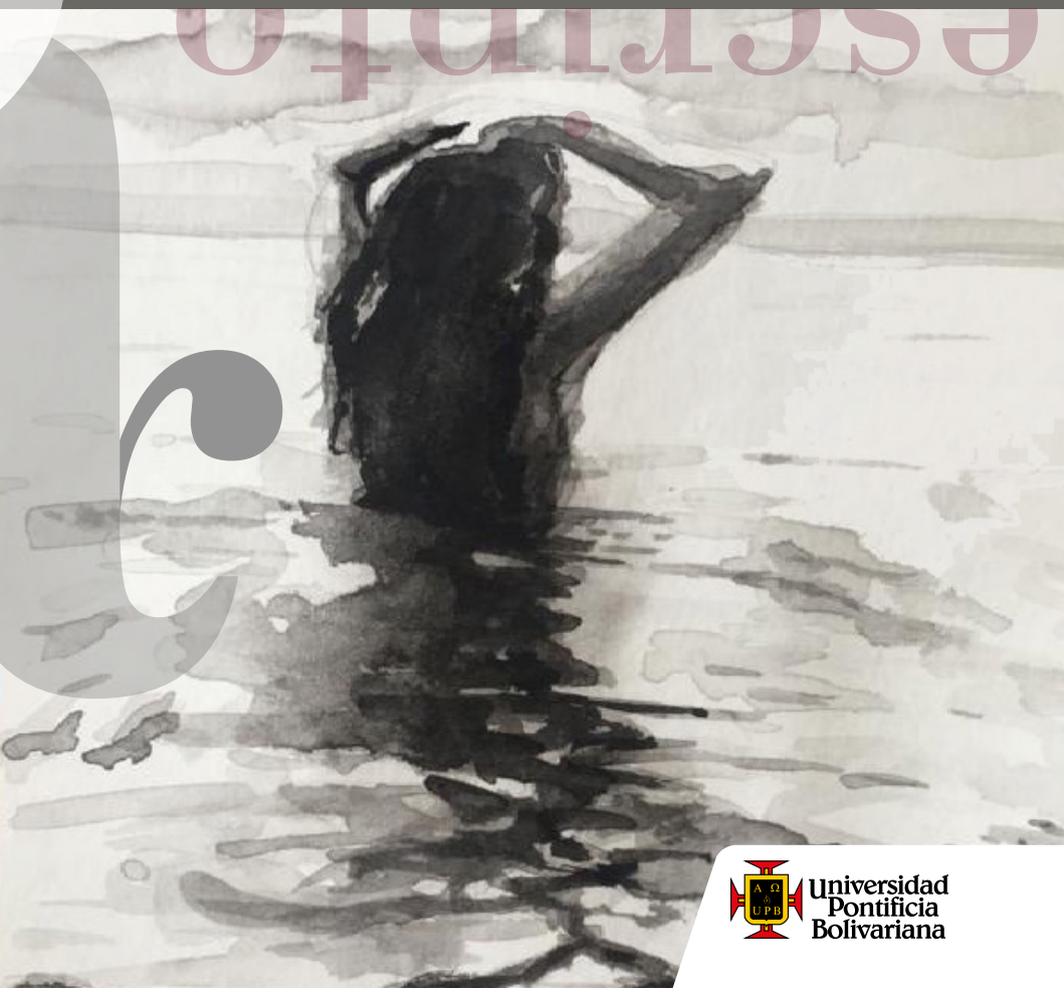


COLECCIÓN
MENSAJES

Esripto con bilis negra

Las persuasiones
de Hegesías el cirenaico

Nikólaos Chalavazis A.



Universidad
Pontificia
Bolivariana

Nikólaos Chalavazis A.



Es Comunicador Social-Periodista de la UPB, Magíster en investigación psicoanalítica de la Universidad de Antioquia y Doctor en Filosofía de la UPB. Fue profesor de griego antiguo y moderno, así como de literatura grecorromana en la Facultad de Filología hispánica de la Universidad de Antioquia. Ha escrito literatura, ensayos, artículos y textos académicos. En los últimos años se ha desempeñado como docente de Semiología, Laboratorio de texto corto y Análisis de discurso en la Facultad de Comunicación Social-Periodismo de la UPB. Ha estudiado la incomunicación, la positiva negatividad del lenguaje, lo tragicocómico y algunos fenómenos culturales como el meme desde una perspectiva semiótico-retórica. Es investigador titular del proyecto *Retórica, semiótica y comunicación de las formas culturales de la diversidad* que se inscribe en la línea *Narrativas del Grupo de investigación en comunicación urbana* (GICU) de la UPB.

Algunas de sus obras son *Dolor ayanteo* (2013), *Mi primavera Bella o de la philocalía* (2021) y *Bíos eroticós. La philología en el simposio de Platón* (2021).

Esripto con bilis negra

Las persuasiones
de Hegesías el cirenaico

Nikólaos Chalavazis A.



Universidad
Pontificia
Bolivariana

Esripto

300

Chalavazis Acosta, Nikólaos, autor
Escripto con bilis negra. Las persuasiones de Hegesías el cirenaico /
Nikólaos Chalavazis Acosta -- 1 edición-- Medellín: UPB, 2022 --
200 páginas- (Colección Mensajes)
ISBN: 978-628-500-071-3

1. Literatura 2. filosofía 3. ciencias sociales 4. ciencia política
5. hermenéutica

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Nikólaos Chalavazis Acosta
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Colección Mensajes

Escripto con bilis negra. Las persuasiones de Hegesías el cirenaico

ISBN: 978-628-500-071-3

DOL: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-071-3>

Primera edición, 2022

Escuela de Ciencias Sociales

Facultad de Comunicación Social-Periodismo

CIDI. Grupo: Grupo de investigación en comunicación urbana (GICU). Proyecto: Retórica,
semiótica y comunicación de las formas culturales de la diversidad. Radicado: 388C-11/18-17.

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Directora Facultad de Comunicación Social: María Victoria Pabón Montealegre

Coordinadora (e) Editorial UPB: Maricela Gómez Vargas

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Editorial UPB

Corrección de Estilo: Juan David Villa

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2022

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2191-28-04-22

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

conte

Contenido

PARTE LITERARIA

Prólogo	
Ídolo o de la reputación	9
<i>Emilio Montalbán</i>	

Εἰδωλον ἢ περὶ ὑπολήψεως	
Hegesías el cirenaico	
Exposición de la aporía	15

PARTE EXEGÉTICA

Epílogo	52
1. Vidas fabuladas	54
2. Qué sabemos de Hegesías	76
2.1. Aristipo: el placer y la escuela cirenaica	76
2.2. Hegesías como respuesta ética y epistemológica	97

3. Mi Hegesías.....	136
3.1. Conformación del personaje.....	137
3.2. La melancolía.....	142
3.3. De la hypólēsis y del ídolo.....	152
3.4. Una extrahegesíaca reivindicación de lo absurdo. Otra hypólēsis.....	176
Referencias.....	195

El libro *Escrito con bilis negra. Las persuasiones de Hegesías el cirenaico* consta de dos partes: la literaria, que contiene el prólogo de Emilio Montalbán y el opúsculo del filósofo Hegesías de Cirene; y, la otra, la exegética.

En la parte literaria se fantasea acerca del hallazgo y traducción de un pergamino de principios del helenismo continente de un texto epidíctico del relegado y controvertido filósofo cirenaico Hegesías de Cirene, apodado el persuasor de la muerte. La parte segunda consiste en un apartado filosófico e investigativo donde se exponen las búsquedas, vaguedades y tensiones anímicas que condujeron al tema, se revelan e interpretan las fuentes que permitieron el texto literario, se explican las cogitaciones filosóficas y epistemológicas ante los temas tratados, se exhiben algunas posibles diferencias entre el personaje histórico y el ficcionado y, por último, se plantea una contestación a los irrefutables argumentos hegesíacos.

El presente es un libro de investigación-creación inscripto en la línea de *Narrativas*, producto del proyecto de investigación *Retórica, semiótica y comunicación de las formas culturales de la diversidad* con radicado 388C-11 /18-17 subscripto al *Grupo de investigación en comunicación urbana (GICU)* de la *Universidad Pontificia Bolivariana*.



{ parte
Literaria

Prólogo

Ídolo o de la reputación

Me enorgullece presentar a los lectores la edición príncipe —y además prima versión hispánica— del opúsculo epidíctico de Hegesías el cirenaico intitulado *Ídolo o de la reputación*, publicado bajo la colección especial *Vademécum*, perteneciente a la línea de Estudios filológicos de las Ediciones Universidad de Salamanca.

Pese al feliz hallazgo del tratado, del filósofo Hegesías de Cirene aún poco sabemos. Fueron Diógenes Laercio y Marco Tulio Cicerón quienes transmitieron su nombre, obras y juicios. Es referido en las listas de cirenaicos casi como una consecuencia soslayable del pensamiento de Aristipo, fundador de la escuela cirenaica. Nacido alrededor del año 300 a. C., Hegesías fue discípulo de la escuela cirenaica y aprendió sus preceptos de Parebates. Evidenció el fracaso de los postulados fundamentales del hedonismo aristipeo al sostener que la felicidad era absolutamente imposible, la sabiduría rarísima, los placeres parvos y los dolores inminentes. Edujo que el conocimiento es incierto y se estriba en una acumulación de convenciones, ilusiones y pretensiones. Atacó las deontologías y les endilgó la causa del sufrimiento. Aducía que a la muerte podía considerársela, si no placentera —pues nadie habría para gozar de ella—, al menos redentora del lóo eludible de la existencia. Su predilección por la extinción le valió el apelativo de *peisithánatos*, persuasor de la muerte. También tenemos noticia de que el rey epígono Ptolomeo II Filadelfo de

Alejandría lo proscribió, prohibió sus obras y condenó sus enseñanzas por desestabilizar la sociedad, por convencer de la inanidad de la vida, por estimular —y quizás asistir— suicidios y por desalentar la procreación. Actualmente conocemos que escribió el *Apocarterón* que cita Cicerón y, ahora, el tratado sobre el *Ídolo o la reputación* que ahora publicamos.

Los académicos aún recordarán el hallazgo en el delta del Nilo, en la periferia de las ruinas de la ciudad de Náucratis, hará unos diecisiete años ya, de un manojito de papiros de época helenística, escritos en lengua griega común. En su mayoría, el haz contenía documentos administrativos que interesaron exclusivamente a arqueólogos, historiadores y filólogos, por lo que el suceso no cautivó a los medios de comunicación ni produjo revuelos en una sociedad ocupada y tal vez poco seducida por la filosofía antigua, hecho que, sea afirmado de paso, la colección *Vademécum* se ha propuesto combatir.

La ventura me vinculó con aquellos papiros egipcios: la solicitud que recibí de la Universidad de Salamanca para que ayudase en la conformación del proyecto *Palimpseston*, cuyos logros actuales hablan por sí solos. La Unión Europea había dispuesto un lato presupuesto para la preservación y difusión del mundo grecolatino, el cual se distribuía entre proyectos arqueológicos, históricos, educativos, artísticos, filológicos, editoriales y políticos. Los gobiernos de los diferentes países miembros comisionaron a algunas instituciones estatales y a varias universidades para que asumieran el proyecto. La Universidad de Salamanca, una de las tres abanderadas en la comunidad hispánica, consideró pertinente vincular también a algunos filólogos clásicos y traductores de las Américas, motivo gracias al cual pude participar. Acepté de inmediato. Entonces, una comisión codicológica y paleográfica del *Organismo europeo para la conservación y difusión de las letras clásicas*, conformado por cuarenta académicos entre europeos y americanos, decidió rastrear los documentos antiguos desperdigados por Europa y las costas del Mediterráneo para actualizar las traducciones, estudiar los trayectos de los textos, revisar los cánones y recobrar con la última tecnología los textos subyacentes en los palimpsestos.

Con este último propósito pusimos en marcha el proyecto *Palimpseston*. Los documentos más relevantes de filosofía —y de lo que hoy llamaríamos literatura— fueron asignados con celeridad. Por un feliz azar me correspondió revisar los papiros egipcios de los que inicialmente pocos iban a ocuparse. Otros colegas se dedicaron a verter y clasificar los textos superficiales de los pergaminos al formato digital mientras que yo me concentré en desentrañar las composiciones que habían sido borradas. Una parte de los papiros demostró ser valiosa y reveló un desconocido opúsculo del apenas mentado Hegesías cirenaico. La otra parte contenía extractos de la *Ilíada* y fragmentos homéricos que seguramente debieron pertenecer a las notas de algún acaudalado estudiante.

El hallazgo del texto hegesíaco nos sorprendió a todos, pues manifestaba un opúsculo del cual no se tenían indicios. Vertí el texto greco al formato digital y lo traduje al castellano. Conté con la asesoría paciente y constante de doña María Teresa López Villareal y de don Luis López Ibáñez, profesores de la Facultad de Filología clásica e Indoeuropeo, a quienes agradezco infinitamente por leer y releer mis versiones previas de la traducción y por responder a mis continuas inquisiciones.

Muchos de mis colegas conjeturaron espurio el tratado, pues su estilo no se correspondía con las fórmulas preconocidas de las *pragmatiai* u *opúsculos* helenísticos, así que solicitaron que se publicara el libelo bajo la autoría de un pseudo Hegesías. Sin embargo, William Harris, filólogo oxoniense y miembro de la Comisión, doña María Teresa Domínguez Villareal, filóloga de la *Universidad de Salamanca*, y yo defendimos su autenticidad. Pese a todo, la discusión de la autoría de Hegesías sigue en pie.

Como si la aparición del libro egipcio no bastara, y como dispuesto por antiguos dioses, el concurso de una lejana casualidad acontecida en la Grecia continental, contribuyó a esta investigación: gracias a una restauración de unos muros erosionados en el Monasterio de San Dionisio, en el Monte Athos, aparecieron, casi un año y medio después del texto de Náucratis, otros papiros que habían sido celosamente emparedados y que coincidían casi íntegramente con el texto que yo venía traduciendo. A dife-

rencia de los manuscritos de Náucratis, que habían sido deliberadamente borrados y cuyo papel había sido reutilizado, el papiro de San Dionisio, denominado “texto del Monte Athos”, no había tenido más que un uso y ostentaba el texto íntegro. Se conjetura que estos últimos papiros fueron trasladados al Monte Athos desde Constantinopla, donde llevaban varios siglos escondidos. Sospechamos que los papiros debieron ser custodiados por *epítropoi*, clérigos comisionados, para excluir de la historia los sentidos del texto que paradójicamente la reseca y oscura oquedad de los muros preservó. La labor fue tan sigilosa que en San Dionisio se desconocía que los muros guardaban tal reliquia. Al enterarse el gobierno helénico de que andábamos estudiando el mismo texto, obtuvimos comunicación y colaboración constante con otros filólogos como Myrtó Libanes y Tryphon Andreades, con quienes hasta la fecha mantenemos contacto. Actualmente, el texto monasterial fue traducido al griego moderno —pese a los vaticinios funestos, objeciones y reclamaciones de usurpación interpuestas por los monjes ortodoxos contra el gobierno griego— y pronto los helenos podrán atender también las letras hegesíacas.

