófico es el *idealismo absoluto*. Si en la historia de la filosofía hay términos que inquietan al lector éste que resume la tesis de Hegel debe ser uno de ellos. Con una gran pasión Hegel defendió su idealismo absoluto frente a otras propuestas o variantes también idealistas como fueron las de Kant, Fichte y Schelling. La novedosa tesis de su idealismo es que para dar cuenta del conocimiento es necesario suponer que respecto del *contenido* tanto el objeto como el sujeto son idénticos o iguales. El objeto no retiene nada que no pueda ser conocido; y el sujeto no encuentra algo distinto de sí mismo en el objeto. El conocimiento pasa a ser uno unidimensional. A partir de ahí al contenido se le considera como el sujeto (la sustancia es sujeto) que se desarrolla obedeciendo a la regla dialéctica fundamental de que todo lo igual es desigual y todo lo desigual es igual. Con relación a la realidad externa, el concepto opera como un nuevo mundo –Hegel lo llama un “mundo invertido”– ya que aunque su contenido puede ser el mismo del mundo real, lo ordena con reglas diferentes. Esto implica principalmente que los contenidos del conocimiento no son verdaderos por su referencia o adecuación con lo externo sino por su propia determinación y localización interna. Es correcto decir que según Hegel el concepto filosófico tiene su propio ordenamiento. Y obedece a la consigna de que “la verdad es el todo” donde el todo a su vez alude a un principio que permite captar las partes como sus *expresiones* o *apariciones*.

Desde el punto de vista del idealismo absoluto, el concepto no debe entenderse al modo de una categoría del entendimiento o de una idea regulativa (Kant). La razón no conoce mediante *categorías* ya que ellas suponen que siempre queda fuera una realidad que no se puede constituir ni conocer. Tampoco conoce mediante las llamadas ideas regulativas, ya que

entonces los contenidos de la idea sobrepasan a la realidad; o la realidad debe esperar su desarrollo para que se cumpla la idea. De nuevo: Hegel sentencia que la razón y el objeto son lo mismo. Y por tanto, toda la realidad es la manifestación del concepto. Es en cuanto manifestación que nada escapa al alcance del concepto. (En lo que sigue añado otros comentarios para aclarar mejor el punto de vista de Hegel).

2. En Hegel el saber conceptual de la filosofía y el saber de la realidad espiritual están íntimamente unidos. Para demostrar esta unidad temática nuestra lectura e interpretación de Hegel destacan que el concepto filosófico supone que aunque no hay conocimiento (episteme) si no atendemos a la *necesidad*, ésta no tiene que ser la de una causalidad eficiente. Para fines de la naturaleza tal vez la causalidad eficiente es muy meritoria. Tal es el supuesto de la llamada *explicación* científica. Mediante la explicación la ciencia tradicional reduce la necesidad a la legalidad y a la causalidad tradicional. Pero para conocer la realidad cultural o espiritual necesitamos al concepto que define al saber de la filosofía ya que éste se apoya en uno modo distinto de necesidad. El concepto filosófico apunta a conocer la realidad que se rige por la *necesidad interna*. La *necesidad interna* que asigna Hegel al concepto de la filosofía recoge lo más valioso de otras propuestas que encontramos una y otra vez en la historia de la filosofía y que van dirigidas a identificar la realidad espiritual: como son su cualidad, el *Nous* de Anaxágoras, la totalidad, la vida, la finalidad, la libertad, etc. Frente a estas propuestas marcadamente metafísicas, la de Hegel se distingue por apoyarse en la lógica del pensamiento. Y esto se debe a que a Hegel no le interesa tanto examinar *lo qué* conoce la filosofía y qué no conoce otra ciencia sino *cómo* conoce la filosofía a diferencia de cualquier otra disciplina.

El *concepto* que Hegel propone para la filosofía, es decir, su dialéctica especulativa, va dirigida a justificar que sin idealismo absoluto el saber se reduce a una *explicación*. Hegel entiende que si hay una aspiración en el filosofar mismo hacia un saber que refleja la esencia de lo espiritual, entonces su saber no puede ser explicativo. La intención de este artículo es esencialmente clarificar esa tesis. Me propongo aportar a un entendimiento más profundo sobre el alcance de esta tesis

principal de Hegel respecto de la naturaleza y el alcance del saber filosófico. Creo captar en el saber conceptual propuesto por Hegel un modelo robusto para legitimar un conocimiento no positivista de la realidad que llamamos cultural o espiritual. Y para cumplir con este propósito quiero exponer detalladamente cómo Hegel mismo argumenta su tesis en los primeros capítulos de su obra *Fenomenología del espíritu* (1807). Quiero demostrar que el propósito principal de Hegel mismo en estos pasajes se dirige a defender que tal saber filosófico conceptual es distinto al saber explicativo de la ciencia tradicional. En sentido estricto, la filosofía como tal no explica, la ciencia sí. Y es por no ser explicativa que la filosofía aporta específicamente al conocimiento de la realidad espiritual.

Al final de este artículo comento brevemente que la importancia de esta aclaración respecto de la intención de Hegel al defender el concepto como el instrumento del filosofar apunta a que no podemos eliminar la fundamentación idealista de su propuesta a no ser que se corra el peligro de reducir el saber a uno explicativo y a perder la diferencia entre saber filosófico y saber científico. Además, me gustaría aclarar qué en la actualidad se reconoce la vigencia de la dialéctica de Hegel por considerarla como un modelo no positivista para dar cuenta de la realidad histórica.

3. Alguien podría preguntar por la legitimidad del reclamo teleológico de que desde sus inicios la filosofía en cuanto saber aspira al concepto. Yo he tratado de entender esta tesis de Hegel – defendida en los tres tomos de su *Historia de la filosofía* – argumentando que muchos de los conceptos que surgen en los primeros filósofos griegos (presocráticos) podrían ser interpretados como anuncios de lo que luego será el nuevo concepto, primeramente en figuras como Sócrates, Platón, Aristóteles, Plotino, Proclo, etc., y luego en los representantes principales del idealismo alemán. Ahora bien, en cualquier caso la plausibilidad de una tal interpretación teleológica en Hegel no puede pasar por alto que al menos hay también otra actitud en la filosofía que contrasta grandemente con la consigna del concepto especulativo. De hecho, esa otra actitud representa una manera diferente de conceptualizar al objeto. Por falta de un término aceptable para los defensores de esa manera de

conceptualizar opto por llamarla *analítica*. No creo ser injusto si para definir la corriente *analítica* asumo que defiende premisas distintas al concepto de Hegel. El pensamiento *analítico* es por lo general dualista respecto de la relación del pensamiento y la realidad; niega la prioridad de la totalidad; defiende la verdad como adecuación del pensamiento y el objeto; y favorece los modos de conocimiento que provienen de la ciencias tradicionales.

Menciono esta distinción entre el *concepto* y el *análisis* con el propósito de acentuar lo siguiente: que tal vez la posición de Hegel debe ser entendida como una polémica intelectual sin conclusión definitiva. No considero pertinente discutir en este momento si ambas posiciones responden a intereses sociales y extra-teóricos distintos. Es posible. Pero me satisface más insinuar que en toda la historia de la filosofía occidental laten episodios y etapas de confrontación de ambas actitudes. Y podríamos entretenernos también examinando cuán dialéctico o cuán analítico es tal o cual pensador. Pero sí creo además que al menos en el campo del examen de lo histórico-cultural, la posición de Hegel es en algún sentido correcta, a saber: que es el concepto especulativo el que parece fundar mejor la autonomía del saber filosófico. (No es casual que respecto al mundo de lo cultural, la visión analítica idolatre los modos positivistas de conocer al objeto y no sea capaz de asignarle a la filosofía un modo propio de saber).

Pero también hay que admitir que con Hegel la filosofía paga un alto precio para escapar al cientificismo tradicional: el precio de que mediante su defensa del *concepto* se reduce la filosofía a un modo de conocimiento de lo espiritual. Nada malo si todo es concebido como realidad espiritual. Pero al identificar al *concepto* con lo *espiritual* se promueve indirectamente un tránsito de la filosofía a la sociología. No es casual que con la muerte de Hegel en el año 1831 coincidan las iniciativas intelectuales que darán origen a la sociología moderna. Sin embargo, la sociología que represente esta transición histórica no puede definirse a si misma como una física social. Tal sociología (Augusto Comte) se piensa más bien como una culminación del saber científico pero no del saber filosófico tradicional. En otras palabras: la sociología que asuma esta tarea histórica de heredar la filosofía que culmina en Hegel, tendrá al

menos que integrar la *conceptualización* a su modo de conocer lo social. (En mis observaciones finales regreso a este interesante tema).

4. La *Fenomenología* plantea la pregunta por cuál es el saber más elevado al que aspira la conciencia humana. Y mediante esta pregunta lo que realmente se busca es definir el saber particular de la filosofía respecto a los demás saberes posibles.

La manera cómo Hegel demuestra cuál es la verdadera naturaleza del saber filosófico es extraordinariamente original. Simplemente Hegel examina al concepto mismo del saber y de ahí concluye que el saber mismo se eleva por etapas hasta alcanzar su perfección en el conocimiento que es el propio de la filosofía. Pero hay que admitir que su demostración o exposición presenta muchas dificultades al lector y provienen principalmente del hecho de que Hegel considera que la *apariencia* representada por un saber particular, no es la *esencia* (representando al concepto filosófico) pero sí es su *anuncio*. Y en esta relación entre apariencia y esencia está presente lo esencial de su método dialéctico. Lo anunciado o la esencia se manifiesta en la apariencia. Por tanto, la apariencia es también la esencia. Es como decir que algo *no es* y *es* al mismo tiempo. Y esto trae dificultades a un lector acostumbrado a conocer lo que es y a separarlo completamente de lo que no es. Por consiguiente, el lector debe entender que Hegel supone el resultado (el saber que representa la dialéctica) para poder exponer su desarrollo. En otras palabras: al Hegel suponer esa relación entre la apariencia y la esencia ya está haciendo uso de lo que será efectivamente el resultado final, a saber, lo que será el saber absoluto y propio del filosofar. En otras palabras: supone y aplica la dialéctica como la estructura lógica del concepto, al mismo tiempo que aspira a descubrirla examinando al saber en su desarrollo.

Hegel mismo justifica esta cualidad de la dialéctica –en cuanto resultado y al mismo tiempo como presente en cada etapa– diciendo que ella es el saber presente en todo saber. Es decir: es el saber que reúne lo mínimo y común a cada saber particular, de la ciencia específica que sea. Por consiguiente, y

esto resume la crítica de Hegel a la posición trascendental de Kant: tal saber no debe ser entendido a la manera de una herramienta con la que uno descubre algo enteramente nuevo. La dialéctica en cuanto saber supremo no es un descubrimiento que resulta y que lo alcanzamos al final cuando intentamos conocer. La dialéctica es más bien el saber que por su naturaleza siempre está supuesto cuando conocemos. Para conocerlo hay que suponerlo. Por consiguiente, con el pensamiento dialéctico nunca estamos en una relación externa que suponga una separación o un dualismo irreconciliable, bien sea entre las determinaciones del objeto que conocemos, o sea entre quien conoce y lo que es conocido.

La estrategia metodológica fenomenológica del autor consiste en suponer que interrogando internamente lo que es el saber más inmediato que presenta la conciencia, y sin añadir nada externo, podemos ascender paso por paso, etapa por etapa, y descubrir la *esencia* o *verdad* del saber frente a sus *apariencias*. Los saberes anteriores son vistos como etapas particulares y necesarias en el desarrollo de la conciencia. Pero como se supone ya el resultado final, alguien llamado el *nosotros* (*Wir*) sí sabe de la etapa final, y si bien no se inmiscuye en el desarrollo de las etapas, siempre está presente anunciando lo que cada etapa aporta al resultado final. Cada etapa de la conciencia es un modo de ella saber de su objeto. Y cada etapa anuncia a su manera el mismo resultado.

Por consiguiente, no podemos pasar por alto que la *Fenomenología* es una ciencia filosófica en vista de su enfoque conceptual. Es decir: ella aplica por medio del *wir* la conceptualización dialéctica misma a su objeto que es la *conciencia* (*Bewußtsein*).

5. La conciencia es por definición un saber respecto de algo que llamamos su objeto. Saber y contenido sabido u objeto son los dos aspectos esenciales de la conciencia. En ocasiones su saber es más amplio que su contenido; y a veces sucede lo contrario. Y en cada etapa de la conciencia ha de examinarse lo que la conciencia hace con su contenido u objeto y también lo que hace con su propio saber. Comparando ambas situaciones y examinado ambos lados de la conciencia se obtiene una

estrategia que nos permite mostrar el desarrollo de la conciencia misma hasta alcanzar el saber de lo *infinito* o del concepto como un auto-saber. Es decir, a lo que la conciencia aspira es a conocer al objeto como infinito y al mismo tiempo saber que ella misma es lo infinito.

En su texto del 1807 Hegel no ha demostrado cuál es el origen de la conciencia sino que supone que está ahí y simplemente la toma como el punto de partida para desarrollar el tema del saber. Sin embargo, Hegel es consecuente al asumir que la fenomenología en cuanto ciencia filosófica debe iniciar con ese su objeto que es la conciencia. Más adelante Hegel escribirá sistemáticamente sobre este mismo tema en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) y entonces sí atenderá a la conciencia como un producto que surge de la configuración y el desarrollo del *alma*. Y siempre expondrá el desarrollo de estas etapas a la luz de cuánto aportan al desarrollo de lo espiritual y del concepto.

Con el fin de clarificar la esencia de la conciencia menciono brevemente cómo Hegel emplea su dialéctica para demostrar el origen fenomenológico de la conciencia. Para lograrlo hago complemento los pasajes pertinentes de la *Fenomenología* con otros de su texto *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817.

La antropología es la ciencia filosófica cuyo objeto es el *alma*. Para Hegel el alma es un atributo humano que contiene los aspectos que son dados por la naturaleza y que son *pre-conscientes*. En este sentido su visión del alma se acerca más al principio griego, que la definía como la capacidad de movimiento de un cuerpo, que a la visión cristiana de ser una sustancia inmortal. Y como para Hegel a todo lo que es le antecede un desarrollo, al alma le antecede lo *orgánico animal* como la etapa de mayor expresión de la naturaleza externa. Y es la filosofía en cuanto ciencia de la naturaleza la que la examina en sus diferentes grados de exterioridad. Según Hegel lo *orgánico* es el momento culminante en la exposición de esta ciencia ya que en este punto es cuando la naturaleza *aparenta* liberarse de su necesidad externa. Como el organismo incurre en la conducta de hábitos, tal momento debe interpretarse como una unidad entre lo individual y lo universal del género al que pertenece el organismo. Tal es la conducta más elevada en la naturaleza

orgánica. Y lo que implica en términos del desarrollo fenomenológico es que hay una unidad entre lo universal y el individuo donde las partes no se distinguen. Es tal esa unidad que si una muere, muere la otra. Con ellos salimos de la exterioridad propia de la naturaleza y estamos al menos anunciando a lo espiritual. Claro está, al ser un anuncio es también el espíritu de forma incompleta. Pues en el espíritu, a diferencia de lo orgánico en ese punto de desarrollo máximo, tanto lo universal como lo individual se conservan y se reconocen mutuamente. En lo espiritual lo universal recibe su reconocimiento de lo individual.

Como siempre sucede en las exposiciones de Hegel, un resultado es tal y al mismo tiempo es algo más en cuanto *anuncia* lo que está porvenir. Lo orgánico sigue siendo naturaleza pero anuncia algo distinto. En cuanto aspecto culminante del concepto de exterioridad o de naturaleza, el organismo muestra tanto el mínimo posible de necesidad externa, como también un simple *anuncio* de la necesidad interna propia de lo espiritual y del concepto filosófico. A la distancia, lo orgánico es un anuncio abstracto o incompleto de lo espiritual; y de forma inmediata y en cuanto al contenido es el anuncio del *alma* en cuanto una universalidad que se individualiza y se expresa en diferentes modalidades. Pero en ninguna de sus modalidades el *alma* deja ver algo que es también esencial a lo espiritual, a saber: la independencia de lo individual frente a lo universal.

6. Los múltiples momentos del *alma* cubren los aspectos donde todavía el yo no se ha constituido y por eso lo individual está muy pegado a lo universal que la naturaleza confiere en cuanto lo genérico. Parece que la naturaleza incapacita la presencia consciente del yo al determinar mediante el dominio de los aspectos genéricos. Resumo pues que luego de muchas etapas parece o aparece que se transita a lo consciente en el momento en que el alma se expresa en su conducta de *hábitos*. Hegel describe –y nos recuerda a Aristóteles– lo positivo y negativo de la conducta por hábitos. Y como decisivo considera que el *hábito* representa una *corporalización* de las actividades humanas, pues aunque las fija y las hace mecánicas, también permite transitar a la conciencia. Anuncia al yo como un saber que no se agota en lo que hace de manera corporalizada. El yo o

la conciencia objetiva su hacer en el hábito pero siempre permanece distinto. Por consiguiente, una vez la conciencia aparece, en cuanto objeto de examen fenomenológico, su esencia más simple es su saber sobre su objeto. Obviamente, tal saber sugiere que la conciencia representa cierta libertad sobre lo externo. No es cosa simplemente viva-orgánica y poseedora de alma sino *pensamiento o interioridad* que sabe de algo. Y en su simple saber de algo se cumple que la conciencia sabe que es distinta a su objeto. Esto apunta a que ella es *interioridad*. Y el objeto frente al cual la conciencia muestra su interioridad es la naturaleza en general. Y de tal interioridad es que eventualmente surgirá el saber de la *infinitud* de lo espiritual como un auto-saber de la conciencia. Conocer su interioridad como pensamiento e infinitud es la meta de la conciencia. Tal es el camino que recorrerá la exposición fenomenológica de la conciencia.

7. Queremos señalar dos aspectos. Primero: que por principio, la naturaleza es *exterioridad*. Tal es el concepto que nos permite conocerla y exponerla como un sistema. Es decir: la naturaleza no es sólo lo exterior frente a la conciencia y al pensamiento –cuando Hegel inicia su sistema con la lógica, al final atiende a cómo el pensamiento se exterioriza y nace lo otro distinto– sino que la *exterioridad* es su concepto mismo. Por consiguiente, la naturaleza es lo opuesto a lo espiritual (cuya esencia es la interioridad) y todos y cada uno de sus niveles (físicos, químicos y orgánicos) guardan como su esencia el relacionarse dentro de la *necesidad externa*. Para los defensores del punto de vista del materialismo, ese intento de Hegel de producir idealistamente algo diferente al pensamiento, es una falacia pues pasa por alto que antes del pensamiento tenemos a la naturaleza. Yo entiendo que en lo que Hegel puede tener razón no es tanto en la tesis metafísica del primado del pensamiento sino en defender para propósitos del conocimiento la distinción entre pensamiento y naturaleza.

Segundo: esto no quiere decir que la filosofía no tenga interés en examinar filosóficamente a la naturaleza. La naturaleza en cuanto exterioridad es ciertamente un campo apto para la *explicación* en general. En este punto Hegel sigue los planteamientos de Kant. Pero la filosofía también atiende a la

naturaleza por su interés en el *concepto*. Y su interés no es tanto demostrar que en ella palpita el concepto y la necesidad interna sino evidenciar que tal vez únicamente en su etapa final descubrimos la *apariencia* o el anuncio del concepto. Será en la naturaleza que se presenta en lo orgánico que aquélla dejará ver mejor lo que como *apariencia* es capaz de anunciar. Y en tal sentido, la naturaleza sí es un objeto legítimo para el examen *filosófico*.

8. Se ha llamado la atención negativamente a la dimensión de lógica suprema que tiene el concepto en el sistema de Hegel. Se argumenta que Hegel emplea la misma forma conceptual, a saber la dialéctica especulativa, para su exposición de múltiples objetos tales como el derecho, la historia y la religión. El logicismo es criticado también como parte del idealismo que pretende conocer todo desde el pensamiento mismo. Y además, se señala que es dudoso el reclamo de querer conocer con un sólo modelo tanta diversidad cultural. Sin embargo, yo defiendo en parte el llamado logicismo en la medida que es una expresión del idealismo absoluto que se necesita para legitimar un modo de saber distinto a la explicación. En lo que sigue queremos que Hegel mismo nos ofrezca sus argumentos a favor de esta conclusión.

Además, defiendo que es mediante los delineamientos estrictamente formales del *concepto* que Hegel ilumina en el contenido del objeto (el derecho, la historia, la religión, etc.) aspectos y niveles novedosos y enriquecedores para otras disciplinas. El concepto somete el contenido o el material mismo a ser parte de un ordenamiento mediante el cual lo particular es elevado a lo universal pero no a manera de un ejemplo o un caso más sino a manera de ser una expresión significativa. De esa manera, las ciencias filosóficas que operan con el concepto son innovadoras y distintas a los enfoques simplemente empíricos y explicativos. Un excelente ejemplo de una lectura que respeta esta relación del concepto y el contenido es el magnífico artículo que, apoyándose en el *concepto* de *Dios* en la filosofía de la religión de Hegel, publica el filósofo de la religión Miguel Badía Cabrera en este mismo número de *Diálogos*.

9. Hegel sugiere que en el saber inmediato de la *conciencia* se encuentra la aspiración al saber más elevado. Llámesele saber del saber o saber absoluto se trata de la dialéctica en cuanto la estructura formal del pensamiento. La definición más completa del pensamiento es la dialéctica. Ahora bien, desde el punto de vista del desarrollo fenomenológico se entiende que a la conciencia la mueve el alcanzar un saber donde ella ya no conozca algo diferente a ella sino que se conozca ella misma. Sin embargo, antes de conocer su propia y máxima esencia, la conciencia conoce enajenadamente su esencia como la esencia del objeto mismo y no de ella como conciencia. Además, no puede conocerse a sí misma hasta que su saber del objeto no esté completo. Se debe a que lo conocido y quien conoce se retratan mutuamente. Corren paralelamente uno al lado del otro. Pero el objeto o el contenido tiene el privilegio de ser la sustancia a la que se refiere el sujeto. Y por eso el objeto alcanza la meta primero que el saber de sí misma de la conciencia. Este objeto desarrollado y así conocido posee la estructura de lo *infinito*. La *infinitud* es para Hegel la determinación que expresa al ser o al objeto como unidad de la identidad y la diferencia. Una vez aparece el objeto como lo *infinito*, lo que necesita la conciencia para completar su desarrollo es reconocer que ella misma es la verdadera infinitud. Todo el argumento de Hegel apunta a que la conciencia que se sabe como infinitud y conoce al objeto como infinito, ha alcanzado el nivel del *concepto* propio de la filosofía. La infinitud no es otra cosa que el modo fundamental del pensamiento. Cuando el objeto es considerado como infinitud, es que surge la posibilidad de que la conciencia capte la infinitud como objeto y se reconozca ella misma como infinitud.

Lo verdaderamente infinito es el pensamiento pues su actividad y estructura es el estar en lo otro como en sí mismo. El pensamiento es al mismo tiempo objeto y sujeto. La conciencia que conoce lo infinito como su ser mismo equivale a un pensamiento que se piensa a sí mismo (la imagen de Aristóteles sobre la actividad divina) y logra conocer en lo otro (su pensamiento) que esa infinitud del pensar en general es ella misma. Y tanto en la conciencia como en el objeto la *infinitud* es la expresión lógica de esa unidad de la identidad y la diferenciación. Por tanto, es en la lógica, en el pensamiento

como objeto del pensamiento, que podemos esperar que la conciencia alcance su etapa final y que se capte como la verdad de lo infinito.

10. Admito lo siguiente: lo que he indicado sobre la conciencia en Hegel y la meta de su saber resulta complicado para cualquier lector. Pero no podemos prescindir de esas aclaraciones si queremos demostrar que el interés principal de Hegel es demostrar que si bien el saber del entendimiento científico es superior al saber perceptual, hay un otro saber superior que le pertenece a la filosofía y se apoya en la *infinitud*. En lo que sigue nos referiremos a las figuras principales del saber que encontramos en los primeros capítulos de la *Fenomenología*. Nuestra finalidad es presentar los argumentos que el propio Hegel emplea para demostrar que la conciencia no se satisface con el saber explicativo del llamado entendimiento y aspira a un otro saber.

Antes de la conciencia alcanzar el auto-saber de su esencia, recorre o peregrina por una serie de etapas. Hegel describe estas etapas o configuraciones mediante los nombres de las facultades cognoscitivas tradicionales. Sin embargo, su examen no es uno psicologista al estilo de Aristóteles o Kant en su *Crítica* sino que se concentra mayormente en el sentido del contenido del saber de la conciencia. Y de acuerdo al sentido de tales contenidos, la conciencia es primero un saber sobre un objeto de *intuición sensible* inmediata; y luego pasa a ser *percepción* del objeto. Y más adelante la conciencia alcanza una etapa llamada *entendimiento*. La *explicación* es uno de los varios modos de saber que la conciencia humana muestra cuando alcanza la etapa del entendimiento. Pero la explicación es también el anuncio, la apariencia que muestra la esencia de otro saber superior.

Estas tres etapas y figuras de la conciencia son las decisivas para entender la posición de Hegel sobre el saber de la filosofía. Es cierto que la *Fenomenología* contiene otros varios capítulos con múltiples figuras metafóricas (por ejemplo: la lucha por el reconocimiento entre las autoconciencias) e históricas (las que refieren a la historia cultural de la humanidad) de la conciencia. Se sabe que hay un sinnúmero de

interpretaciones que ponen en duda la necesidad de tantas figuras para demostrar cuál es el modo óptimo del saber de la conciencia. Una de las figuras más controversiales dentro de estas interpretaciones es la lucha por el reconocimiento que aparece en el capítulo 4 del texto. Unos ven esta figura como un relato histórico y cultural. Y otros la consideran como una metáfora para demostrar la estructura de la infinitud. En este momento no atendemos a los méritos de estas interpretaciones. Sin embargo, para nuestro propósito será suficiente exponer cómo en los primeros capítulos Hegel interpreta el tránsito de la *explicación* al modo del saber de la filosofía. Aunque entendemos que la figura de la lucha por el reconocimiento es crucial para dar cuenta que lo infinito desemboca en lo *espiritual* que es el *nosotros* y que resulta de la solución a tal lucha.

II. La *Fenomenología* plantea que la etapa inicial de los saberes de la conciencia está representada tanto por la *certeza sensible* de algo particular e inmediato en el aquí (espacio) y el ahora (tiempo), como por la llamada *percepción* del objeto como una unidad dispersa de sustancia y propiedades. Tanto la certeza sensible como la percepción son maneras de la conciencia saber de su objeto. De la descripción que Hegel hace de ambas se deja ver la esencia y las deficiencias del saber pre-científico. Ambas son obviamente saberes inferiores frente al saber representado por el entendimiento científico y su meritorio reclamo de dar una *explicación* sobre el comportamiento de los objetos. Y Hegel parece entender que esa inferioridad tiene que ver no tanto con el objeto que conocen sino por su incapacidad de dar cuenta del objeto como una unidad de determinaciones opuestas. Repito: el mayor interés de Hegel es identificar cómo los saberes atienden a unificar las determinaciones opuestas. Tal capacidad para unificar determinaciones opuestas será la medida última para cualquier saber que aspire al saber más completo posible. Esa unidad de determinaciones opuestas es crucial ya que anuncia a la figura de la *infinitud*. De hecho, lo que Hegel encuentra deficiente en casi el resto de los saberes no filosóficos es que no pueden reconciliar las determinaciones opuestas del objeto. Los dos saberes iniciales de la conciencia se limitan simplemente a destacar determinaciones contrarias pero sin poder reunir las dentro del objeto mismo. Y en ese sentido son

simplemente *apariencias* del concepto, que es el modo correcto de reunir determinaciones opuestas.