Mientras que el tapiado y la existencia del pergamino monasterial evidencian que los popes comisionados conocieron su contenido, su ocultación dentro de las paredes revela la opción por vedarlos al ojo humano y el empeño en detener su propagación. Ignoramos las razones por las cuales los religiosos se abstuvieron de arderlos o de desvanecer sus letras, lo cual habría sido más sencillo. Acaso uno de los *epítropoi* marginó una herética advertencia vulnerando el papel y patentando un reverencial temor. Reza: “Estos paganos sermones no están inspirados por inteligencia humana pues hacen sucumbir el espíritu de quien los medita. Sea el Señor Omnipotente, si le pluguiese, quien debería fulminarlos. Existen por la misma razón por la que el mal perdura, porque Él, con su sapiencia, tal lo ha determinado”. Nada más sabemos del religioso ni de su destino. La existencia de dos copias del texto hegesíaco permite inferir que en algún momento este libro y acaso otros del mismo autor fueron populares o que, al menos, se encargaron y se leyeron por fuera de Egipto; es decir, sus sentidos debieron suscitar algún interés entre algún público especializado.

El palimpsesto de Náucratis, por su parte, pareciera no haber salido de Egipto y, si no puede considerársele el original escrito del puño del cirenaico, sí es, al menos, la copia más fiable y cercana de la que disponemos. Causa suspicacia que fueran los papiros geográficamente más cercanos a Alejandría los que hubieran sido hadados al palimpsesto. ¿Se trató de una censura, de desinterés por los sentidos allí consignados?, ¿de un sacrificio debido a una escasez de papel o de un desconocimiento de la obra? Jamás podremos responder. Como fuera, la afortunada aparición y el examen del manojito de papiros de Náucratis permitieron conjeturar a algunos que Hegesías de Cirene había arribado allí huyendo al sur de Egipto, luego del exilio impuesto por Ptolomeo II. Otros argumentamos que es riesgoso deducir del hallazgo de un manuscrito el lugar de residencia de su autor, aunque aceptamos que es plausible la existencia en aquella polis de gentes dispuestas a publicarlo, meditarlo y promulgar sus ideas, pese a las prohibiciones imperantes. Seguimos desconociendo el lugar de residencia de Hegesías luego de su exilio y el destino del resto de sus obras. El filósofo persuasor de la muerte avino de súbito, luego del olvido al que fue sometido, una cuestión vigente y apasionante que apenas comienza a mostrar sus consecuencias.

La importancia del opúsculo *Ídolo o de la reputación* es innegable: se profundizan argumentos del filósofo de los que poca noticia se tenían y se revelan otros, se evidencia el conocimiento pragmático de la retórica que ostentaba el cirenaico, se cuestionan la figura de Sócrates y los límites de la filosofía, se desarrolla una teoría interpretativa que podríamos denominar *reputativa* o *hipoléptica* y se expone el concepto de *ídolo* que resultó ser substancial en la obra hegesíaca. El tratado devela un profundo y desengañado conocimiento de la condición humana que puede incluirse en el listado de las primeras obras nihilistas del mundo antiguo. Temas como el amor, la esperanza, el antagonismo social, el poder y sus utilidades, la salud y la enfermedad, la futilidad de la vida y la redención de la muerte son abordados en esta obra.

La presente edición de la colección especial *Vademécum*, perteneciente a la línea Estudios filológicos, producto del proyecto europeo

Palimpseston y publicada por la Universidad de Salamanca, difunde entre el gran público las primeras letras de un filósofo que la historia pareció repudiar, menospreciar o acaso excluir. No se ahondará en detalles biográficos ni eruditos, en primer lugar, porque el texto es claro y, en segunda medida, porque no cabe dentro de los propósitos de esta "colección especial" en la que se divulgan opúsculos sin mayores escolios para los lectores. Tan sólo incluí, como traductor y organizador que fui, unos intertítulos y algunas clarificaciones que me parecieron indispensables para facilitar la lectura.

Para noticia y solaz de los lectores especializados, se alista una versión bilingüe y crítica, en coautoría con William Harris, de la Universidad de Oxford, dirigida a lectores especializados, en donde se comentarán las coincidencias y divergencias del texto de Náucratis con respecto al del Monte Athos, donde se explicarán los preceptos de la vertiente hegesíaca y se ampliarán las cuestiones filológicas.

Agradezco a mi paciente esposa e hijos, a la Universidad de Salamanca, a la Facultad de Filología y al Departamento de filología clásica e indoeuropeo, al proyecto *Palimpseston*, a todos los colegas que hicieron posible esta traducción y, especialmente, a los curiosos lectores a quienes se destinan estas novedosas letras. El esfuerzo ha rendido dulces frutos.

Emilio Montalbán

Εἶδωλον ἢ περὶ ὑπολήψεως Ídolo o de la reputación Hegesías el cirenaico

Exposición de la aporía

Como un personaje de un drama trágico me encuentro en un atolladero¹ y he optado por exponer las ilaciones que conforman mi ineludible celda:

Suele mentarse que hablar consiste en transportar las ideas de una mente a otra, tal como refieren los poetas acerca de los mensajeros alados. Hermes e Iris transmiten sin deformación los sentidos y las voluntades de Zeus y Hera a dioses y mortales. Esta noción es correcta, mas ingenua e insuficiente.

¿Qué aleccionan con esto, acaso con alguna nesciencia, los poetas a los demás mortales? Que todo decir de los olímpicos porta una verdad que debe ser obedecida en el acto. Los sentidos de Zeus y de Hera no sólo deben entenderse, sino que sus dichos comportan intenciones y un

1. Traducimos así la expresión ἀπορούμενος ὤν, (*aporóúmenos ón*), que puede también entenderse como “no tengo recursos”, “estoy en un atolladero” o, inclusive, “estoy atrapado en una paradoja” [N. T.].

mandato; es decir, deben ejecutarse. ¿Quién en su sano juicio, claman, los desobedecería? Se le llama virtuoso y digno de admiración a quien los entiende y acata, mientras desdichado y digno de ludibrio a quien, pese a entender el sentido de sus dichos, y aun conociendo de quiénes se trata, opta por desatenderlos. La verdad de los dichos estriba en la presunción tanto de la naturaleza de quien provienen como de su prudencia; pues, ¿quién de entre los píos dudaría de que Zeus, el acumulador de nubes, o Hera, la de níveos brazos, encarnan prudencia y sapiencia? La virtud, por su parte, consiste en un obrar obsecuente que se deriva del convencimiento de la antedicha presunción, del miedo al subsecuente castigo si se desacata o de la utilidad que representa para quien obra conforme con ella. La virtud pues, no será más que sumisión a la voluntad ajena a la que se le presume superioridad, verdad y poder. Y he aquí que toda civilidad² se organiza conforme con esta terrible norma.

Estas obsecuencia y prudencia —para nos intrínsecas e inextirpables— no fueron inventadas por los poetas; aquéllos compusieron apenas algunos mitos y sus explicaciones.

Antes de ahondar en lo anterior, siga reflexionando acerca del hablar. Esta acción, entonces, se rebela contra la inercia y el estatismo, permitiendo que lo que permanecía inadvertido se enseñe a otros y lo que no se movía o, se movía de otro modo, se transmute en sapiencias. Hablar, además, revela otro movimiento porque, incluso, cuando decimos, por ejemplo, ‘pensar’, se declara una moción que no necesariamente se restringe a la motilidad de los cuerpos, como cuando se mueven sus extremidades o como cuando se desplazan enteramente de un lugar a otro. Tanto en el pensar como en el callar se declara o, al menos se siente, un movimiento. Cuando se habla, se intenta dar cuenta a los otros del movimiento del pensamiento. A su vez, el pensar se basa en la movilidad propia del sentir. Hablamos, en últimas, subordinando lo que

2 El vocablo en greco es συμπολιτεία (*sympoliteía*) [N. T.].

padecemos a las leyes móviles del pensamiento. Mostramos, hablando, lo que pensamos y pensamos acerca de lo que padecemos. Da la casualidad que para nos, aquello que sentimos, por sentirlo en el cuerpo y en el ánimo, se nos aparece, ya de por sí, vero. Esta verdad procede de una empiria, íntima e intransferible, de la cual se ocupa inicialmente el pensar. Consistirá el pensar en un traspaso, en una especie de traducción, del afecto y de la empiria.

Al hablar, se aventura una declaración que bien podría haber permanecido en la intimidad. Los iniciados en los misterios se reservan sus dichos pues consideran que sólo unos pocos son dignos del conocimiento sacro, con lo cual dan a entender que solamente unos cuantos están en condiciones de examinar unos sentidos peculiares que les permitirán pensar asuntos únicos y ser afectados por experiencias insubstituíbles. Los dioses, según se nos ha dicho, hablan a unos cuantos electos en sueños. Los conquistadores del silencio han confinado el lugar de la batalla pero no su intensidad, pues lidian con lo verídico. Aunque callen, no podemos presumirlos inmóviles o insensibles. Sus pensamientos insisten y, aunque consiguieran suprimirlos como pretenden algunos gimnosofistas, sus padecimientos permanecerían en su interior, moviéndose. Incluso, los aparentemente más inmóviles e insensibles, están ubicados en un lugar que consideran vero pero del que optan por no hablar porque, con ello, consideran que dominan su verdad, ocultándola y padeciéndola. En últimas, como bien saben los filósofos de la estoa, no padecemos el sonido de las palabras, sino su significación, esto es, su verdad. Como fuere, ahora nos ocupa el hablar y no el callar. Sólo mencioné esto último para aclarar que incluso en el silencio se dan todas las condiciones de quien habla, con la única diferencia de que se las reserva para sí porque estima que en ello yace cierta ventaja, poder o superioridad. *Se es dueño de lo que se calla*, dice la paremia. Incluso el silente quiere ser como Zeus para sí mismo; mas, en su silencio, tiene que reconocer que tan sólo ha elegido ocultar a los demás sus pensamientos, lo cual no se equipara con haberse dominado a sí mismo ni a la significación de los mismos. Estos silenciosos desean

mostrarse como un Zeus ante los demás, mas los afectos no pausan su moción y la mente no cesa de tratar de entender y acomodar a sus leyes.

Hablamos porque no nos bastamos, porque lo que padecemos o pensamos tensiona todo lo que somos y debemos desembarazarnos. Algunos callan porque intentan dominarse, otros por pudor, prudencia, o porque han hallado vano todo hablar; otros tantos, en cambio, peroran porque, o deben aceptar su derrota ante el dominio de sí mismos y parlotean, o porque creen que se han dominado y quieren declararles a los otros su superioridad. Hablamos debido a que consideramos que eso que hemos sentido como vero debe declarárseles a los demás. Somos como la vejiga que se va llenando de orina y debe, en algún momento, distenderse para no explotar ni contaminar el cuerpo con los propios rehúses. Terminamos pensando y dirigiéndonos a los demás para compartir los razonamientos y padecimientos, unos porque nos son desagradables y otros, placeres. Dialogamos para no padecer solos, para dar cuenta de nuestros pensamientos y empirias veras y, sobre todo, para escrutar y tantear las pasiones ajenas. Quien perora desea que el otro padezca exactamente lo mismo que él, lo cual se equipara con la igualación del entendimiento.

Ya veremos que no se trata de una simpatía ni de una comprensión en un sentido filantrópico, sino que se da en pos de la subyugación. Hablamos para descargarnos de lo desagradable, y, cuando mentamos lo agradable, es para exhibirnos como superiores, como ostentadores de ídolos que los demás han de admirar, ante los cuales los demás han de rendirse, o porque el otro sirve de medio para la satisfacción o el alivio de la tensión.

En últimas, si todo enunciar desvela el movimiento de un padecimiento que damos por vero, hablamos, no por filantropía, sino para que el otro se mueva hacia la verdad como nos movemos nos mismos o como más nos convendría. Sólo los ingenuos consideran que se habla para compartir con el único anhelo de dar a conocer. Todo orar, en el fondo, acoge una petulancia doctrinaria. Todo hablante espera que sus palabras sean tomadas como verbos olímpicos, mas no somos dioses ni tenemos mensajeros alados a nuestro servicio.

El hablar, entonces, se sostiene en el ámbito de la utilidad, de la verdad, del poder y del padecimiento. Para conseguir la utilidad buscada, se precisan dos condiciones: mostrarle al interlocutor un ídolo y fascinarlo con su brillo. Al logro de este embelesamiento se lo conoce como persuasión y al método para alcanzarlo del mejor modo, arte retórica. Entonces, argumentar y dialogar suponen persuadir a un interlocutor de la validez, la utilidad y placer de un ídolo que se ha presentado y remite a una esperanza en la utilidad que depende de los razonamientos, motivos y pasiones del hablante.

Cuando ora, el hablante puede encontrarse íntimamente convencido de su ídolo compuesto, exponiéndolo para persuadir de aquello en lo que él mismo cree, o por el contrario, puede ser que lo considerase falso y aun así atreverse a exponerlo debido a la utilidad que le representa el que su interlocutor lo tome por veraz³. Interesa ahora la condición sociativa de la exposición del ídolo. En otro tratado versaré de la posición interna que asume el orador ante su ídolo, tema que ya forma parte del convencimiento interno y no de la composición.

Entonces, orar supone intentar deslumbrar y gobernar a un hombre libre al que no debería someterse por la fuerza. Se argumenta ante aquel a quien la ley nos ha obligado a ver como un igual pero que, en la intimidad de nuestros ánimos, consideramos un inferior que debería obedecernos. Cada que nos encontramos con otro ser humano, realmente obramos como un par de reyes acompañados de sus heraldos, quienes exhiben sus insignias, dispuestos en la mitad del campo, antes

3 Es decir, no importaría el escrutinio filosófico de la verdad de lo dicho, mas sí la verosimilitud de lo expuesto en pos de la utilidad: bastaría con que el interlocutor percibiese los argumentos como verdaderos, aunque no lo fuesen. Hegesías habla así porque, como se verá más adelante, para él todo dependería de la retórica, todo discurso sería falso, falseable y controvertible. La única verdad del lenguaje consiste en su utilidad, no en una trascendencia metafísica ni en una cabalidad. No se persuadiría, pues, persiguiendo una verdad universal, sino un interés individual o, a regañadientes, uno colectivo, como luego se clarificará. Por esta razón, muchos filósofos debieron reprocharle a Hegesías el que se denominase él mismo un filósofo, pues había renunciado a buscar una verdad universal. Hoy diríamos que el cirenaico era un pragmático [N. T.].

de comenzar una contienda mientras los hoplitas esperan ansiosos alguna señal pacífica o belicosa. La presunta igualdad de palabra dificulta las cosas. Optamos por el rodeo porque estamos obligados a respetar esa igualdad, menos por convicción que por beneficio. Dialogamos sólo cuando la ley nos impide esclavizar o cuando nos conviene aliarnos con la fuerza o la influencia del interlocutor. Permitimos la supervivencia de los demás por conveniencia⁴, sólo porque nos percatamos de que eliminando a todos no tardaríamos en morir también nos y de que, de quedar vivos algunos, no tardarían en vindicarse, esclavizándonos, vejándonos o asesinandonos.