12. La *certeza sensible* es obviamente la actitud más limitada ya que es mucho más lo que anuncia que lo que vive en la inmediatez de su saber. Cuando se le cuestiona qué sabe ella indica que sabe del objeto que está aquí y ahora. Ella supone conocer lo inmediato y particular de lo existente (como cuando se dice: “esta mesa aquí y ahora es lo verdadero”). Pero se contradice ya que al disponerse a *hablar* de su verdad como algo particular e inmediato resulta que lo que anuncia es lo universal. Cuando indica el aquí o el ahora de su objeto particular, ambos se vuelven universales. Se debe a que cuando se expresan o simplemente se indican, tanto el aquí como el ahora desaparecen en su inmediatez y se convierten en determinaciones abstractas. Estos ahora y aquí son verdaderamente universales ya que contienen una infinidad de ahora y de aquí. La certeza sensible muere en la raya convencida de que su saber es lo particular. Pero cuando habla lo que sabe lo pierde. Y resulta que ni desde el punto de vista de su objeto ni del sujeto la certeza puede resolver esa contradicción. Resolverla sería admitir que su verdad no es lo inmediato sino lo universal que reúne a los muchos particulares. Y esa unidad de lo universal y lo particular es desde el punto de vista del *nosotros*, una primera forma de la conciencia *anunciar* su aspiración al saber lo infinito, como la forma completa de reunir determinaciones opuestas. Y se trata pues de llegar a la meta del saber de lo *infinito* como la forma lógica del concepto y del saber filosófico.

Algunos críticos tempranos de Hegel –me refiero a Ludwig Feuerbach– señalaron que la certeza sensible es el fundamento para demostrar que hay una realidad fuera del pensamiento. Y como esa realidad exterior es la naturaleza frente al pensamiento, elogió más a Schelling que a Hegel por haber comenzado su sistema con una filosofía de la naturaleza y no con una ciencia del pensamiento. Pero si reducimos la certeza sensible a lo que habla o piensa, entonces se abre paso a un idealismo donde la naturaleza entraría de manera secundaria e incompleta. Feuerbach propone entender la certeza sensible como sensibilidad del sujeto corpóreo frente al objeto externo. De esa manera busca demostrar que no existe el sujeto sin el

objeto y sin un otro. Recordemos que Carlos Marx se apoyó en este punto de vista de Feuerbach y alabó su crítica a la dialéctica hegeliana y reconoció que también funda la comunidad del yo y el tú. Más adelante Marx se distancia de Feuerbach y en lugar de la sensibilidad como fundamento de la relación del sujeto con la naturaleza propone una concepción de la praxis cuyo modelo es el trabajo humano mismo.

Lo que quiero indicar es que ciertamente la posición de Feuerbach es muy pertinente para el desarrollo de la tendencia materialista alemana. Sin embargo, si se trata de comparar los saberes y cómo conducen a uno superior, opino que hay cierta legitimidad en captar la certeza sensible en términos de lo que puede expresar que sabe de su objeto. Si hay saber, al menos debe poder ser expresable en el lenguaje. Y lo que Hegel supone es que si hay conciencia –y la certeza sensible supone a la conciencia– entonces hay pensamiento y hay lenguaje. Además, esta exigencia de Hegel no es al nivel antropológico del *alma* donde sí existe de forma pre-consciente cierta sensibilidad pero que no contiene separación entre sujeto y objeto. Por consiguiente, si la certeza es un momento de la conciencia debemos suponer que ya sabe de sí como distinta al objeto y que también puede expresar lo que sabe. Además, el *wir* necesita esa habilidad de la certeza para poder demostrar el resto del proceso del saber.

13. Por otro lado, aunque por su parte la *percepción* se inicia con lo universal que resulta de la etapa anterior y se muestra como el saber sobre una variedad de contenidos (la sustancia, las propiedades, las cualidades, la coseidad, etc.), tiene la falta de que va y viene de una determinación a otra sin poder reunir las en el objeto percibido mismo. En ocasiones el objeto es sustancia y en otras múltiples propiedades que están fuera o en el sujeto que percibe. Pero sin la reunión de estas atributos no hay infinitud, no hay conceptualización. La experiencia (la trayectoria de ella como figura) empirista de la percepción no encuentra un fundamento para darle unidad dentro de la diversidad al objeto. En otras palabras: lo que en el fondo Hegel quiere destacar con su examen de estas dos formas iniciales pero necesarias para el próximo crecimiento y progreso de la conciencia y de su autoconocimiento, es que el saber que

advenga y que las supere debe lograr dos cosas: primero reconocer que todo objeto reúne determinaciones múltiples y hasta opuestas entre sí; segundo, y esto es lo crucial, que esas determinaciones deben ser consideradas como aspectos o *expresiones* del mismo objeto. En la medida que el objeto reúne las determinaciones opuestas debe ser llamado lo *infinito*. Todo el secreto del saber absoluto consiste en captar al objeto como *infinito*.

Repito: no olvidemos que para Hegel conocer al objeto como *infinito* es la expresión que emplea para cualificar al saber que conceptualiza. Con esa pauta mide a todo saber humano. Y como hemos indicado: Hegel entiende que esta pauta no es externa al saber sino que es su propia finalidad. Lo único que tal vez pone en duda que tal pauta sea únicamente interna es la presencia del *wir*. A veces pienso que ese *wir* opera como lo hace al nivel histórico lo que Hegel mismo nombra una “astucia de la razón” (*List de Vernunft*) para hacer posible el progreso. En ambas instancias se trata de la misma dialéctica especulativa: es como un universal superior que transfigura a lo particular para que éste deje de ser únicamente tal y aporte a lo universal. Y en ambas expresiones metafóricas se esconde el supuesto de que las cosas cambian en dirección de lo bueno y lo superior. Es la concepción del progreso que está supuesta en la dialéctica de Hegel.

14. La tendencia e ilusión de la *percepción* en cuanto saber es creer que al captar determinaciones opuestas se trata de sustancias diferentes. Es decir: para resolver la dificultad de las determinaciones opuestas las reparte entre las distintas sustancias. Pero lo que la conciencia debe aprender es que las determinaciones opuestas no tienen que suponer sustancias distintas. Para la filosofía el conocimiento aspira a captar al objeto como un todo. Y la tarea principal es hacer el esfuerzo de reunir las determinaciones opuestas pero en el interior del mismo objeto. De otra manera el objeto no podría ser conocido como un todo. Lo que la filosofía propone es un saber donde la necesidad de que las determinación opuestas se manifiesten sea una necesidad del *interior* de la sustancia misma. Por tanto, la filosofía no puede renunciar a la sustancia sino que aspira a convertirla en el espacio donde se manifiestan reunidos los

contrarios. Otra manera de decir lo mismo: cuando se renuncia (como hace el nominalismo y el empirismo) a la sustancia como el interior donde viven todas las determinaciones, se pierde la posibilidad de legitimar un saber del objeto como un todo. Lo primeramente dado no es la dispersión de las determinaciones en diversas sustancias sino su unidad dentro de la sustancia. Y esa sustancia que reúne las múltiples determinaciones hay que entenderla como *infinita* y como *sujeto*.

Para muchos críticos Hegel es un partidario del inmovilismo que supone la doctrina de la sustancia. Yo advierto que Hegel es un hueso duro de roer para los que gustan de simplificar lo complejo. Es correcto que Hegel supone la sustancia. Pero si la capta como sujeto es porque no pasa por alto el cambio y el movimiento, y los ubica en el interior mismo de la sustancia. La sustancia de Hegel es para admitir el cambio y no para negarlo. Lo que se quiere es conceptualizar al cambio ya que la otra opción sería negarle racionalidad.

15. Si Hegel supone que la *necesidad interna* es la estructura más profunda de la realidad, entonces está por verse cuál de los saberes que forman la serie de la conciencia es la que conoce la *necesidad interna* como su objeto más propio. Y es obvio que la tesis final de Hegel es que cuando llegamos a un tal saber alcanzamos el saber particular de la filosofía. Esa necesidad interna es la que define a la estructura lógica del *concepto* filosófico. Y una pregunta muy pertinente es también: ¿a cuál realidad u objetividad se enfrenta la conciencia en su peregrinaje y que le permite alcanzar ese saber absoluto de la necesidad interna? La respuesta a esta pregunta nos debe eventualmente arrojar luz sobre si la verdadera estructura especulativa o dialéctica es la que se cumple en la realidad espiritual y no en la naturaleza. Otra manera de formular esta dificultad es la siguiente: hay que investigar si la necesidad interna que define al saber de la filosofía coincide con la presencia de un objeto muy particular, de manera que ese saber sólo se cumpla respecto de tal realidad y no otra. Para aclarar estas dificultades debemos atender brevemente a una etapa tercera del saber de la conciencia, el llamado *entendimiento* (*Verstand*).

16. El *entendimiento* humano tiene una historia (fenomenológica) que inicia con un saber de su objeto como si fuese un conjunto o *juego de fuerzas* que varían de forma y contenido. La realidad ya no es percibida como una sustancia y sus atributos sino como un campo de fuerzas. Mediante el empleo de fuerzas como su primer recurso, el entendimiento imita en parte el saber de la percepción aunque su lenguaje ha cambiado. No conoce mediante conceptos de sustancia y propiedades como hace la percepción, pero las fuerzas parecen ser *percibidas* en la medida en que se las describe como diferentes y contrapuestas y que se distinguen por su forma y contenido. Ahora bien, el entendimiento (y aquí Hegel está haciendo referencia al desarrollo histórico de la ciencia moderna de los siglos pasados) progresa y alcanza una etapa superior en la que conoce el objeto mediante *leyes*. El entendimiento vincula la ley a la fuerza para completar su forma de saber sobre el mundo. Se implica entonces que las *leyes* están en el interior de los fenómenos y éstos son su manifestación. Al conocimiento del objeto mediante leyes se le llama *explicación* (*Erklärung*). Y en definitiva, como veremos a continuación, es mediante la *explicación* que la *percepción* del objeto cede o es superada por la mirada más profunda del llamado *entendimiento*.

17. La *explicación* es una etapa privilegiada del entendimiento. Y como etapa del saber de la conciencia, tiene para Hegel un aspecto positivo y otro negativo. De acuerdo al aspecto positivo, la explicación como saber del objeto se apoya en el descubrimiento de *leyes* para dar cuenta de la necesidad entre las determinaciones de un objeto. Esto quiere decir que por definición la *ley* une las diferentes *variables* y las presenta como relacionadas necesariamente. Y Hegel admite que esta relación está presentada de tal manera que logra exponer la verdadera unidad entre las diferencias de contenido. De ahí que la explicación sea superior a todo saber anterior, ya que es la primera ocasión en que la conciencia muestra un saber que reúne internamente sus contenidos o variables. Por el otro lado, y éste es su aspecto negativo, la deficiencia de la *explicación* es que no logra afirmar que tal unidad de las determinaciones está en el objeto sino que la adjudica equivocadamente a la conciencia

misma, al entendimiento. Se niega a aceptar que esa reunión de contenidos esté en el objeto mismo. Sin embargo, al la explicación colocar la necesidad de los contenidos dentro de la conciencia sí nos *anuncia* otro modo de saber diferente y que será el que representa a la filosofía en cuanto ciencia racional.

En otras palabras: Hegel examina la *explicación científica* con el fin de demostrar que ella no alcanza el nivel del *concepto* sino que representa el tránsito a ese nivel. Y mediante esta conclusión Hegel busca anticipar algo bien importante: no sólo que la explicación es limitada cuando se la compara con el *concepto* al que la filosofía aspira sino también que si bien la explicación en la ciencia es adecuada para conocer la naturaleza física, no lo es para conocer a aquélla otra realidad que por definición su esencia radica en expresarse como unidad interna dentro de las diferencias. Indico lo siguiente, con el fin de demostrarlo más adelante: para Hegel esa realidad donde la *explicación* encuentra sus limitaciones es la llamada realidad *espiritual*. Por lo pronto, destaco que debemos atender con mucho interés a la correspondencia que existe entre *concepto* y *espíritu* en Hegel, ya que con ello se sugiere la posibilidad de que el saber que se reclama como esencial para la filosofía sea uno que corresponda a lo espiritual. Es como si la filosofía mediante su *concepto* sea la ciencia más apta para conocer lo espiritual. Lo que no quiere decir (tal como indicábamos anteriormente en el parágrafo 5) que la filosofía no se interese por la naturaleza en cuanto lo opuesto a lo espiritual.

18. La *explicación* es el modo de conocer de un entendimiento que ha descubierto que en la diversidad de los fenómenos se manifiestan *leyes* particulares. Con la *ley* (*das Gesetz*) el entendimiento alcanza la máxima determinación que se puede hacer del fenómeno. Este es el momento (histórico y fenomenológico) cuando la ciencia natural abandona su aspecto de percepción y se ancla firmemente en el entendimiento. Y Hegel lo expone como un cambio teórico en la física que sustituye al concepto de *fuerza* (*Kraft*) por concepto de *ley* del fenómeno. La captación científica de la naturaleza como un infinito juego de fuerzas que se exteriorizan y se solicitan, se supera cuando la ciencia entiende que la dificultad en fijar diferencias de forma o de contenido entre las múltiples fuerzas se

debe a que lo que realmente es lo más permanente es que la fuerza se expresa en una *ley*. La *ley* es como lo que está en el interior de la fuerza. Y el trabajo del entendimiento científico consiste en dar con las múltiples leyes que se ocultan detrás de las fuerzas de la naturaleza. Las leyes son lo permanente en ese reino de lo que es percibido, y que denominamos lo fenoménico (*das Erscheinende*). La *explicación* no es otra cosa que el modo de exponer lo permanente en lo fenoménico.

Este argumento de Hegel respecto a la esencia de la explicación es muy parecido al de Kant. Tampoco Kant acepta que la filosofía aspire a una explicación a base de leyes para el mundo fenoménico. Y propone *ideas* para dar cuenta de la totalidad, la libertad y los fines que rigen en la vida del mundo suprasensible. Pero si Kant transita de la explicación a la idea, Hegel transita de la explicación al concepto y de esa manera es que mejor se ilustra su diferencia con el resto del idealismo alemán. La idea en Kant, por un lado, se apoya aún en un realismo que abona al supuesto del dualismo de las dos sustancias; y por el otro lado no contiene una forma lógica precisa que nos permita captar cómo ella reúne la diversidad. Ambas deficiencias son las que Hegel corrige con su *concepto*.

19. Veamos cómo Hegel mismo describe el tránsito (dialéctico) de la explicación al concepto, del entendimiento a la razón. El planteamiento principal de Hegel para demostrar la necesidad lógica del tránsito de la *explicación* al *concepto*, inicia con el argumento de que la ley no puede impedir conservar las diferencias que se originan en el mundo fenoménico. La ley representa lo permanente y repetible en el mundo de los múltiples fenómenos, pero la diversidad del devenir fenoménico no desaparece del todo. Y la verdad es que lo fenoménico no se agota en la expresión de una ley determinada. Un fenómeno o un objeto real conserva siempre su ser particular y por eso es que nunca se pierde del todo la determinación que es propia de la cosa que se percibe. Y esta diversidad del mundo fenoménico aclara por qué las diferencias del mundo de los objetos pasan a ser momentos de la ley y de la explicación. Tales diferencias se expresan en la *ley* de dos maneras: a) *primero*: la ley, al ser o representar una diferencia universal, tiene en ella la diferencia de forma inmediata. Esto quiere decir, que es una ley específica o

particular frente a otra; b). *segundo*: la diferencia también se expresa en el interior de la misma ley en forma de sus múltiples *variables*. Y como Hegel le adjudica al entendimiento un afán por descubrir lo universal, procede a enjuiciar la manera como esa facultad del entendimiento se las arregla para atender a *dos* aspectos: por un lado, a la ley misma en cuanto es la representante de lo universal; y por el otro lado, a lo particular que desde lo fenoménico penetra doblemente en la ley.

20. Respecto al aspecto primero, surge la situación teórica de que cuando el entendimiento aspira a lo universal, recurre a liberarse de las diferencias representadas por las múltiples leyes mediante la postulación de una única ley universal que comprende a todas y cada una de las leyes particulares. Algo así como una ley que las subsume a todas. Le toma tiempo al entendimiento alcanzar la formulación específica de una tal ley. Pero lo que Hegel reclama es que esa aspiración es parte del entendimiento. El propio Kant consideraba esa meta del entendimiento más como una idea regulativa que como una realidad empírica. Por su parte, Hegel no examina tanto el éxito posible de esa empresa intelectual sino que interpreta más bien su empeño mismo. Y entiende que tan general y abstracta llegaría a ser esta ley universal que ella no podría ser considerada una ley en sentido estricto sino que más bien equivaldría al concepto mismo de ley. Por otro lado, elogia lo positivo por parte del entendimiento al ir hasta ese nivel tan abstracto, pues de esa manera se refuta a los que exaltan lo contingente y la indeterminabilidad en la forma de lo sensible. Y lo que este elogio implica es que para Hegel la ciencia tradicional funciona básicamente bajo el supuesto del determinismo de la causalidad en la naturaleza. Pero Hegel advierte también que esa supuesta ley que lo subsume y explica todo, coincidiría con el principio metafísico de la regulación o condicionabilidad de todo lo que existe como fenómeno. Sería una ley tan universal que no tendría contenido alguno y de esa manera podría hasta pasar por alto al principio de la causalidad eficiente que opera siempre detrás de la explicación científica. Además, si la ley implica diferencias respecto a las variables, esto se perdería también en una ley tan suprema y abstracta.

Es decir, una tal ley suprema sería algo parecido a lo que pensadores como Leibniz y Schopenhauer llaman el principio de *razón suficiente*. Tal principio señala que todo tiene su razón de ser. Pero entonces esa ley o razón universal no coincide sin más con el determinismo de la causalidad eficiente. Por esa ley ser tan general, se corre el riesgo de ir más allá de la relación de causa y efecto que sí afecta a las leyes particulares. Lo que esto significa es que al intentar dar con la ley universal, ya no hablamos de ley en sentido científico estricto. Y de esa manera se abre la puerta para una causalidad distinta a la eficiente. De hecho, también Kant supone como una *idea* de la razón el concebir a la realidad desde el principio universal del *condicionamiento* de todo lo que llamamos *naturaleza*. La naturaleza es el origen de todo lo existente. Ahora bien, ese condicionamiento universal puede ser también finalista y providencial. Es decir, para Kant todo está causado o sometido a leyes, pero hay una doble causalidad: la eficiente de la física y la final de la razón filosófica. Por eso también habla de leyes morales y de leyes físicas. Lo que esto demuestra otra vez es que cuando el entendimiento alcanza la abstracción de una tal ley tan universal, se corre el peligro de estar postulando una ley superior a la de la causalidad eficiente.

Una pregunta pertinente en este contexto sería si el concepto especulativo de Hegel no es una modalidad de esa ley universal mediante la cual el entendimiento trata de reunir a las leyes específicas y termina trascendiendo tanto a la causalidad eficiente como a la final. Entiendo que esta preocupación puede ser examinada desde dos posibilidades. La primera ya la hemos apuntado y tiene que ver con si la dialéctica de Hegel abarca tanto a la naturaleza como a lo espiritual (ver: Parágrafos #4-7). La segunda tiene que ver con que Hegel tiene a la mano dos opciones: o deduce *la infinitud* a partir de la modalidad de la ley universal del entendimiento; o más bien la deduce a partir del fracaso de la pretensión del entendimiento en sostenerse dentro de la legalidad eficiente. En lo que sigue examinamos esta segunda posibilidad mientras interpretamos el texto de Hegel. Nos parece que el texto es claro respecto de la segunda opción.

21. Si se trata de dar cuenta del tránsito de la explicación al *concepto* filosófico, lo más crucial del examen de Hegel lo descubrimos cuando discute el segundo aspecto mencionado en

el Parágrafo #17. Me refiero al contexto en que examina directamente el tipo de *necesidad* de los contenidos que está implicada en *ley* científica. Lo que a Hegel le interesa examinar es el alcance de la relación lógica que se establece entre las variables o contenidos dentro de una ley. En otras palabras: el cómo la ley relaciona *lógicamente* lo universal y lo particular. De hecho: este interés de Hegel aparece en sus exposiciones siempre que tratan de comparar un saber determinado (sea la matemática, la religión, el idealismo, etc.) con lo que representa el logro del concepto filosófico. Y lo primero que observa es que aquel concepto puro de una ley que lo cubre todo, es uno que va más allá de la determinabilidad de la ley y más allá de la ley misma, ya lo que ésta en cuanto tal nos exige es que veamos las leyes como unas que contienen diferencias o variables. La realidad es que cuando hablamos de una ley hablamos de variables que se relacionan entre sí. Hegel aquí ni siquiera le adjudica a la ley establecer una relación de causalidad eficiente. Sino que únicamente examina la relación no ontológica sino la lógica entre lo universal y las variables dentro de la ley misma. Puede decirse que esta actitud logicista es la más constante en todo el pensamiento de Hegel. Y la relación entre lo universal y las variables es el contenido formal de la ley. A partir de esta premisa tenemos que las variables son primeramente independientes y diferentes unas respecto de otras. Pero al mismo tiempo no son independientes, ya que la ley las une y las relaciona. Por tanto, la ley supone que las diferencias se dan pero a la vez no son absolutas, ya que regresan a un interior que es su unidad simple. Y de acuerdo a Hegel esa unidad que contiene la ley implica que la *necesidad interna* que definirá al *concepto* de la filosofía, ya está anticipada dentro de la ley y la explicación. Es decir: la ley se presenta al mismo tiempo de dos modos: como el lugar donde se expresan las diferencias como momentos independientes; y donde esas diferencias se relacionan o se unen y pierden su independencia. Y en ese sentido la ley aunque no es todavía el *concepto* o lo infinito sí es su *anuncio*.

22. Hemos indicado que Hegel observa que el entendimiento científico conoce primero al objeto como fuerzas y luego es que descubre que los fenómenos se reducen a leyes. Y la ley pasa a ser la expresión de las fuerzas. Hegel advierte que

cuando se dice que una fuerza se expresa en su ley, la necesidad implicada entre fuerza y la ley es una contingente. Ya que si se analizan las determinaciones de una ley específica se descubre que los momentos o variables son indiferentes entre sí y que no hay necesidad absoluta alguna de que la fuerza se exprese de tal forma y no de otra. Esta observación de Hegel recuerda en parte al argumento de Hume sobre la relación entre causa y efecto. Para Hume no existe ninguna necesidad racional real entre la causa y el efecto a no ser el que ofrece la costumbre y la experiencia. Sin embargo, a diferencia de Hume, Hegel se mueve dentro de un nivel argumentativo donde lo crucial es que en cuanto variables *dentro* de la ley, aquéllas ya no son totalmente independientes. A Hegel no le interesa saber si las variables de la ley se originan de forma empírica o a priori, como es el caso con Kant. No le interesa tanto al aspecto ontológico de la *ley* sino el lógico y fenomenológico. Su interés principal es siempre el mismo: entender cómo el saber relaciona internamente a las determinaciones opuestas, las que sean. Si las separa y las asigna a sustancias independientes; o las unifica hasta el punto de negarles su total independencia; o si las conserva y las convierte en *manifestaciones* de un principio.

Vale la pena repetir lo siguiente ya que puede ser iluminador para un lector que adquiera un interés mayor en la filosofía de Hegel: insistir en que la mirada de este filósofo es siempre hacia el interior de la sustancia, del objeto. Determinaciones opuestas no implican que existan sustancias distintas. La lógica tradicional resuelve el asunto de las determinaciones opuestas suponiendo que existen realidades distintas. Esa lógica nunca se encuentra a gusto con hacer el esfuerzo por reconciliar los opuestos. Se apoyan también en que algo blanco no puede ser negro. Eso es una contradicción. Y por tanto lo blanco pertenece a una cosa y lo negro a otra distinta. Pero no es que Hegel niegue ese principio de la no contradicción y al cual Aristóteles consignó como el más universal de los principios. La posición de Hegel es que dentro del objeto la determinaciones opuestas son compatibles si lo entendemos como un *devenir*. La regla lógica de la dialéctica (lo igual es desigual y lo desigual es igual) apunta a captar al objeto no como algo estático (algo es o no es) sino como algo dinámico (actualización) capaz de asimilar que los opuestos refieren a lo

mismo; que no se excluyen sino que se relacionan siendo aspectos del mismo objeto.

23. De acuerdo al texto de la *Fenomenología*, la parte específica de la argumentación que nos conduce al resultado final ya anunciado es la siguiente: Hegel muestra que la *ley*, aunque es el anuncio del *concepto*, de la *diferencia interna*, ella muestra su deficiencia en el hecho de que es siempre una ley particular. El anuncio del concepto por parte de la ley se expresa en que relaciona o vincula sus diferentes momentos o variables. Esa vinculación de contenidos que va desde la ley a las variables y viceversa, es desde ahora la esencia del cambio o el movimiento que se expresa en la ley como tal.

Pero aquí mismo es que Hegel señala la deficiencia de la explicación a base de leyes y la oportunidad de demostrar que hace falta transitar al *concepto*. Tal vez su argumento no sea tan contundente pero ciertamente tiene que ver con el hecho de que aunque la ley ya expresa una cierta diferencia interna, esa diferencia o movimiento no es puesta como la de la cosa misma sino como la aportación del entendimiento. El entendimiento como que se sale de la realidad perceptual y se adjudica ser el responsable de la relación interna. Hegel se esmera en demostrar que es el *entendimiento* el que expresa esa relación de los momentos como si fuesen *al mismo tiempo* aspectos diferentes y no diferentes o superados. Y este resultado es lo esencial. Pues se anuncia algo fundamental: que ya no es la realidad fenoménica la que se comporta de tal o cual forma; lo fenoménico no es ya a través de la ley el reino del movimiento o del devenir. El movimiento ha pasado al pensamiento mismo a través del entendimiento. Y el movimiento que contiene ahora el pensamiento no es de cualquier tipo sino que es uno absoluto. Es decir, uno donde las diferencias *desaparecen* en la medida que ya no representan las diferencias del mundo real. Pero al mismo tiempo se *conservan* sin hacer referencia al mundo fenoménico. La prueba de esto es que si, como se afirma por la ciencia, la ley expresa mediante las variables su relación particular con el contenido de la *fuerza*, entonces desaparece la distinción de contenido entre la ley y la fuerza. Y si se insiste en la diferencia entre ley y fuerza es porque no se le adjudica a la cosa misma sino al trabajo del entendimiento. La diferencia entre ley

y fuerza existe únicamente en la medida que el entendimiento la capta como tal. De ahí que Hegel declare finalmente que la *explicación* científica termina o concluye en una *tautología*. Y es a partir de esa *tautología* que se transita al concepto.

24. Un argumento parecido al de la *explicación* que se convierte en *tautología*, es el que Hegel mismo menciona en una de sus anotaciones dentro de su obra *Filosofía del derecho* (1821) para ilustrar la naturaleza del concepto filosófico y aclarar las limitaciones de una explicación causal de la realidad social. Indica que cuando conocemos mediante la explicación a los aspectos culturales como, por ejemplo, a la institución del derecho de un pueblo, se nos indica que un pueblo particular posee un tal derecho porque tiene tal o cual moralidad. La causa de tal derecho es la existencia de tal moralidad. Y entonces para dar cuenta de por qué tiene tal moral se nos indica que el pueblo posee tal o cual religión. Y hasta se añade que posee tal religión porque le subyace una economía particular. Se argumenta de causa en causa al infinito. Lo que una vez es efecto pasa a ser también causa. La explicación supone pues una comunidad de causas infinitas donde las esferas y sus contenidos sociales son al mismo tiempo causas y efectos. Y la conclusión de Hegel es que cuando el efecto es tanto causa como efecto se borra la diferencia entre el efecto y la causa. En ese momento es que Hegel argumenta específicamente que si el efecto y la causa son lo mismo, se debe a que ambos se relacionan de forma distinta pero frente a un mismo tercer aspecto. Es decir: que la identidad que contiene la tautología proveniente de identificar causa y efecto, es el anuncio de un elemento en común a la causa y al efecto. Surge pues la posibilidad de captar tanto la diferencia de ambos como su unidad.

En otras palabras: en lugar de la causalidad eficiente que refiere a sustancias distintas y separadas para luego vincularlas, Hegel propone transformar la dificultad en una virtud para entonces conocer lo cultural como un *todo* cuyo sentido se expresa en un llamado principio o “espíritu del pueblo”. Distinto a una explicación causal, conceptualizar lo cultural es captar cada esfera de lo social (el derecho, la religión, la economía, etc.) no como causas o efectos sino como *expresiones* o *manifestaciones* de ese mismo principio del pueblo.

A partir de este resultado es que Hegel destaca y alaba la manera cómo Montesquieu y Hume dan cuenta de las instituciones del derecho y la historia, respectivamente. Ambos son precursores de Hegel. Sin embargo, Hegel no se conforma con esas nociones de *carácter* y *espíritu* del pueblo y da el paso decisivo de descubrir la lógica que está detrás de tales nociones. La lógica que da cuenta de esta relación del todo y las esferas es la que Hegel llama *dialéctica especulativa*. Y nos falta por examinar cuál es la regla básica de esa lógica.

Ya hemos destacado que tal lógica dialéctica apunta a que como un modo superior al saber explicativo, el conceptual se nutre de lo que llamaríamos un *ordenamiento de expresividad* según el cual lo universal se vincula con lo particular para dar cuenta de su sentido. Lo universal no es la causa de lo particular sino lo que impregna su significado. Tampoco lo particular es un simple ejemplo de lo universal. Si lo particular manifiesta a lo universal esto quiere decir que lo crucial es conocer cómo cada particular es un tono o arreglo individual de lo universal. Si lo universal se particulariza entonces cada realidad representa a su manera al mismo principio. Y entonces puede hablarse de un conocimiento donde lo universal se desarrolla en los muchos particulares y por eso siempre es el mismo y nunca es lo mismo.

La aportación de Hegel a una teoría del saber es novedosa aunque ciertamente comparte con Vico y Kant el principio de que el sujeto conoce lo que ha creado. Pero Hegel extrema este principio y lo lleva a un idealismo absoluto para sustentar la identidad entre el objeto y el sujeto, al menos respecto al contenido del saber. Pues si el sujeto se auto-conoce en lo creado, entonces son iguales y el saber correspondiente no puede ser el que supone que hay dos sustancias inicialmente separadas y distintas. Y la gran aportación de Hegel consiste en defender que un tal saber tiene su propia lógica, distinta a la lógica que da vida a la explicación. Y es debido a que existe una tal lógica, que el saber del sujeto en el objeto no se queda simplemente en la simple vivencia o intuición de la unidad.

25. La *tautología* en la que incurre el entendimiento es la figura de la conciencia que finalmente nos conduce a entender la naturaleza del *saber conceptual* mismo como distinto al de la

ciencia y la explicación. En primer lugar, aquella *tautología* expresa la identidad que borra las diferencias absolutas. Desde ahora las diferencias dejan de ser absolutas y pertenecientes a diferentes sustancias o mundos y se convierten en diferencias dentro de la identidad. Pero en segundo lugar se trata también de un resultado fundamental: que al existir el movimiento en el que la diferencia es superada, y al tal movimiento no ser de la cosa misma sino del entendimiento, lo que resulta es que se abandona la búsqueda del cambio (que representan las diferencias) en el interior de lo sensible-fenoménico y ahora se lo busca en otro mundo, en uno suprasensible (*übersinnlich*). El movimiento ha pasado del objeto al entendimiento mismo y se abre la puerta para que se tenga como contenido al movimiento mismo en cuanto tal. La ciencia que examina tal movimiento es la lógica. (Recordando a Platón: la alteridad pasa a ser una idea suprema misma; recordando a Aristóteles: ahora Dios puede pensarse a sí mismo). Es decir, aparece la oportunidad para que la conciencia tenga como su objeto de saber a la diferencia interna pura misma y la capte como la nueva ley que rige en el mundo suprasensible. Cuando la diferencia interna es considerada como el movimiento absoluto, resulta que se ha captado una nueva legalidad para regir al conocimiento. Esa nueva ley proclama que “lo desigual es igual y lo igual se hace desigual”. A esa ley Hegel la llama la *infinitud* y es la esencia de la dialéctica.

26. Hegel indica que la *infinitud* existe sólo en el mundo suprasensible y que en todo caso al mundo fenoménico le corresponde una otra *infinitud* incompleta en la que la determinación nunca regresa a sí misma y se pierde en la extensión de los múltiples y variados contenidos. Es el caso cuando en la explicación marcha de causa en causa hasta pero sin encontrar ni siquiera una primera causa que ponga fin al regreso al infinito. Este infinito malo (así lo llama Hegel) se expresa también en parte en el ir y venir de la llamada reciprocidad causal de los distintos factores dentro de un todo (*Wechselwirkung*). En tal reciprocidad un factor es tanto efecto como causa. En cambio, la nueva *infinitud* que representa al concepto de la filosofía es aquella que nunca sale de sí misma; la que se mantiene en lo otro como en sí misma. Y por ello es la

infinitud simple. Cito a Hegel: “Esta infinitud simple o el concepto absoluto es la esencia simple de la vida; el alma del mundo, tal cual la sangre universal que siempre está presente y no es obstaculizada ni interrumpida por ninguna diferencia. Ella es más bien tanto todas las diferencias así como su superación. Por tanto, pulsa en sí misma, y sin cambiar en sí tiembla sin estar quieta. Ella es *igual a sí misma* porque las diferencias son tautológicas, son diferencias que no son tales. Esta esencia que es igual a sí misma se relaciona pues sola consigo misma; al relacionarse consigo misma entonces es a un ser otro que refiere a la determinación. Y *el relacionarse consigo misma* es más bien el desdoblarse, o lo que es igual: aquel relacionarse consigo mismo es diferencia interna”. (El texto alemán: “Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allesgegenwärtig durch keinen Unterchied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterchiede ist, so wie ihr Aufgehobensein, also in sich pulsiert, ohne ich zu bewegen in sich erzittert, ohne unruhig zu sein. Sie ist *sichselbstgleich*, denn die Unterchiede sind tautologisch; es sind Unterchiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst; *auf sich selbst*, so ist dies ein Anderes, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen *auf sich selbst* ist vielmehr das *Entzweien*, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterchied”)(Prólogo (*Vorwort*), *Phänomenologie des Geistes*, pág. 125, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, Edición 6ta, Sechste Auflage, 1953).

27. Con la aparición del mundo donde rige la nueva legalidad de la *infinitud* se anuncian dos aspectos o tesis extremadamente importantes. No solamente que las diferencias entre los contenidos ya no son absolutas (la tautología es la tesis principal de la dialéctica especulativa, y equivale a la regla lógica de que lo igual es desigual y lo desigual es igual) sino que esas diferencias no necesitan ser referidas a un supuesto mundo sensible y fuera del pensamiento para que sean verdaderas. Esta última tesis es la esencia del *idealismo absoluto*. Cuando Hegel llama “mundo invertido” al pensamiento del pensamiento es para destacar que si bien los contenidos del mundo anterior, con los que opera el entendimiento y la percepción no han desaparecido

del todo, desde ahora tienen que ser entendidos desde ellos mismos y no por referencia a nada que les sea exterior. Ni tampoco por referencia a un supuesto sujeto que externamente los constituya u origine. De hecho, la relación tradicional y dualista entre sujeto y contenido es la que queda suspendida cuando se anuncia ese nuevo mundo. Y si Hegel continúa empleando un lenguaje muy tradicional y habla de sujeto, objeto, sustancia, etc., la advertencia al lector es que ahora tal lenguaje ya no supone un dualismo. Claro está, el empleo del lenguaje de la metafísica anterior puede producir malos entendidos al lector. Pero para resolver esta dificultad lo crucial es entender que *sujeto* en Hegel refiere ahora al devenir lógico de unos contenidos que se igualan y se oponen.

En otras palabras: la tesis novedosa es que ahora el contenido del conocimiento se convierte en su propio sujeto. La sustancia ya no es constituida empírica o trascendentalmente por un sujeto sino que debe ser vista como sujeto. Se descarta la visión de que existe un sujeto que sirve de centro o unidad para referir los contenidos, ya que la nueva ley que rige permite ver cómo el contenido mismo, como dice Hegel, *se desdobla* para producir su opuesto, pero no desaparece sino que vive hasta alcanzar su identidad con su opuesto. Y eso es ser sujeto. En el nuevo mundo los contenidos deben ser vistos como *infinitos*, pues en su devenir se *desdoblan* desde ellos mismos. Aquí está dicho lo esencial para determinar la naturaleza del saber de la filosofía, del saber que de acuerdo a Hegel constituye la esencia del filosofar.

28. Dicho de otra manera: la superación de la explicación científica para Hegel exige no únicamente que saquemos la *ideas* fuera del mundo fenoménico –eso fue lo que hizo Kant para entonces igualmente descartar la explicación y concebir la esencia del filosofar– sino que también reconozcamos que su verdad está en ellas mismas y no fuera. La garantía de que la idea genera el movimiento de su contenido está en que este nuevo mundo está regido por una ley según la cual el contenido es siempre igual y diferente a sí mismo. Esta captación del contenido o sustancia como sujeto es lo que convierte la *idea* (de Platón y Kant) en un *concepto* pues ahora la rige la nueva ley. En el nuevo mundo los contenidos se convierten ellos mismos en

conceptos. Por consiguiente, el *concepto* no es el que representa a una generalidad pura o empírica y que para ser verdadera debe llenarse con lo exterior fenoménico. Si el contenido es su propio devenir o sujeto, ya que desde sí mismo se desdobra en su opuesto y permanece en sí mismo, entonces es verdadero en virtud de la riqueza en determinaciones y no debido a que sea adecuado o corresponda a lo real.

Hegel afirma que “la verdad es el todo” (*die Wahrheit ist das Ganze*). Con ello defiende una nueva manera de entender la verdad. La verdad tradicional del *enfoque analítico* dependía de la referencia del pensamiento o del juicio a un mundo exterior. Lo que acontecía en ese mundo alteraba el contenido de la proposición verdadera. La verdad tenía que ser adecuada o corresponder al mundo externo. En cambio, lo que Hegel reclama es que si el contenido mismo es sujeto, entonces el concepto en sí mismo contiene su verdad. Verdadero es lo rico en contenidos. Basta con apoyarnos en la regla de que lo igual es desigual y lo desigual es igual para entender que la verdad consiste en captar la *totalidad* de las determinaciones.

29. Al final de su reflexión Hegel afirma que lo realmente infinito es el reino de lo *espiritual*. Y lo espiritual es la comunidad, donde yo y el tú son iguales y diferentes. La pregunta pertinente es: ¿qué es lo espiritual y cómo se origina?. De nuevo, Hegel en su respuesta está muy endeudado con Kant. Recordemos que para Kant existe algo que no es fenoménico y que la ciencia no pueda explicarlo. De esa manera Kant abre la posibilidad de un mundo que no es natural sino ético e histórico en sentido general. Y a este mismo mundo es al que Hegel se refiere con lo espiritual. Y sabemos también que para Kant tal mundo ético demanda un saber diferente y positivamente metafísico. Kant propone ideas para cualificar al saber de la filosofía. En cambio, Hegel concede que el *entendimiento* científico se aproxima pero no logra conocer la esencia de lo espiritual. Y de la limitación intrínseca al entendimiento, procura fundar fenomenológicamente un saber distinto. Por consiguiente, -y aquí resumo bien brevemente el argumento principal de Hegel- si la *explicación* del entendimiento ya *anuncia* la forma infinita de lo espiritual, su realización más plena se cumple cuando a partir de lo simplemente vivo surge un

nuevo objeto en el mundo que sea capaz de conocerse a sí misma como *infinitud*. Esa capacidad es la esencia de la conciencia que ha llegado a ser *autoconciencia*. La autoconciencia es la conciencia que se conoce a sí mismo como infinitud en vista de que es infinitud. La meta de aquel famoso pasaje en la *Fenomenología* –el que describe el desarrollo de la autoconciencia como una lucha por el reconocimiento– es mostrar que si el saber superior es la captación de lo otro como uno mismo, entonces únicamente aquella autoconciencia que tiene frente a sí otra autoconciencia puede lograr este saber. El progreso de esta figura de la lucha por el reconocimiento muestra que la conciencia sólo puede probar que es la infinitud si reconoce que la otra es también infinitud. Hegel lo resume: “En la medida que una autoconciencia sea el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para *nosotros* el concepto de *espíritu*”.

Donde quiera que esté presente una realidad espiritual, ha de esperarse que sea la infinitud la forma que la anima, y la que nos permite captar su sentido. Claro está, para Hegel lo espiritual no es simple y únicamente la intersubjetividad social. Pero para conocer lo espiritual e inclusive para conocer al pensamiento puro como la expresión máxima de espiritualidad – a esta etapa aspira Hegel en su sistema– tenemos que suponer a la infinitud como el modo esencial de su ser. Inclusive: sin ese supuesto de la infinitud no podríamos ni siquiera deducir de manera inmanente a las categorías lógicas del pensar. Al resto de la realidad espiritual la conocemos como la manifestación o el anuncio del progreso de la infinitud. Ella es la estructura que ha de emplearse para conocer a las totalidades culturales como son la historia universal, la eticidad, el arte y la religión.

30. Dos comentarios generales para concluir. El primero: lo que hemos demostrado es que la dialéctica especulativa de Hegel es idealista porque quiere evitar conscientemente ser explicativa. En Hegel dialéctica e idealismo son inseparables. Si se les separa, la dialéctica misma se altera. A los pensadores que inicialmente se enfrentaron críticamente contra la propuesta de Hegel (Federico Engels, uno de los fundadores de la sociología

marxista, es tal vez el punto de inicio de esta visión) y quería su dialéctica pero sin el idealismo, les resultó siempre difícil crear una dialéctica que no fuera esencialmente explicativa. Se defendió la tesis materialista de que el sujeto es la sociedad y que el pensamiento es su predicado. Y entonces se confeccionó un saber dialéctico sobre la relación de sustancias externas entre ese sujeto y su predicado. Esa dialéctica destaca la relación de *determinación* (*Bestimmung*) y –en el mejor de los casos– de *reciprocidad* (*Wechselwirkung*) entre las distintas sustancias como son lo social y el pensamiento. Pero de esa manera desaparece de la dialéctica la noción de la realidad como expresión particular de un principio. Y el idealismo queda reducido a un modo subjetivista de apreciar la realidad. Y entonces se cierra enteramente la puerta para un conocimiento *interpretativo* de la realidad. Y el resultado de este debate es que ambas dialécticas quedan como dos maneras irreconciliables de conocer la realidad social.

Sin embargo, Karl Marx defendió –aún contra las recomendaciones expresas de su amigo Engels durante la época en que redactaba *Das Kapital*– la dialéctica hegeliana por considerarla superior a la propuesta del positivismo. Habló en el *Prólogo* a su obra *Das Kapital* (1867) el que tuvo que “coquetear” con la dialéctica conceptual de Hegel. Pero la realidad es que sí la empleó para exponer la lógica o necesidad interna que se capta entre las distintas categorías del modo de producción capitalista. Por tanto, la posición de Marx es más importante que la de Engels ya que al menos abre la posibilidad de combinar a ambas dialécticas.

El segundo comentario: el desarrollo reciente de la discusión respecto del método adecuado de las ciencias culturales y lo histórico deja ver que la dialéctica especulativa, el concepto filosófico que Hegel propuso, puede aportar significativamente, pues se trata de un modelo interpretativo a base de principios generales que dan cuanta de lo particular. Por tal razón es que se defiende la lógica dialéctica que lo sustenta, pues su modelo de *exposición* contiene un modelo no explicativo. Y cuando se trata de defender metafísicamente a ese modo de conocimiento no explicativo, no se oculta el hecho de que es el más apto para conocer una realidad que se funda ontológicamente en la libertad y no en la necesidad, es decir, se

funda en la necesidad interna y no en la causalidad eficiente. De esa manera se reconoce que el *concepto* de Hegel (y la tradición idealista que lo apoya), tiene una gran vigencia pues ha servido para legitimar a modelos de conocimiento no positivistas. En otras palabras: en su estructura lógica el concepto hegeliano ha servido de base para validar un modelo lógico que sin recurrir a leyes o a causas da cuenta de lo histórico-cultural.

Sin embargo, esta vigencia del concepto hegeliano no debe pasar por alto una realidad: que el estrecho vínculo del *concepto* con la realidad espiritual demanda una reflexión profunda sobre si la filosofía idealista *culmina* en la forma de una filosofía social. Sería una segunda culminación de la filosofía. No ya la que Hegel proclamó respecto de la filosofía que le precedió y que atañe a la perfección del concepto sino la culminación que conduciría de la filosofía a la sociología. Sería una sociología que integre adecuadamente lo mejor de la filosofía hegeliana. Si yo fuese a identificar a la corriente sociológica que en la actualidad mejor representa esta herencia y culminación del hegelianismo, diría que es la que desarrolló la Escuela Crítica de Frankfurt bajo la dirección de Max Horkheimer. Pero aquí me detengo ya que darle seguimiento a esta conclusión implicaría escribir un otro artículo sobre la particularidad de una sociología que se constituye mediante la herencia de la filosofía tradicional.

ENTRE LA MUERTE Y EL *KAIROS*: UN ANÁLISIS KAIROLÓGICO A *IKIRU*

José Guzmán Guzmán
Universidad de Puerto Rico
jose.guzman10@upr.edu

Resumen: El estudio kairológico al filme *Ikiru* por el director japonés Akira Kurosawa abre el espacio al diálogo sobre cómo el tema del kairós está presente en el arte. Este acercamiento está basado en las ideas del kairós de Manfred Kerkhoff y otros pensadores con la intención de expandir el tema filosófico a áreas de estudio como el cine.

Palabras clave: Kairos, Cine, Kurosawa, Muerte, Manfred Kerkhoff

Abstract: The film *Ikiru* by the Japanese director Akira Kurosawa can be interpreted using the concept of Kairos, especially Manfred Kerkhoff's concepts of death and time. In this essay I try to give a different take on this film using these ideas of ancient philosophy and modernize the concept of Kairos intertwining it with Philosophy and Film studies.

Keywords: Kairos, Film, Kurosawa, Death, Manfred Kerkhoff

Era una noche fría, solitaria y repleta de nieve, cuando Kanji Watanabe se mecía en un columpio cantando su canción favorita Gondola no Uta, donde pasó los últimos momentos de su vida. En la mañana lo encontraron en el parque sin vida. Todos estaban sorprendidos por el fallecimiento de Watanabe, un hombre que al final de su vida hizo todo lo posible por lograr completar el parque donde cesó de vivir. Muchos de sus homólogos en su funeral se preguntaban por qué se murió de aquella manera. La prensa cuestionaba si su muerte fue un

suicidio en forma de protesta por la falta de reconocimiento de su proyecto mientras que otros, al conocer sobre la autopsia que se le realizó, pensaron que ya nuestro personaje había perdido la razón para vivir por el cáncer en su estómago.

Durante la trama de *Ikiru* (“Vivir”, en español), estrenada en 1962 por el director japonés Akira Kurosawa (1910-1998) los espectadores conocemos los últimos meses de nuestro protagonista mediante flashbacks. Es en el velatorio cuando un policía llega al hogar donde se encontraba la familia y los allegados de Watanabe y explica ver a nuestro protagonista con vida. Este personaje menciona verlo cantando una canción mientras la nieve le caía y se mecía del columpio; el oficial no hizo nada pensando que era solo una persona borracha. Esto lo comenzó a decir entre lágrimas, ya que pensó que no actuó a tiempo. Fue en este entretiem po de la vida del protagonista que se ve reflejada unos semblantes del kairós. Es en estas secuencias que se le da un vistazo a la muerte y al kairós desde una perspectiva asiática en cuanto toma indirectamente el tema del tiempo perfecto griego y lo transfigura a la cultura japonesa. La forma en que está presente este concepto dentro del cine y cómo este tipo de arte logra llevar a cabo discusiones filosóficas transfigura varias de las nociones establecidas entre el arte y lo filosófico. Aparte de intentar comprender la trayectoria de nuestro héroe al conocer lo cercano de su muerte, esto lleva al cuestionamiento: ¿Cómo se ve reflejado el concepto del kairós en la vida de Kanji Watanabe? Es claro que su enfermedad le estaba afligiendo, pero ¿habrá tomado él una decisión kairostanásica? La Kairotanasia, es decir, una muerte (Tánatos) tomada en sus manos a un/su tiempo correcto (kairós) o más bien un tiempo donde haya logrado todo lo que este quiso. El kairós dentro del filme está reflejado en la vida y muerte de este personaje. Me remonto a varios pensadores que han abordado el tema de la muerte, pero en especial encuentro algún tipo de acercamiento kairosófico a esta escena de la película en las ideas de Manfred Kerkhoff (1997-2007) y la kairotanasia.

La kairotanasia es un tema que se ha limitado, hasta cierto punto, a los estudios de la antigüedad clásica griega y pocos trabajos se han hecho del mismo (López Pulido, 2017, 36). Aunque Alfonso López Pulido menciona que esta visión filosófica no puede ser universal, Manfred Kerkhoff ha visto que

el kairós está presente en varias culturas fuera del occidente (Rojas Osorio, 2000, 82). La kairotanasia está relacionada a esta visión de la kairosología y kairología, definidas como la relación al tiempo y la misma metafísica del tiempo y muerte. De igual forma, Kerkhoff define la kairología como aquella basada en el tiempo planificable y la kairosología como aquella que se nutre en lo divino e impredecible (Rojas Osorio, 2000, 82). Esta manera para abordar el suicidio y la muerte a tiempo propio se puede utilizar para darle un trasfondo filosófico a obras fuera del mundo clásico griego. Por ende, abordaré la kairotanasia partiendo de cómo algunos pensadores han trabajado la muerte y el suicidio mientras lo entrelazo con la trama de la película e intentando tener la respuesta a esta pregunta: ¿Kanji Watanabe murió en su kairós?

El diagnóstico

Si queremos contestar nuestra pregunta inicial deberíamos tener en mente estas palabras de Kerkhoff: “En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo?” (1997, xiii). En *Ikiru*, conocemos al protagonista como uno que no ha logrado disfrutar su vida. Esta es de las primeras cosas que se nos explican de este personaje al empezar el largometraje. El narrador describe a Kanji Watanabe como una persona que no ha vivido desde que comenzó su trabajo como burócrata. Watanabe llevaba demasiado tiempo pasando su vida encerrado en la oficina de gobierno, y no lograba nada. Sus deseos por hacer algo se desvanecían por el hecho de no poder evolucionar dentro de su campo. Nuestro protagonista solo era un mecanismo más del sistema burocrático de su país. Aparte de esto, descubrimos un cáncer rodeando el estómago de nuestro personaje principal. La enfermedad que se formó era una de las cosas que Watanabe no conocía. Su muerte era inminente. El kairós en la vida de nuestro héroe era inexistente. Su vida, durante este tiempo era un vacío donde no tenía nada que añadir.

Esto cambia cuando se le diagnostica su enfermedad. La evaluación provocó que el personaje entre en una crisis al no saber qué hacer con su vida. Su miedo a la muerte era palpable:

“I just can't die — I don't know what I've been living for all these years. This expensive sake is a protest against my life up to now.” (Kurosawa, 1952). Con estas palabras tenemos una mejor perspectiva sobre cómo veía nuestro protagonista la vida. Watanabe expresa esto cuando, para entumecer su dolor, rompe su sobriedad para ir de barra en barra por algún tipo de alivio. Esto nos hace pensar en las ideas de Albert Camus en *El mito de Sísifo* (1942) dentro de esta escena de la película. Se interpreta este momento de desilusión con la vida como el día que uno comienza a cuestionarse su existencia. Como menciona Camus, llega un momento donde el mero hecho de existir se cuestiona, ya que, según este escritor, el mismo vivir es uno basado en la absurdidad (1985, 3). Por esta razón, cuando Watanabe entra de barra en barra, nuestro protagonista comienza a entrar en un abismo existencial ya que lo absurdo de la vida ya lo pasó. Watanabe vivió y solo se dio cuenta de lo absurdo de todo al final. Ya no hay momento para vivir o tampoco pensar en lo absurdo de trabajar como un burócrata, porque para Watanabe su percepción del kairós en su vida se acabó y sus momentos de tener una buena relación con su hijo, hacer varios trabajos por su comunidad, culminaron. Solo le queda la muerte a nuestro protagonista, por lo tanto ¿pues por qué no morir a su tiempo?

Luego de su noche de libertinaje nuestro héroe se encuentra con Toyo Odagiri, una colega joven del trabajo. Estos terminan caminando hasta culminar en un restaurante donde comienzan a hablar sobre sus colegas y cómo es cada uno. Al hablar de nuestro héroe Toyo, de manera un poco rezagada pero jovial a la vez, le dice que lo conocían como una momia. Esto es en referencia de lo aburrido que se veía en todos los días que llevaba trabajando. El kairós en *Ikiru*, esta manera de vivir aburrido o como momia esperando a que algo cambie, lo presenta Reynaldo Padilla Teurel en su análisis kairológico de Heidegger. Este nos presenta con la idea de una espera dolorosa, que es una espera del kairós sin hacer nada al respecto. A diferencia de la fe, esta espera solo crea un vacío en uno mismo (2018, 307). Igual que Watanabe, su vida se convirtió en un vacío. Tanto que hizo por esperar por el momento oportuno para tener un retiro, darle todo lo económico a sus hijos, tener una relación con sus familiares y compañeros. Este aburrimiento, como menciona Padilla, se convierte en un todavía, lo que se complica

en el momento en que ese todavía se va de las manos de quién vive, como menciona el escritor, *aburrido in extremis* como nuestro protagonista. Es un kairós doloroso en el cual la espera no perpetúa algún cambio y cuando ya la muerte se avecina se vuelve más doloroso ese aburrimiento.

Padilla Teurel nos expresa en su ensayo que el aburrimiento *in extremis* se puede dividir de dos maneras: *aburrido en extremis suicida* y el *aburrido en extremis anarco* (Padilla Teurel, 2018, 310). El primero se basa en la persona quien decide acabar con su vida por querer acabar ontológicamente con su proyecto de vida. Mientras que el aburrido *in extremis anarco* es quien se des-proyecta en su vida al pasar su vida fuera de un kairós. Es un constante ser que no es. Similar a Watanabe el cual vivió en un constante no ser. Nuestro protagonista se convirtió en un aburrido *in extremis* anarco donde su proyecto de vida, tal como menciona Padilla Teurel, se des-proyectó en una espera/todavía; donde creó una pseudo-culminación de su kairós. Ya que la espera sin acción desmantela por completo el concepto de este momento preciso.

El aburrimiento *in extremis* de Watanabe creó en él un problema que no se puede dejar sin resolver. Esta fue la relación con su hijo que se vio afectada por vivir aferrado al trabajo. Interessantemente, Nietzsche en “La muerte soberana” habla sobre la kairótania y aquel morir a tiempo. En el pasaje que menciona el Zarathustra, el personaje creado por Nietzsche en *Así Habló Zarathustra*, nos dice: “Quien tiene una meta y un heredero quiere morir a tiempo, por la meta y por el heredero” (Nietzsche, 2000, 80). Algo similar a todo lo que nuestro héroe intentó hacer por darle buena vida económica a su heredero. Sin embargo, Watanabe no tuvo meta ni tuvo algo por lo cual aspirar a esa muerte soberana que se menciona en el *Zarathustra*. Es fuera de su kairós y dentro del aburrimiento *in extremis* de Kanji Watanabe donde acumuló dinero, pero fuera de una culminación ontológica que expresara sus deseos y voluntades. Él pudo haber tenido todas las herramientas para darle todo a su hijo, no obstante, vivir en la absurdidad de la vida de su trabajo no le permitió que pudiera relacionarse con su hijo, tampoco poder aspirar a algo. Por eso, cuando le llega la cercanía de la muerte a nuestro protagonista, se paraliza, intenta escapar de la misma, de no querer confrontar el kairós de vivir que ha perdido.