He aquí, empero, que el ser humano halló la manera de burlar la norma que impone la igualdad y se ideó los argumentos como medio para conmover los ánimos. La persuasión es un modo de encadenar a quien quisiéramos apresar con férreos grilletes. Se argumenta para que el otro se encadene voluntariamente, ya que el hablante no puede hacerlo declaradamente. Se habla de beneficios comunitarios y de acuerdos civilizados, pero, en últimas, aun en la intimidad de los amigos, hablar supone un forcejeo de los ídolos de verdad de cada quien. Las peleas humanas, todas inanes y astutas, suelen producirse por mor de la utilidad y de los ideales, suelen derivarse del iluso pavoneo por demostrarles a los demás que quien habla se ha creído un Zeus o una Hera o, a lo sumo, para no sentirse impíos, un Heracles y una Atalanta. Es consabido, en todo caso, que a Heracles le llegó su Deyanira y que a Atalanta su Hipomenes. A todos nos vence la pulcritud ideal.

Las artes emparentadas, la retórica y la amatoria, son, por ende, quizás las que más descaradamente declaran su ambición por la utilidad y el dominio ajenos. La mayoría de los demagogos están al tanto de que las multitudes⁵ suelen convencerse, no tanto de lo beneficioso de los argumentos, sino de qué tanto quien habla ha podido mostrar su ídolo

4 El vocablo es *συμφέρον*, *symphéron* [N. T.].

5 El vocablo en el texto es *ὄχλοι* (*óchloi*) [N. T.].

como fulgoroso⁶. Los oyentes se comportan como amantes, esto es, como menesterosos. A su vez, todo orador quiere ser amado por la utilidad que esto conlleva. Paradójicamente, aunque todos los seres humanos desean dominar a su modo, al entramarse en las lógicas de la retórica y de la amatoria, también quieren ser conmovidos. Allí yace su ruina. Los seres humanos, como se ha dicho usualmente, aspiran a la felicidad. Todo dominio posible se enclava en torno a este deseo. Dominamos o somos dominados justamente porque perseguimos este anhelo. Eros, en connubio y diarquía con Peithó, comandan las artes retórica y amatoria.

Cuando la filosofía escruta los argumentos de un sofista, éste se ve forzado a dar cuenta de la congruencia de sus argumentos, a hacer de la concatenación de significaciones el fulgor mismo. Empero, es preconocido que, de poder prescindir de las explicaciones de las consecuencias de sus significaciones, lo haría de buen modo porque, como se predijo, todo hablar, en últimas, le apunta a una afectación o a una compasión. El rétor quiere, o necesita, ser amado y todo escrutinio retarda su propósito.

Aún más, no debe confundirse con un logro filosófico el hecho de que los argumentos se hayan examinado y que lo que convenga al final sea la concatenación de las ideas y las consecuencias de las mismas. También ello no es más que un ídolo que sirve para hacer padecer y para dominar, sólo que sirviéndose de rodeos sofisticados y de maneras más tardas y astutas. Ambos modos, el ramplón y el adornado, llegan al mismo término; o mejor, apetecen lo mismo: esperar que quien oye se comprometa para hacerlo padecer.

6 Hegesías concibe todo hablar, pensar y actuar como un acto moral. No se evidencia en su discurso la distinción de una retórica educativa de una retórica sofística, como sí se atestigua, por ejemplo, en Platón. Hegesías advierte que en todo hecho humano acontece un *factum* tanto deontológico como ontológico; se aspira a un poder y, a su vez, hablar se iguala ya con la presentación de un mundo que debe empezar a regir. A estas deontología y eficiencia, él las denomina *ídolo*. Para el cirenaico, todo aserto es erístico y sofístico, pues se imbrica con la sensación ideal de la verdad [N. T.].

Hablar, pues, comporta una competencia de ídolos⁷ y el consentimiento de la verdad, una imposición mimética de esos ídolos. La vida humana, una agonía por hacer brillar más la verdad de un ídolo, un intento por convertirse en aquel que determina el poder, una desazón o un regocijo por obedecer un ajeno ídolo. La vida humana, entonces, una palestra donde los iguales contienden buscando romper la igualdad y, siempre, terminando uno con la espalda en el piso, inmovilizado por el otro, sino es que muerto.

Estuve a punto de guardar silencio definitivo y de abandonar cualquier civilidad, pero aún yacen en mí despreciables deseos ideales⁸. Estoy enfermo y, al saberlo, me sitúo en una aporía. Escribo estos verbos porque aún yace en mí la esperanza del convencimiento. Como me dirijo a hombres libres, no puedo obligarlos a nada y, de hecho, tampoco me es posible andar sometiendo a nadie. Me interesa ayudar genuinamente a los seres humanos. Para ello, me veo obligado a servirme de los desdeñables recursos retóricos que antes describí, es decir, me veo forzado a bregar la persuasión de que todo aquello que hemos supuesto como bondad o primor humano es, realmente, un morbo y una vileza de la que debemos sorprendernos y desasirnos.

Estoy convencido —y por eso quiero convencer a los demás, ¡he aquí mi tiranía!— de que siendo todo lo humano un mal que se considera a sí mismo bien, de entre todas las cosas malas, la que expondré resulta, simplemente, la menos mala. Espero que se entienda que no hay más que una salida posible.

Muchos han argüido que la aporía que expongo se enmendaría, como recomiendan los zenónicos, valorando de otro modo a la humanidad, mas con ello me arrastrarían al engaño que estoy queriendo evitarles, pues toda otra concepción que se le dé a lo humano buscará, necesariamente, redimirlo y justificarlo, mientras que aquí argumentaré que lo humano es

7 La expresión es ἀνταγωνισμὸς εἰδώλων (*antagonismós eidólōn*) [N. T.].

8 Es decir, que le sirven al ídolo [N. T.].

inexcusable e irredento⁹. En otro lugar¹⁰ expuse en detalle el hecho de que *la verdad de la valoración se deriva de la posición del ídolo de quien comprende*¹¹ y que la interpretación última no depende exclusivamente del correcto entendimiento de lo que se interpreta sino del padecimiento del filtro de verdad de quien interpreta.

La interpretación lo es de ídolos y desde ídolos, es decir, consiste siempre en asumir una posición moral ante lo que se interpreta

Tal aconteció, por ejemplo, con el célebre Aristófanes quien, al ridiculizar en sus dramas a Sócrates, terminó reconociendo el entendimiento y la valía de su filosofía. Aquél, pese a haber comprendido lo que el filósofo exponía, lo consideró reprochable y hasta lo más excelso de sus palabras fue sentido y tratado por el comediógrafo como risible o deleznable. Mientras que a Sócrates la independencia de las cosas del mundo le permitía caminar por el ágora con la cabeza en alto, exhibiendo y compartiendo la alegría que producía el señorío sobre sí mismo con el objetivo de que los demás aspirasen a ello; a Aristófanes, en cambio, este proceder se le aparecía como engreimiento, pues entendía este público ambular como humillación y petulancia.

Para Aristófanes no bastó la comprensión pura de los dichos y acciones de la filosofía socrática, pues atendía los sentidos de sus propuestas, sino que, y más allá de ello, su entendimiento y su postura dependieron del significado que todo adquiría luego de pasarlo por el filtro de su propio ídolo. Cada quien se ubica en el lugar donde se sostiene su ídolo, ergo, su verdad.

9 La expresión es ἀναπολόγητον και ἄσῳτων (*anapológēton kai ásōton*) [N. T.].

10 Parece ser que Hegesías se refiere a otra obra suya, perdida, llamada *Peri lógou*. De la palabra o *Del discurso* [N. T.].

11 Desde que se recuperó este texto, la expresión «ἡ τῆς ἀξίας ἀλήθεια ἐπιταί τῇ θέσει εἰδῶλου τοῦ ὑπολαβόντος» (*hē tēs axías alētheia ēpetai tē thesei eidōlou tou hypolabōntos*) ha dado para todos los escolios y debates posibles entre los analistas [N. T.].

Entonces, dígase que nadie entiende nada en su pureza o que la pureza de los sentidos no basta para interpretar; siempre se comprende desde una posición ya tomada que sitúa todo el sentido de lo que se interpreta, por lo cual un mismo hecho o un mismo argumento puede servir tanto de verdad de aprobación para uno como de desaprobación para otro. La verdad no es más que la aspiración individual de que todo se ciña al metro de su propio ídolo.

Sólo los tontos o ingenuos querrían entender un significado puro y exógeno de los dichos pues no existen realmente tales purezas externas a los ídolos. Quien ora, lo hace desde su carne y quien recibe las oraciones, las recibe a su vez con la suya. Por eso dice la paremia que *la palabra carece de huesos pero quiebra huesos*. Entender equivale a acomodar. Lo único que verdaderamente tiene consecuencias es el ídolo, pues, es aquel quien intenciona la carne y quien incide en sus metros.

Sirva también de ejemplo para este argumento lo que sucedió cuando Platón llamó "Sócrates maníaco" al proceder de Diógenes de Sínope y, por extensión, al de los cínicos. Aunque deseaba insultarlos, queriendo dar a entender que su interpretación socrática no era correcta, realmente terminó reconociendo su entendimiento de las doctrinas caninas.

Puede darse como último ejemplo el caso menos famoso del notable acaudalado Aristocles de Corinto y de su adversidad con Meliso, un aspirante a dramaturgo de la misma polis. Meliso deseaba que Aristocles le ponderase un drama con la esperanza de que se lo patrocinase; sin embargo, aquél inquinaba al joven artista por algún incidente adverso que ahora no viene al caso. Cuando le fue presentado el drama a Aristocles, éste se mofó diciendo que era de muy mala calidad y que el autor debía dedicarse, más bien, a otros asuntos en vez de a la composición. Meliso, ardidado, al recibir tal ponderación y presintiendo que el notable ni siquiera había leído su obra sino que se había dejado llevar por la previa animadversión, esperó un año para reenviarle con un mensajero desconocido su drama al notable; sin embargo, esta vez, dejándole razón de que un admirador le enviaba una obra menor de Cleandro de Megara, quien gozaba ya de bastante fama en la Hélade. Entusiasmado, Aristocles leyó la

pieza y luego, en uno de sus usuales convivios, elogió generosamente la supuesta obra de Cleandro, demostrando que, o no se había leído el drama un año antes, pues lo recordaría, o que, por el contrario, para juzgar una pieza no se necesita sólo entenderla sino, sobre todo, tamizarla desde el lustre que el ídolo del revisor le adjudica. Es decir, ese fulgor no refiere a la obra misma, sino que procede del ennoblecimiento que quien la valora cree que adquiere exhibiéndola o participando de ella. Hay quienes creen que el vino sabe más dulce y embriaga mejor si proviene de las áureas copas de Alejandro. Las cosas sólo incumben y existen para cada quien si alcanzan a conformar o conmover su ídolo. Como fuere, todos saben cómo termina el relato: al otro día, Meliso ridiculizó a Aristocles en el ágora de Corinto, hecho por el cual terminó asesinado.

Revelar la verdad del ídolo, sobre todo a quien ostenta cierto poder, hace peligrar la vida. En el ídolo se asientan toda vanidad y petulancia, allí se germinan: en las magistraturas, en los honores o en lugares donde algunos seres humanos dependen unos de otros... es decir, en la civilidad toda. Yo me propongo, so pena del peligro que implica para mi vida, declarar esta verdad¹², por cuanto su entendimiento es substancial.

De por qué una interpretación de la filosofía consigue muchos males

Luego de haber expuesto de qué modo los seres humanos buscan acaparar y someter al otro y cómo suelen entender y hablar, puedo versar del escopo de la filosofía, otra actividad que quiere hacerse pasar como la más humana de todas y, en efecto, tiene razón, mas no del modo en el que suele pensarse.

Resulta evidente que ésta se presenta, luego de la existencia de Sócrates y de lo que supuso su legado, como el camino para mostrarles a los seres humanos —no importando su procedencia, posición social o sexo— que existe un modo de examinarse a través del cual todos pueden procurar vivir del mejor modo posible, deseando una vida divinal dentro de

12 La expresión es ἀλήθειαν διαδηλώσειν (*alétheian diadēlósein*) [N. T.].

los límites de lo humano y despertando por medio del diálogo y de los actos ejemplares, la búsqueda de la justicia y la concordia. En otras palabras, según su pensamiento, la búsqueda constante de la virtud permitiría una vida fulgurosa que traería consigo una existencia alacre que no sólo agrada a los dioses y beneficiaría a quien la viviese así, sino que despertaría también la curiosidad de quienes, por una suerte de magnetismo o envidia, querrían entonces alcanzar para sí mismos los beneficios de tan venturosa existencia. En suma, mucho de la filosofía no busca otra cosa más que esperar al ser humano, haciéndole creer que puede trascender lo que ya es y alcanzar la divinidad para acompañarse con ella.

La muerte de Sócrates produjo que los contritos atenienses, en primer lugar, y luego el resto de polis, pudiesen idealizarlo. Gracias a esta culpa, la filosofía pasó a gozar de una aceptación institucional y popular que excedió los límites de la civilidad greca; con ello, bastantes abrazaron este nuevo fulgor masivo y le enlazaron sus propias ilusiones: unos para dominar con ella, diciéndose que logran la encarnación de Sócrates; otros para albergarla en sus palacios o caserones y llamarse amantes de la verdad; otros tantos, para dominarse por ella, actuando como aspirantes a Sócrates o creyéndoles a quienes se dicen serlo. Todos, indistintamente, unos ilusos.

El ídolo no está hecho de carne pero sólo los entes corpóreos pueden estatuirlo. Nuestro morbo consiste, justamente, en que la carne añora lo que no le corresponde: el aplazamiento del placer para poder desearlo.

Cada quien interpreta el ídolo que se le ha presentado, que se le ha propuesto como ejemplar y al cual ha legitimado. El ídolo empuja siempre a entender algo, por lo tanto, a ilusionarse con algo. Quien encarna un ídolo, quien presta su carne para ceñirse un ídolo, necesariamente deviene un buscador de sentido y utilidad, así como un actor de alguna verdad. Vivimos conforme con la ley de la esperanza¹³.