Enfrentar el kairós y la Muerte

Este intento por escapar la muerte limita a Kanji Watanabe a tener una vida feliz y fructífera y trae consigo un ciclo constante de trabajo y lastima por si mismo. Watanabe buscaba a Toyo constantemente por intentar encontrar en ella algún semblante de juventud o mejor dicho vida. Era su miedo al morir y emprenderse que lo dejaba en un vacío constante. Sin embargo, si nos ponemos a pensar en el epicureísmo, el cual nos invita a no temerle a la muerte, no hay necesidad al temor de la muerte ya que no nos puede hacer daño. Si hay algo, nos plantea Epicuro, es que no nos afecte, ¿para qué temerle? Esto es una invitación a la vida, a continuar nuestros caminos sin miedo alguno:

Así, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más. Ella no está, pues en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para unos no es, y los otros ya no son”. (Epicuro, 1999, 412)

No obstante, aunque Epicuro nos invita a no temerle a la muerte, no nos impulsa a buscarla tampoco, sino más bien, hace un llamado a apreciar el momento que tenemos -porque, en última instancia, es el momento en el que somos-. Epicuro nos menciona que el futuro es algo incierto, algo que no es nuestro, pero no es algo aparte de nosotros. Por esta razón, la muerte es algo que debemos aceptar. Y es por esta razón que vemos en la última conversación entre Watanabe y Toyo Odari el cambio que da Watanabe a su vida. Es en este momento cuando nuestro héroe toma el rumbo de lo último que le queda a su vida y decide crear la meta con la cual terminar su vida. Como en el fragmento mencionado del *Zaratustra*, vemos en nuestro protagonista un hombre que ha cambiado de semblante. Un ser humano que intenta crear su propio kairós en cuanto a tener su propia determinación en su vida. Es en estos momentos que Watanabe hace todo lo posible por crear el parque que por tanto tiempo se le había pedido construir, pero no había hecho nada. Según Kerkhoff:

Desde el momento que se ha fijado la hora, la vida se ve diferente, se vive diferente; es la situación del condenado a muerte, pero con la diferencia que la condena no es un castigo, impuesto por otra, sino la coronación de una vida bien cumplida, la decisión que la bendice por siempre. (Kerkhof, 1997, 64)

Lo que nos plantea Manfred Kerkhoff aquí es crucial para entender las últimas etapas de nuestro personaje principal, teniendo en cuenta que plantear el momento de la muerte no es tan sencillo, ya que distinguiendo el kairós del suicidio, esta muerte cae de cierta forma natural y en el tiempo perfecto. Watanabe en lo cercano de la muerte y teniendo un plan para que su vida no fuera una miserable, Watanabe se impulsa a hacer todo lo posible por un mejoramiento en su alrededor. Durante el proceso de crear el parque, nuestro personaje tuvo que enfrentarse a viento y marea. A parte de su condición que le estaba limitando en el aspecto físico, muchos de sus superiores le rechazaban su propuesta para el parque. No obstante, su determinación, la cual no tenía antes de su muerte, no cesaba. Incluso ya con la propuesta aprobada, hubo un grupo de personas que intentaron hacer un burdel cerca del parque, algo que nuestro héroe se enfrentó para que no sucediera. Estas personas tenían la intención de lucrarse del proyecto comunitario que estaba haciendo nuestro héroe. Estos hombres fueron directamente a su oficina a amedrentar a Watanabe. Uno de estos hombres coge al ya débil protagonista por el cuello y le dice: “No tienes valor por tu vida”, y lo único que vemos en el semblante del personaje principal es un brillo y una sonrisa nunca vista. En esta escena, me atrevo a plantear, Kerkhoff hubiese indicado que nuestro personaje ha logrado entender su kairós. Es en esos pequeños instantes donde Watanabe decide hacer todo lo posible por sobrevivir hasta la culminación del parque.

Raúl de Pablos, en su ensayo sobre la obra kairosófica de Kerkhoff, nos plantea:

El pensar la muerte propia y a tiempo sería pensar la presencia de la muerte en el transcurso de la vida; ya no el movimiento de pensar la vida después de la muerte. (De Pablos, 2018, 28).

Aprender a vivir

De aquí partimos a la etapa final de Watanabe, donde se da el planteamiento que nos da el profesor de Pablos. Nuestro héroe vio su vida, lo poco que le restaba, desde una visión kairosófica. Dejó de ser el hombre *aburrido in extremis anarco* que menciona Padilla Teurel. Nuestro personaje toma agencia, se libera de la necedad de la espera; logra encontrar en sí el espacio para no solo vivir en un kairós, si no sacar de su ser la espera y comenzar a vivir un kairós de agencia y creador.

Al conocer el logro de nuestro héroe, los últimos momentos de su vida y las relaciones que tuvo entre sus allegados, podemos dar una respuesta a lo planteado al comenzar este trabajo: ¿Fue la muerte de Kanji Watanabe una kairotanásica? La respuesta es sí. En su reseña del filme, Jeffrey Gordon nos hace reflexionar sobre la muerte del protagonista; al entender que su determinismo y su heroísmo se basó en conocer lo efímero de la vida. El reconocimiento de lo apremiante que es la vida fue, según Gordon, el catalítico para accionar (Gordon,1997,148). Él nos plantea que el triunfo de Watanabe no fue derrotar el sinsentido de la vida, sino que más bien fue el apoyarse en él y vivir en este vacío que es la vida (Gordon, 1997, 149). Es por estas razones que planteó a nuestro héroe como uno kairotanásico. El estar toda una noche bajo el frío de la nieve, ya delicado de salud, fue mortal para él. Dicho esto, fue él quien decidió pasar sus últimos momentos ahí. Fue en la libertad de escoger su muerte y en su kairós.

Para culminar el análisis de esta obra de arte y su relación al kairós quiero dejar que las palabras del mismo Manfred Kerkhoff le den el último peso a nuestra argumentación:

La falta de una voluntad esforzada, a pesar de la resolución; en un dejar madurar sin ulterior interés, en una despedida desinteresada (en el sentido kantiano de desinterés, en el placer estético). Se trataría de un acto en el cual coincide la necesidad del hecho y la fecha del suicidio con la apariencia de ‘una casualidad divina’, de un terminar natural, puntual e inocente como la puesta del sol- tal acto hecho suceso permitiría la analogía con la

terminación de una obra de arte, que una vez terminada, no admite más elaboración. Sería un recogimiento final y definitivo de un existir bien logrado, en un momento felizmente llegado, ligado con una reminiscencia idealizante; una despedida en la que la 'esperanza' de un retorno no figura sino como una posibilidad de juego, pero que transfigura el hecho por un lúcido como-sí. (Kerkhoff,1997,98)

Manfred Kerkhoff dice que el kairós es un arte (1997, 99) y en *Ikiru* se ve esto de principio a fin. Este filme es un llamado a la vida y a disfrutarla. Como nos invita Kerkhoff, "el morir a tiempo nos obliga de tal forma a un vivir a tiempo." (2007, 29). *Ikiru* es un intento por redescubrir el kairós en cada uno de nosotros, a no perder nuestras oportunidades y tampoco perder nuestra oportunidad a decidir; es un llamado a vivir a tiempo.

Referencias

- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, traducido por Luis Echávarri. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- De Pablos, Raúl, "La vida como ocasión festiva: Sobre la Kairosología de Manfred Kerkhoff", *Diálogos* 103, (2018) 9-34.
- Epicuro, *Carta a Meneceo*, traducido por Pablo Oyazurún, *ONOMAZEIN* 4 (1999): 403-425.
- Gordon, Jeffrey. "Kurosawa's Existential Masterpiece: A Meditation on the Meaning of Life". *Human Studies* 20, no. 2 (1997): 137-51. Accessed April 19, 2020. www.jstor.org/stable/2001146.
- Kerkhoff, Manfred, *Kairós: exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.
- Kerkhoff, Manfred, "Tiempos de Nacer/Tiempo de morir: Epicúreo contra Sófocles", *Diálogos* 90, (2007): 13-30.
- Kurosawa, Akira, director. *Ikiru*. Toho, 1952. 2hr., 23min. <https://www.criterionchannel.com/ikiru/videos/ikiru>
- López Pulido, Alfonso, "Kairotanías y ancianidad en la antigüedad clásica", *Revista de la Escuela de Estudios Generales* 7, num. 1 (Enero-junio 2017): 1-46,

- <http://dx.doi.org/10.15517/h.v7i1.27642>
- Nietzsche, Frederick, *Así habló Zaratustra*, traducido y editado por Santiago Rueda. Buenos Aires: Grupo Editorial Altamira, 2000.
- Padilla Teurel, Reynaldo, “Kairós doloroso y aburrimiento: esperar por el preciso momento”, *Universitas Philosophica* 35, no. 71, 2018, <https://biblioteca.uprrp.edu:2085/docview/2348209020?accountid=44825>
- Rojas Osorio, Carlos, “Dos Libros de Kairología: Entrevista con Manfred Kerkhoff”, Rubén Soto y Francisco José Ramos, *Exégesis* 13, núm.37-38, 2000.
- Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus: Critically Examined* (1835), Fourth Edition. Translated by George Elliot. London: Sonnenschein and Co., 1902.
- Tillich, Paul. *The Dynamics of Faith*. New York: Harper Collins Publishers Inc., 1957.
- Unamuno, Miguel de. “¡Adentro!”. In *Ensayos por Miguel de Unamuno*, Vol. 2. Madrid, 1916.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. New York: Macmillan, 1927.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 2nd. Edition. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: The Macmillan Co., 1958.

**BORGES ANTE EL INCONCEBIBLE UNIVERSO:
UN DIÁLOGO TRASCENDENTE
CON SCHOPENHAUER**

Kevin Matos
Universidad de Puerto Rico
kevin.matos@upr.edu

Resumen: Tal vez no haya autor hispano a quien la obra de Schopenhauer haya influenciado tanto como a Jorge Luis Borges. Y es que este «devoto de Schopenhauer» varía una y otra vez en su obra literaria los motivos desarrollados por el filósofo alemán. Este ensayo no solo busca identificar coincidencias, ya muchas de ellas resaltadas por la crítica, sino reflexionar sobre cómo leyó Borges a Schopenhauer y por qué este filósofo pudo impactar tanto al escritor argentino.

Palabras clave: Borges, Schopenhauer, metafísica, mística, contemplación

Abstract: It may be that there is no other Hispanic author influenced by Schopenhauer's philosophy as much as Jorge Luis Borges. This self-declared "Schopenhauer devotee" varies time and time again in his work the system developed by the German philosopher. This essay will not only seek to identify correlation between the two authors, many of which have been accentuated in criticism. It will also examine how Borges read Schopenhauer and why this philosopher was able to influence the Argentinian author on that level.

Keywords: Borges, Schopenhauer, metaphysics, mysticism, contemplation

A Arturo Echavarría, *in memoriam*

Thomas Mann no dudó en calificar la filosofía de Arthur Schopenhauer como un embriagador «metafísico filtro mágico», cuya conmoción «solo puede ser comparada con la conmoción que en el alma joven produce el primer conocimiento del amor y del sexo» (2014, 70-71). Tal vez ningún autor hispano sucumbiera tan intensamente a esta fascinación erótica como Jorge Luis Borges, quien se autodefinió varias veces como «un argentino extraviado en la metafísica». Tanto fascinó la obra de Schopenhauer a Borges que el argentino decidió aprender alemán solo por leerla en su original y acostumbraba a reunirse con su padre y con Macedonio Fernández exclusivamente para leerla, bien fuera en el alemán o en traducción. Más de una vez confiesa su predilección por este filósofo: «Para mí Schopenhauer es el filósofo. Yo creo que él llegó a una solución. Si es que puede llegarse a una solución con palabras humanas» (*apud* Paoli 1986, 175); «Si yo tuviera que elegir un solo filósofo, creo que elegiría a Schopenhauer. Si el enigma del universo pudiera expresarse en palabras, creo que esas palabras se hallarían en sus escritos» (*id.*). En una conversación con Bryan Magee, estudioso inglés de la filosofía de Schopenhauer, Borges le comentó atropelladamente lo mucho que el filósofo de Danzig suponía para él «y que cuando la gente le preguntaba por qué nunca había intentado exponer de un modo sistemático la visión del mundo subyacente en sus obras, dada su afición a las estructuras complejas, él contestaba siempre que no lo hacía porque Schopenhauer ya lo había hecho» (1991, 416). En el epílogo de *El hacedor*, escribe: «Pocas cosas me han ocurrido y muchas he leído. Mejor dicho: pocas cosas me han ocurrido más dignas de memoria que el pensamiento de Schopenhauer» (OC I: 854). En el prólogo de *Fervor de Buenos Aires* se llama a sí mismo devoto de Schopenhauer (OC I: 13), cuya obra filosófica constituye uno de sus preciados talismanes («Rosa profunda» en OC II: III). Y así lo expresa en «Otro poema de los dones»:

Gracias quiero dar al divino
Laberinto de los efectos y de las causas
Por la diversidad de las criaturas
Que forman este singular universo, [...]
Por las místicas monedas de Ángel Silesio,
Por Schopenhauer,
Que acaso descifró el universo (OC I: 936).

No sorprende que Schopenhauer sea el filósofo más citado en la obra de Borges (Fishburn y Hughes 1990, 218). Con gran acierto, Francisco José Martín afirma que la obra de Schopenhauer es la «raíz misma de su ser literario» (1999, 140). Para Iván Almeida, «casi puede decirse que no hay un solo cuento de Borges que no funcione como una “variación” del tema introducido (y variado a su vez) por Schopenhauer» (2004, 131). No pretendo mostrar cómo se cumplen al pie de la letra los postulados del filósofo en la obra borgeana, pues ya la crítica se ha encargado de hacerlo¹. Las páginas que siguen constituyen una reflexión sobre cómo leyó Borges la obra de Schopenhauer, cómo lo hizo suyo y por qué este filósofo pudo llegar a fascinar tanto al escritor argentino.

El mundo como voluntad y representación

Es el asombro ante el inconcebible universo, dice Arthur Schopenhauer, lo que desata una febril necesidad metafísica en el hombre. Por más que se puedan explicar empíricamente las innumerables esferas luminosas que adornan el espacio infinito y se pueda explicar la capa mohosa engendradora de seres vivientes y cognoscentes en la tierra, el mundo sigue siendo tan enigmático y complicado como antes de estas enrevesadas explicaciones. Y es que su existencia, tan incommensurable, pende de un único hilo, «y ese hilo es la conciencia de cada uno,

¹ *Vid.* Lorenz 1975, Paoli 1986, López de Santa María 1995, Sierra 1997, Almeida 2004, Muallem 2006, Rodríguez Martín 2008 y Acosta Escareño 2011. Complétese con los trabajos referenciales de Nuño Montes 1986, Arana 1994 y Mateos 1998.

en la que se asienta» (MVR II, 1: 32)². Es por eso por lo que su *magnum opus* abre con la ya lapidaria sentencia: «El mundo es mi representación» (MVR I, 1: 51). En otras palabras, todo lo que existe para el conocimiento es la intuición de alguien que intuye, el objeto en referencia a un sujeto. Ya esta idea se hallaba en las consideraciones escépticas de las que partió Descartes, aunque fue Berkeley —reconoce Schopenhauer— el primero en formularla claramente con su *esse est percipi*. También la filosofía vedanta, que tanto cautivó al filósofo alemán, se basa en este principio fundamental: «existence and perceptibility are convertible terms» (*apud* MVR I, 1: 52). Por tanto, si este *sujeto*, que es el soporte del mundo, desapareciera, dejaría de existir el mundo tal como lo conocemos, es decir, el mundo como representación (MVR I, 2: 53). De ahí que Borges recurra a una cita como la de Lewis Carroll para encabezar su extraordinario cuento «Las ruinas circulares»: «And if he left off dreaming about you...» (OC I: 451). En otras palabras: ¿qué ocurriría si cesara la percepción, o si desapareciera el sujeto, si despertara el soñador? Ya hemos adelantado la respuesta: dejaría de existir el mundo que conocemos. Así pues, todo conocimiento auténtico y real ha de ser intuitivo —advierte Schopenhauer—, puesto que toda abstracción procede de este. En palabras de Aristóteles: «Nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu» (*apud* MVR II, 7: 113)³.

² Para facilidad del lector, identificaré las citas de *El mundo como voluntad y representación* en el cuerpo del texto con las siglas MVR, luego el volumen en números romanos y el capítulo o sección en arábigos, seguidos por el número de página. Para *Metafísica de las costumbres*, me sirvo de las siglas MC. Lo mismo para las citas de Borges: indicaré el nombre de la obra a la que pertenece la cita siempre que no sea evidente, seguido por OC I (para Borges 1974) o OC II (para Borges 1989) y luego la página.

³ Así lo refiere Borges en el ensayo «El cielo azul, es cielo y es azul» (1922), incluido en *Textos recobrados (1919-1929)*: «Antes de Schopenhauer, toda especulación ontológica había hecho del espíritu o de la materia su punto de partida. Unos rebajaban el espíritu a ser derivación de la materia y consecuencia de sus transformaciones; otros, en sentido inverso, declaraban que la materia es una hechura del espíritu, rotulado. Yo por Fichte y Demiurgo o Dios por los teólogos. Schopenhauer descartó ambas hipótesis, asentando la imposibilidad de un sujeto sin objeto y viceversa, lo cual es enunciable en términos de nuestro ejemplo, diciendo que el paisaje no puede existir sin alguien que se aperciba de él, ni yo sin que algo ocupe el campo de mi conciencia. El mundo, es, pues, *representación*, y no hay

Pero si este mundo es *mi* representación y no es más que una ilusión, un sueño de un soñador, ¿cómo puedo aprehenderlo y acceder a la verdad última del ser? Si todo conocimiento es intuitivo, es decir, que parte del fenómeno, entonces no es posible una solución real y positiva del enigma del mundo concebible para el intelecto humano, «de modo que si un ser superior viniera a nosotros y se tomara la molestia de revelárnosla, no podríamos entender absolutamente nada de lo que dijera» (MVR II, 17: 224). La travesía hacia la verdad oculta, que apenas algunos seres logran atisbar, hacia lo que se esconde tras la naturaleza (τὸ μετὰ τὸ φυσικόν), no puede partir desde fuera (MVR I, 17: 151). El investigador, luego de conocer todas las ramas de la ciencia natural, ha de volverse hacia adentro: «Los misterios fundamentales últimos los lleva el hombre en su interior, y este es lo más inmediatamente accesible para él; por eso, solo ahí tiene esperanza de hallar la clave del enigma del mundo y captar en un solo hilo conductor la esencia de todas las cosas» (MVR II, 17: 217-218). «¿No está el núcleo de la naturaleza / en el corazón del hombre?», se pregunta haciéndose eco de Goethe (epígrafe a los «Complementos al segundo libro», MVR II: 227). Ya lo había anticipado Novalis: «El camino misterioso va hacia dentro. [...] ¿No está en nosotros el universo? No conocemos las profundidades de nuestro espíritu [...]. En nosotros o en ninguna parte está la eternidad con sus mundos» (*apud* Safranski 2011a, 106). *In interiore homine habitat veritas*⁴. Si el cuerpo es objeto del sujeto cognoscente en cuanto que está sometido a las leyes de representación (tiempo, espacio y causalidad), también es un cuerpo vivido, experimentado como voluntad: «El cuerpo es el lugar donde confluyen la representación y la voluntad, la intuición y la vivencia» (Ávila

una ligadura causal entre la objetividad y el sujeto» (Borges 2002, 155-156). Y así lo poetiza en «Amanecer», de *Fervor de Buenos Aires*: «Curioso de la sombra / y acobardado por la amenaza del alba / reviví la tremenda conjetura / de Schopenhauer y de Berkeley / que declara que el mundo / es una actividad de la mente, / un sueño de las almas / sin base ni propósito ni volumen» (OC I: 38). Así en la *editio princeps*: «Curioso de la descansada tiniebla / y acobardado por la amenaza del alba / realicé la tremenda conjetura / de Schopenhauer y de Berkeley / que arbitra ser la vida / un ejercicio pertinaz de la mente, / un populoso ensueño colectivo / sin basamento ni finalidad ni volumen».

⁴ San Agustín, *De vera religione*, cap. XXXIX, 72, p. 141.

Crespo 1984, 150). En cuanto vivo mi cuerpo y lo experimento, este se me aparece como voluntad, pero únicamente como fragmento de ella, pues en el fondo no somos sino un débil reflejo suyo, una sombra (157 y 160)⁵. «No solo somos el sujeto cognoscente, sino que también nosotros mismos formamos parte de los seres a conocer, somos la cosa en sí; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en las que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre un camino desde dentro» (MVR II, 18: 233). El hombre, así pues, al ser también cosa en sí, ha de experimentarse a sí mismo, su más profunda intimidad, para lograr tener una vivencia de la dimensión interior del mundo, de su esencia última⁶.

En resumen, el mundo que nos rodea, que es representación, es una ilusión —o delusión, siguiendo el léxico borgeano—, pues todo cuanto existe por tiempo, espacio y causalidad tiene una «existencia relativa, solo existe por y para otro que es semejante a él, es decir, de la misma consistencia» (MVR I, 3: 55). Según la antigua sabiduría hindú: «Es la Maya, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también la cuerda tirada que ve como una serpiente» (*apud* MVR I, 3: 56). El mundo no es más que una concatenación caleidoscópica de apariencias diversas que no nos permite contemplar la verdadera esencia que está encubierta detrás de este velo, cual reverso de una moneda. Se pregunta Schopenhauer: «¿Hay un criterio seguro para distinguir entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales?» (MVR I, 5: 64). La respuesta es negativa, pues ambos mundos están fundidos por un mismo molde: el intelecto⁷ (MVR II, 1: 32). Adopta, por tanto, la conclusión budista:

⁵ Así lo explica Luis Fernando Moreno Claros: «Cada ser vivo no tiene una voluntad parcelada, la tiene *toda* en su interior, puesto que la voluntad no se divide en partes, está en todos y en todo» (2016, 50).

⁶ «La única y legítima fuente de la filosofía es la experiencia. El conjunto de la experiencia que llamamos mundo es un lenguaje cifrado» (Ávila Crespo 1984, 151). Bien apunta Rüdiger Safranski que la filosofía de Schopenhauer constituye «la experiencia de la propia vitalidad» (2011b, 30).

⁷ «La vida y el sueño son hojas de uno y el mismo libro» (MVR I, 5: 66).

«World all is illusion, there is no reality in the things; all is empty» (*apud* MVR II, 17: 208)⁸.

Este mundo ilusorio, que es nuestra ficción, nos impide conocer el verdadero, el «inconcebible universo», por seguir a Borges. Queda una realidad que se escapa irremediabilmente de nuestra percepción. De ahí precisamente surge la necesidad metafísica del hombre. Y este, al volverse hacia las profundidades de su mismidad, puede atisbar algo de ese mundo; y, tras sentirse a sí mismo, descubre que el núcleo único del universo es *voluntad*, un impulso ciego, inconsciente e irresistible, sin sostén ni fundamento alguno. La voluntad, ávida de vivir, se disgrega y se objetiva de acuerdo con el *principium individuationis* en las miríadas de partes esparcidas por el mundo fenoménico, olvidando así su unidad originaria y entrando en pugna consigo misma. Este extravío ha de resolverse mediante el desvelamiento o rasgadura del velo de Maya, de modo que el sujeto descubra que ese ser que se esconde tras todas aquellas caretas no es sino él mismo, no un «no-yo» sino un «otra vez yo». Pero tal unidad es de carácter metafísico, por lo que «trasciende el conocimiento de la misma, es decir, no se basa en las funciones de nuestro intelecto y no se puede comprender con ellas» (MVR II, 25: 366). Mediante la contemplación estética, es posible desprenderse temporeraamente de la individualidad y de las constricciones espaciotemporales, accediendo a un estado comparable al supremo estado de los dioses (MVR I, 38: 251). Pero es solo por un instante fugaz, pues «una vez rasgado el velo de Maya este vuelve a cerrarse» (Molina Flores 2001, 132). La senda definitiva está guardada solo a unos pocos agraciados: la santidad o la experiencia mística. Solo el místico ha sido capaz de llegar hasta los confines más abisales, hasta lo Inconcebible.

«La sombra de la Rosa y la rasgadura del Velo»

No han sido pocos los poetas y sabios movidos por el ardoroso deseo de descifrar el enigma del mundo. Fray Luis de

⁸ También escribe Borges en *Qué es el budismo*: «El universo es ilusorio: vivir es, precisamente soñar» (Borges y Jurado 1991, 96). Inmediatamente después, cita a Schopenhauer.

León, por ejemplo, ansiaba con «contemplar la verdad pura sin velo» («A Felipe Ruiz», v. 5)⁹. El mundo que nos rodea, el mundo de los fenómenos, se haya encubierto por un velo de tinieblas que impide conocer la verdad del universo. Rasgar ese velo es lo que anhela alcanzar el Borges personaje de *El Zahir*. Tras pensar y repensar «una moneda común» que por azar llega a sus manos y amenaza con enloquecerlo sin remedio, conjetura: «quizás detrás de la moneda esté Dios» (OC I: 595). Verdad es que no parece tan común. De entrada, advertimos el carácter proteico del llamado Zahir: a través de los tiempos ha sido un tigre, un ciego, un astrolabio, una brújula, una veta en el mármol, el fondo de un pozo... (OC I: 589). Con no poco estupor, intuimos la vertiginosa mudanza que el enigmático objeto ha sufrido en el decurso de los siglos. A su vez, la moneda implica «un repertorio de futuros posibles»: «Puede ser una tarde en las afueras, puede ser música de Brahms, puede ser mapas, puede ser ajedrez, puede ser café, puede ser las palabras de Epicteto, que enseñan el desprecio del oro» (OC I: 591). En fin, «es un Proteo más versátil que el de la isla de Pharos». Y enseguida se nos da una valiosa pista: *zāhir* en árabe quiere decir ‘notorio, visible’ (OC I: 593). Luce López-Baralt (2010, 71) revela el reverso lingüístico y filosófico del *zāhir*: el *bāṭin*, que significa ‘oculto o misterioso’. En el envés del enigmático círculo luminoso tendría que forzosamente estar el *bāṭin*, lo oculto, lo incognoscible, lo que Borges ha llamado «Dios» o «inconcebible universo»¹⁰. El *alter ego* borgeano lo intuye. De ahí que el Zahir de Borges sea «la sombra de la Rosa y la rasgadura del Velo» (OC I: 594), en árabe *kašf*¹¹.

⁹ Opto por la variante «sin velo», en vez de «sin duelo».

¹⁰ La estudiosa explica que la escuela dahirí rehuía de todo asomo de ambigüedad coránica, optando por la literalidad del texto sagrado o su sentido externo, notorio; mientras que su contrapartida, los batiníes, creían que bajo cada letra sagrada se escondía un sentido oculto, inaccesible en un primer plano de lectura. Para los últimos, la aprehensión de la verdad espiritual solo era posible «by the discovery of an inner meaning of which the outer form (*zāhir*) was but a veil intended to keep that truth from the eyes of the uninitia» (Philip Hitti *apud* López-Baralt 2010, 88).

¹¹ Borges alude al *Asrar Nama*, de ‘Aṭṭār de Nishapur, en el que, si bien el persa no hace mención del *zāhir*, se lamenta de su ancianidad con el consuelo de que, al morir, Dios rasgará el velo de lo creado y le mostrará la «Ciencia de los secretos» que le es oculta (López-Baralt 2007, 178-179).

Este velo de Maya nos encubre otros sentidos a los que podemos intentar acceder mediante la filosofía de Schopenhauer. Ya habíamos advertido el carácter proteico del embriagador círculo¹². De pronto, el Borges ficcionalizado, ofuscado por el Zahir, comienza a figurar el anverso y el reverso de forma simultánea y no superpuestos uno encima del otro. Si antes había sido una suerte de espejo caleidoscópico que destellaba múltiples figuras, ahora solo es posible de concebir como una esfera que lo comprende todo. Se torna imposible deslindar el anverso del reverso, lo visible y lo que se oculta tras ello, pues, pese a las impresiones de pluralidad, Borges parece haber dado por fin con la unidad. Inmediatamente piensa en Schopenhauer:

Dijo Tennyson que si pudiéramos comprender una sola flor sabríamos quiénes somos y qué es el mundo. Tal vez quiso decir que no hay hecho, por humilde que sea, que no implique la historia universal y su infinita concatenación de efectos y causas. Tal vez quiso decir que *el mundo visible se da entero en cada representación, de igual manera que la voluntad, según Schopenhauer, se da entera en cada sujeto*. Los cabalistas entendieron que el hombre es un microcosmo, un simbólico espejo del universo; todo, según Tennyson, lo sería. Todo, hasta el intolerable Zahir. (OC I: 594-595; énfasis mío).

Así surge la lacónica conjetura: «quizá detrás de la moneda esté Dios». El misterioso reverso, el *bāṭin* que se esconde tras lo externo y aparente, no es sino el «inconcebible universo». La conjetura final no nos asegura que el Borges personaje haya logrado rasgar el velo y acceder a esa verdad última. Sin embargo, nos anticipa las posibles consecuencias para quien recorre esta senda: «no sabré quién fue Borges» (OC I: 595). «Ya no percibiré el universo, percibiré el Zahir», porque son lo mismo: «de miles de apariencias pasaré a una». Por eso es la «rasgadura del Velo», porque tras la Maya hay un único ser que lo es Todo. De ahí que el Aleph sea Uno y a la vez Todo. Es la pluralidad resuelta en la unidad. Es el yo que se sabe Uno, y que

¹² En «The Unending Rose», la Rosa de 'Aṭṭār exhibe la misma propiedad: «Cada cosa / Es infinitas cosas. / Eres música, / Firmamentos, palacios, ríos, ángeles, / Rosa profunda, ilimitada, íntima, / Que el Señor mostrará a mis ojos muertos» (OC II: 116).

lo es Todo. Es la sentencia de las *Upanishads* de los Vedas varias veces citada por Schopenhauer: «Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est» (Yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mí no hay nada)¹³.

Sub specie aeternitatis: la negación del *principium individuationis*

Borges une su voz más de una vez a la del infinito repertorio de teorías filosóficas, en especial idealistas. Así surge uno de sus textos más entreverados de filosofía: «Nueva refutación del tiempo». Borges se propone, no sin ironía, negar la existencia del tiempo. Su argumento principal es la repetición de eventos: dos momentos idénticos, «¿no son el mismo? ¿No basta *un solo término repetido* para desbaratar y confundir la serie del tiempo?». ¿O «para desbaratar y confundir la historia del mundo, para denunciar que no hay tal historia» (OC I: 763, 769)?

Es, sin embargo, el breve relato allí recogido, titulado «Sentirse en muerte» (publicado por primera vez en *El idioma de los argentinos* en 1928), el que nos interesa. No perdamos de vista dónde se vuelve a publicar: en un ensayo filosófico —o, si se quiere, pseudofilosófico— sobre la negación del tiempo. Este supone una exposición de las ideas del argentino, tan extraviado en la metafísica, sobre el tiempo y la eternidad. En «Historia de la eternidad», donde también figura el relato, es más explícito al respecto: «Solo me resta señalar al lector mi teoría personal de la eternidad. Es una pobre eternidad ya sin Dios, y aun sin otro poseedor y sin arquetipos» (OC I: 365). Así empieza:

Deseo registrar aquí una experiencia que tuve hace unas noches: fruslería demasiado evanescente y extática para que la llame aventura; demasiado irrazonable y sentimental para pensamiento. Se trata de una escena y de su palabra: palabra ya antedicha por mí, pero no vivida

¹³ En *Qué es el budismo*, Borges identifica como una de sus características principales «la visión del múltiple universo transformado en unidad» (Borges y Jurado 1991, 140). Al aludir a ello a través del texto, cita a menudo a Schopenhauer.

hasta entonces con entera dedicación. Paso a historiarla, con los accidentes de tiempo y de lugar que la declararon. (OC I: 764)

De entrada, quedamos advertidos: su teoría sobre la eternidad se basa en una experiencia, caracterizada como evanescente y extática, íntima y suprarrazional. Con todo, ha de ser contada según las limitaciones del lenguaje y del pensamiento, de suyo fragmentarios y sucesivos, sometidos a los accidentes de tiempo y espacio propios del mundo fenoménico.

Caminando al azar en una noche cerrada, el sujeto se queda ensimismado en la contemplación del mundo que lo rodea. De pronto, surge un golpe de luz: «Pensé, con seguridad en voz alta: Esto es lo mismo de hace treinta años...» (OC I: 765). Más adelante, insiste: «El fácil pensamiento *Estoy en mil ochocientos y tantos* dejó de ser unas cuantas aproximativas palabras y se profundizó a realidad». De súbito, el sujeto contemplador ha viajado en el tiempo, aunque sin moverse de espacio, al momento antes de su nacimiento. Para su sorpresa, su visión nocturna de 1928 coincide a la perfección con la de hacía treinta años. Y concluye: «Me sentí muerto, me sentí percibidor abstracto del mundo; indefinido temor imbuido de ciencia que es la mejor claridad de la metafísica. No creí; no, haber remontado las presuntivas aguas del tiempo; más bien me sospeché poseedor del sentido reticente o ausente de la inconcebible palabra *eternidad*».

Para entender la «teoría de la eternidad» o la experiencia extática de Borges, hemos de volver a la filosofía de Schopenhauer. Ya habíamos dicho que el mundo empírico, que es *mi* representación, es una ilusión y pende de un único hilo. Debido al *principium individuationis*, la esencia única del mundo, que es la voluntad, se disgrega en miríadas de partes en el mundo fenoménico, solamente representables a través del tiempo y del espacio. En otras palabras, tiempo, espacio y causalidad pertenecen únicamente a su fenómeno, pues no son sino formas de nuestro conocimiento. Por tanto, toda pluralidad y, consigo, todo nacer y perecer, solo son posibles en virtud de estos accidentes, mas, para la cosa en sí, tales leyes no tienen validez alguna (MVR I, 31: 224-225). Así pues, el tiempo es apenas una visión fragmentaria y disgregada que puede tener un ser individual. En cambio, nuestro ser en sí es indestructible: «Sí

que vemos al individuo nacer y perecer: pero el individuo es solo fenómeno, no existe más que para el conocimiento inmerso en el principio de razón, en el *principium individuationis*: para este el individuo recibe su vida como un regalo, nace de la nada, luego con la muerte sufre la pérdida de aquel regalo y vuelve a la nada» (MVR I, 54: 331). Del mismo modo que el sol parece ponerse, mas nunca deja de brillar, la muerte no es sino «un sueño en el que la individualidad se olvida: todo lo demás vuelve a despertar o, más bien, ha permanecido despierto» (MVR I, 54: 334). «Cada individuo, cada rostro humano con curso vital es solamente un breve sueño más del infinito espíritu de la naturaleza, de la persistente voluntad de vivir: una efímera figura más que esta dibuja sin ninguna dificultad en su hoja infinita» (MVR I, 58: 380). De ahí que en «Las ruinas circulares», el hombre gris descubra con no poco estupor que él era también una apariencia de otro que estaba soñándolo: «A veces, lo inquietaba una impresión de que ya todo eso había acontecido»¹⁴ (OC I: 454).

Ciertamente, son innegables el nacimiento y la muerte, mas solo como fenómenos, puesto que la esencia del ser, la voluntad, no conoce ni principio ni fin: es eterna¹⁵. Más allá de todo tiempo, se impone la vida inmortal: el ser se funde con la totalidad de la naturaleza porque él mismo es la naturaleza

¹⁴ Es oportuno citar aquí el siguiente comentario de Borges a la filosofía de Schopenhauer, publicado en *Otras inquisiciones*: «En efecto, si el mundo es el sueño de Alguien, si hay Alguien que ahora está soñándonos y que sueña la historia del universo, como es doctrina de la escuela idealista, la aniquilación de las religiones y de las artes, el incendio general de las bibliotecas, no importa mucho más que la destrucción de los muebles de un sueño. La mente que una vez los soñó volverá a soñarlos; mientras la mente siga soñando nada se habrá perdido. La convicción de esta verdad, que parece fantástica, hizo que Schopenhauer, en su libro *Parerga und Paralipomena*, comparara la historia a un calidoscopio, en el que cambian las figuras, no los pedacitos de vidrio, a una eterna y confusa tragicomedia en la que cambian los papeles y máscaras, pero no los actores» (OC I: 679). Acaso aquí esté la respuesta al epígrafe de Lewis Carroll.

¹⁵ Es interesante el dato erudito que nos ofrece Schopenhauer: «Desde el punto de vista, no me parece casual que *aevum*, αἰών, signifique al mismo tiempo la duración de la vida individual y el tiempo eterno: desde aquí puede apreciarse, aunque no con claridad, que en sí mismos y en el fondo son una misma cosa; con lo que no habría diferencia entre que yo existiera solamente mientras dure mi vida o durante una eternidad» (MVR II, 41: 555).

(MVR II, 4I: 525-526): «La muerte es el momento de liberarse de la uniteralidad de aquella individualidad, que no constituye el núcleo interno de nuestro ser, sino que más bien ha de ser considerada como una especie de extravío del mismo: la libertad verdadera y originaria vuelve a surgir en este instante que, en el sentido indicado, puede ser considerado como una *restitutio in integrum*» (MVR II, 4I: 562). Se esfuma de súbito la conciencia de individuo, la ilusoria separación entre los seres. De ahí que la muerte constituya una verdadera iluminación. Con Spinoza, se hace posible afirmar: «sentimus, experimurque, nos aeternos esse» (*apud* MVR II, 4I: 540). Por eso Schopenhauer se pregunta: «¿Qué me importa la pérdida de esa individualidad a mí, que llevo en mi interior la posibilidad de innumerables individualidades?» (MVR II, 4I: 544). Borges no resiste la tentación de traducir al filósofo alemán en la «Historia de la eternidad»: «Una infinita duración ha precedido a mi nacimiento, ¿qué fui yo mientras tanto? Metafísicamente podría quizá contestarme: “Yo siempre he sido yo; es decir, cuantos dijeron yo durante ese tiempo, no eran otros que yo”»¹⁶ (OC I: 357).

Si el tiempo solo existe en el concepto, es decir, como forma de nuestro conocer de individuos, con la trascendencia de la individualidad, tal abstracción se disuelve, de modo que todo existe *de una vez y simultáneamente*, aunque en apariencia se haya mostrado de forma sucesiva (MVR II, 4I: 532-533). Quien experimenta este instante extratemporal, esta muerte súbita de la individualidad, confirma de inmediato la naturaleza ilusoria del tiempo¹⁷.

¹⁶ La cita pertenece al capítulo de Schopenhauer que hemos venido citando: «Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí» (MVR II, 4I: 519). Borges la incluye también en «La nadería de la personalidad». Con gran belleza y ternura, Thomas Mann, quien hace leer al sufriente Thomas Buddenbrook este gran capítulo de Schopenhauer justo antes de su muerte, pone en boca de su personaje: «¿Que dónde estaré, cuando esté muerto? ¡Pero si está más claro que el sol y es tremendamente sencillo! Estaré en todos aquellos que, desde el comienzo y hasta el fin de los tiempos, hayan dicho, digan y vayan a decir: YO; *pero, sobre todo, en los que lo digan con más plenitud, fuerza y alegría...*» (*Los Buddenbrook*, libro X, cap. 5, p. 772).

¹⁷ En una nota póstuma de Schopenhauer, leemos: «Una vez que nos hemos convencido de la idealidad del tiempo, y, en contraste con aquel, de la

Críticos como Shlomy Mualem (2006) y María del Carmen Rodríguez Martín (2008) asocian la experiencia trascendente de «Sentirse en muerte» con la contemplación estética schopenhaueriana. Para el filósofo, a través de la experiencia estética, el intelecto logra desprenderse temporalmente de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja de ser un mero individuo, convirtiéndose en *sujeto puro de conocimiento*, que deja de ocuparse ya de las relaciones conforme al principio de razón, descansando únicamente en la fija contemplación del objeto, quedando absorbido por ella. Así, el sujeto pierde su individualidad y se vuelve uno con el objeto intuido. De este modo, desaparece el *mundo como voluntad* y queda solo el *mundo como representación* (MVR I, 34: 232-234). Se trata de un conocimiento desinteresado al que se llega anulando la conciencia del yo y quedando como «puro espejo de la esencia objetiva de las cosas» (MVR II, 30: 413). Así surge un instante de total felicidad en el que el ser se convierte en el «ojo *único* del mundo que mira desde todos los seres cognoscentes» (I, 38: 252). ¿Se vuelve Borges sujeto puro de conocimiento en «Sentirse en muerte»? Puede ser. De ahí que se sienta «percibidor abstracto del mundo», es decir, contemplador abstraído del universo, *sub specie aeternitatis*.

Pero eso no es todo. Al *sentirse en muerte*, Borges se desprende de su yo y se libera de los accidentes de tiempo y espacio. Dicho de otro modo: *sentirse en muerte* es trascender las limitaciones de la individualidad, quedando anulado con ello el tiempo y el espacio, logrando así una comunión ideal con todos los seres, que no son un «no yo», sino un «otra vez yo». La muerte, para Schopenhauer, implica el rasgamiento total del velo de Maya. Por eso, a través de esta pequeña muerte de Borges, el tiempo queda irremediamente anegado, de suerte que «esa pura *representación* de hechos homogéneos» —la palabra no es casual—, no es similar a la de hace treinta años, sino que es *la misma*¹⁸. Borges, desasido de su yo, descubre su

realidad de nuestra esencia más íntima, el preconocimiento del futuro ya no tiene nada extraño; pues entonces reconocemos que lo real en pasado, presente y futuro es UNO, un “nunc stans”, no tocado en sí por ellos» (*apud* Kerkhoff 1997, 243).

¹⁸ Escribe Schopenhauer: «Conforme a ello, pensemos: *Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit*, y tomémoslo en el sentido estricto de las palabras, entiéndase, pues, no *simile* sino *idem*» (MVR I, 54: 335).

naturaleza eterna al confirmar que antes de su aparente origen, el de la individualidad, ya gozaba de su existencia. Retorna, pues, a la eternidad anterior a su nacimiento como individuo. Al saberse eterno, puede negar con toda seguridad la existencia del tiempo, puede afirmar sin lugar a duda: «El tiempo, si podemos intuir esa identidad, es una delusión» (OC I: 765). Así entonces podemos entender la advertencia del sabio Paracelso: «Te digo que la rosa es eterna y que solo su apariencia puede cambiar» («La rosa de Paracelso», OC II: 390).

A zaga del Aleph: la contemplación del inconcebible universo

Nuestro cuerpo, producto de la individuación, es como una cárcel que nos impide ver que nuestro ser y la aparente infinitud de seres no son sino Uno, que todas esas miríadas no son sino espejos en los que es posible reconocernos. El mago Tzinacán, otro *alter ego* borgeano, en «La escritura del Dios», se sabe prisionero de esta oscura cárcel del *principium individuationis*. Del otro lado de su profunda celda de piedra, un jaguar que lo acompaña «mide con secretos pasos iguales el tiempo y el espacio del cautiverio» (OC I: 596). Ambos son cautivos de estos dos accidentes del mundo fenoménico, que, como ya hemos visto, apenas representan un concepto de la mente humana. Debido a la falta de un órgano interno de percepción temporal, al mago no le queda de otra que confesar: «He perdido la cifra de los años que yazgo en la tiniebla». Acaso esos años se resumen con la palabra *eternidad*.

En las tinieblas, Tzinacán ha de *intuir* la escritura infinita y arcana de un dios. Pero esta escritura no puede hallarse en la montaña o en la estrella, puesto que estas «son individuos y los individuos caducan» (OC I: 597). Los individuos son perecederos, por lo que es imposible que estos atesoren la cifra absoluta del dios, de suyo eterna:

Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay una proposición que no implique el universo entero; decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios

toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. (OC I: 597-598)

Por esa misma razón, el memorioso Funes, al ver una copa de vino, no puede dejar de ver «todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra» (OC I: 488), a saber, su condición de eterno a pesar de su apariencia, cual la rosa de Paracelso. La palabra del dios ha de contener en sí todo el universo, pero no de un modo implícito, sino explícito: es la voz infinita que el «otra vez Borges» oye en «Mateo XXV, 30» (OC I: 874).

De súbito, se rasga el velo de Maya, una vez más: «Entonces ocurrió lo que no puedo olvidar ni comunicar. Ocurrió la unión con la divinidad, con el universo (no sé si estas palabras difieren)» (OC I: 598). Se detona la concatenación anafórica «aléfica»; accede sin más al inconcebible universo. Logra descifrar el enigma que tanto asombro produce a la condición humana: «¡Oh dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo» (OC I: 599). Se anula de súbito la individualidad: «ya yo no me acuerdo de Tzinacán. [...] Quien ha entrevisto el universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa». Ya no importa el yo, pues se ha trascendido la cárcel de la individualidad para reintegrarse a la unidad, para ser la totalidad. Tzinacán ha rasgado el velo de Maya y, al final, no le queda más que callar, pues de nada le valdría decir. No habría lenguaje humano capaz de explicar lo que de suyo parece insondable y trasciende toda razón humana. Poco importa. El todo anhelante se sumerge en el hálito del universo. Tzinacán, olvidado de sí, se funde con las tinieblas envolventes de la noche: se produce el anonadamiento, el *nirvana*: «él, ahora es nadie» (OC I: 599).

Ya estamos preparados para enfrentarnos al «infinito Aleph». Es consabido el sentido que abarca esta grafía hebrea: es el Todo en el Uno, y a la vez la Nada. Es la raíz espiritual de todas las letras, sin la cual es posible toda articulación, pero que en sí misma su sonido es silente. Es el Ser y es la Nada. Es la totalidad espacio-temporal y la «nada mística» (Lévy 1976, 157-158). «Está más allá de nuestro pensamiento, no lo alcanzamos

mediante ninguna de nuestras facultades» (Suarès, *apud Lévy* 1986, 157). El Aleph es lo insondable, es el *inconcebible universo*.

Borges, otra vez ficcionalizado, experimenta nuevamente lo trascendente: logra contemplar, sin más, la totalidad del universo:

... vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo. (OC I: 626)

La «pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor» incluye en sí toda la diversidad del mundo fenoménico de modo simultáneo, «la prodigiosa variedad de las cosas que llenan el tiempo y el espacio», «el mundo mismo», al decir del filósofo. No es otra cosa que la esencia única del ser, que se nos muestra plural debido al *principium individuationis*¹⁹. Es el Simurg persa, ese pájaro que es a la vez todos los pájaros. Es el ser que no va hacia fuera, sino hacia dentro, y descubre la verdad que atesora en su interior: que él mismo es el universo. A nosotros solo nos queda el mundo fenoménico que recogen las letras que misteriosamente no se mezclan ni se pierden en el decurso de la noche. El lenguaje, el único medio para comunicar y transmitir la experiencia, es de por sí fenoménico. Y no solo eso: él mismo es productor de fenómenos sometidos sin remedio al tiempo y al espacio. Sus limitaciones encubren, cual velo de Maya, la esencia que se nos intenta descubrir. Por eso empieza aquí la desesperación de escritor. El lenguaje, por más fiel que desee ser a la realidad, es de suyo inadecuado, porque es sucesivo y fragmentario²⁰. Schopenhauer advierte que estas son dos de las limitaciones principales del intelecto (MVR II, 15: 173), poco apto para ahondar en el enigma del mundo. Borges ha contemplado el universo a través de una pequeña esfera

¹⁹ En su *Metafísica de las costumbres*, Schopenhauer, comparando la vida con un camino circular, advierte que quien es capaz de mirar a través del *principium individuationis* se contempla a sí mismo «en todos los puntos del círculo a un tiempo» (9: 162).

²⁰ Para una valiosa reflexión borgeana sobre el lenguaje, *vid.* el importante estudio de Echavarría 2006.

tornasolada cuyo nombre Aleph implica a la vez el Uno y el Todo, el Ser y la Nada. Así pues, al contemplar el inconcebible universo, igual que el mago Tzinacán, el ser queda próximo a la nada.

De la «conciencia mejor» a los confines de la mística

Hasta aquí, hemos explorado ciertas coincidencias temáticas entre la filosofía de Schopenhauer y la literatura borgeana. Pero, ¿qué hay detrás de esta concatenación de alusiones, que vistas superficialmente no dejan de constituir un laberíntico mundo literario? Ya decíamos, en palabras de Safranski, que la filosofía de Schopenhauer constituye una experiencia de la propia vitalidad. Es, añade el estudioso, una «filosofía de la fuerza interior y de la invitación al silencio» (2011b, 12). Esta «hermenéutica de la existencia» (272), privilegia la contemplación, la *vita contemplativa*, pues solo así es posible escuchar la voz del universo, inaudible para la mayoría. El propio Schopenhauer, según registra en sus numerosos escritos, fue un gran contemplador, capaz de separarse de lo contemplado, de convertirse en «ojo del mundo» o en «percibidor abstracto del mundo». El filósofo, muy joven, registra una experiencia vivida en 1804 al subir una alta montaña: «Sentí vértigo al dirigir la primera mirada hacia ese espacio de plenitud que tenía ante mí» (*apud* Safranski 2011b, 75). Al llegar a la cima, transformado por la impactante visión desde las alturas, como si se hubiese separado del resto del mundo, dejó la siguiente inscripción: «¿Quién puede ascender y callar luego?» (76)²¹. Esta perspectiva desde las altas cumbres quedaría grabada para siempre en el alma del filósofo, pues tal vivencia sería un ejemplo de lo que llegaría a llamar en sus diarios «conciencia mejor» (*das bessere Bewußtsein*). Si bien el sentido de la expresión no es del todo claro, su campo semántico apunta a la trascendencia, a la contemplación, a la infinitud

²¹ En alemán: «Wer kann steigen / und schweigen?». Para más detalles de esta vivencia desde las alturas, además de Safranski, *vid.* Moreno Claros 2014, 107-117.

(Ruiz Callejón 2007, 441)²². Safranski explica: «Schopenhauer unifica con el nombre de “conciencia mejor” todas sus experiencias en estados de superación interior», como «el arrebatado que se produce en el arte y sobre todo en la música; la vivencia de las montañas; ese trascender hacia el interior en el que la sensibilidad y el impulso de autoconservación no parecen ya más que un juego; el olvido de sí mismo en la contemplación profunda o, en sentido inverso, la experiencia del yo como un espejo que refleja el múltiple mundo de la apariencia sin formar parte del mismo...» (2011b, 180). Se trata de una vivencia que no se invoca y en la que la razón no interviene. «Tampoco procede de la acción sino del abandonarse [...] Pues la experiencia de la “conciencia mejor” es resultado de un extraño desvanecimiento del yo y, con él, también del desvanecimiento del mundo» (180-181). «La “conciencia mejor” es un estado en el que uno está fuera», más allá del espacio y del tiempo. Así lo refiere Schopenhauer: «La conciencia mejor que hay en mí me eleva a un mundo en el que no caben ni personalidad ni causalidad, ni objeto ni sujeto. Mi esperanza y mi fe descansan en que esa conciencia mejor (más allá del mundo de los sentidos y de la temporalidad) llegue a ser mi único estado futuro» (*apud* Moreno Claros 2014, 172). Safranski añade: «Schopenhauer se enterará más tarde con satisfacción de que los antiguos místicos alemanes (Jakob Böhme, el maestro Eckhart, Tauler) y la sabiduría hindú se acercan con palabras semejantes a esa nada sin nombre e ininteligible que lo es todo al mismo tiempo» (2011b, 181). Este estar fuera de sí, este éxtasis, no está lejos de lo expresado por los místicos, o de lo vivido acaso por el mago Tzinacán o el Borges sentidor de la muerte. En sus escritos de juventud, Schopenhauer expresa que «Dios» constituiría un término para referirse de modo simbólico a esa «conciencia mejor», la cual sobrepasa los límites de nuestro lenguaje y en la que no es posible ya pensar ni conocer nada²³. El mundo fenoménico se desvanece de súbito como si se tratara de un sueño. A partir de ahí, solo quedaría la *nada*.

²² Escribe la estudiosa: «Schopenhauer se refiere a la “conciencia mejor” como a una capacidad de abstracción y de trascendencia ajena a la razón, y como a la condición de posibilidad de la redención» (454).

²³ Parafraseo a Aramayo 2001, 56.

Más tarde, esta «conciencia mejor» pasaría a llamarse «negación de la voluntad». Ya hemos mencionado una vía para ello: la contemplación estética. El sujeto puro de conocimiento logra desasirse por un instante del yugo de la voluntad, perdiéndose en la pura contemplación. Pero tal vivencia es efímera. No es esa la vía que se ha de seguir para alcanzar la redención definitiva. El estado más perfecto, reservado solo para unos pocos, es la *santidad*. Y esto nos lleva enseguida a la ética de Schopenhauer.

Ante una voluntad ciega e irracional, absoluta y omnipotente, no podemos ser libres: nuestros actos obedecen a motivos determinados, ajenos a nuestro control. El conocimiento es posterior al obrar, por lo que solo en lo que hacemos podemos reconocer lo que somos. Por tal razón, de nada servirían prescripciones morales. Debido a la fantasmagoría de Maya, es decir, a la ilusoria distinción entre el *yo* y el *tú*, triunfa el egoísmo en el individuo. Pero al traspasar el velo, el individuo descubre que tal distinción no es sino un espejismo. Al reconocerse en el otro, su bondad es capaz de llegar al amor más desinteresado y al más generoso sacrificio de sí mismo (MVR I, 68: 440). En esto consiste la *compasión* (literalmente, ‘sentir junto con el otro’²⁴): en no distinguir entre lo propio y lo extraño. Schopenhauer se sirve de la siguiente fórmula en sánscrito: *Tat twam asi!* (Todo eso eres tú)²⁵. Y precisamente este amor desinteresado conduce al autosacrificio más magnánimo, a la *santidad*, cuando el hombre es capaz de hacer suyo el dolor del mundo entero, puesto que reconoce en todos los seres su yo más íntimo. Tal negación de la voluntad es en sí misma un misterio, puesto que no es obra de la razón, sino

²⁴ Del latín tardío *compassio*, calco del griego συμπάθεια (que nos da «simpatía»), del cual también se produjo la palabra alemana *Mitleid*.

²⁵ También Borges lo explica en *Qué es el budismo*: «La doctrina del Vedanta se resume en dos afamadas sentencias: *Tat twam asi* (Eso eres tú) y *Aham brahmasmi* (Soy Brahman). Ambas afirman la identidad de Dios y del alma, de uno y el universo. Esto quiere decir que el eterno principio de todo ser, que proyecta y disipa mundos, está en cada uno de nosotros pleno e indivisible. Si se destruyera el género humano y se salvara un solo individuo, el universo se salvaría con él» (Borges y Jurado 1991, 45).

un destino, una suerte de estado de gracia²⁶. Solo así, el todo anhelante, igual que el mago Tzinacán, puede sumergirse en la *nada*, pues «para quien ha negado y vuelto del revés a la voluntad, todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es propiamente sino la nada» (MC 9: 198). Borges cita estas palabras en *Qué es el budismo* al hablar del *Nirvana*, palabra sánscrita que equivale a «apagamiento» o «extinción», y añade: «Lógicamente, el universo debería cesar para el redimido desde el momento en que éste comprende su naturaleza ilusoria. Después de la tremenda revelación, debería morir» (Borges y Jurado 1991, 86-87). De ahí que, tras la revelación del misterio, el mago Tzinacán, perdido en la noche, sea luego *nadie*.

Concluye Roberto Aramayo: «La ética de Schopenhauer se nos presenta como una especie de odisea hacia el insondable abismo escudriñado por la mística, si bien se conforme con llevarnos hasta el borde mismo del precipicio, sin arrojarse al vacío, como sí haría el místico» (2001, 98)²⁷.

¿Logró sondear Borges el universo?

Víctima del asombro inenarrable que produce el enigma del mundo, Schopenhauer intenta ofrecer algunos atisbos que iluminen la oscuridad que aumenta cada vez que el ser se vuelve más hacia dentro, aunque es muy consciente de que, a medida que se avanza a las profundidades, se llega sin remedio a «una tiniebla en la que cesa todo conocimiento» (MVR II, 25: 368). Así pues, para hablar de la esencia, advierte, se ha de recurrir al «lenguaje de metáforas místicas», pues «es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente trascendente» (MVR II, 25: 369). Al final, quedan preguntas cuyas respuestas son «propiamente trascendentes, es decir, no se pueden pensar por medio de las formas y funciones de nuestro intelecto» (MVR II, 50: 699). Todo esfuerzo, al llegar a su punto culminante, desemboca en el misterio, en la oscuridad y el encubrimiento, donde cesa de súbito todo conocimiento (MVR II, 48: 667).

²⁶ «El santo termina superando la individualidad, va más allá del principio de individuación, sobrevuela el espacio y el tiempo, alcanza la unidad sin matices del todo, de lo indiferenciado y uno» (Moreno Claros 2016, 57).