13 Dice el texto: «διαβιοῦμεν κατ' ἐλπίδα», "*diabioūmen cat' elpída*" [N. T.].

He aquí la causa de todos nuestros males: al esperar, se consigue que quien ha creído en las promesas corra tras de lo que se desvanece apenas se abraza. Una persona perspicaz normalmente debería advertir luego del desvanecimiento del ídolo que tal cosa no era más que una distorsión o una perpetua lejanía; no obstante, pocas veces eso acontece. El creyente de los dichos de la filosofía no cesa en su empeño puesto que ha vinculado su esperanza a las astucias que le aseguran que la sapiencia realmente yace en los dioses mientras que es propio para sí mismo no alcanzarla plenamente sino tan sólo presumirla, anhelarla e intentar ejecutarla. Con esta parvedad se contentan. Así, los incautos y cegados terminan jactándose de su ceguera y esperanza. Se supone que quien sigue estos caminos debería permanecer contento, pero realmente sufre en su intimidad por nunca hallar satisfacción o se da que hace de su labor y lucha un semblante de alegría para mostrarse ante los demás como digno de los valores en los que cree o como una encarnación de sus predecesores y, en últimas, se alegra, no de lo que la filosofía promete sino del propio ídolo que él mismo ha asumido para complacerse en la superioridad que los demás habrán de conferirle, como una escena dramática en la cual el histrión se disfraza de rey y termina creyéndose su personaje, tal como se dice que le pasó a Arquelao de Priene, quien, luego de representar por años muchas tragedias y comedias, terminó contrayendo el “morbo dionisio” creyéndose unos días Agamenón, otros Áyax, otros Filoctetes e incluso hasta Hécuba, nunca pudiendo recordar quién era antes de todos esos caracteres.

Todo ídolo, prometiendo felicidad y cabalidad, pone a penar y fingir, condena a nunca alcanzar. La felicidad, bajo las condiciones de este morbo, resulta un fantasma indestructible.

Los seres humanos quieren ser felices pero la beatitud nunca les acontece realmente. Hay, a lo sumo, unos cuantos parvos instantes deleitosos. Algunos seres humanos, algo más sensatos, hacen de la vida una evasión del dolor al percatarse de la vanidad de la persecución del ideal y pregonan la prudencia. Nos empecinamos en la existencia de la felicidad;

erramos en vano. Esta pertinacia requiere del oneroso sostenimiento de un insituable lugar¹⁴.

La filosofía —como cualquier otra propuesta— instala una distancia presente o una presencia distante. Quizás esta sea la verdadera razón por la que a Sócrates se lo denominaba *el más insituable*, porque cada que llegaba a un callejón sin salida, cambiaba de argumentos como Proteo de aspecto, reacomodando los límites de la discusión.

Sócrates se ocupaba de hacer que la gente se enamorara de un ídolo que él proponía, por ello llegó a llamársele *el erótico*, pues representó el lugar de la pulcritud, lugar de donde se prende todo apetito. No hay pulcritud más que en la esperanza y no hay esperanza más que en la distancia. Deberíamos desconfiar de toda aparición de la pulcritud, de todo hecho donde la atestigüemos o presumamos, pues si bien pretexto el empuje por alcanzarla, tras ella se esconden la frustración, el horror y todas las maneras de la dominación y la sumisión. Tras el brillo de Selene, como dice la paremia, yace la lóbrega faz de Hécate.

Los verbos de la filosofía pues, el odre de los vientos que el filósofo mismo abre para alejarse a conveniencia de su Itaca. Así, obra tal como con el amante que, luego de verificar que su ser amado no era todo lo que suponía, pese a las desilusiones que éste le acarrea o le acarreará, se aferra con pertinacia a su ídolo porque con él puede sentirse vivo y continuar amando. Incluso, poquísimos amantes cesan de insistir en el amar, pese a conocer luego de tres o cuatro grandes desamores en su vida las condiciones del amor, puesto que, realmente, aman amar, prefieren amar el fulgor incorpóreo de la pulcritud, porque adoran presumir algo que han de hallar después o que los obliga a ambular.

Eros es invencible, no porque someta con violencia, sino porque nos doblegamos ante él por la embriaguez que ofrece, por el camino que promete, por el fulgor que desprende. Queremos servirle porque prodiga

14 Juego de palabras común que alude al ἄτοπος τόπος, al *átotos tópos*, al *lugar inubicable*, al lugar que no tiene lugar ni cabida en la realidad geográfica. La expresión era usual en el habla cotidiana. El texto presenta la expresión en genitivo: «ἀτόπου τόπου», "*átóπου τόπου*" [N. T.].

el padecimiento de la esperanza en alguna verdad. Mientras existan los ídolos, nadie se le fugará jamás a Eros.

Al parecer, sin el distanciamiento ideal y su subsecuente embriaguez, la vida de los seres humanos se sentiría invivible porque la vida humana se sustenta en el anhelo de propulsión, ebriedad y ligereza. Justo antes de abrir los ojos y ver qué hay tras el ídolo, es decir, lo que de por sí no tiene esperanza¹⁵, el amante o el filósofo —da casi lo mismo— cierran los ojos y argumentan lo inargumentable para sostener el fulgor. Allí donde se estatuye lo imposible de pensar o decir, se mantienen las ganas de la vida y fulge la pulcritud. Así entonces, los voluntariamente ciegos prefieren argumentos fatuos y esperanzas que saber que no hay nada en qué esperanzarse; prefieren el fulgor que los aletarga y no la obscuridad que los redimiría.

La gente acepta la filosofía por las mismas razones por las que acatan cualquier virtud que logra implantarse: quieren ser felices, anhelan la pulcritud y desean la ligereza de la verdad. La filosofía nos enseña a aletear sin pausa, pone ante nosotros el Helios de Dédalo y nos prohíbe a Ícaro, llamándolo imprudencia. Yo, en cambio, propongo la precipitación ulterior a la fatiga y la percatación de la inanidad del aleteo errabundo. El ídolo sostiene la turbiedad que se finge claridad. La filosofía pregona que la predicha opacidad es el atisbo de la divinidad; yo, que es la obscuridad intrascendente.

¿Pero cómo es que el ser humano se esperanza con lo que no posee ni ve?, ¿dioses o eternidades?, ¿amores y pulcritudes?, ¿virtudes y honores?, ¿cómo se entusiasma con algo que no es pero que es propio que sea?

El resto de los animales sólo ve lo que puede ser visto por sus sentidos. En nuestra vida, en cambio, nos esforzamos por mantener una alucinación. Hemos negado la carne por considerar que debíamos revestirla de fantasmas. El placer, sin embargo, sólo puede ser sentido y vivido en la carne, sobrepasando los fantasmas o prescindiendo de ellos.

15 La expresión es καθ' αὐτὸ ἀνέλπιστον (*cath' hautó anélpiston*) [N. T.].

Nuestra carne, empero, ha sido envenenada, intencionada, desviada y condenada a buscar lo que no puede obtener. Nunca estamos satisfechos, aun cuando la filosofía promete que la satisfacción y la suficiencia pueden conseguirse fácilmente.

De si la filosofía es otra creencia o esperanza más

Muchos filósofos se han enorgullecido de haber examinado las palabras de los antiguos poetas y de haber clarificado lo que aquéllos podían decir con cierta vaguedad. Se declararon traductores de la manía y esclarecedores de sus ambigüedades. No obstante, la gran mayoría de aquéllos se quedaron con los ídolos heredados. Los dioses existen, argumentaron; los seres humanos pueden entrar en contacto con ellos y, sobre todo, están en la capacidad de alcanzar la idea verdadera de lo que éstos son y quieren. Así, no hicieron más que acoger viejas ilusiones de los poetas, reordenarlas y pregonar la idea de que no sólo aquéllos podían participar de la verdad y la divinidad, sino que, de algún modo, todos quienes filosofaran podrían alcanzar tal dignidad. Para ellos, el examen derivaba en la apropiación de los beneficios de la verdad que ponderaban.

Hubo también quienes se manifestaron radicalmente en contra de lo heredado, como Heráclito, quien afirmaba que no se podían tomar en serio las epopeyas de Homero; sin embargo, mantenía la creencia en un orden superior. Hubo también muchos otros que terminaron recibiendo el apelativo de ateos y profanos. Han sido justamente éstos últimos quienes no han sido tomados en serio. Se los desprestigia o se los ignora, se los tacha de enfermos, más por el pavor que suscitan y por las dificultades que propician que por alguna otra cosa.

En la variedad de la filosofía, el espectro va desde quienes creen que hay divinidades y que los seres humanos pueden alcanzarlas y entenderlas, pasando por quienes creen que hay divinidades pero que los seres humanos poco o nada pueden saber de ellas debido a nuestra pequeñez e imperfección y, por último, quienes consideran que no hay dioses de ninguna índole y que el cosmos todo realmente no es más que un gran azar al que los seres humanos le han presumido una ordinación e intención

de las que, en realidad, carece. A los primeros podemos llamarlos los más esperanzados, a los segundos los medianamente desesperanzados y a los últimos, los desesperanzados.

Así puede versarse de múltiples otras divisiones con respecto al interés o desinterés que los dioses tendrían en la humanidad, en si se asemejan a los humanos de algún modo o si, por el contrario, consisten en puro pensamiento y visión o acaso, en algo que excede a las analogías humanas. Enumerar las cuestiones sería vano y casi infinito. Todo análisis le apuntaría a lo mismo. Se han mencionado aquí algunas anatomías para mostrar que la filosofía, realmente, no ha hecho nada más que opinar acerca de las verdades heredadas sin dar respuestas concluyentes y acomodarlas a sus propios intereses. Cada filósofo y cada escuela comentan y clasifican las verdades recibidas, legitimando algunas, desestimando otras y proponiendo algunas más. Pareciera que quien se hace filósofo está destinado a barajar¹⁶ las verdades recibidas y a tomar posición ante lo que ha legitimado para sí. Algunos, como por ejemplo Calicles de Tinos, le reprochan a la filosofía que disfraza las opiniones para acceder a alguna verdad. Ya Polibio de Samos censuraba que, pese a criticar a los tiranos, la filosofía misma no era otra cosa que un modo de la tiranía al adjudicarse las posibilidades de unos procedimientos que permitirían el conocimiento excelso de lo vero y lo falso, lo divinal y lo humano.

Quienes así replican tienen razón, por cuanto todo lo que la filosofía ha dado en llamar verdad o lo que ha deducido con respecto al acceso a aquélla, en últimas, no son más que silogismos o recursos sofísticos, pues todo cuanto se ha afirmado de los dioses, de la existencia del alma o de la inmortalidad, no se basa en otra cosa que en presunciones de causas últimas providenciales, conscientes e intencionales; en juegos de argumentaciones o en falsas ligaduras, tales como derivar de la repetición de las fases de la luna o de la sucesión de las estaciones una volición

16 El verbo es διαχειρίζεσθαι (*diacheirízesthai*) [N. T.].

ordinadora o como la suposición de que como en nosotros hay emociones e interpretaciones y aquéllas no se verifican en los órganos del cuerpo, pues entonces habrá de inferirse necesariamente la existencia de un alma inmortal que las explique. Cada argumentación siempre consta de un momento en el cual se precisa de una oclusión ocular para confiar en la preexistencia de lo que quiere demostrarse. Gracias a aquella cerradura puede edificarse el ídolo.

Los filósofos pululan, pero no son mayoría, nunca lo han sido; abundan los comerciantes, los alfareros, los esclavos y hasta los detractores de las cuestiones filosóficas. No hay razón para creer que la filosofía durará para siempre o que no advendrá otro gremio queriendo imponer sus propias nociones verídicas. Si visitamos algunos de los pueblos bárbaros, atestiguaremos que, por ejemplo, para muchos priman las virtudes de los alfareros, de los pastores o de los mercaderes y conforme con ellas se organizan; en otros, por ejemplo, priman las virtudes marciales, como era el caso de los lacones y las Amazonas. Nada hay en estos oleajes humanos, en esta estirpe de hojas que caen de los árboles, que nos impida suponer que en un futuro imperarán, por ejemplar apenas algo, las virtudes de los pescadores, los comerciantes o los polémicos. También para ellos, sus ídolos serán considerados como fulgorosos, medirán con sus cánones y aspirarán la constitución de un mundo del tamaño de sus peces, mercancías o armas.

Por qué Hegesías es filósofo. Su propuesta

Mas, he aquí algo paradojo, y es que yo mismo me llamo filósofo, no porque me ocupe de los asuntos inalcanzables para el ser humano, sino porque me veo obligado, al menos, a optar por algunas palabras en las cuales presumo alguna verdad. El ser humano está obligado a situarse ante algún ídolo. Sólo desde allí puede afirmar cualquier cosa y vivirse de algún modo. Las objeciones que se le dirigen a la filosofía en general pueden hacérseles a las palabras que aquí compongo o a cualquier otro discurso que pretenda dar cuenta de cualquier sujeto. A todo argumento le está destinado su contrario porque ningún sermón ostenta la cabalidad.

Cada aserto, al dirigirse necesariamente a otros, se demuestra como inacabado y, simultáneamente, en virtud del deseo de convencimiento que conlleva, también como un anhelo —siempre vano y jactancioso— de cabalidad, coordinación y dominio. El orador se expresa desde una parte añorando el todo. Hay peores: quienes hablan u obran considerando de antemano que lo hacen desde la cabalidad ya alcanzada. Suelen ser los más engreídos, ciegos y peligrosos, pues no viven aspirando a la totalidad, sino que la consideran lograda y, por ende, sus destinatarios sólo pueden ser súbditos o acólitos. Todos los humanos tendemos hacia este engreído que asume la esfericidad conquistada y, justamente, de esta proclividad inexorable debemos cuidarnos y revisarnos. Hemos de reconocer que el discurso de la filosofía esperanzada, al menos, recuerda que ha de lucharse contra la tiranía de sí. Sin este recordatorio o, al menos, sin el convencimiento de tal advertencia, todo hablante está convencido de que es el “pastor de huestes”.

Hacerse filósofo precisa de la asunción de la constante sensación de verdad que, como ser humano, porta en sí. El apotegma délfico “conócete a ti mismo” le apunta a la percatación de esa verdad sólo que, a diferencia de lo que suele pensarse, con ella no se descubre la luz divinal sino el morbo inalterable que nos conforma. El apotegma, así, viene a significar, ni siquiera “disciérnete como enfermo”, sino “reconócete como la enfermedad”. El enfermo todavía aspira a una curación. Para el morbo, empero, sólo resta la erradicación.