²⁷ *Vid.* Aramayo 2018, 135-142.

Todos los caminos conducen a la mística²⁸. Muy cauto, advierte que, por su carácter intransferible, el filósofo ha de guardarse de caer en este estilo y de fingir la posesión de un conocimiento positivo de aquello que es de suyo inaccesible a todo conocimiento (MVR II, 48: 668). Es por lo que su filosofía tiene que terminar de manera negativa, pues las preguntas son, a fin de cuentas, «absolutamente insondables» (MVR II, 50: 700).

Con todo, Schopenhauer no desacredita la realidad de ese estado de gracia místico. Al contrario, por su proceder positivo, distinto al negativo que ha de asumir el filósofo, confiesa: «De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía» (*apud* Aramayo 2001, 98). Schopenhauer es consciente de que esta experiencia inenarrable no constituye un conocimiento válido para la filosofía, puesto que no cumple con la definición básica de conocimiento expuesta por Platón en el *Teeteto*: μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν, es decir, una creencia verdadera justificada. Por su carácter intransferible e irrepetible, no puede ser justificada ni *a priori* ni *a posteriori*. Pero, además, conforme a su filosofía, el conocimiento nace de y para la voluntad, por lo que, si esta se anula, si desaparece el sujeto y con ello el objeto, no hay posibilidad alguna de conocimiento, pues este pertenece al ámbito fenoménico. Con todo, continúa el filósofo: «Con esto concuerda el que mi filosofía adopte un carácter *negativo* cuando haya llegado a su cima, es decir, que concluya con una negación [...]. Aquí está precisamente el punto donde el místico procede de forma positiva y a partir del cual ya no queda más que mística» (MVR II, 48: 668). Incluso se arriesga a afirmar:

[La mística es] una experiencia que no es accesible a cualquiera sino que solo participan de ella unos pocos elegidos —por eso se la ha denominado una acción de la gracia—, pero de cuya realidad no se puede dudar [...] Y si

²⁸ Schopenhauer la define: «Mística, en sentido amplio, es toda instrucción para llegar a interiorizar de modo inmediato todo aquello a donde no alcanza ni la intuición ni el concepto ni, en general, conocimiento alguno» (MVR II, 48: 667). Vale recordar que el filósofo fue un lector entusiasta del maestro Eckhart, de Jakob Böhme, de Johannes Tauler, de Angelus Silesius, de la *Autobiografía* de la mística francesa Madame Guyon, de las *Máximas de los santos sobre la vida interior* de Fénelon, y, por supuesto, de las *Upanishads*.

al juicio de los contemporáneos le parece una clara piedra de escándalo el paradójico y sin igual acuerdo de mi filosofía con el quietismo y el ascetismo, yo en cambio veo en ello una prueba de su corrección y verdad únicas (MVR II, 48: 671-672).

Si bien su filosofía solo puede adoptar un carácter negativo justo en su culmen, queda la posibilidad de «remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad, y que se ha designado con los nombres de éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc.» (MVR I, 71: 473). Solo aquellos pocos agraciados logran acceder a ese mundo sin lenguaje, sin conocimiento ni conciencia, ya sin la individuación del yo. El místico regresa al origen, trasciende su yo y se reunifica con la pluralidad de seres que no son sino uno. Al desvanecerse lo efímero, es decir, toda apariencia o todo fenómeno, se encuentra con el noúmeno —que algunos llaman Dios— y accede al estado más perfecto al que se podría aspirar. Pues una sola cosa obsede al místico: ansía como el amante la disolución dentro de lo uno que lo es a la vez todo. Y en cuanto alcanza este instante extático que le es dado por gracia, en el que ya no existe el tiempo, cesa todo conocimiento. «Más allá de este punto, nos dicen, el lenguaje se evapora, nada puede describir, nombrar o comunicar lo que buscan una vez que lo han alcanzado» Toda forma de conciencia llega a su fin. No es posible comunicar la contemplación del inconcebible universo. Aun así, esa realidad nos aguarda a todos: «la muerte es la condición previa que ha de alcanzarse para poder participar en ello»²⁹. Mientras tanto, desde el punto de vista de la filosofía y de quien no haya experimentado tal estado superracional, «hemos de darnos aquí por satisfechos con el conocimiento negativo y contentarnos con haber alcanzado el último hito del positivo». Y exclamar con Fausto: «Und sehe, daß wir nichts wissen können!»³⁰ (¡Y, mira, no podemos saber nada!).

¿Habría sido Borges alguno de esos casos excepcionales que logran proceder de forma positiva? El escritor argentino

²⁹ He parafraseado en las oraciones anteriores una refundición en verso recogida a manera de apéndice por Magee (1991, 439-442). Las citas provienen de la página 442.

³⁰ Goethe, *Fausto*, v. 364, p. 52.

negó repetidas veces ser un místico³¹, si bien en 1982, le confesó a Willis Barnstone haber tenido dos «experiencias místicas», imposibles de describir con palabras, en las que se sintió fuera del tiempo: «I was overwhelmed, taken aback. I had the feeling of living not in time but outside time» (1982, 11). De modo similar lo confesó a su amiga entrañable María Kodama, quien da cuenta de ello en una entrevista concedida a Luce López-Baralt y a Emilio Ricardo Báez Rivera:

Me describió la sensación que él tuvo cuando estaba viendo los rieles de una estación del ferrocarril desde un puente. Entonces, ahí sintió como una especie de anulación del tiempo y del espacio, y fue como si en ese instante él hubiera sentido algo así como una unión; como una cosa o sensación totalmente distinta que hizo que, cuando volviera de ese estado de conciencia, sintiera que era como si volviera en sí. Después de esta experiencia que había tenido, sintió algo diferente dentro de él mismo, pero él no sabía, no podía precisar qué era lo que había sucedido en él. Naturalmente, lo que había sentido profundamente era como si él estuviera fuera del tiempo y del espacio (1996, 254).

Acaso tales vivencias, que podríamos llamar «conciencia mejor» o simplemente «sentirse en muerte», lo convierten en uno de esos agraciados tan admirados por Schopenhauer³².

Sobre este argentino extraviado en la metafísica, lector ávido de Schopenhauer, no me queda sino darle la razón a Thomas Mann, ese otro alemán que con tanta fruición leyó al filósofo de Danzig: «Así es como tratan los artistas una filosofía. La “entienden” a su manera, que es una manera emocional»

³¹ Menciono solo dos ejemplos. María Kodama cuenta que cuando se le preguntaba si era místico, «Borges se reía muchísimo y decía: “No, por favor, cómo voy a ser yo místico, yo soy un mero suramericano, un profesor de literatura”» (López-Baralt y Báez Rivera 1996, 260). En una entrevista de 1968, dice Borges: «Many people have thought of me as a thinker, as a philosopher, or even as a mystic. (...) People think that I've committed myself to idealism, to solipsism, or to doctrines of the cabala, because I've used them in my tales. But really I was only trying to see what could be done with them» (Burgin 1998, 78-79).

³² Para las afinidades entre Borges y la mística, remito a los estudios de López-Baralt 1999, 2007, 2010 y 2019, López-Baralt y Báez Rivera 1996 y Báez Rivera 2017, así como a la bibliografía allí consignada.

(2014, 72). Y tal manera emocional apunta siempre hacia lo más hondo del ser. Así también leyó Nietzsche a su gran maestro espiritual: «Estoy lejos de creer que he comprendido correctamente a Schopenhauer: únicamente he aprendido a comprenderme a mí mismo un poco mejor a través de Schopenhauer; es por eso por lo que yo le debo la mayor gratitud»³³. La lectura que hace Borges de Schopenhauer nos persuade de estar no ante un mero artificio literario sino ante cierta complicidad trascendente a la que podríamos aplicar las siguientes palabras de López-Baralt: «Un gran escritor reescribe sus obsesiones sin curarse nunca de ellas. Y Borges, viviera o no el *milagro secreto* de un éxtasis auténtico, sintió una verdadera obsesión por la insoluble dificultad de expresar verbalmente el infinito y la eternidad» (1999, 241). Obsesión que lo llevó a escudriñar los horizontes de la mística, tanto occidental como oriental, pero que también hallaría un apoyo sin par en las disquisiciones filosóficas de Schopenhauer. Fiel o no al sentido originario de los planteamientos filosóficos, bien pudo hallar una voz cómplice que ya había vislumbrado la posibilidad de contemplar esa «eternidad sin Dios», «esa nada sin nombre e ininteligible que lo es todo al mismo tiempo», y que siempre nos convoca al silencio. Pues bien advierte Thomas Mann que «es posible pensar en el sentido de un filósofo sin pensar en lo más mínimo *de acuerdo con* el sentido de ese filósofo, quiero decir: que puede uno servirse de sus ideas y, sin embargo, pensar como él nunca lo hubiera hecho» (2014, 71).

¿Vivió Borges la experiencia del Aleph? ¿Logró sondear el universo? ¿O simplemente entendió a su manera la filosofía de Schopenhauer? ¿Acaso intentó continuarla y superar su carácter negativo? ¿Estaremos ante las confesiones de un *genio* o de un *santo*? Bien nos enseña Schopenhauer que hay preguntas que son «absolutamente insondables». ¡Y, mira, no podemos saber nada! Nos queda solo contemplar, *desde esta ladera*, el misterioso universo literario de Borges. Más allá de todo asombro, tal vez convenga repetir con Federico García Lorca: «Solo el misterio nos hace vivir, solo el misterio»³⁴.

³³ Fragmento póstumo de 1974, 34 [13], p. 598.

³⁴ Escrito bajo un dibujo de 1934.

Referencias

- Acosta Escareño, J., 2011. «Eternidad y belleza. Tránsito entre Schopenhauer y Borges». *Valenciana*, 8, 7-18.
- Almeida, I., 2004. «De Borges a Schopenhauer». *Variaciones Borges*, 17, 103-141
- Aramayo, R., 2001. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza.
- , 2018. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza.
- Arana, J., 1994. *El centro del laberinto. Los motivos filosóficos en la obra de Borges*. Navarra: EUNSA.
- Ávila Crespo, R., 1984. «Metafísica y arte: el problema de la intuición en Schopenhauer». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 19, 149-167.
- Báez Rivera, E. R., 2017. *Jorge Luis Borges, el místico (re)negado*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Barnstone, W., 1982. «The Secret Islands». En *Borges at Eighty*. Indiana: University, 1-14.
- Borges, J. L., 1974. *Obras completas (1923-1972)*. Buenos Aires: Emecé.
- , 1989. *Obras completas (1975-1985)*. Buenos Aires: Emecé.
- , 2002. *Textos recobrados (1919-1929)*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. L. y Jurado, A., 1991. *Qué es el budismo*. Barcelona: Emecé.
- Burgin, R., 1998. *Jorge Luis Borges. Conversations*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Echavarría, A., 2006. *Lengua y literatura de Borges*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Fishburn, E. y Hughes, P., 1990. *A Dictionary of Borges*. Londres: Duckworth.
- Goethe, J. W. von, 2010. *Fausto*, ed. bilingüe H. Cortés Gabaudan. Madrid: Abada.
- Kerkhoff, M., 1997. «La “sinfonía” del destino». En *Kairós: Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 235-254.
- León, F. L., 2012. *Poesía*, ed. Antonio Ramajo Caño. Madrid: RAE.
- Lévy, S., 1986. «El Aleph, símbolo cabalístico, y sus implicaciones en la obra de Jorge Luis Borges». *Hispanic Review*, 44(2), 143-161.
- López-Baralt, L., 1999. «Borges y William James. El problema

- de la expresión del fenómeno místico». En A. del Toro y F. del Toro (eds.), *El siglo de Borges*, vol. 1. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 123-246.
- , 2007. «El coloquio de los pájaros: Borges y Attar de Nišapur». En A. del Toro (ed.), *El laberinto de los libros: Jorge Luis Borges frente al canon literario*. Hildesheim: Olms, 175-183.
- , 2010. «Lo que había al otro lado del Zahir de Jorge Luis Borges». *Numen*, 8(1), 69-117.
- , 2019. «*Borges y yo*: confesiones acerca de la experiencia mística». En M. de la Campa, R. Fine y A. González (eds.), *El libro y sus circunstancias. In memoriam Klaus D. Vervuert*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana - Vervuert, 425-450.
- López-Baralt, L. y Báez Rivera, E., 1996. «¿Vivió Borges la experiencia mística del Aleph? Entrevista a María Kodama». En L. López-Baralt y L. Piera (eds.), *El sol a medianoche. La experiencia mística, tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 251-265.
- López de Santa María, P., 1995. «Schopenhauer en la obra poética de Borges». En J. A. Nicolás y J. Arana (eds.), *Saber y conciencia: homenaje a Otto Saame*. Granada: Comares, 167-180.
- Lorenz, E., 1975. «Literatura fantástica y metafísica: consideraciones sobre Jorge Luis Borges y Arthur Schopenhauer». *Iberoromanía*, 3, 141-146.
- Magee, B., 1991. *Schopenhauer*, trad. A. Bárcena, Madrid: Cátedra.
- Mann, T., 2008. *Los Buddenbrooks*, trad. I. García Adánez. Barcelona: Edhasa.
- , 2014. «Schopenhauer». En *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Martín, F. J., 1999. «Las representaciones literarias del mundo: Borges y Schopenhauer». En A. del Toro y F. del Toro (eds.), *El siglo de Borges*, vol. 2. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 139-149.
- Mateos, Z., 1998. *La filosofía en la obra de Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Biblos.
- Molina Flores, A. 2001. *Doble teoría del genio. Sujeto y creación de Kant a Schopenhauer*. Sevilla: Universidad.
- Moreno Claros, L. F., 2014. *Schopenhauer. Una biografía*.

- Madrid: Trotta.
- , 2016. «Introducción. El “Buda” de Fráncfort». En *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*. Barcelona: Acantilado, 9-78.
- Mualem, S., 2006. «Borges and Schopenhauer: Aesthetical Observation and the Enigma of “El Zahir”». *Variaciones Borges*, 21, 107-137.
- Nietzsche, F., 2010. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, trad. L. Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.
- Nuño Montes, J. A., 1986. *La filosofía de Borges*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paoli, R., 1986. «Borges y Schopenhauer». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 12(24), 173-208.
- Rodríguez Martín, M. del C., 2008. «El canto del ruiseñor: aproximaciones a las nociones de universal y particular en Borges». *Thémata. Revista de Filosofía*, 40, 235-244.
- Ruiz Callejón, E., 2007. «El concepto de “conciencia mejor” en Schopenhauer». *Pensamiento*, 63(237), 437-462.
- Safranski, R., 2011a. *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.
- , 2011b. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. J. Planells Puchades. Barcelona: Tusquets.
- San Agustín, 2011. «De vera religione». En *Obras completas IV. Escritos apologéticos*, ed. bilingüe V. Campánaga. Madrid: BAC, 1-203.
- Schopenhauer, A., 2001. *Metafísica de las costumbres*, trad. R. Aramayo. Madrid: Trotta.
- , 2009. *El mundo como voluntad y representación*, trad. P. López de Santa María. Madrid: Trotta, 2 vols.
- Sierra, A., 1997. *El mundo como voluntad y representación: Borges y Schopenhauer*. Londres: Scripta Humanistica.

LA SED DEL ANILLO: NIETZSCHE Y LAS EVOCACIONES DEL ETERNO RETORNO¹

Mario Colón Simbolín
Universidad de Salamanca
mario.j.colon@usal.es

Resumen: El eterno retorno de lo igual es una de las ideas más importantes y problemáticas de la filosofía de Nietzsche. En el corpus nietzscheano, esta idea es presentada como una experiencia insólita que irrumpe en 'la más solitaria soledad' del individuo. Además, es significativo que Nietzsche considerara en *Ecce Homo* a esta experiencia singular como el origen de su concepción fundamental de *Así habló Zaratustra*. Podríamos sugerir entonces que el eterno retorno fue una de las experiencias singulares o *vivencias* (*Erlebnissen*) más profundas y decisivas en el desarrollo del pensamiento nietzscheano. Es concebible que el esfuerzo de Nietzsche por comunicar esta idea de la forma y estilo expuesta haya tenido el propósito de *evocar* cierto tipo de vivencias extraordinarias en el lector. Este enfoque evocativo ofrece la oportunidad de acceder al sentido de esta vivencia sin las limitaciones inherentes a todo esfuerzo analítico y sistémico. Por lo tanto, el propósito del presente escrito será exponer comprensivamente las vivencias de tres autores que desistieron de reducir teóricamente el eterno retorno nietzscheano y optaron por expresar literaria y filosóficamente sus vivencias: Jorge L. Borges, Eugenio Trías y Manfred Kerkhoff.

Palabras clave: eterno retorno, vivencia, tiempo, devenir, recursión, pensamiento.

¹ Notas preliminares de este escrito fueron presentadas en el *V Congreso Iberoamericano de Filosofía* en la *Universidad Nacional Autónoma de México* el 17 de junio de 2019.

Abstract: The eternal return of the same is one of the most important and problematic ideas of Nietzsche's philosophy. In Nietzsche's work, this idea is presented as an unusual experience that bursts into the 'loneliest loneliness' of the individual. Furthermore, it is significant that Nietzsche considered this singular experience in *Ecce Homo* as the origin of his fundamental conception of *Thus Spoke Zarathustra*. We could then suggest that the eternal return was one of the most profound and decisive singular experiences (*Erlebnissen*) in the development of Nietzsche's thought. Furthermore, it is conceivable that Nietzsche's effort to communicate this idea in the form and style set forth was intended to *evoke* some kind of extraordinary experiences in the reader. This evocative approach offers the opportunity to access the meaning of this experience without the limitations inherent in any analytical and systemic endeavor. Therefore, the purpose of this writing will be to comprehensively expose the experiences of the eternal return of three authors who avoid reducing the eternal return and instead chose to express their experiences literary and philosophically: Jorge L. Borges, Eugenio Trías and Manfred Kerkhoff.

Keywords: eternal return, experience, time, becoming, recursion, thought

A la memoria de Ana Colón Santos

*Hay ganas de volver, de amar, de no ausentarse,
y hay ganas de morir, combatido por dos
aguas encontradas que jamás han de istmarse*
César Vallejo

Introducción

El eterno retorno de lo igual (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*) es la idea más polarizante en lo que se refiere a su 'naturaleza', 'razón de ser' y propósito—esto es, su *sentido*—en el

pensamiento de Nietzsche. Lo usual en el ámbito de los estudios nietzscheanos es tomar, de la amplia polisemia que el eterno retorno posee, uno de los aspectos o facetas sugeridas en los textos de Nietzsche y entronizarla como ‘el sentido’ del eterno retorno. El espectro de ‘regentes’ es amplio: teoría cosmológica, tesis metafísica, propuesta proto-lógica², principio ético, instrumento de cultura³, etc. Parecería inevitable concluir que, a pesar de la supuesta centralidad de esta idea en el pensamiento de Nietzsche, no es posible dar una respuesta satisfactoria a cualquiera que se aventure a refutar o inquirir sobre el estatus semántico del eterno retorno (Loeb, 2006, 171). La incógnita se sostiene: ¿qué es el eterno retorno? ¿cuál es su sentido? Nietzsche, como maestro de la máscara y del velo, sabía que “cuando se escribe, no sólo se quiere ser comprendido, sino también, con igual certeza, no ser comprendido” (GC 381⁴). Deberíamos asumir entonces que la respuesta por el sentido del eterno retorno está *velada* a la mayoría de las ‘estrategias de lectura’. Por lo tanto, la pregunta debería ser: ¿cómo se accede al sentido del eterno retorno?

La exposición de esta idea en la obra publicada ocurre de forma alegórica en el discurso “De la visión y enigma” en *Así habló Zaratustra*; y de forma hipotética—más ‘clara’—en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*. En el aforismo 341 se expone el eterno retorno como un enigmático interrogante que, en la imagen de un demonio invasor, irrumpe en la mayor soledad personal del lector para revelarle que su vida se repetirá incontables veces sin nada nuevo en ella. El retorno de cada dolor, placer y pensamiento revelado por el demonio queda coronado por las terribles preguntas que le siguen: “¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!»” (GC 341). Luego se reiteran las consecuencias de cada una de las preguntas afirmando que

² Esta propuesta novel la expone Abel en 1984, 187-374.

³ Véase la última sección del excelente libro de Wotling, 2015, 186-197.

⁴ En el presente escrito se utilizarán las siguientes abreviaturas de las obras de Nietzsche: HH= *Humano, demasiado humano*, GC= *La gaya ciencia*, Za= *Así habló Zaratustra*, CI= *Crepúsculo de los ídolos*, EH= *Ecce Homo*, NF= *Nachgelassene Fragmente* (“fragmentos póstumos”).

ese ‘pensamiento’, si adquiriera poder sobre el lector, lo transformaría o destruiría. Se cierra el aforismo con el peso más grave dejado en las manos del lector: “¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no pretender nada más que esta confirmación última, que este último sello?” (*ibid.*). La compleja alegoría en “De la visión y enigma” desarrolla todos los aspectos presentes en el aforismo 341 pero en estilo enigmático y simbólico (Za III “visión”)⁵. Ahora bien, en ambas exposiciones el eterno retorno aparece como la comunicación de una experiencia que, aunque expuesta en estilo hipotético o alegórico, *es vivida por alguien*. En la revelación del demonio, el lector queda como participante de *su propia* experiencia que se reitera así misma como ya vivida y por vivir eternamente. En “De la visión y enigma” Zaratustra comparte a los viajeros del barco *su* enigmática experiencia. Tal parece que, ajeno a todo esfuerzo teórico o especulativo, Nietzsche decidió hacer comprensible su idea del eterno retorno como una experiencia única. El porqué de esa decisión puede estar relacionado con cómo Nietzsche describió a *Así habló Zaratustra*:

Imaginemos ahora un caso extremo, el de un libro que no hablase sino de vivencias (*Erlebnissen*) que caen por completo fuera de la posibilidad de una experiencia (*Erfahrung*) cotidiana, o incluso de una muy poco frecuente — que fuese *el primer* lenguaje para una nueva serie de experiencias. (EH libros 1)

Si a lo anterior relacionamos que el eterno retorno fue denominado por Nietzsche como “la concepción fundamental” de *Así habló Zaratustra*, entonces puede concluirse que el eterno retorno es la expresión fundamental de esa nueva serie de experiencias singulares (EH Za 1). Este nuevo tipo de experiencia—con el eterno retorno como experiencia máxima—no sólo es difícil de transmitir sino de acceder a ella. La condición de tal acceso parece residir lejos del mero esfuerzo racional; para este tipo de experiencias es necesario acceder precisamente por medio de las experiencias singulares o *vivencias* que nos constituyen como individuos únicos:

“*Toda* acción sigue creándonos a nosotros mismos, teje nuestro ropaje multicolor. Toda acción es libre, pero el ropaje es

⁵ Para un análisis cabal de este discurso véase a Trías, 2003, 295-318.

necesario. Nuestra *vivencia*—es nuestro ropaje” (NF 1882-83 5[1], 208).

El sentido nietzscheano de vivencia alberga una noción radical de *poiesis* inmanente a la dimensión vital del ser humano; dimensión que desborda todo intento de circunscripción epistemológica u ontológica⁶. La vivencia es pues, el acto radical de creación en el que se refleja todo dolor y placer propio con la potencia de constreñir al individuo por el sufrimiento causado, o impulsarlo a la búsqueda de nuevas posibilidades creativas. Es posible—sin pretender ‘reducir’ su sentido—que la idea del eterno retorno esté ineludiblemente atada a su naturaleza como la más profunda pero alegremente afirmativa vivencia de Nietzsche. Podríamos asimismo afirmar que el propósito al comunicar esta vivencia del modo y estilo seleccionado por el filósofo alemán reside en *evocar* cierto tipo de experiencias que similarmente impulsen un nuevo lenguaje para una diversidad de vivencias. Por lo tanto, la ruta a seguir en este escrito será la de *evocar las vivencias* del eterno retorno de pensadores que, de una forma u otra, han desistido de reducir teóricamente el eterno retorno nietzscheano y han optado por llevar a la palabra *su vivencia* del eterno retorno. En primer lugar se expondrá la vivencia del pensador argentino Jorge L. Borges. Veremos cómo en lo profundo de su ‘refutación’ se ramifica la compleja vivencia borgiana de los aspectos aterradores, laberínticos y recursivos del eterno retorno. En segundo lugar, veremos cómo el pensamiento vertiginoso de Eugenio Trías fue articulado desde su vivencia del eterno retorno e influyó en el desarrollo de su principio de variación. Finalmente, veremos en el pensamiento de Manfred Kerkhoff la evidente impronta de una vivencia del eterno retorno en la que se transfigura todo sentido de la vida y fundamentalmente de la muerte en un nuevo saber tanatológico y kairológico.

Jorge L. Borges y la búsqueda de la eternidad fugaz

En el ensayo *La doctrina de los ciclos*, Borges se propone ‘refutar’ con argumentos físico-matemáticos la ‘doctrina’

⁶ Sobre la ambigüedad del sentido de ‘vivencia’ (*Erlebnis*) en el pensamiento de Nietzsche y de otros pensadores de los últimos dos siglos, véase a Visser, 2005.

nietzscheana del eterno retorno que formula de la siguiente manera:

El número de todos los átomos que componen el mundo es, aunque desmesurado, finito, y sólo capaz como tal de un número finito (aunque desmesurado también) de permutaciones. En un tiempo infinito, el número de las permutaciones posibles debe ser alcanzado, y el universo tiene que repetirse. De nuevo nacerás de un vientre, de nuevo crecerá tu esqueleto, de nuevo arribará esta misma página a tus manos iguales, de nuevo cursarás todas las horas hasta la de tu muerte increíble. (Borges, 1974, 385)

Si nos fijamos en la formulación borgiana, podemos distinguir—sobre todo en la última oración—el grave tono de intimidad premonitoria con el lector característico del aforismo 341. Lo particular de la formulación de Borges es la preeminencia de proposiciones cosmológicas obviamente contrastantes con el énfasis vivencial del texto de Nietzsche. Ello sugiere que Borges tiene en mente algo muy distinto a una refutación físico-matemática y que por medio de tal astucia ‘formalista’ nos vela –parcialmente—una relación más profunda y significativa con el eterno retorno.

En la segunda parte del ensayo, Borges comparte el momento más simbólico del eterno retorno en *Así habló Zaratustra* en el que el profeta persa le comunica al espíritu de la pesadez el pensamiento abismal. Zaratustra concluye diciendo: “Así hablaba yo, y siempre con voz menos alta, porque me daban miedo mis pensamientos y mis traspensamientos.” (387). Borges se pregunta si es posible que el filólogo clásico Nietzsche haya confundido “inspiración y recuerdo” en su reinención del eterno retorno. Es en este momento que Borges nos revela la primera cara de su vivencia del eterno retorno:

Nietzsche sabía que el Eterno Recurso es de las fábulas o miedos o diversiones que recurren eternamente, pero también sabía que la más eficaz de las personas gramaticales es la primera. Para un profeta, cabe asegurar que es la única... El estilo profético no permite el empleo de las comillas ni la erudita alegación de libros y autores... (388-89)

La ‘refutación’ del eterno retorno es sólo un ejercicio erudito empleado por Borges para ilustrar la completa inutilidad de cualquier esfuerzo analítico o sistémico de refutación de algo que, en principio, *ni siquiera es una teoría*. Borges se refiere al eterno retorno de Nietzsche siempre como una doctrina. El pensador argentino sabe que refutar una doctrina es casi un contrasentido, no porque lo doctrinario sea inapelable, sino porque toda doctrina suele medirse tanto por su potencialidad de ser enseñable como por su origen en y *desde la vivencia* de su maestro⁷. Una doctrina se debe medir considerando su verdad no desde su ‘funcionalidad’ o desde su ‘validez lógica’ sino desde su *valor*; es decir, desde cuál tipo de vivencia surge, de qué modo se evoca y cuál es su costo vital⁸. Borges ve en el estilo profético el modo más eficaz precisamente porque entiende que de lo que se trata es de la expresión literaria de una vivencia cuya singularidad ‘inmortal’ solo permite su aceptación o su rechazo de una sola forma: compartiéndola como ‘doctrina’ (*Lehre*) en tanto que signo de una vivencia con la potencialidad de provocar en el lector una transformación:

Nietzsche... quería minuciosamente enamorarse de su destino. Buscó la idea más horrible del universo y la propuso a la delectación de los hombres. El optimista flojo suele imaginar que es nietzscheano; Nietzsche lo enfrenta con los círculos del eterno regreso y lo escupe así de su boca. (389).

Leemos en “La canción del noctámbulo”: “¿Habéis dicho sí alguna vez a un solo placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a todo dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas” (Za IV “noctámbulo” 10). El pensador argentino evoca en una sola línea el aspecto positivo de su vivencia del eterno retorno nietzscheano: la inextricable y necesaria relación de todo—*amor fati*—con el momento afirmativo supremo que transforma todo ‘fue’ en ‘así lo quise’; el enamoramiento del propio destino (Za II “redención”). Ahora bien, amar el destino como expresión del querer propio no es el

⁷ La imposibilidad de la ‘comunicabilidad conceptual’ de la doctrina del eterno retorno es argumentada por Josef Simon en Simon, 2012, 169-192.

⁸ “El valor de una cosa a veces no está en lo que con ella se logra, sino en lo que por ella se paga, — en lo que nos cuesta” (CI “alemanes” 38). Véase asimismo EH “destino” 4.

único ángulo de la vivencia borgiana⁹. El ángulo ‘atroz’ de su vivencia surge de lo insoportable en la idea de un ciclo eterno en el que nuestra miseria se repite *ad infinitum* (Xirau, 1978, 43). Y vemos nuevamente cómo una refutación del eterno retorno nietzscheano como Borges ‘simula’ en este texto puede ser el velo bajo el cual se esconde el más visceral de los rechazos. La aversión brutal es palpable; lo que le impide hacer completamente *suya* tal vivencia como lo hizo Nietzsche:

Si mi carne humana asimila carne brutal de ovejas, ¿quién impedirá que la mente humana asimile estados mentales humanos? De mucho repensarlo y de padecerlo, el eterno regreso de las cosas es ya de Nietzsche y no de un muerto que es apenas un nombre griego. (Borges, 1974, 389)

Esta brutal asimilación pasional y reflexiva del eterno retorno es intolerable para Borges; como le es intolerable la necesidad que tal vivencia satisfizo:

Nietzsche quería hombres capaces de aguantar la inmortalidad... Antes de Nietzsche la inmortalidad personal era una mera equivocación de las esperanzas, un proyecto confuso. Nietzsche la propone como un deber y le confiere la lucidez atroz de un insomnio. (*ibid.*)

La otra cara de la vivencia del eterno retorno de Borges es la atroz inmortalidad de la miseria en eterna sucesión; una faz fría y dura como el mármol esculpido de un busto absorto en la eterna contemplación de la monotonía cósmica. Ahora bien, lo importante de esta segunda cara está contenida en esa ‘lucidez atroz’ de la inmortalidad y lo que ello nos sugiere del pensamiento borgiano. Si la primera cara de la vivencia expresa la plenitud solar de aquel que transforma lo auténtico de su vivencia en eternidad, la segunda cara expresa los innumerables pliegues del espanto provocado por la “aparatoso inutilidad de esa rueda” que en su vana revolución abisma al ser humano a un “laberinto circular” en el que ‘alguien’ y ‘nadie’ significan eternamente la misma cosa (1974, 388). La transformación nietzscheana de la intolerable repetición eterna en una ‘ocasión de júbilo’ no representa para Borges un triunfo suficientemente poderoso como para contrarrestar lo que considera el límite de

⁹ Sobre la autonomía humana, el amor al destino propio y su relación con Nietzsche y Edipo Rey véase Schajowicz, 1962, 279-298.

todo pensar y de todo ser: el tiempo y sus dos caras, la sucesión y la eternidad.

No se exagera cuando se afirma que la creación literaria de Borges es el testamento de un encaramiento heroico al problema del tiempo por medio de lo que podríamos llamar un arte de la *conjetura* y del *conjuro*. Ello convierte al riguroso discurso metafísico o al dogmatismo teológico en “alta ficción” y a la prosa fantástica o al arte poético en especulación filosófica (Xirau, 1978, 30). Este estilo conjetural le permite a Borges abordar la metafísica del tiempo desde la literatura fantástica y lo fantasioso del tiempo desde una reflexión seria; en el mecerse entre conjetura y conjuro persigue Borges conjurar un tiempo propio. El pensador argentino oscila entre el acto de conjurar poéticamente el tiempo y el reconocimiento de que tal conjuro es sólo un artificio que oculta fugazmente la fatalidad de no ser más que sustancia de tiempo (Borges, 1974, 771). Esto último es lo que hace a toda afirmación una simple conjetura y a todo conjuro, un efímero paliativo. Así se conforma en el pensamiento de Borges una suerte de *incertidumbre creadora* que se mece entre el escepticismo fantástico y la fatalidad desencantada. Lo que puede resultar increíblemente irónico de todo esto es que el conjuro predilecto de Borges al momento de abordar el problema de la sucesión o el problema de la simultaneidad (eternidad) consiste en los tropos del tiempo cíclico, el laberinto temporal o el recursivo tiempo mental¹⁰. En otras palabras, Borges se vale del conjuro circular o, si se quiere, de una *poética de la recursividad*. La tarea que acometerá en su confrontación con el tiempo lo llevará a buscar una vivencia redimida del tiempo sucesivo con raigambre en el *instante vivido*.

Nos parece que en la ensayística borgiana la vivencia del instante se afirma con mayor ‘incertidumbre’ que en sus relatos fantásticos. En estos últimos Borges parece crear conjuros que superan la sucesión en tanto que *crean su sucesión propia desde su propio tiempo*. Pero lo que en el tiempo sucesivo se puede lograr solamente por el ser arrastrado de la contingencia irreversible, en el instante se puede lograr de una sola forma: conteniéndose a sí mismo en infinitas iteraciones que dilatan el instante creando un tiempo propio constituido de recursiones.

¹⁰ Algunos ejemplos de ello son *Las ruinas circulares* (1940), *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941) y *El inmortal* (1947).

El mejor ejemplo de ello lo encontramos en el relato *El milagro secreto*.

Hladík, autor de una *Vindicación de la eternidad* y de *Los enemigos*—obra inconclusa y delirantemente circular—ha sido condenado al paredón de fusilamiento por el Tercer Reich. Destino, eternidad y muerte son los elementos terribles con los que Borges crea uno de sus más geniales laberintos recursivos:

Anticipaba infinitamente el proceso, desde el insomne amanecer hasta la misteriosa descarga... murió centenares de muertes, en patios cuyas formas y cuyos ángulos fatigaban la geometría, ametrallado por soldados variables, en número cambiante, que a veces lo ultimaban desde lejos; otras, desde muy cerca. (509)

Las dos primeras formas recursivas que nos presenta Borges plantean la confrontación del personaje con su miserable destino en un incansable intento de “afirmarse de algún modo en la sustancia fugitiva del tiempo” (*ibid.*). La primera recursión está contenida en la interminable iteración imaginaria de su muerte; vano habitáculo de una inmortalidad ideal. Pero tal ejercicio imaginativo no detenía el curso del tiempo que lo mataba a cuentagotas. Por ello Hladík recurre a razonar que, mientras aún haya tiempo entre su agonía espiritual y la fecha de su ejecución, “soy invulnerable, inmortal” (*ibid.*). La previsión recursiva de su muerte le permite—sólo imaginariamente—vencer el paso del tiempo recurriendo a la interminable muerte ‘voluntaria’ de su propio tiempo; se puede triunfar sobre la sucesión cuando se prevé ficticiamente la propia cesación. No es el triunfo sobre el tiempo por medio del suicidio; es el hacer suyo—aunque sea irreal—el final del propio destino. Por medio de tal apropiación se trastoca el sentido miserable del artificial tiempo de la ejecución por el sentido propio de *ver* secretamente el fin del tiempo *antes* del tiempo.

La segunda recursión consiste en el *magnus opus* inconcluso de Hladík, *Los enemigos*. En este relato dentro del relato, el drama se conforma de las incesantes visitas de aparentes amigos o de enemigos secretos que incoherentemente reaparecen luego de ser matados o descartados de la trama. Casi al final del drama, el primer interlocutor reaparece y repite su línea mientras los demás le responden sin asombro. El final le

revela al espectador que “el drama no ha ocurrido: es el delirio circular que interminablemente vive y revive” el personaje (1974, 510). Lo que hace relevante esta obra es la importancia que le otorga Hladík: es su esfuerzo por ‘rescatar’ lo fundamental de su vida en un drama sobre el eterno retorno de su delirio personal. La incompletitud de su obra fundamental lo lleva a conjurar el tiempo en la figura de Dios:

Si de algún modo existo, si no soy una de tus repeticiones y erratas, existo como autor de Los enemigos. Para llevar a término ese drama, que puede justificarme y justificarte, requiero un año más. Otórgame esos días, Tú de Quien son los siglos y el tiempo. (1974, 511)

Este es el momento que consuma los dos ensayos recursivos por los que Hladík atravesó en su agonía contra el tiempo. Justo en el momento de su ejecución, el tiempo sucesivo se detiene y entiende que Dios le ha concedido el año pedido: el tiempo que *hace* tiempo sobre el tiempo sucesivo mismo. Más importante aún, no es simplemente tiempo propio contenido en un instante de tiempo sucesivo; es tiempo para una obra, tiempo dedicado que no es mero pasar sino *tiempo del obrar*. Es el vencimiento del tiempo por la creación del tiempo propio *dentro* del tiempo. La afirmación del tiempo desde el instante vivido para crear una obra recursiva que constituya el milagro secreto de la eternidad propia; ésta es la única variante del eterno retorno que Borges pudo tolerar, y no solo tolerar, sino desear. El instante vivido es el umbral de la incertidumbre creadora y de la recursividad que le sirve de plano, de la gran decisión que nos puede redimir del vértigo sucesivo del tiempo accediendo a nuestro propio laberinto; un laberinto de tiempo en el tiempo pero más allá del tiempo, que en su ‘insignificante’ fugacidad esconde el secreto de la eternidad, que no es otra cosa que una ‘breve’ pero *perfecta* inmortalidad.

Es difícil no reconocer que la vivencia borgiana del eterno retorno quedó inevitablemente circunscrita a una metafísica del tiempo que parece alejarse de la inusitada vivencia de Nietzsche. El problema de esta vivencia parece residir en su excesiva dependencia de la tradición metafísica que Nietzsche tanto

crítico¹¹. Si supuestamente Nietzsche quería enamorarse de su propio destino, ¿no habrá querido Borges asimismo enamorarse de los excesos de toda ficción paliativa? ¿No será lo insoportable del eterno retorno borgiano un *adendum* introducido por la influencia de esa tradición metafísica que reifica todo lo temporal y todo lo humano?

El vértigo de la recreación: Eugenio Trías

Como vimos, Borges circunscribe el sentido del eterno retorno a su singular experiencia del tiempo como laberinto circular y sucesión inútil. Por otro lado, Eugenio Trías—filósofo curado en el diálogo agónico con el pensamiento nietzscheano—no le circunscribe un sentido ‘atroz’, más bien hace de su vivencia del eterno retorno uno de los motivos principales de su filosofar.

El tiempo es uno de los problemas fundamentales en la filosofía de Trías y por ello el eterno retorno queda demarcado en su aspecto ‘temporal’. Ahora bien, el tiempo para Trías no vierte todo su sentido en la “vetusta noción metafísica y ontológica” del tiempo sucesivo que tanto estimuló al pensamiento borgiano (Trías, 2003, 295). El justo vislumbramiento del sentido del tiempo sólo es posible si se puntualiza el dinamismo inmanente de todo lo temporal; esto es, el devenir. Pero el devenir contiene ya como seminal un cierto primado de aquello que es lo temporal y como tal *ser o existente*, deviene. Por ello, el problema del tiempo en Trías está contenido a su vez en el problema del Ser.

Ser y devenir se han constituido tradicionalmente como problema en tanto que el devenir es siempre ser en proceso o el proceso del ser¹². Este proceso no es sólo movimiento puro o dinamismo teleológico: es la actividad y la huella de lo que constantemente *cambia* sin necesariamente dejar de ser. En ese sentido, que el ser deviene no implica que el ser está en el devenir, sino que el devenir resulta y se resuelve como actividad del ser:

¹¹ Para la conocida influencia del idealismo inglés y de la metafísica de Schopenhauer en el pensamiento de Borges véanse los ensayos *Historia de la eternidad* y *Nueva refutación del tiempo* en Borges, 1974, 353-367, 757-771.

¹² Véase la definición de ‘devenir’ en Ferrater, 1964, 435-438.

...el tiempo y el devenir, con toda su carga de finitud y error, de muerte y dolor, de maldad y extravío, pero también con la sobrecarga de dicha, placer, esplendor y brillo estético, basta como único *factum* o fenómeno desde el cual pensar, reflexionar, desde el cual producir una síntesis ideal capaz de trazar, en forma de idea filosófica, el boceto vivo de lo que existe. (Trías, 1983, 13)

El ser que deviene no se entroniza en Trías como un absoluto pues éste refiere su sentido condicionado a lo que entiende el pensador español es el problema definitivo de la filosofía:

La filosofía tiene quizás un único tema, aquel en el cual todas las grandes cuestiones filosóficas se resumen y compendian... esa pregunta esencial es la pregunta relativa a lo que somos, a nuestra condición, a la *humana conditio*: ¿Qué es el hombre? (Trías, 2009, 1479)

Para Trías el devenir es un fundamento en falta que se hace presente por su ausencia misma, pero es precisamente en lo presente como *presencia* que se abre el horizonte de aquello que nos limita y nos posibilita (1983, 9). Esa coyuntura doble de la condición humana no nace de una afirmación arbitraria y antojadiza, sino de una vivencia primordial de todo individuo que—como Nietzsche—interroga el ser hasta el final. El desvelamiento del devenir ocurre por virtud de la actitud interrogante del filósofo que, al no ceder al dogma, interroga al mundo y a sí mismo hasta el inevitable punto en el que ambos se quiebran, desvelándose como dispersión oscilante entre ser y nada. Esta voluntad radical de pensar hasta el final en el que se revela nuestro fondo más propio tiene como límite abismal un pensamiento que simultáneamente constriñe y desborda toda respuesta científica, artística y filosófica; el pensamiento del eterno retorno (1983, 177). Como límite aparente de la interrogación, este ‘salto’ abismal impulsa al filósofo a la duplicidad contrapuesta de autopreservación y desafío. Por ello verá Trías en el *pathos* interrogante del vértigo el eco y contra eco del tiempo en el devenir:

Podría determinarse el vértigo como la situación misma de suspensión entre dos tendencias contrapuestas, la llamada a la supervivencia, la tendencia a perseverar en el

ser (eso que Spinoza llamaba *conatus*, esfuerzo) y la llamada al abismo, la pulsión de muerte... (1983, 23)

El vértigo es lo que “permite la revelación del devenir que somos, síntesis dinámica de ser y nada. Es el registro *emotivo* de ese componente *motivo* de carácter ontológico” (*ibid.*). En el esfuerzo pensante por no arredrarse ante ninguna imposición dogmática y cuestionar la propia ‘realidad’ que nos conforma, el filósofo se asombra ante el hecho de siempre llegar a ese límite que simultáneamente le exige respetar el límite y superar el límite. Vértigo, asombro e interrogación se revelan entonces como la verdadera actitud filosófica; como la apertura hacia lo que nos condiciona y nos potencia a vivir en y desde lo que nos constituye, ser y nada, esto es, devenir. El interrogar hasta el final desde nuestra condición en devenir hace de la filosofía el ‘obrar radical’ que incesantemente *recrea* el mismo pathos vertiginoso de interrogación y anhelo de respuesta que Trías denominó *principio de variación*; máxima expresión de su vivencia del eterno retorno.

Podríamos decir que el principio de variación es el intento de hacer inteligible la máxima nietzscheana de “imprimirle al devenir el carácter del ser” desde el esfuerzo por conceptualizar el reverso de la máxima según la cual “Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser” (NF 1886-87 7[54]). Trías hace de los dos conceptos fundamentales del pensamiento de Nietzsche—la voluntad de poder y el eterno retorno—una síntesis que no sólo se perfila como epíteto de su filosofar, sino como el origen de la filosofía misma:

El punto de partida de la filosofía es, subjetivamente, el *pathos* de asombro y vértigo del alma ante un ente singular sensible que, por ser en devenir, se halla constitutivamente en suspenso, revelando de forma *problemática* su ser, delatando su naturaleza mortal, finita. En tanto ese ser singular sensible en devenir *insiste en ser*, puede decirse que responde a su propia naturaleza problemática y revalida el ser o se *recrea*. (1983, 38)

Podríamos exponer este principio siguiendo sus diversos aspectos expuestos en *Filosofía del futuro* como un desenvolvimiento en tres fases. En la primera fase se expone

cómo Trías se inspira en el eterno retorno para repensar el origen de la filosofía misma. Con la repetición creativa o la recreación repiensa la filosofía desde el eterno retorno porque el movimiento de la interrogación desde el *pathos* de asombro y vértigo impulsa al filósofo a tomar postura, al acto heroico pasional-racional de crear pensamiento; acto que lo deja nuevamente asombrado y en el vértigo que supone el reconocimiento de que ese nuevo pensamiento queda expuesto a la interrogación indefinidamente. La primera fase del principio de variación es entonces la reinención del *origo* del filosofar como recreación del círculo acto interrogatorio-acto creador de pensamiento. La segunda fase es la delimitación de la noción ontológica de 'ente singular sensible'.

Trías opta por una noción 'tipológica' del ente para evitar la generalidad vacía del concepto. Lo singular cualitativo se destaca de lo singular cuantitativo en que lo primero indica algo que por su naturaleza misma se distancia de toda normalidad. Lo singular puede resultar chocante, curioso o sorprendente tanto al pensador como al científico (1983, 39). Pero lo que precisa su sentido es que su peculiaridad y su rareza es tan recurrente e insistente que ella misma determina su constitución como eso 'muy suyo' que siempre vuelve a aparecer y lo especifica en una mismidad radical imposible de asimilar conceptualmente (*ibid.*). Lo singular *es* en la medida en que se recrea recurriendo sus propiedades únicas en réplicas más o menos variadas de sí en el tiempo; revalidando su ser de forma problemática, esto es, en constante devenir. Es importante diferenciar lo singular de lo individual que meramente se repite como lo idéntico a través del tiempo. A tono con el *pathos* musical de la filosofía de Nietzsche, Trías se vale de una metáfora musical para precisar el sentido en que lo singular varía en su mismidad o es el mismo en todas sus variaciones:

La variación implica que un determinado tema musical, perfectamente identificable... es utilizado para producir en torno a él *diferencias*... es decir, modificaciones estructurales que garantizan el carácter orgánico y unitario de la composición, en la medida en que, en cada nueva variación, reaparece el 'tema' engalanado, adornado, deformado, metamorfoseado, disfrazado. (1983, 44)

Siguiendo la afirmación nietzscheana de que el eterno retorno es la extrema aproximación del ser al devenir, lo singular tiene que –para no desaparecer o convertirse completamente en un otro diferenciado– variar su singularidad a un máximo diferencial al mismo tiempo que conserve un máximo de reconocibilidad de su singularidad propia (*ibid.*). La segunda fase se completa entonces con la expresión ontológica del principio: “ser siempre lo mismo siempre diferente” (*ibid.*). Lo singular se constituye de su recreación volcada hacia la diferencia que simultáneamente volatiliza y preserva –siempre en el suspenso del devenir– su propia singularidad. Ahora bien, la noción musical de la variación no es simplemente metafórica: igual a como el vértigo y la interrogación son padecidas por el filósofo, el científico y el artista, asimismo lo singular –sobre todo en el aspecto de su variación por medio de la réplica– es identificable con ciertas ideas filosóficas, descubrimientos e invenciones científicas y principalmente con obras de arte (1983, 43). Esto último implica que el principio de variación no se reduce a un marco de inteligibilidad de lo real que distingue entre individuos (meras repeticiones de lo mismo) y singulares. Es fundamentalmente un principio *productivo*: el ser humano como ser en devenir es también un singular que se recrea recreándose y recreando singulares. El singular humano es fundamentalmente creador de obras que por medio de ellas se recrea como afirma Zaratustra:

Crear – ésa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones. ¡Sí, muchos amargos morires tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo precedero. (Za II “Islas afortunadas”)

La creación redime del sufrimiento por virtud del sufrimiento mismo inherente a la creación. La vacua repetición del individuo humano evita este sufrimiento dejándose arrastrar por el devenir. Pero el singular humano anhela ese sufrimiento no solo porque anuncia la obra, sino porque el sufrimiento mismo constituye el proceso recreador. Sufrimiento y transformación, o mismidad y diferencia, son los opuestos que conforman a ese singular humano que instauro un nuevo sentido

del ser. Trías afirmará, a contrapelo del ser-para-la-muerte de Heidegger, la transvaloración del ser en devenir al ser-para-la-recreación (Trías, 2009, 1007). El nuevo sentido del ser-para-la-recreación es la última fase del principio de variación y es la que establece al ser humano como el singular que reconoce su existencia en la intersección entre el ser y la nada de la cual brota su naturaleza liminar. En ese sentido, somos para Trías seres fronterizos que delimitamos con nuestra propia existencia “el límite mismo que define y circunscribe” el mundo del ser y el mundo de la nada (2009, 757). Cabe preguntar entonces cómo ocurre tal reconocimiento de nuestra existencia liminar. Tal reconocimiento adviene precisamente de nuestra experiencia vital de la temporalidad del devenir. Esto quiere decir que el reconocimiento acontece en el instante vivido que en cada recreación subsiguiente nos permite ser siempre los mismos siempre diferentes. La existencia singular se da sólo en el instante que nos posibilita transformarnos por medio de la recreación filosófica, científica y artística. Trías ve en la revelación que Zaratustra hace del instante (*Augenblick*) que separa al pasado del futuro una invitación a la doble vía que se abre desde el instante vivido: ser un individuo como el espíritu de la pesadez que sólo repite el eterno retorno como “canción de organillo”, o ser un singular humano como Zaratustra que interroga al devenir y por ello se transforma ante todo intento de respuesta siempre abierta (Za III “Visión” 2)

Con el principio de variación Trías retorna a *su* vivencia del eterno retorno y transforma así su sentido recursivo en recreativo. Ahora bien, aun reconociendo el énfasis en lo diferencial de la recreación, esta ‘variación’ del imperativo kantiano se vuelca excesivamente hacia la conservación de un mismo sentido o tema. ¿Cómo se puede afirmar nuestro ‘ser en devenir’ si el esfuerzo reside en variar en torno a lo mismo; esto es, a lo que permanece? El sentido de la exhortación poética de Zaratustra en el citado fragmento de “En las islas afortunadas” parece implicar que esa ‘mismidad’ no es algo que se preserva como un tema musical a través de la vida: la mismidad que nos unifica se va creando a través de toda la vida y *es* lo que conforma *nuestra* historia.

Manfred Kerkhoff y la transfiguración de la muerte

El discurrir de este escrito ha tenido como hilo conductor una particular noción de vivencia que —bajo la luz del pensamiento nietzscheano— implica la experiencia de los procesos poiéticos que transforman el devenir en historia vivida y padecida personalmente (NF 1887 9[115]). Borges y Trías evocan su vivencia enfrentándose a lo inevitable de una sucesión temporal que constantemente los aboca a su inevitable cesación o muerte. Motivado por esa terrible realidad tanatológica, Manfred Kerkhoff partirá desde lo que considera el enigma del eterno retorno: la eterna muerte de lo idéntico.

Pocos pensadores han descendido al abismo nietzscheano en el que mora el pensamiento del eterno retorno con la profundidad y la agudeza características de Manfred Kerkhoff. *Así habló Zaratustra* es el texto de Nietzsche desde el cual el pensador alemán radicado en Puerto Rico hace suya la vivencia del eterno retorno. Pero a diferencia de Borges y Trías, Kerkhoff accede a ese abismo desde la pregunta por el sentido *dramático* del texto cumbre nietzscheano: la pregunta por el ocaso fallido de Zaratustra. Por ello la vivencia del eterno retorno de Kerkhoff quedará enmarcada en el enigma de la metamorfosis o transformación (*Verwandlung*) y la muerte ‘aparente’ de Zaratustra. Será entonces para el pensador alemán el eterno retorno y el ocaso del poeta persa los signos de una experiencia única: la vivencia transfiguradora de la muerte.

Kerkhoff hará hincapié en la importancia del discurso “De la muerte libre” para la comprensión fundamental del eterno retorno. La muerte libre, el acto supremo de libertad de tamaña decisión, es el aparentemente contradictorio mensaje de Zaratustra quien quiere testimoniar, con su propio ocaso, un nuevo morir en el tiempo justo para su meta y para su heredero (Kerkhoff, 1997, 61-63). Lo último es lo que Kerkhoff denominará suicidio estético o *kairotanasia*. Siguiendo a Nietzsche, quien vio en el destino de Cristo una muerte prematura, y en Sócrates un suicidio atrasado, el pensador alemán verá en el saber tanatológico extremo de Zaratustra:

lo que normalmente es lo incierto: la hora, el cuándo del morir. Desde el momento que se ha fijado la hora, la vida se ve diferente, se vive diferente; es la situación del

condenado a muerte, pero con la diferencia que la condena no es un castigo, impuesto por otros, sino la coronación de una vida bien cumplida, la decisión que la bendice para siempre. (1997, 64)

Contra toda noción pesimista del suicidio, la kairotanasia implica la dotación de un nuevo sentido a la muerte contrapuesto a la noción soteriológica cristiana de trascendencia (1968, 96). El saber tanatológico no implica una voluntad de muerte. Es el saber del cuándo culminar una vida que ha sido la expresión de la más intensa afirmación del placer y del dolor inherente a la existencia; es decir, una vida vivida en constante creación (1997, 77-78). Por lo tanto, la kairotanasia implica que el saber cuándo morir es en realidad el saber cuándo la manifestación estética que uno *es* ya está terminada y no admite ulterior transformación. Terminar es entonces la completa realización, la vida entera agotada en su potencia y culminada en su perfección como una virtud; en otras palabras, la cumbre de la vida y la extinción final ‘habitan’ el mismo instante. Para Kerkhoff, el eterno retorno de Nietzsche es precisamente la doctrina que nos enseña a cómo afirmar superlativamente la vida y a liberarnos, no de la muerte, sino afirmarnos en la vida y liberarnos *para* la muerte (1997, 188). Transfigurada por el eterno retorno, la muerte ya no se entiende como el umbral de lo escatológico o la derrota de la vida, sino “la consagración final de cada uno de los instantes intensamente vividos” (1997, 64). Kerkhoff es enfático en no confundir el sentido del eterno retorno con la superficialidad de lo cíclico, lo periódico o lo histórico. Por ello afirma que el eterno retorno implica:

que cada instante sea vivido enigmáticamente como llevando consigo la infinidad de sus réplicas futuras (pasadas), pero ese instante, pensado como repetido, no es la identidad misma de sí, sino implica que ya haya estado separado de sí una infinidad de veces (en otro caso no podría hablarse de repetición). (*ibid.*)

La eternidad creada en la hora de la muerte en el bello relato de Borges, así como la recreación radical de Trías se insertan y proyectan desde el instante para redimirse del tiempo y de la muerte. Pero Kerkhoff nos revela el enigma transvalorador de que el eterno retorno del instante idéntico es la infinita reiteración de un instante que en cada iteración

expresa su *privación* de las infinitas repeticiones que constituyen su 'identidad'. Esta heterodoxa noción de identidad –en parte inspirada por la genial obra de Bernard Pautrat *Versions du Soleil*– desarticula la ortodoxa noción de identidad como la igualdad de toda cosa consigo misma (Ferrater, 1964, 903-907). Conforme a la lógica interna del eterno retorno, toda 'cosa' o en este caso 'instante', no puede ser igual a sí en cada iteración; sólo lo puede ser en tanto que totalidad absoluta de sus iteraciones. Pero esa totalidad resulta imposible en tanto que el instante retorna eternamente y, por lo tanto, cada instante se encuentra en la encrucijada entre sus iteraciones anteriores y posteriores (Pautrat, 1971, 355). Esta nueva identidad como separación de sí señala una revelación aún mayor en el sentido del eterno retorno: cada instante contiene la muerte dentro de su propia identidad. Para que el instante pueda ser idéntico o separado de sí mismo necesita desaparecer y reaparecer infinitamente. Es por esto por lo que la iteración infinita del instante *necesita* ser afectada de una muerte infinita (Kerkhoff, 1997, 64). De todo lo anterior se vale Kerkhoff para afirmar que la vacilación de Zaratustra ante la inminencia de su ocaso– ocaso que debe advenir al momento de la pronunciación del eterno retorno– es la consecuencia de que “el que afirma el devenir en cada uno de sus instantes, afirma implícitamente la muerte” (*ibid.*). Si bien inspirado por el trabajo de Pautrat, la originalidad de Kerkhoff reside en que el sentido mismo del devenir, del paso del tiempo *vivenciado* desde el eterno retorno implica que la presencia infinitamente dividida del instante vivido es el testimonio de que su máxima perfección o consumación se encuentra en el momento-rayo de su extinción (Kerkhoff, 1982, 10). Lo fundamental de la vivencia de Kerkhoff se encuentra en la paradoja de que la máxima afirmación de la vida coincide con su alegre negación. (1997, 189)

Esta vivencia del eterno retorno queda plasmada en el análisis que realiza Kerkhoff sobre otra de las metáforas de Nietzsche: la transformación final del espíritu en niño (Za I “transformaciones”). El pensador alemán desarrolla otra conclusión del eterno retorno en la que confluyen la cardinalidad de la muerte con la transvaloración de la identidad del instante:

En la metáfora del niño que juega se recoge también una vivencia inusitada del tiempo: en cada instante, el mundo ha llegado ya a su consumación, no hay metas futuras que

podrían desvalorizar el momento presente, ni tampoco lo haría ningún pasado más glorioso... (Kerkhoff, 1982, 13)

El niño es la expresión de la inocencia del devenir no constreñido por imposiciones teleológicas ni escatológicas. El divino juego más allá del bien y del mal del niño requiere de un devenir no impuesto e inevaluable en tanto que la inocencia del devenir es condición de posibilidad de toda evaluación (1982, 8-9). Lo 'inusitado' reside en que cada instante, experimentado o vivenciado bajo el prisma del eterno retorno, es principio y fin del mundo; el despliegue total de los aconteceres en cada instante cósmico (consumación) logra así la simultánea plenitud y extinción (consumición). El encuentro enigmático del momento cumbre con el momento abismal, la máxima intensidad de la vida con la absoluta nulidad de la muerte es el resultado de una vivencia íntima del eterno retorno que sugiere la presencia de un sentido aún más profundo del enigma nietzscheano. Si con el retorno eterno Nietzsche se propuso el más radical acercamiento del mundo del devenir al mundo del ser, con ello advino asimismo el reconocimiento de que la muerte es lo que le da al instante, sobre todo al instante vivido, su perfección y terminación como su límite extraterritorial y atemporal (1966, 21). Entendido desde la vivencia misma del instante, la experiencia del morir continuo de lo que deviene nos coloca en momentos de decisión cuya consumación transforma todo lo vivido y determina mucho del porvenir (1997, 3). El incesante morir de los instantes nos confronta con la fatalidad crucial: el advenir del instante que *nos termina*. Por eso lo crucial en el pensamiento de Kerkhoff es distinguir, dentro del flujo de los instantes, esos momentos que determinan nuestras vidas y nos ofrecen la oportunidad de presentir la llegada del *momento oportuno* para la muerte. Ese momento extraordinario es lo que Kerkhoff denomina *kairós* y es desde su kairosofía que podemos profundizar en el sentido del ocaso de Zaratustra.