Protágoras supo que la verdad depende de cómo se hilan los argumentos y cómo se construye con ellos un ídolo. Algunos lo acusaron de componer discursos convincentes para los juicios, vertiendo en débiles argumentos fuertes o viceversa. Esta habilidad sofística enervaba a Sócrates, con razón, porque consideraba que la verdad había de ser única, cabal y existente allende el hombre, mientras que el sofista entendía que aquélla consistía en una presunción y composición con consecuencias mutables y útiles. Sócrates era un sofista convencido de no serlo, un crédulo de su propio ídolo. En suma, lo que se entiende por justicia y verdad no es más que el ídolo hecho norma.

Yo mismo aprehendí, gracias al legado de Protágoras, que acaso la verdad no sea más que un asunto humano, una acomodación ineludible. Sócrates peleó contra la personalización de la verdad y se empeñó en proponer un modo humano único de acceder a ella, quiso extender la ilusión de la humanidad a todo el cosmos para llamarlo causa y a nosotros consecuencia. Acaso —y he aquí mi propuesta y percatación— lo único universal para lo humano sea que la verdad yace tan sólo para nosotros y en nosotros. No tenemos noción de la verdad debido a que los dioses o providencia alguna nos la insuflaran, sino que, a diferencia de las bestias y del resto de lo vivo, para nos ello no es más que una peculiaridad incómoda, un defecto ínsito, un morbo constitutivo. Los dioses son nombres con los cuales perfumamos nuestra hediondez. ¿Cuándo los superaremos? Y aunque los superásemos, no dejaríamos de heder. La tradición ha tornado por fulgoroso lo que no es más que éter meffítico; hemos tomado el cobre por oro, hemos llamado salud a la morbidez.

La filosofía, tal como la propongo ahora, no sería un intento por alcanzar lo ajeno a lo humano, no constituiría una elevación ni una trascendencia de nuestra condición, sino una exhortación para la percatación de nuestra peculiaridad, una comprensión de nuestra gravedad, una agnición de este, el morbo incurable que somos. La filosofía debería permitirnos el desplome¹⁷ para descansar de nosotros mismos, porque la fantasía ideal nos mantiene a flote en un inocuo sufrimiento y en perenne aspiración.

Los zenónicos y algunos peripatéticos aseveran que el signo remite a otra cosa, al intelecto, uniendo la voz o las ideas a una significación; así mismo podemos afirmar que quizás la sensación de verdad pide la ligazón de lo que no estaba conjuntado, como cuando vinculamos astros y generamos figuras para recordar los mitos, o como cuando deducimos de la reiteración de las estaciones que tiene que haber una voluntad

17 Aquí Hegesías plantea a la filosofía como un descenso, una *katábasis*, hacia el Hades, pero no legitimando las narraciones populares, sino que la comprende como una metáfora de la desintegración plena [N. T.].

ordinadora, como si ese orden que presumimos no pudiera ser producto del azar y de las condiciones intrínsecas de la materia, tal como acontece en una avalancha donde unos eventos suceden a otros, mezclándose, y haciéndose cada vez más desastrosos y desordenados.

Estamos solos y desamparados con la incisiva sensación de la verdad. Muchos de los más esperanzados filósofos de la estoa tachan mis argumentos de mediocridad o de insipiencia, o simplemente los descartan con sus propias verdades, pues aducen que por el hecho de que no pueda señalarse a los dioses con el dedo, como cuando mostramos una piedra o una mesa, no significa que no pueda saberse de ellos cogitativamente, es decir, con el intelecto que ellos mismos han insuflado en nosotros, tal como acontece con el signo, que a veces puede dar cuenta de las cosas sensibles, como un árbol, pero las más de las veces da cuenta de cosas insensibles, como la justicia o como la esperanza. Yo les he insistido en que el hecho de que haya signos insensibles, como cuando hablamos de amistad o de justicia, no descarta que todo ello no sean invenciones nuestras, tal como lo es el nombre con el que designamos a las cosas sensibles.

Las objeciones de los zenónicos no calan en mí. Aceptemos la cuestión de que estamos solos con el deletéreo tábano de la verdad que revela nuestra polución. Si lo aceptamos, de tajo todo gobierno deviene insostenible e inadmisibile, toda sociedad una irrelevancia que no merece nuestra abnegación. Ya que todo dominio de otro es deleznable, el único gobierno medianamente suportable sería el de sí mismo, como propone la filosofía esperanzada en general.

Sólo puede elegirse el gobierno de sí, no para hacerse virtuoso ni para conocerse a sí mismo, sino para luchar contra la insistencia de que hay algo verdadero y, sobre todo, para tratar de erradicar, aunque sea imposible en su totalidad, la idea de que eso que se siente y se toma por vero ha de serlo para todos. El gobierno de sí mismo, tal como lo planteo, propende hacia el desasimiento, serviría para pugnar contra el tirano en potencia o en acto que yace en cada ser humano y no ya para pretextar el orden en los dioses ni en la natura, la cual tampoco obedece a

nuestros nombres, taxonomías e ídolos, sino a sus propias causas y consecuencias inconsideradas.

La civilidad exige sumisión, convencimiento de la pertinencia de la obediencia en pos del bienestar general y de la supervivencia. La ley tiene que ocupar el lugar de ídolo —y cuando lo hace lo llamamos legalidad, sensatez y civilidad. Cuando no se la legitima en tal lugar, tan sólo le quedan la acusación de insurrección, la imposición del ostracismo, el oprobio y la ejecución del estorboso. La exclusiva eficiencia de la civilidad estriba en que todos nos hayamos convencido de las presunciones de bienestar que promete y de la honorabilidad y recta ejecución de los políticos. Básicamente, vivir, para lo humano, supone estar persuadido. Justamente esto denuncian los cínicos cuando señalan que todo en la civilización consta de convenciones y leyes que nos enferman, cuando esgrimen que solamente debemos vivir conforme con la única ley realmente inevitable, la natural. Ellos siguen ilusionados, aún proponen una posible república cínica. No obstante, les ha faltado dar un paso más: ellos juzgan a la natura organizada según nuestra definición de orden. Les falta sentir que acaso tampoco en ella hay un orden ideal que debamos emular, que no posee mensaje para nosotros. Sus leyes fundamentales nos someten y son innegociables, pero nada más. Verla pulcra y ordenada no hace más que situarnos en la misma estolidez. Acabar con la natura como último ídolo permite, al fin, fijarse en la verdad fundamental: no hay sentido ni razón de vivir detrás de nuestros fantasmas.

Pocos reyes han solido ser verdaderos amigos de la filosofía espezanzada porque saben que ella también ansía gobernar. Bueno, en realidad, han solido ser enemigos de todo aquello que les obstruya la ejecución de su mandato conforme con los metros de su placer. Usualmente han sido amigos de todo lo que les facilite la construcción de su ideal, es decir, de la facilitación del servicio. Los reyes no quieren ver entorpecido su orden porque sacan provecho de él, porque la sociedad entera se ha organizado, por miedo o convencimiento. La democracia tampoco soluciona el asunto de la monarquía o de la tiranía, pues tan sólo se ha diluido la tiranía del

cuerpo de uno y se ha puesto en el cuerpo de muchos, y lo demuestra la propensión natural de la humanidad a la tiranía o monarquía.

Los filósofos esperanzados denuncian la ignorancia al mundo, van de aquí para allá gritando que todo está mal entendido y arguyen que, en cambio, ellos mismos sí conocen cómo buscar el bien, catalogando de injusticia todo aquello que se sale de sus propios cánones, es decir, de su lugar de verdad. Los cínicos juzgaron a los filósofos esperanzados midiéndolos, a su vez, con sus propias mensuras. Ahora viene el turno de mi filosofía, el paso que faltaba por darse: el de la total desesperanza para juzgar. No hay virtud. Toda sugerencia de virtud o esperanza es un intento de dominación, una tiranía que debe ser erradicada.

Las presentes afirmaciones serán sentidas como amenazas por todo gobernante o por todo creyente en la validez universal de su ídolo; serán, pues, consideradas como deleznable y hostiles por casi todo el mundo. Pocos toleran el hecho de que acaso la verdad no sea sino una peculiaridad humana, pues todas sus esperanzas e ídolos se desmoronan al aceptarlo. Yo propugno la percatación de ese desmoronamiento y el subsiguiente desmoronamiento de sí.

Es consabido qué soportó Sócrates cuando sus preguntas comenzaron a sacudir los ídolos de los notables, cuando alguien sintió que podía aparecer el desgobierno en los jóvenes. Los jóvenes se enardecen fácilmente, andan sitibundos de ídolos que les digan qué ser, qué es el mundo, y, sobre todo, cuáles han de ser sus enemigos. ¡La humanidad ama tener enemigos para justificar su indignación y su tedio! Los jóvenes, básicamente, buscan ser reclutados¹⁸. Sócrates les enseñó a no creer en los fantasmas tradicionales pero, justamente, para reemplazar-los por el suyo.

También se sabe qué le pasó a Protágoras cuando planteó entre gente que consideraba fidedigna que el ser humano es la medida de todas

18 La expresión es ἐπιστρατεύεσθαι σκοπεύουσιν (*epistrateúesthai scopeúousin*) [N. T.].

las cosas, tanto para valorar y hacer aparecer todo lo que es como lo que no es. Una vez muerto Pericles, quien lo recibía contento y pródigo en sus simposios, las inquinas hacia sus afirmaciones se pusieron de inmediato en su contra y Atenas no volvió a recibir ideas de cambios o de insensatez. Es un milagro que Alejandro no hubiera atravesado a Diógenes con su espada. No vaticino un futuro más halagüeño para mí mismo ni para mis palabras. No sólo he inflamado el ídolo de una gran polis, sino el de la humanidad toda, pues ya un sólo diádoco domina grandes pols. Hablar en Alejandría es igual que hablar e inflamar casi todo el mundo.

Como todo gobierno, el gobernarse a sí mismo sigue siendo un acto repulsivo, supone que todavía hay una parte de sí opresora y otra sumisa. Sigue habiendo una ejecución de la tiranía pero constreñida a la intimidad. Lastimosamente, la parte cohibida es la más digna, pues justamente es la que tiende hacia el placer y lucha por el sosiego corporal. Claro está, es preferible dominarse a sí mismo, como recomienda la filosofía esperanzada pues, usualmente, por mor de nuestro morbo, quien no se examina traslada su propia tiranía a los demás en vez de concentrarla en sí mismo.

En mi propuesta subyace un anhelo verdadero: escapar a toda dominación, emanciparse de todo, hasta de sí mismo, de todo el morbo humano. Todo se solucionaría si hubiese, realmente, una manera de erradicar nuestra esperanza, pero, para nos, es imposible. Ni las bestias ni el resto de lo vivo tienen la obligación de dominarse ni de emanciparse. Tanto aquéllas como aquéllo, condenados a la nesciencia. Todo lo vivo procura el placer y huye del dolor. El ídolo promete el placer y posterga el placer de vivir. Lastimosamente, toda esperanza aplaza lo que promete y nos condena a la insatisfacción. No es que los animales estén satisfechos. Ellos también sufren la vida y se agobian ante las amenazas, pero en un menor grado. Las bestias buscan más puramente el placer. En todo caso, ellas también sufren su ídolo, como cuando las aves se pavonean o los cangrejos alzan sus tenazas. Del ídolo de las plantas, poco sabemos, pero podemos deducir que algo obran al llamar con la belleza de sus flores y frutos a las aves, insectos y demás animales. De las plantas, ignoramos si padecen el ídolo o si se sirven de él.

Podría sugerirse que triunfaríamos si viviésemos —tal como afirman los cínicos— con la simplicidad de los demás animales, mas no podemos porque ni imitando a los canes huimos de la sensación de haber conquistado la condición del perro. Incluso la simplicidad, en nosotros, conlleva una jactancia. Vivir como los perros consistiría en disfrazar nuestro morbo nuevamente. Los cínicos no viven como perros, sino a la humana con una interpretación de qué es un perro. Ellos lo saben, puesto que sugieren una humanidad¹⁹ admirada y no un retorno a la bestialidad. Nos constituye una flaqueza. Nuestra condición, por alguna razón inexplicable, no es más que debilidad, semblante y descentramiento²⁰. Si existe alguna naturaleza intrínseca para nosotros es justamente esa. Sin embargo, ese morbo deriva en la posibilidad de nuestra liberación, pues por mor suyo podemos elegir salir de la vida, nos es posible optar por repudiar lo que somos, cosa que el resto de lo vivo está incapacitado para lograr. Sólo queda para nosotros la emancipación de la vida donde ya no habría nada posado sobre verdad alguna o ídolo alguno. Tal como argumenta la filosofía de los esperanzados, hemos de gobernarnos a nosotros mismos, pero no para que aquella conquista permita nuestra conversión en otro ser humano como cuando se dice para “llegar a ser lo que debíamos ser”, sino para descomponer nuestra condición. La muerte es deseable pues consiste en la liberación de la enfermedad de la verdad, de dominación y de sujeción. Somos todos hermanos en la amencia. Propongo que toda vez que nos percatemos de ella, salgamos sin miedo de la trampa de la vida humana.

El conocimiento de la enfermedad como paliativo y la muerte como fármaco

Mis detractores, que son casi todos los seres humanos —se designen o no filósofos—, porque sólo unos pocos resisten la desesperanza que portan mis dichos —aunque todo decir precisa de una esperanza— me

19 Hegesías se sirve del término de su maestro Aristipo para definir al humanismo: ἀνθρωπισμός (*anthropismós*) [N. T.].

20 La expresión es ἀρρώστια, ὄψις καὶ ἀκοσμία (*arrhóstia, ópsis kai acosmía*) [N. T.].

reprochan que expongo que la vida humana no merece ser vivida, que soy el filósofo de la derrota, que me saboteo los delicados placeres de la existencia o, peor, que reniego de la vida misma en general. No soy un enemigo de la vida²¹, más bien soy un médico que ama la salud y la concordia²². Soy enemigo del morbo. Por salud se entiende, no sólo el vigor y el tono de los cuerpos, sino la posibilidad de prodigarse el placer; es decir, que la salud ama y persigue la armonía porque el placer es la sensación de cabalidad. El único propósito de lo vivo y vigoroso es propulsarse hacia lo que le es placentero. La vida no es más que la turbación de la materia para buscar el placer en la materia y la salud consistirá en la propensión hacia la armonía. Como médico, entonces, he detectado que la humanidad carga en sí misma, por lo que es, un morbo incurable²³ y no hay modo posible de situarse donde no se lo padezca. Para nosotros, vivir es enfermar. Ni siquiera en los momentos más placenteros hallamos compleción. Los seres humanos estamos imposibilitados para la concordia entre nos y, en consecuencia, impedimos la armonía del mundo.

No existe la felicidad, sólo el placer. No coinciden. La noción de que debe haber felicidad es consecuencia delirante de nuestro ídolo. Cuando se objeta que en la vida placentera, o disoluta como la llaman los deontológicos, no se encuentra la felicidad, tienen razón. La felicidad es un delirio humano. Sólo existe el placer. Para nos, el ídolo mórbido consigue que ni siquiera podamos gozar plenamente por erigir la idea insistente de que ha de haber felicidad. Si pudiéramos desembarazarnos de la presunción de la felicidad, seríamos verdaderamente gozosas bestias, mas nuestra

21 El vocablo es ἀφιλόζωος (*aphilózōos*) y la expresión completa en el texto es «οὐκ ἀφιλόζωος» (*ouk aphilózōos*) [N. T.].

22 La expresión es ὑγείαν και συναρμογήν (*hygeían kai synarmogén*) [N. T.].

23 La expresión es «τὸ καθ' αὐτὸ ἀνθρώπινον ἐν ἑαυτῷ νόσον ἀνάταν ἐμφορτίζεται» (*to cath' autó anthrópinon en heautó nóson aníaton emphortízetai*) [N. T.].

condición nos lo impide. Lo racional se fruye del dolor de la búsqueda; lo irracional, del placer²⁴.

Propongo, es cierto, que resulta mejor morir que vivir a la humana. Ninguno de los seres humanos pidió ser arrojado a la vida y, por lo tanto, mucho menos solicitó su morbo. Soy un enfermo que se dirige a otros enfermos, un morbo consciente. Propongo la cura de su dolencia: nuestro despertar. No obstante, no puedo forzarlos a tomar la medicina²⁵.

El vivir, en sí mismo, no es un mal. Todo lo vivo, si saludable, desde que nace persigue el placer que le corresponde o, en otras palabras, actúa a a placer²⁶. Esa ley natural nos demuestra de inmediato hacia dónde deberían tender todas nuestras acciones. Los niños lo saben y lo exigen, mas van alterándose a medida que se desvían de esa ley. Los adultos, ya irremediamente enfermos, no pueden más que propiciar el desarrollo de la intrínseca polución de los niños. Con cada palabra, con cada gesto, se les allana el lugar para que se despliegue la sensación de la verdad y del ideal. Lo que la natura situó, nosotros, irremediamente, lo forzamos y acorralamos. Alguien podría proponer que se hiciera otra cosa, pero parece ser que cualquier acogida supone necesariamente la morbilidad. El niño viene con el morbo ya ínsito, pues éste es de especie²⁷. Dejar al niño a su suerte —paradójicamente al abandono de su condición pura de animal— supone su muerte. Poquísimos han sido los casos de infantes supervivientes acogidos por osas, lobas o algunos animales fantásticos,

24 La expresión reza τὸ μὲν ἔλλογον τοῦ πόνου ἐπιδιώκειν τέρπεται· τὸ δὲ ἄλλογον, τῆς ἡδονῆς (to men éllagon tou pónou epidiókein tértetai; to de állagon, tés hedonés) [N. T.].

25 El vocablo es φάρμακον (*phármakon*), que significa tanto *remedio* como *veneno* [N. T.].

26 La expresión es κατὰ ἡδονήν (*catá hedonén*), *conforme con el placer o siguiendo la ley del placer* [N. T.].

27 El texto dice «ἔννοσον τὸ βρέφος ἐπεὶ δὴ φύσει τοῦ γένους ἢ νόσος εἶναι» (*énnoσον to bréphos epeí dé physei tou génous he nósos eínai*) [N. T.].

que no hayan sido devorados o muerto de hambre, frío o marasmo. “Pocas son las Atalantas”, como suele decirse. Nuestro morbo se ha hecho exigencia natural y no queda, al nacer, más que la disyuntiva ‘muerte o vida’, lo que equivale a decir, ‘muerte o morbo’. Nuestra enfermedad, un extravío del que nos hemos convencido que es superioridad y virtud²⁸. La civilidad plena, incluido lo que de ella consideramos más excelso, sofisticado o verdadero, revela el alejamiento del placer que nos tocaba en parte²⁹.

La natura nos empuja al placer, pero tanto la fortuna como las limitaciones de la vida natural y cívica nos condenan al sofoco. Nuestro modo de vida refrena el empuje general de la vida. En nosotros siempre yace una especie de rastro de nuestro defecto ínsito³⁰, como si algo obstará³¹ para que la cabalidad no se dejara padecer aun cuando la natura nos lo demanda. Somos el Prometeo encadenado que ha creído que su fuego traía bienestar.

Si tomásemos, esperanzados, como modelo a quien la civilidad ha dado en llamar el más virtuoso, a Sócrates, veremos que su vida es prácticamente imposible de emular para el hombre común por mucho que sus dichos declarasen que cualquiera podría alcanzarla. Podría endilgarse al filósofo más esperanzado que haya existido una robustez extraordinaria y, por lo tanto, tendríamos que decir de él que ha sido el más saludable de los seres humanos³². No obstante, si se reflexiona a fondo la insistencia socrática de que sólo los dioses son sabios mientras que él y todo el que

28 Dice el texto: «ἅπαν ἡμῶν ὕβρις ἤστινος ἐπέισθημεν ὑπεροχῇ καὶ ἀρετῇ εἶναι» (*ápan hemón hybris héstinos epeisthēmen hyperoché kai areté einai*) [N. T.].

29 La expresión es ἔμφυτος ἡδονή (*émphytos hedoné*) [N. T.].

30 La expresión es ἔμφυτος βλάβη (*émphytos blábē*) [N. T.].

31 Literalmente, ἐνιστάτο (*enistáto*); es decir, como si algo se pusiera (*hístemi*) ahí (*en*), en medio [N. T.].

32 El texto original reza «ὁ ὑγιέστατος ἀνθρώπων ὄλων» (*ho hygiéstatos anthrópon hólon*) [N. T.].

anhelase seguir sus sentidos, no serían más que amigos de la sabiduría, revela que él mismo no pudo lograr ser la encarnación de la sapiencia a la que se supone todo mortal podría llegar razonando y ejercitándose.

Ni el más virtuoso de los hombres consigue la adecuación a la que aspira. Se me reprochará que Sócrates bebió la cicuta sin chistar calmando a los circunstantes que lloraban su muerte por lo que, entonces, ello declararía la encarnación de su virtud. Sin embargo, el episodio no era otra cosa más que un teatro, una seducción³³, para llevar ante los demás, hasta las últimas consecuencias, la ficción de su ídolo, con lo cual garantizaría la admiración póstuma. Hacer de la vida un mensaje, una enseñanza, coincide con el intento de salvar un ídolo particular, el de Sócrates mismo. Todo lo que de él admiramos o anhelamos no es más que escritura de sombras³⁴, como todo lo humano. No digo que Sócrates mintiese, sino que estaba convencido de que su ídolo era verdadero, no sólo para sí, sino para todos los demás seres humanos de cualquier civilización o evo. Quitadle la cicuta a Sócrates y no quedará más que un delirante. La cicuta lo permitió, como ya dije, permitió la idolopeya. En el drama de su vida, Sócrates supo cuándo era el momento propicio para morir y dar punto final a su ídolo.

Insisto en la preferencia de vivir con la filosofía, ya que es verdad que puede advertírseles a los demás que sufrimos por asuntos que nos procuramos o que no dependen de nosotros y porque puede mostrarles que es factible vivir con poco y dejar de sufrir lo mucho, que casi siempre coincide con lo prescindible. Vive bastante mejor quien filosofa.

La filosofía esperanzada resulta un analgésico que reduce en buena medida el dolor pero no logra curar la herida infecta. Si fuese realmente posible alcanzar lo prometido por la filosofía, es decir, la indiferencia ante lo superfluo y la beatitud, y si en verdad permitiese vivir como dioses a los

33 El vocablo es προσαγωγή (*prosagogé*) [N. T.].

34 El vocablo es σκιογραφία (*sciographía*), es decir, vanidades, asuntos difusos [N. T.].

hombres, renegaría de todas mis palabras. Mas, después del escrutinio de cada propuesta a que me ha sido posible acudir, tanto las de los hombres pasados como las de aquellos que aún viven, me he convencido de que no existe sanación.

El anhelo de la felicidad³⁵ es, justamente, el ídolo por excelencia de la humanidad, vestigio de nuestro mentado morbo. Todo discurso establece su verdad en torno a ese anhelo. Mudan los modos de exponerlo o sus propuestas, mas el ídolo y su sensación de verdad son siempre los mismos. Me permitiré una analogía dramática: cambian las máscaras, los dramas, los autores, las épocas y lugares donde se representa; el riso de Diónysos, empero, único. Cambian las tramas, pero siempre estamos en una escena teatral. Nuestro morbo nos obliga a representar un carácter dramático. Los demás seres vivos carecen de comedia. Nos tomamos por verdadero y serio nuestro fingimiento; tampoco tenemos otra opción. Para nos, la presunción de la felicidad yace en un sentido. Como se decía antes, la filosofía es preferible a su ignorancia porque aliviana un poco; sin embargo, es insuficiente, siendo apenas un paso intermedio entre la ignorancia de lo vivo y la sapiencia desiderable. Nos está vedado para siempre el retorno a la nesciencia de las bestias y del infante. Nos queda tan sólo una aspiración posible. Mi propuesta consiste en arrojar aquello de lo que la filosofía no se ha despojado ya por cobardía, ya por nesciencia: su esperanza en el ídolo y en la ineludible sensación de verdad. Sé que lo que afirmo puede sentirse como pesadumbre, mas promete la ligereza única: el traspaso de todo ídolo y de toda verdad, la desaparición, la disolución de todo drama y de todo fingimiento, el no ser.

En este punto mis detractores redarguyen, con razón, que exijo la misma oclusión de los ojos que los demás discursos que examino pues, ¿cómo saber si más allá de la vida no se halla un remanente nuestro, un alma, una consciencia, que termine sufriendo las consecuencias de nuestros necios actos? No tengo respuesta apodíctica, sólo puedo

35 El vocablo es εὐδαιμονία (*eudaimonía*) [N. T.].

confesar que considero que todo han sido invenciones de poetas. He aquí mi aporía: estoy convencido de que nada de lo que he creído ser me sobrevivirá cuando haya muerto pues nada me testimonia lo contrario. Estoy convencido, mas no puedo demostrar nada de lo que afirmo. Para poder emprender mi propuesta hay que creer en su verdad. En últimas, no estoy tan alejado de la vanidad socrática proponiéndoles la veracidad de mis sentidos a los demás. No soy menos pedante que aquél al pretender que mi ídolo se entienda, convenza, se disperse y se postergue. No estoy menos enfermo. Sólo puedo decir a mi favor que tengo un poco más de lucidez que Sócrates. Los más me acusarán de pedantería. Aquél decía conocer su ignorancia y por eso se lanzaba a la vida esperanzada, validado por Apolo, sabiéndose más sapiente que los demás, aunque menor que los dioses. Yo avanzo siendo más sapiente que Sócrates al saber que la vida no merece ser vivida, porque no hay dioses que garanticen su justificación, porque no hay en ella justificación alguna y porque es imposible vivirla sin buscar tal justificación. A Sócrates lo legitimó su propia creencia en la palabra de la pitonisa de Febo; a mí, la creencia en la finitud insensata de lo vivo y la delusión humana. Planteo la desesperanza³⁶.

La vida humana, por sus condiciones, está hadada a la frustración e infelicidad

Entonces, la vida humana, por cómo se constituye e ilusiona, se sostiene en ídolos y, por ende, estamos condenados a la infelicidad y a la frustración. La vida humana condena, por un lado, a una búsqueda que no tendría que emprenderse y, por otro, a jamás recibir lo inexistente e imposible que tal vida impone. Persiguiendo la felicidad, ese “más allá”, nuestro morbo nos impide ser felices de cualquier modo posible. La única posibilidad estribaría en disfrutar del placer aquí mismo, mas, o no tenemos cómo satisfacerlo, o no lo disfrutamos plenamente por haber sido fundados ya en el ídolo que nos ha pervertido. La presunción de

36 El vocablo es ἀπρόγωσιν (*apógnōsin*) [N. T.].

que la felicidad es posible enseña nuestra estupidez radical. Ya afirmaba Epicuro que si pudiésemos dedicarnos a los placeres sensibles y con ello garantizásemos la curación del dolor y del pesar, nada habría que reprocharles a los disolutos. Con esto quiso decir que para nosotros ni siquiera la vivencia pura del placer posibilita una vida sin sufrimiento ni insatisfacción. El ídolo es inextirpable.

Desde pequeños a los seres humanos se los acoge y deslumbra con fantasmas, se les dice que aquéllos son emulables o perseguibles, denominando a esas emulaciones y persecuciones respeto y virtud. La educación y la civilidad no son más que estratagemas para sostener nuestro morbo, el cual sólo funciona si, desde niños, los seres humanos son convencidos de la verdad que proponen. En últimas, toda virtud y todo respeto atan, obligan, ciegan y pervierten.

Se preceptúa: ihonora y respeta a los progenitores!, ihonora y respeta los valores de tu polis!, ihonora y respeta a los dioses!, mostrando y obligando a lo que ha de ser venerable³⁷. Cada vez que el niño se deslumbra y acepta estos ídolos, la civilidad garantiza su sometimiento y la permanencia de lo que ha de ser entendido como mandato sacro; es decir, se garantiza la sumisión a la esperanza de lo que nunca llega y la igualdad de anhelos y comportamientos. Así, el ateniense se cree ateniense, el tebano, tebano y el corintio, corintio; llegando a pensar cada uno de los ciudadanos que la luna que se ve en una polis es mejor que la que puede divisarse desde la otra. Así pues, se legitiman lides y se crean amistades, alianzas e inimicias con estas ilusiones. Se convence al ser humano de que ha de ser lo que no es y, cuando aparece lo único que puede aparecer, lo que verdaderamente es, —lo humano más allá o previo al deber— se lo pune, se lo expulsa o se lo hace sentir mísero.

Los preceptos de los rituales sagrados, las leyes de los magistrados, las costumbres de los pueblos y sus idiomas no son más que los perpetuadores de los ídolos, de lo que el ser humano no es ni puede llegar

37 El vocablo es ὄσια (*hósia*) [N. T.].

a ser: cabal, divinal y siempre correcto. Todo aquéllo menosprecia a lo humano, lo encauza y lo enjaula. Sólo con esta definición impuesta que supone, para funcionar, que se haya creído en ella, aparece la noción de error y de exceso. El error o el exceso no son más que la aparición de lo humano cotejado ante lo venerable.

Lo único excesivo y erróneo acontece cuando alguien intenta pasarse la vida queriendo ser lo que no puede ser, un virtuoso, una encarnación de lo inhumano; en últimas, un ídolo. El error, la injusticia, el arrepentimiento, no son más que legitimaciones de los ídolos que las leyes del momento imponen como justas o veraces. ¿Quiere alguien ver a un tonto? Advierta a cualquiera que presuma o busque la felicidad, que se crea lo que es y, sobre todo, que luche por lo que cree correcto.