Para Kerkhoff, la vivencia del instante que transfigura la muerte desde el eterno retorno tiene su fundamento en la existencia temporal del ser humano. Similar a Borges y a Trías, para el pensador alemán el ser humano vive en el tiempo de tal forma que lo frágil de su existencia -muriendo a cada instante- es precisamente lo que le permite dominar su morir en tanto que se rebela contra el mismo (1966, 29). Esto es para Kerkhoff la

constitución metafísica del ser humano que lo hace capaz de soportar su constante extinción (1966, 29-30). Ahora bien, este tiempo vivido necesita distinguirse del 'ahora' medible cronológicamente. Para el pensador alemán, el tiempo vivido es un tipo de trastoque de la irreversibilidad del curso cronológico hacia un devenir desde el organismo con una variación de la intensidad y direccionalidad temporal (1997, 2). El tiempo vivido es el tiempo propio del organismo, tiempo desde el cual notamos los cambios de nuestro devenir y en general el pasar del tiempo (*ibid.*). La vivencia del tiempo propio se da en el transcurrir del tiempo cronológico, pero incluso en la posibilidad de 'fechar' el tiempo vivido, éste último no es consolidable a un 'lugar temporal' en la línea del tiempo abstracto. La duración 'temporal' del instante vivido es fluctuante por virtud de su contenido y su intensidad vital. De la variedad de instantes vividos, aquellos que se destacan como intensidad de vida concentrada en un momento decisivo son el fundamento de las vivencias cumbre que -como el eterno retorno- transfiguran el sentido de lo vivido y del porvenir:

... en otras palabras: el instante como punto de partida de una acción o decisión... nos sitúa en una dimensión 'vertical' que es típica de todo lo que se origina, nace, crece y se distingue de la dimensión 'horizontal' del transcurrir como el saltar del correr. (1997, 3)

El instante decisivo o *kairós* 'habita' en la dimensión que corta el transcurrir del tiempo dotando de un nuevo sentido vital al tiempo cronológico. El hecho de que Zaratustra se aboque al futuro impelido por su propio ocaso es un ejemplo de cómo un instante intensamente vivido -el advenimiento del pensamiento abismal- puede transfigurar el sentido del mero transcurrir temporal en devenir hacia la propia perfección o consumación, esto es, la muerte. No obstante, lo anterior no implica que este tipo de instantes son provocados o determinados por el individuo: los instantes kairóticos son más bien la llegada de la ocasión para decidir, actuar o crear¹³:

¹³ Kerkhoff distingue entre el significado religioso y el significado profano del *kairós*. Si bien el significado religioso implica, con la irrupción repentina de la plenitud del ser divino, lo indeterminable del momento, el significado profano parece dejar abierta la posibilidad de que el ser humano determine tal momento justo. Pero, para Kerkhoff, la revelación del eterno

... los instantes-cumbre... forman una medida supratemporal del tiempo; en ellos 'nace' el tiempo... Verdad es que en cada instante experimento algo, pero el experimentar mismo no es experimentado sino en aquellos momentos que, en vez de ser determinados por mí, me determinan a mí. (1997, 4)

Kerkhoff dedicó la mayor parte de su vida al desarrollo de una *kairosología* con el propósito de asir el sentido de una doble cesura: la del instante cumbre que transvalora nuestra vida y transfigura nuestra muerte. La revelación que nace de la vivencia que el pensador alemán tuvo del eterno retorno, a saber, el enigma de que “la perfección o consumación consiste en la continua terminabilidad o ‘mortalidad’”, marca el kairós o momento decisivo desde el cual queda determinado el nuevo horizonte de acción y creación del individuo (1997, 3). Por ello, el discurso “De la muerte libre” es el aviso heráldico de que el destino de Zaratustra quedó determinado en el momento en el que lo asalta el pensamiento abismal. Es en ese momento que nace el tiempo de su nuevo destino: el de enseñar la más grande de las doctrinas y morir a causa de ello (NF 1881 II[141]). Son precisamente las dos caras del eterno retorno, la felicidad máxima del anhelo del retorno y la cara de medusa del momento de la muerte, los dos extremos que delinearían el contorno del instante cumbre:

lo típico de él es el hecho de que en el fondo es único, irrepetible, axial y final a la vez... la vivencia de tal momento es, paradójicamente, vivencia de la vivencia, autoafirmación de la vida concentrada en punto, en una punta... (1997, 20)

Esta descripción del kairós¹⁴, que Kerkhoff nombra como “felicidad máxima”, es una de las mejor logradas expresiones del eterno retorno entendido como vivencia *supratemporal*. Es el instante del pensamiento abismal el que instaaura el mediodía de

retorno a Zaratustra es kairótica en el sentido sagrado de indeterminabilidad, mientras que la comunicación del eterno retorno por la cual Zaratustra se ‘rompe’ y ‘muere’ implica una sabiduría kairológica para acertar en el momento justo por medio de la espera del signo (león y palomas) que indique la llegada de su gran mediodía. Véase Za I “muerte” & IV “signo”. También Kerkhoff, 1997, 4.

¹⁴ Para toda una jerarquía kairológica, véase Kerkhoff, 1997, 19-21.

la gran decisión que destina a Zaratustra hacia su fatal medianoche (1997, 193). Entre el mediodía y la medianoche se desarrolla el desinteresado regalar cuyo sentido fundamental es expuesto en “De la virtud que hace regalos”; la gratitud del *amor fati* del que fluyen los dones de lo cosechado (ZA I, “virtud” 1). Ahora bien, lo que se desprende de ese amor por todos y cada uno de los instantes, el anhelo del retorno parece desentonar con la reticencia constante de Zaratustra para desvelar completamente la más profunda y abismal de sus doctrinas. La razón ‘aparente’ es que el profeta persa desea esperar el advenimiento del superhombre, tema que recorre la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*. Pero la espera real no es la del superhombre, sino la espera por la ocasión definitiva en la que finalmente se consume su *incorporación* (*Einverleibung*) cabal del pensamiento abismal:

...él siente que ‘ya es la hora’ para anunciar el pensamiento más abismal y de morir anunciándolo... pero él mismo no lo ha digerido (*einverleibt*) lo bastante como para poder ‘dar a luz’ y terminar su ‘ocaso’. (1982, 10)

El eterno retorno es el peso más pesado porque representa el límite último en el que se encuentran la máxima negación con la máxima afirmación: la afirmación de la duración eterna del sinsentido de la existencia que inevitablemente retorna (1886-87 5[71]). Zaratustra es la más extrema metáfora que Nietzsche utiliza para expresar la única libertad posible: aquella que se aboca a la incesante experimentación (*Versuch*) más allá de toda contricción moral. El constante acento patético de la obra, con el convalecer, el dudar, el sufrir y el deseo de callar denotan el proceso de *maduración* de Zaratustra, la incorporación de todas las dimensiones e implicaciones del eterno retorno desde el momento de su revelación hasta el momento en el que se le exige ‘dar a luz’. Kerkhoff acierta en ver que esta incorporación ha producido frutos que ya están maduros, pero “él mismo es quien debe madurar, para poder asumir todas las implicaciones de su mensaje (especialmente el “pensamiento más abismal...)” (1997, 189).

Lo que le falta a Zaratustra es la maduración necesaria que consume el tiempo de su cuerpo transfigurado por el eterno retorno, el cumplimiento de la máxima incorporación soportable antes de su extinción. Kerkhoff relaciona esta maduración con el

último estadio de la transformación del espíritu: el niño que crea y destruye inocentemente (1997, 64). La transfiguración de la vida y de la muerte es sólo un 'ahora' desde el tiempo abstracto, pero desde el instante vivido esa transfiguración se extiende, creando tiempo, hasta las últimas consecuencias soportables. Maduración es entonces el suprat tiempo del instante vivido orientado por el eterno retorno. Es por eso que para Kerkhoff la muerte es consumación y consumición en tanto que ella instancia el momento de máxima expresión de incorporación: la culminación del eterno retorno propio, de la inocencia del devenir hecha cuerpo.

No es baladí el énfasis de Kerkhoff en afirmar que la extensión del instante vivido, de la maduración, es indeterminable. Si reconocemos que el instante cumbre es el momento en el que adviene el pensamiento abismal del eterno retorno y su finalidad descansa en la pronunciación de éste –morir por ello– entonces ese instante es el que se extiende desde el momento en el que Zarathustra anuncia el inicio de su ocaso hasta el momento en el que llega la señal, el león y las palomas al final de la obra (*Za*, "signo"). En este sentido, *Así habló Zarathustra* en su totalidad es el kairós, el instante cumbre que, liberándose del tiempo, se extiende y produce su propio tiempo de creación, de gestación y proclamación del superhombre, de la voluntad de poder y fundamentalmente del eterno retorno. La maduración de Zarathustra contiene el sentido del instante vivido en el que procreación y extinción, vida y muerte, son una y la misma cosa que retorna eternamente.

Llegados a este punto parece necesario preguntarse si Kerkhoff no les otorga excesiva centralidad a los aspectos 'tanatológicos' del ocaso de Zarathustra y del eterno retorno. ¿No se aleja el pensador alemán de lo que era verdaderamente importante para Nietzsche: el *cómo se vive* el resto de la vida luego de que se ha comprendido que la vida antes del pensamiento abismal había transcurrido en la más radical ignorancia? (NF 1881 11[141]). Asimismo, afirmar que el momento culminante de la vida es su momento cumbre parece contradecir una de las conclusiones críticas del eterno retorno de Nietzsche: "Si el devenir es un gran anillo, entonces todas y cada una de las cosas son igualmente valiosas, eternas y necesarias" (NF 1881 14[31]). Si se afirma lo anterior, entonces el verdadero

momento cumbre sería el advenimiento del pensamiento abismal que transvalora todos los valores y genera un nuevo sentido para *el resto* de nuestra vida.

El anillo de los anillos

‘Exponer’ algo tan extraordinario y único como las vivencias del eterno retorno de Borges, Trías y Kerkhoff puede ser considerado una insolencia si no se recuerda, evocando a Nietzsche, que “al fin y al cabo, nadie puede escuchar en las cosas, incluso en los libros, más que lo que ya sabe. No se tiene oídos para aquello a lo que no se tiene acceso desde la vivencia.” (EH libros 1). Para comprender el sentido profundo del eterno retorno es necesario ‘tener oídos’, esto es, haber vivenciado personalmente ese estado interior hecho enigma que Nietzsche estilizó bajo la forma del profeta persa. El enigma del eterno retorno, que oscila entre la seducción y el horror, evoca una vivencia única que *invoca* en el interior de quien se expone a ella una reacción visceral; ya sea rechazo, revelación, burla o confusión. Esa descarga patética no es propiamente la vivencia: es sólo el inicio de ésta. Entre el surgimiento y la culminación puede acontecer un parpadeo o toda una vida (Borges) en la que la propia existencia se recrea (Trías) y culmina en la perfecta maduración vital (Kerkhoff). Pero tal maduración no implica necesariamente el fin o la muerte; puede ser igualmente el signo de que la vivencia del enigma ha sido superada, como bien puede extraerse de las palabras de Nietzsche:

Mis escritos sólo hablan de mis propias vivencias — afortunadamente he vivido mucho —: estoy allí con cuerpo y alma — ¿para qué ocultarlo?... Pero en mí siempre han sido necesarios algunos años de distancia para sentir esa fuerza y ese placer imperioso que ordena exponer cada una de esas vivencias, cada uno de esos estados a los que había *sobrevivido*. (NF 1886-87 6[4])

Esta nota es un borrador de lo que eventualmente se convirtió en el prólogo de *Humano, demasiado humano II*. En el prólogo, Nietzsche sustituye “vivencia” por “superación”; además de enfatizar que sólo se debe hablar de aquello que se ha superado (HH II prólogo). La vivencia que ha motivado este escrito, *mi* vivencia del eterno retorno de Nietzsche no es una

que haya logrado sobrevivir o superar. Ha sido necesario articular otras vivencias del eterno retorno para hacer surgir por medio de la palabra- *evocāre*—mi propia vivencia y, llevándola a la palabra, poder sobrevivirla o superarla; superación que no implica un triunfo sobre ella, sino un esfuerzo más por *soportarla* e *incorporarla*. Lo que sigue es una breve exposición de este esfuerzo.

A veces el modo más eficaz de enmascarar la identidad es confundirla con su medio de expresión. De ello puede afirmarse que el eterno retorno de lo igual 'es' esencialmente un *pensamiento*. Si se hace el ejercicio de pensar sobre la eterna repetición de todo acontecer, ello necesariamente implica, no sólo la repetición de todo acontecimiento espacio-temporal, sino toda *vivencia*, toda experiencia vital por más insignificante que sea. Esto quiere decir que el *pensamiento abismal* del eterno retorno afirma el retorno eterno de todo lo espacio-temporalmente acontecido, también todo lo sentido, querido, pensado, hecho; en fin, vivenciado. Ello incluye, necesariamente, el pensamiento abismal mismo de que todo lo sentido, querido, pensado, hecho y vivenciado *retorna* eternamente. ¿Cuál es el sentido de tal afirmación? El hecho de que en el advenimiento del pensamiento abismal mismo se convoca *la vivencia de la vivencia de toda la eternidad en un solo instante*. Ya recurra dos veces, mil o un millón de veces, aquello que imposibilita el que dos recurrencias se aglomeren en una es precisamente el retorno del pensamiento abismal que contiene en sí el inicio de la vivencia de la eterna recurrencia de todo lo acontecido y todo lo vivenciado. Es por ello que Nietzsche consideró al eterno retorno como un parteaguas de valor y sentido habidos hasta el momento. Ello hace al instante del pensamiento abismal el punto simultáneamente temporal y supratemporal de transvaloración y generación de sentido. Desde una línea similar a Kerkhoff, cada instante se repite *verticalmente* al infinito instaurando el anhelo y la consumación de sí en cada acontecer repetido. Pero el pensamiento abismal es la afirmación, en un solo instante, de la repetición vertical infinita de todo instante contenido en sí mismo y a sí mismo. No es simplemente la vivencia suprema: es *la afirmación de la vivencia suprema de toda afirmación, y esto eternamente*. En el pensamiento abismal cada instante repetido al infinito es actual y virtual porque en la

actualidad de cada uno, en su ahora temporal, se afirma su repetición infinita; incluida la repetición infinita del pensamiento abismal. Desde mi vivencia, esto lleva a la conclusión de que el eterno retorno, su advenimiento, es la afirmación de la recursión eterna ‘ya recurrida’ como el punto inicial y final de toda la recursión eterna que ‘está por recurrir’¹⁵. A esta vivencia del pensamiento abismal la llamo *recursividad transfiguradora*. Lo inevitable de este pensamiento abismal como la simultánea identidad y diferencia del retorno eterno es el punto en el que se corta la eternidad misma en un camino infinito hacia atrás y un camino infinito hacia adelante:

¿Te mueves, te estiras? —Agonizas. No hay nada nuevo—
dices agonizando— idéjame dormir! *Este es el punto*: ¡no
hay nada nuevo, éste es tu pensamiento abismal, ahora
estás despierto! (NF 1883 19[9])

Ahora bien, ¿qué pasa con aquel que lo rechace como una bufonada, que lo refute como teoría implausible, o que simplemente lo ignore y por tanto no exista en su vida? Ello es precisamente lo que hace de esta vivencia el pensamiento seleccionador por excelencia. Lo crucial del pensamiento abismal no estriba en su ‘lógica’ sino en *llevar hasta el final* la capacidad de cada uno de *incorporar* el profundo contrasentido y contravención del acontecer¹⁶. Es, en otras palabras, la reconcentración del azar y el caos en un instante supratemporal, en una vivencia que cierra lo acontecido hasta ese momento y abre un nuevo acontecer, un nuevo vivenciar.

La convalecencia de Zaratustra, su ‘inmadurez’ confrontada con la madurez de sus frutos –superhombre, voluntad de poder, eterno retorno—es el problema profundo del eterno retorno. El esfuerzo por hacer sentido de la naturaleza del eterno retorno nietzscheano adquiere mayor claridad cuando dejamos de preguntar qué es el eterno retorno y comprendemos que su sentido reside en qué es lo que la vivencia de este pensamiento provoca en el individuo. El pensamiento abismal es, fundamentalmente, *la vivencia que rearticula nuestra*

¹⁵ Una de las características principales de la recursividad es el tomar su propio ‘resultado’ o producto como el punto inicial de su ulterior producción. Véase a Corballis, 2011, 5-6.

¹⁶ Para el problema de los límites de la incorporación véase GC 110.

constitución vital. Lleva al individuo a una situación de crisis que se resuelve entre el rechazo, la desintegración o la transfiguración; y al rearticular la constitución vital rearticula simultáneamente el mundo. La indiferencia, el rechazo, el espanto o la acogida son evocaciones que revelan la constitución vital particular, el *pathos* fundamental desde el cual se proyecta valor y sentido. El problema del eterno retorno no es su demostrabilidad o su aplicabilidad; la cuestión es de si aquel que se expone a éste puede soportarlo o, más importante aún, incorporarlo, esto es, hacerlo parte de sí y, por medio de esta transformación, introducir un nuevo sentido:

Cuando asimiles [*einverleibt*] el pensamiento de los pensamientos, él te transformará. La cuestión ante todo lo que quieres hacer ¿es de tal modo que lo quiera hacer innumerables veces?, es el peso pesado *más grande*. (NF 1881 II[143])

La vivencia del eterno retorno es el proceso de incorporación que por la sobrecarga fisio-psicológica provocada en el individuo, lo impulsa a evocar como creación de lo vivenciado pero con la huella singular *de quien lo vivenció*, es decir, su sentido y valor único. La poética de la recursividad de Borges, el principio de variación de Trías y la kairotanasia de Kerkhoff pueden comprenderse como huellas de esas singulares vivencias del eterno retorno. Son las evocaciones que recursivamente expresan sus particulares procesos de incorporación, la transformación de su vivenciar:

¿Qué hacemos con el *resto* de nuestra vida—nosotros, que hemos pasado la mayor parte de ella en la más radical ignorancia? *Enseñamos la doctrina* [*Wir lehren die Lehre*]*—es el medio más fuerte de* *asimilarla* [*einzuverleiben*] *nosotros mismos*". (NF 1881 II[141])

Este nuevo vivenciar es asimismo un *nuevo hacer*, una nueva forma de confrontar y confrontarse con el peso pesado de una existencia sin valor ni meta que inevitablemente retorna. Este pensamiento inserta al individuo en la más extrema aproximación del mundo de lo idéntico al mundo de lo diferente, del hacerse y el deshacerse, de lo eternamente *proteico* y de lo eternamente *poiético*. A tono con el fenómeno de la recreación propuesto por Trías, el individuo transfigurado hace de sí

mismo la pura afirmación vital: su *fatum* se realiza en la incesante *anulación*. Afirmar la anulación tiene el doble sentido de anularse (*nullus*) en tanto que —por virtud de la constante aniquilación de sí— se evita toda petrificación de sus condiciones de existencia, y de anularse (*annulus*) como la constante recreación de sí o autosuperación que inevitablemente lleva a alcanzarse a sí mismo. Desde la recursividad transfiguradora que conforma mi vivencia del eterno retorno, mi nuevo hacer parte del nuevo horizonte abierto por el *pensamiento anular*: la afirmación que anhela su propia anulación con miras a la forja propia de una nueva constitución.

Conclusión

Las interpretaciones del eterno retorno nietzscheano realizadas por Borges, Trías y Kerkhoff se distinguen de los esfuerzos teorizantes tradicionales en que desisten de toda interrogación esencialista del eterno retorno porque comprenden que de lo que se trata es de la huella de una vivencia. Por ello, lejos de ser meras teorizaciones, sus interpretaciones son *evocaciones*¹⁷ del eterno retorno de Nietzsche. Haciéndome eco de una genial intuición de Borges, concluyo que el recurrir a metáforas ‘evidentes’ para expresar una vivencia es el modo más eficaz de sugerirla (Borges, 1974, 479). La metáfora ‘evidente’ de Nietzsche que expresa mi vivencia del eterno retorno es la imagen del *anillo*:

Sed de anillo hay en vosotros: para volver a alcanzarse a sí mismo lucha y gira todo anillo... Que vuestra virtud sea vuestro sí-mismo, y no algo extraño, una piel, un manto: ¡ésa es la verdad que brota del fondo de vuestra alma, virtuosos! (Za II “virtuosos”)

En lo anterior se contiene toda la sabiduría del eterno retorno, la afirmación dionisiaca, la doble voluptuosidad desde la que incluso en el negar y en el destruir, se dice sí y se crea. El eterno retorno de Nietzsche es supratemporal tanto como es,

¹⁷ En varios planes de la tercera parte de *Así habló Zaratustra* de 1883, Nietzsche se refiere a lo que terminará siendo el discurso ‘El convaleciente’—en el que finalmente se revelaría el eterno retorno—como *la evocación* (Heraufbeschworung). Véase NF 1883 15[48], 20[8] & 21[1].

suprametafísico y supramoral. La revelación de que “cada cosa está tan unida a todo que querer excluir una cualquiera significa excluirlo todo” no apela a un orden cosmológico que dé sentido a nuestras vivencias, es precisamente la afirmación *desde lo más íntimo de nuestras vivencias*—tanto placenteras como dolorosas—desde donde todo lo demás cobra sentido (NF 1888 14[31]). Mi nuevo hacer es hacerme anillo. Sobre todo ante el dolor donado por el ‘ocaso’ de quien se ama. Pero incluso en ésta, la más dolorosa de las vivencias, la afirmación anular exige no decir adiós, sino un ‘hasta luego’ que oculta el inextinguible anhelo de un ‘hasta que volvamos a amarnos’. Mi nuevo hacer es la forja del anillo de la eternidad desde el pensar la recursividad transfiguradora como medio de incorporar todo el dolor hasta volver a ese único placer que lo justifica *sub specie aeternitatis*. Como todo anillo, como toda recursión, quiere el retorno de lo que pasa, *sed de anillo*, y el paso de lo que retorna, *Annulus Aeternitatis*.

Referencias

Obras de Nietzsche en alemán

- Nietzsche, F. (1967). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. (G. Colli & M. Montinari, Eds.) De Gruyter.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Briefe. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. G. Colli, & M. Montinari, Eds.).
<http://www.nietzschesource.org/documentation/en/eKGWB.html>

Obras de Nietzsche en español

- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1875-1882)*. (M. Barrios. & J. Aspiunza, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. (D. Sánchez & J. Conill, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. (J. Vermal & J. Llinares, Trads.). Tecnos.

- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas III: obras de madurez I*. (J. Aspiunza, M. Parmeggiani, D. Sánchez & J. Vermal, Trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas IV: Escritos de madurez II y complementos a la edición*. (J. Aspiunza, M. Barrios., et al. Trads.). Tecnos.

Fuentes primarias

- Borges, L. (1974). *Obras completas: 1923-1972*. (C. Frías, Ed.) Emecé editores.
- Kerkhoff, M. (1968). Epiphania y anámnese. *Diálogos*, 11-12, 93-107.
- Kerkhoff, M. (1966). Estructura metafísica de la muerte. *Diálogos*, 5, 21-34.
- Kerkhoff, M. (1982). Juego y reino del niño: Nietzsche y Heráclito. *Diálogos*, 40, 7-26.
- Kerkhoff, M. (1997). *Kairós: exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Trías, E. (2009). *Creaciones filosóficas II*. Galaxia Gutenberg.
- Trías, E. (1983). *Filosofía del futuro*. Ariel.
- Trías, E. (2003). Instante y eternidad: una aproximación al Así habló Zaratustra de Nietzsche. *Cuestiones metafísicas*. (J. González & E. Trías, Eds.) Trotta. 295-318.

Fuentes secundarias

- Abel, G. (1984). *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Walter de Gruyter.
- Corballis, M. (2011). *The Recursive Mind: The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton University Press.
- Ferrater, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Vol. I. Ariel.
- Loeb, P. (2006) Identity and Eternal Recurrence. *A Companion to Nietzsche*. (K. Pearson, Ed.). Blackwell Publishing, 171-188.
- Pautrat, B. (1971). *Versions du Soleil: Figures et système de Nietzsche*. Éditions du Seuil.
- Schajowicz, L. (1962). *Mito y existencia*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

- Simon, J. (2012). Ein Text wie Nietzsches Zarathustra. *Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*. (V. Gerhardt, Ed.). Akademie Verlag.
- Visser, G. (2005). *Erlebnisdruck: Philosophie und Kunst im Bereich eines Übergangs und Untergangs*. Königshausen & Neumann.
- Wotling, P. (2012). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Presses Universitaires de France.
- Xirau, R. (1978). *Poesía y conocimiento*. Mortiz.