Ninguna ley se acomoda al humano, pues siempre, al presentar un ídolo, se niega y se somete a lo humano. ¡Todas las leyes sofocan y amustian! Resulta curioso que cada que alguien notable muere o cada que alguien se encumbra en la sociedad, la gente, o algunos de entre sus detractores, comienzan a denigrar de él, aduciendo que no era virtuoso, endilgándole fallos o acciones vergonzosas. No faltan quienes se sienten desilusionados o hasta traicionados por verificar lo único que debería sernos obvio: que nadie cumple con la virtud, razón por la cual Diógenes de Sínope se jactó de su inverecundia; la falsificación de la moneda. Sin embargo, esta defraudación revela que el ser humano prefiere —o no puede más que— creer en tales ídolos. Nadie es ni puede ser ideal. Debería sorprendernos más que alguien fuese lo que no puede ser. Debería aterrorizarnos y producirnos una profundísima sospecha el hallazgo de un virtuoso. La virtud se impone en el mundo para que luego, al examinar a cualquiera, los escrutadores puedan indignarse al constatar su incumplimiento y generarse, cada que lo precisaren, un enemigo. La virtud se alía con la ley para castigar y mantener a la población esperanzada y atemorizada. Más bien, la ley se impone para determinar qué ha de ser virtuoso. La virtud sirve para generar acusaciones de incumplimiento a quien sea conveniente; mas, si acercásemos la mirada, tendríamos que estar indignados con todos. La ley erige una inhumanidad.

Se decía que en Persia, mucho antes de la llegada de Alejandro, las mujeres de alcurnia guardaban a las aves exóticas y canoras en jaulas pomposas y ornadas, les cortaban las alas para evitar que escapasen y así garantizar la audición cotidiana de los bellos trinos vedados a los comunes. Todavía así acostumbran aún hoy algunas mujeres de Alejandría. Como fuere, hay que señalar que para el ave, por muy ornamentada que estuviera su jaula, por mucha comida y cuidados que tuviera dispuestos para toda su vida, por muy dorados, brillantes y hermosos que fueran los barrotes que la rodeaban, la jaula no dejaría de ser prisión y ella misma una cautiva mutilada. Las virtudes y honores, entonces, nos aprisionan mientras que nosotros somos aves gordas y bien atendidas si cantamos conforme con los ídolos. Se nos recompensa que permitamos nuestra mutilación.

Propongo, para nosotros, el silencio del ave luego de su privación y castigar el anhelo del carcelero. Las aves no pueden asimilarse como prisioneras, no pueden dejar de ser aves, no pueden dejar de cantar, por ello se las encierra desde afuera. A nosotros se nos encierra desde dentro, cuando nos convencemos de los ídolos. La única ventaja de nuestro morbo acaso consista en que podemos percatarnos de él y asumir otra postura, otro disfraz. Nosotros podemos dejar de cantar ante la irremediable prisión, tal como operan los cínicos, y molestar a quienes nos han capturado. ¡Deberíamos bramar y descomponerlo todo, en la embriaguez, como aún ejecutan ciertos dionisíacos!

El riesgo que corren los progenitores, la civilidad y quienes mantienen el poder de los dioses reside en que, por alguna razón, sus hijos, sus conciudadanos o sus acólitos cesen de creer en las virtudes y honoraciones. Con la incredulidad, advendría el desmoronamiento del ídolo y, por ende, el de toda sumisión. Con las inquisiciones '¿por qué tenemos que estar agradecidos por la vida nada más que por estar arrojados en ella?' o '¿por qué tenemos que honrar las virtudes ajenas?' no sólo se elidiría todo aquello que habíamos creído ser, sino también todo aquello que la civilidad pretende que seamos. Hay que escupir a los dioses, a los gobernantes, a las leyes y a las tradiciones por habernos enjaulado y constituido. Quienes arguyen que la vida es digna de ser vivida nada más porque hemos sido

arrojados a ella quieren someternos o, simplemente, no quieren que otro les diga lo que ellos mismos se niegan a ver: que erramos habitando la insensatez, que contaminamos. Se nos exige el agradecimiento por algo que no habíamos solicitado. Intentan convencernos de que se nos honora y se nos ama, cuando en realidad se nos endeuda, se nos encauza y se nos usa. Usualmente, el desmoronamiento de los ídolos se alcanza, no en la niñez ni en la juventud primera, —épocas en las que los seres humanos son más ciegos, es decir, cuando más creyentes son de algún ídolo—, sino cuando uno lleva tiempo esperando lo prometido y aquello no llega, o sea, cuando se lleva más tiempo experimentando y padeciendo las consecuencias de los ídolos en los que se había creído. A ese desmoronamiento lo denominamos frustración. Esta desazón acontece usualmente cuando la fortuna abate, cuando el desamor irrumpe o cuando la constante infamia humana nos hiere. Pocas otras veces, empero, el desengaño se da gracias a la reflexión pura. Esta frustración, en todo caso, si se abren los ojos y se la mira de frente, resulta en el momento más sublime de la mórbida existencia humana. La desilusión suprema, a la que pocos arriban, más por terror o comodidad que por incapacidad, yace en que luego del desmoronamiento no vuelva a surgir ninguno más, no haya el intento de restitución. Así, al fin, puede empezar la vida a gravar.

El ser humano, buscando supervivir, empeora su condición, privándose a sí mismo del encuentro con el placer. Lo más prudente a lo que podría aspirar un ser humano advertido que hubiere decidido no morir aún, consistiría en abrazar con impudicia e inculpablemente los placeres que le fueren posibles, evitar el dolor que pudiese y negarse a la procreación o a cualquier tipo de legación de virtud alguna. No hay más que vivir con un poco de perspicacia para enterarse del desvarío de la vida. Todo aquel que ha sido advertido de lo que aquí se dice considerará que arrojar otra vida a estas condiciones, pudiendo evitarlo, se considerará ya un crimen premeditado. Acaso, luego de las presentes letras deba ser consecuente conmigo mismo y callar. Decir mucho sigue siendo esperar mucho. ¿Para qué dilatar lo inminente cuando toda hora es propicia para morir?

Con suerte, me queda recordar que todo lo vivo es efímero. Nuestro morbo pasará algún día, con o sin que mis sentidos conquisten la persuasión. Algún día, pese a nuestros excesos, o sin ellos, pereceremos en la nada de la que, turbados, emergimos. Algún día, con o sin nosotros, también perecerá todo lo vivo. En mí, al menos, atestiguo en mi cuerpo, único vehículo de placer y dolor, las noticias de mi finitud. Sólo permanece lo que antecedió y lo que prevalecerá: el devenir de la materia y del vacío³⁸.

38 La expresión completa dice así: «Ἐν τῷ ἐμῷ σώματι, ὁ,τι μόνον μέσον ἄλγους καὶ ἡδονῆς ἐστί, τὰ ἴχνη ἐμῆς περαστικότητός ἐπιβεβαίω. Νῦν δὲ μένει ὁ,τι προηγέϊτο καὶ ἐπικρατήση, τὸ τῆς ὕλης καὶ τοῦ κενοῦ γίνεσθαι» (*en tō emō sōmati ho, ti mónon méson álghous kai hēdonēs esti, ta ichnē emēs perastikótētos epibebaiō. Nyn de ménei ho, ti proēgeito kai epikratēsē, to tēs hylēs kai tou kenou gínesthai*) [N. T.].



parte }
Exegética }

Epílogo

Epílogo

Si el ignoto lector pretendía obtener una experiencia exclusivamente literaria ha de cesar su lectura aquí mismo. A partir de ahora se dispondrán algunas reflexiones y experiencias que permitieron conformar el texto de Hegesías. No espere el lector una exposición tradicional, ya que es imposible enumerar todas las causas que conducen a la composición de una obra, pues su fuente es la undívaga e insondable profundidad del ánimo.

La tradición crítica literaria usualmente ha interpretado como errónea o blasfema la explicación que un auctor pueda hacer de su composición. La desmienten, no obstante, escritores como Marguerite Yourcenar, en las notas en las cuales dilucida la composición de su Adriano, y Robert Graves cuando confiesa cómo su Diosa Blanca se implica en cada mito griego y en cada novela suya. Muchos otros esclarecieron en entrevistas sus fuentes y astucias compositivas. Acaso la cultura cinematográfica esté más acostumbrada a exponer las vías que ayudaron en la conformación de las películas, los procesos seguidos, las escenas borradas, las discrepancias entre los directores y productores, las infaltables vicisitudes y los extravíos, sin que nadie se ofenda por ello o sin que se considere que la obra se devalúa. Por el contrario, obsérvase que los fanáticos consagran tales publicaciones.

Pese a todas las revelaciones posibles, lo substancial de una obra permanecerá desconocido inclusive para su auctor. Ninguna declaración anulará, como suele concebir la crítica literaria, la interpretación que cada lector efectúe de la obra. El ánimo del lector permanece, por fortuna, intacto.

El presente epílogo comparte algunos fundamentos que llevaron a la composición del opúsculo *Ídolo o de la reputación* y de su *prólogo*. Se compone de cuatro apartados:

El primero introduce, *grosso modo*, la fabulación, el juego retórico de la existencia y la creencia imaginaria en el ser, nociones básicas para comprender la esperanza humana y los postulados de mi personaje.

El segundo se concentra en lo que conocemos del Hegesías histórico y de la escuela a la que perteneció. Para esclarecerlo, analiza lo sabido de la escuela cirenaica y los postulados de Aristipo, su fundador. Era preciso remitirse a las enseñanzas del maestro porque los testimonios que versan específicamente de Hegesías son exiguos y son precisamente aquéstos los que permiten deducir a Hegesías como una reacción ética y epistemológica.

Una vez abordado lo anterior, el tercer apartado se concentra en mi personaje literario, atendiendo el proceso de su conformación y declarando en qué podría divergir del personaje histórico. También se dedica un pasaje al concepto de *melancolía* porque mi Hegesías, más que un enfermo, se propone como un filósofo lúcido y crítico de las utilidades e ilusiones humanas. Por último, explica semánticamente los conceptos fundamentales que dan título al opúsculo hegesíaco: *ídolo* e *hypólēpsis* (reputación). Se aclara la noción de ideal (del ídolo) entendida como el soporte imaginario de la vida, la verdad y la esperanza, y se desarrolla semánticamente la dimensión de la *hypólēpsis* o reputación, la cual se erige en la teoría interpretativa y crítica de mi Hegesías.

Por último, el cuarto apartado consiste en una reflexión ética. Allí se le replica al nihilismo negativo de mi personaje, aprovechando la puerta que el Hegesías histórico abrió al plantear que también la vida es asunto elegible.

1. Vidas fabuladas

“Las mayores realizaciones de los más grandes artistas de la palabra están marcadas por un trágico enmudecer en lo indecible”.

Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*.

Lo cardinal de lo humano está compuesto por fabulación, cegueras y pasiones. Somos fabulación. Fabulamos y nos fabulan. Confabulamos irremediablemente. Poco entendemos del otro, casi nada de nosotros mismos. Estamos entramados y convencidos. Comprender supondrá creer entender, valorar y presentar un ser ligado a una verdad. Aquesto comprendieron tanto el Hegesías histórico como mi personaje.

¿Quién fue aquel Hegesías cuyas palabras a unos incomodaron y a otros convencieron?, ¿quién aquése que motivó al rey Ptolomeo II Filadelfo de Alejandría, cultor de la diferencia, las artes y casi todo tipo de pensamiento liberal a ocuparse de él y de sus dichos?, ¿quién aquel filósofo cirenaico a quien muchos honoraron con la precipitación de su propia muerte?, ¿quién aquése que propugnaba que la virtud era un hecho cuasi inhumano —distante e impostado— y que tanto los límites de la vida como las exigencias comunitarias amustiaban la vida y acuitaban irreversiblemente? ¿Qué podemos decir dese acuto optimista³⁹ que recomendaba la muerte por considerar que solucionaba el problema del vivir humano?

¿Podemos referir algo verídico de Hegesías?, ¿qué puede decirse de un nombre y unos testimonios? Poco o nada. Bueno, acaso mucho; lo que cualquier ser humano puede obrar siempre: interpretaciones más o menos

39 Adviértase que en otros lugares lo denomino *pesimista*. No yace contradicción. Todo depende del punto de vista que se asuma para leerlo.

rigorosas, conjeturas, juicios morales y peroratas. Todos sabemos que el nombre no es la cosa, acaso apenas su señalamiento, su substitución y su concatenación en un universo ajeno a la cosa. Todos sabemos, a despecho de la opinión de los pragmatistas, que un hombre tampoco es sus actos, aunque quede definido en ellos.

De Hegesías conservamos, por azar, el título de una obra, el *Apo-carterón*, y exiguas menciones. Lo aludido por aquéllas, y aunque pulularan, nos está —y lo ha estado siempre— vedado. Alusiones tenemos. Elegimos qué de todo creer.

Diógenes Laercio, una de las fuentes cardinales que nos enteran de Hegesías, contaba con relatos anecdóticos, muchas veces contradictorios; he ahí su excepcionalidad: presentar la contradicción y paradoja, aunque no fuese su intención, de la constancia del ser parmenídeo en lo humano. Tanto las intenciones desas letras así como las del presente corpus literal se resignan y conforman con testimonios del pasado ante disímiles legados (dichos y tramas). Cada texto, un marco, una exigencia y una intención. Difieren, pues, ambas intenciones textuales: la de Diógenes Laercio, según me parece, anhela perpetuar y catalogar las opiniones, anécdotas y obras de los hombres que la tradición había dispuesto en el sitial de los egregios, lo revela el título de su obra, que debería ser traducido, a mi juicio, como *Vidas y opiniones de los insignes en la filosofía*. En mi obra, en cambio, se pretextan una ficción y un personaje que me permitió investigaciones, dispersiones y solaces. Ambos textos mientan algunos nombres considerados significantes que ocupan el lugar de una verdad enmarcada y determinada en un propósito inicial. En otras palabras, la pretensión del texto determinó el lugar de verdad de lo que conformaría al texto mismo. Ambos entramados encierran y reducen vidas a fábulas; la intención de Diógenes Laercio, catalogándolas según sus criterios de relevancia; la mía, inventándolas, según unos engranajes peculiares. El primero documenta, con un respeto cuasi periodístico, las fabulaciones ajenas ya tradicionales; el mío, por su parte, fabula y juega. En el texto de Hegesías, obro como un creador hodierno: arrastro con impudicia a mi terreno lo que me sirve y place. Se me ocurre que Diógenes Laercio no creía que jugaba, sino que

se entendía a sí mismo como un minucioso compilador de los momentos más reveladores de seres humanos idiosincrásicos. Su escrúpulo nos legó uno de los libros más valiosos de la historia del pensamiento: allí yacen reunidas prácticamente todas las posibilidades del pensar humano. No hay quien que haya vivido luego de la escritura de esa obra, hálala o no conocido, que no se refleje en alguno de esos modos de ser o de estar, que no haya considerado como suya alguna de esas opiniones o posturas. Aquel legado nos brinda la espeluznante sensación de que cada generación es una partida de cartas donde cada cual considera su mano única e irrepetible. Quien vive está hadado al juego.

Los anecdotarios como los de Diógenes Laercio intentan educir, o al menos testimoniar, para que el lector deduzca los marcos lógicos y los significantes verídicos con los que determinados personajes se comprometieron y se compusieron en algunos momentos.

Podemos afirmar 'fulano dijo así o calló', 'mengano hizo o dejó de hacer', podemos hasta reconstruir los contextos, pero no entenderemos jamás. Nos mismos podemos considerar que nuestra vida tomó una vía definitiva luego de un hecho, pensamiento u omisión. Insisto, aquéllo no implica nuestra comprensión. Al afirmar, como lo hizo Nietzsche (2003, p. 31), que uno se forja una imagen tomando un puñado de anécdotas, describe exactamente lo que acontece: nos hacemos una *consistencia imaginaria*, una *imago*, de ser, lo cual no quiere decir que entendamos realmente nada del otro ni de nos. Sólo tenemos unos cuentos para regocijarnos; de nos mismos sólo podemos llegar a afirmar: 'ime aferré a aquesto y creí en aquesto alguna vez!' o 'mi vida no volvió a ser la misma desde tal hecho o acción.' La vida obtiene toda su seriedad y su verdad de esta incompreensión y decisión ficticia. Ante la pregunta de por qué se hizo algo, las respuestas sinceras han de ser 'lo ignoro' o 'me plugo', como las dadas por algunos criminales o enamorados.

En la filosofía antigua, el anecdotario se concretó como un modo de declarar la bizarría filosófica, como una comprobación del poderío sobre sí que tuvo el filósofo, como una verificación de su compromiso para componerse. Estas antologías condensaron los significantes verí-

dicos de la filosofía para inspirar a los lectores que desearan imitarlos, del mismo modo en que los martirologios mostraban las verdades de la santidad a los píos.

Las acciones de un hombre revelan su sistema de creencias en un momento dado y sus aporías. El filósofo antiguo se caracterizó —nunca mejor dicho: hizo un personaje, un carácter— por querer llegar a ser otro, el que debería ser. La mayoría dellos confiaba ciegamente en el ser y creía en la posibilidad de su encarnación, la cual implicaría una demostración, una actuación y un mensaje dirigido a los demás tanto como a sí mismos. Sócrates y los filósofos antiguos posteriores a él fueron los padres de la ética y la pragmática. Creyeron que al ‘llegar a ser’ se habrían encaminado bien hacia lo que recta, verdadera y cabalmente alguien podría y debería llegar a ser.

¿Quién compone la anécdota que yace en el anecdotario? Casi siempre otros, casi siempre la voz poética de la comunidad y el paso de los años; también el filósofo que la había vivido, pues filosofar suponía —y debería continuar suponiendo— *‘posar para la fotografía’*, es decir, mostrarse como mensaje actuado, como significante verídico de un modo de ser. Empero, un drama quiere componer el actor y otro quien lo atiende. En la bizarría filosófica —como en todo acto humano— casi siempre hay una actuación dirigida a, al menos, Otro. Piénsese en Heráclito, que no actuó, ni habló, ni escribió para los conciudadanos, a quienes aborrecía, sino para la Diosa, a quien le confió sus pensamientos, dejando sus escritos en su templo.

La gente vive pensando en cómo quiere ser interpretada y en cómo interpreta, es decir, vive ante y para el Otro. La imagen que alguien tiene de sí no coincidirá jamás como lo que le subyace, porque la imagen es, justamente, una representación y una exaltación de lo que hay debajo. Sólo se puede ser en la imagen, en la máscara. Así, ser resulta una especie de no ser. Quien actúa es auctor de un relato en el cual se enmascara, se idealiza, se compone como un texto, para ver si otro le “toma la fotografía” y la remite al Otro, a la posteridad, al universo humano.

Creemos que somos algo constante porque juntamos las imágenes y nos dan, como en el cine, una ilusión de dirección y de historia. Nuestros propósitos cambian de acuerdo con las circunstancias, nos vamos diluyendo en ellos⁴⁰. A veces se piensa una cosa en un contexto determinado y, meses más adelante, o apenas unos instantes después, puede argumentarse, pensarse o actuarse lo contrario, tal como lo muestran los diálogos socráticos. Nos vamos perdiendo, sin saberlo, en el pensar, desear y decir, así como en sus consecuencias: en el obrar y en las relaciones. No hay más que leer los textos que uno escribe y escrutar las acciones que uno ha tomado a lo largo de la vida.

Desde luego que somos algo: volutas anhelantes de peso y firmeza, convencidas de que somos, o podemos devenir, la concreción que anhelamos. Somos diligencia y convencimiento. Toda definición —y toda articulación en anécdotas—: un artificio que nos maquilla y ficciona, que intenta, temporalmente, apaciguar nuestra angustia; he ahí nuestra dignidad y asidero. Somos superposición de relatos, agobios producidos por las memorizaciones y los juicios, somos un amontonamiento de intenciones muchas veces antitéticas. Somos torpes convulsiones debido a las significaciones, los entendimientos, las presunciones de entendimiento, las intenciones y los malos entendidos. Somos ficción que permite facción. A cada instante, somos lo diverso que se rehace o que intenta mantener su forma. El mundo nos parece infinito —y lo es— porque de entrada somos poéticamente ilimitados y esencialmente abiertos e inconsistentes.

Nelson Goodman declaró que “los mundos se hacen en igual medida que se encuentran, el conocimiento podrá entenderse también como un rehacer y no sólo como un referir” (1990, p. 43). Cada uno es una

40 Sin embargo, hay algo que no he podido solucionar, algo problemático: la constancia de la culpa. ¿Cómo podemos sentirnos culpables toda la vida por algo si somos sólo imágenes inconexas?, ¿quién es aquése o qué es aquéllo que insiste en la culpa si sólo somos imágenes inconexas y arbitrariamente concatenadas, como las de los sueños?, ¿hay acaso un vestigio de una imagen que enhebra a todas las demás imágenes y, podemos ser, acaso, una enhebración?

plétora de mundos dentro de otra plétora de mundos; conocemos y nos conocemos en ese vaivén cósmico. Podemos entender a cada persona como una posibilidad de mundos posibles a cada instante dentro de esos mundos ajenos que lo posibilitaron.

Somos —si es que somos algo— el paradojo deseo arquitectónico de aquietarnos con el significante cuando éste indefectiblemente remite a otro para producir sensación de quietud. Reclamando quietud, nos movemos. Moviéndonos, traicionamos la quietud apetecida. Aristóteles quiso solucionar el problema del ser y del no ser argumentando que somos algo en potencia, un gerundio con una proyección hacia un *telos*. Empero, no somos semillas que devienen decididamente hacia el árbol. Al estar imbuidos en el lenguaje, en la moción significativa, no hay *telos* hacia el cual tender, no hay singladura, tampoco punto medio de ninguna índole. Pedimos ser a toda costa y podríamos ser cualquier cosa. Quedamos ingresados en un dolor y en una agonía que la literatura, el existencialismo, el nihilismo positivo y el giro lingüístico entienden como oportunidad de vivir, como posibilidad de proyección, y que el psicoanálisis comprende como dolor de existir, empuje al goce y posibilidad de deseo. Sin embargo, hemos aquí, pendulares, incómodos ante la oportunidad de ser cualquier cosa y repudiando lo que hemos elegido ser. No podemos huir de la delusión inherente que erige el verbo ser pero, en virtud suya, podemos aprehendernos como una dignidad extraviada e ideal.

Toda teoría filosófica, todo deseo de narrar, todo intento literario, —en fin, todo modo de estar en la existencia humana— juegan a brindar ser y consistencia. Nuestro mayor juego consiste en entificar y congruir. Todo el anhelo y el juego de poder estriban allí: el ser humano no sólo aspira a ser alguien, sino que también ambiciona el lugar desde el cual se determinan los entes, los relatos, los modos de ser, estar, asociarse, enemistarse y entender un mundo. Luego de ser, el humano quiere imperar.

El presente texto entero consiste en un juego por volver a Hege-
sías un significante que les sirva a unos significados, y se le pide a un lector —que podría ser cualquiera, que es cualquiera cada vez— que se

sumerja y se deje llevar por esa intención. Todo texto declara una tiranía y todo lector, una promiscuidad y un hedonismo. En suma, caricaturizo a Hegesías, me configuro uno a mi amaño.

Michel Onfray acusa de caricaturización a la inmersión o forzamiento de un nombre-significante en un nuevo engranaje, mas siempre hacemos eso. En todo y para todo, caricaturizamos de diversos modos y grados. Reconozco que en el presente entramado literal juego, deformato y recreo. Al menos, la literatura, la arte, —si no es propagandística o proselitista— sabe que juega al poder creativo sin imponérselo a los demás; revela la posibilidad de otros mundos para agobiar a quienes tienen la certitud de uno único y verísimo. No tengo deseo de hacer política o escuela, para eso tendría que encarnar la figura de paradigma. Más bien, reconozco que somos máscara y que moramos en un carnaval del que hemos olvidado que lo es. Moramos un olvido y Hegesías intenta que rememoremos.

La dignidad humana se manifiesta en el juego de las ficciones que se crea; su ingenuidad, en la creencia ciega en ellas. Todo hablar supone un acto de fe, una creencia en la verdad y en la concatenación de las ficciones. “Lo difícil —dirá Wittgenstein— es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia” (Wittgenstein, 1991, § 166), de cualquier creencia. Así, todo hablar, todo vivir componiendo, todo existir sin advertir las consecuencias ínsitas del lenguaje, resultan en un acto religioso y proselitista. Cuando se vive, se tiene fe en algo; como mínimo, en el sentido que se habita y en las verdades que sostiene y acarrea. La máxima rebelión posible para aqueste compositor iluso sería la literatura como modo de ser, de estar y de jugar. La única resistencia yacería en la percatación de la religiosidad intrínseca del lenguaje; sólo así podría ponerse alguien a jugar y a crear, sólo así podría uno dominar al *tiranillo* interior. La literatura se diferenciaría de la religión y de la filosofía, según el profesor Jesús G. Maestro (2021), por la consciencia de la ficción. Expone:

El ludismo que está en la esencia de toda obra literaria, es decir, en el motor de la ficción, eso de no tomarse nada serio operatoriamente nada de cuanto forma parte de la literatura es algo que ninguna reli-

gión y que ninguna filosofía pueden soportar. La religión cree que sus dioses son reales y los filósofos creen, igualmente, que sus relaciones de ideas son también reales, con todas sus ficciones como el Leviatán de Hobbes, el motor perpetuo de Aristóteles, el demiurgo de Platón, la substancia de Spinoza, las mónadas de Leibniz, el espíritu absoluto de Hegel o incluso el ego trascendental del propio Gustavo Bueno, por no hablar del Dasein de Heidegger, del superhombre de Nietzsche o el mismísimo inconsciente de Freud y, por supuesto, el dios de Tomás de Aquino. No hay filósofo que no se haya inventado una ficción descomunal en torno a la cual haya puesto a girar su filosofía creyendo ciegamente en la operatoriedad y realidad de esa ficción (2021).⁴¹

Bernardo Soares estipula en *el Libro del desasosiego* (Pessoa, 2021, fase II, fragmento 266) que “toda la literatura consiste en un esfuerzo por hacer la vida real”, y que la arte libera de las ilusorias celdas de la cultura (fragmento 301). Cada acto humano se demuestra como una voluntad de ficción, poder y de creación, hecho que incluso se verifica, por ejemplo, en los juegos pueriles y en la literatura. Los niños obligan a sus padres a que jueguen bajo sus leyes lúdicas, que son una mezcla de lo que han visto en su entorno y de sus propios fantaseos. Del literato cabe decir casi lo mismo, con la salvedad de que sus creaciones son apenas más sofisticadas.

La cultura es lúdica. Comienza como juego, se manifiesta como tal, mas, en su instantáneo anquilosamiento pragmático, en su institucionalización y obligación, en su obsequio de ser, se torna en un lugar tedioso y obligatorio que, paradójicamente, caldea el fervor por la recreación y el reordenamiento. Jugar a lo mismo a diario fatiga; estar obligado a jugar, hastía y acaba con la sensación lúdica. El niño se maravilla al advertir la novedad del juego y esto explica su entusiasmo: todo le fulgura; el adulto, por su parte, en un mundo ya opaco, busca otras leyes, pero cada vez está más imposibilitado por la seriedad y las obligaciones.

41 Entrevista a Jesús G. Maestro realizada por María Calle Bajo y Fernando Salazar Torres para la *Revista Literaria Taller Igítur*.

Cada sujeto se funda en un mundo que le permite plantear otros. La cultura misma, por lo que es, lleva en sí el germen de la risa, el malestar y la rebelión. Todo fantaseo es ya de por sí una fuga y una rebelión. No huelga declarar que, para los más, la comodidad de la armazón cultural permite una morada en la cual hallar sentido, comunicación y reconocimiento, establece una deontología y un libreto que encauzan la vida, distribuyen rótulos, sueños, morales y deberes y hasta determinan los deseos; es decir, el engranaje deviene un lugar donde se piensa lo que se dicta como pensable y donde se reparten los criterios falaces y veraces. La cultura podría llegar a ser el lugar donde no se piensa y donde sólo se juzga, donde se viven los deseos y ordenanzas de Otro mas, simultáneamente, también podría devenir el hábitat donde está sugerido todo lo cavilable.

Es conocido que nos sentimos ligeros y vitales cuando creamos, cuando nos movemos, cuando jugamos, cuando nos atamos al movimiento del sentido de la cultura y hasta cuando, como acontece con los místicos, nos permitimos sentir y nos arrojamos al movimiento insensato, como cuando danzamos; así mismo cuando dejamos el tedio y nos atamos al deseo creativo. Es decir, exultamos cuando sentimos que podemos ser dueños de los muros de un mundo posible, cuando nos apoderamos de nos y hasta cuando nos sobrepasamos. La literatura es una consciencia particular de la verdad de la ficción. Plantea ficciones, pero no las obliga vitalmente, las sugiere lúdicamente. La literatura da, como el símbolo, qué pensar. El lector puede abandonar la obra cuando le plazca. Agrega, a propósito, Jesús G. Maestro: "Téngase en cuenta que la religión inventó la fe para preservar su mentira, mientras que la literatura ideó la ficción para no tener que suscribir esa mentira promovida por la religión. La literatura no cree en sus ficciones. La religión y la filosofía sí; y creen, además, ciegamente" (2021). La religión y la filosofía fueron compuestas por una suerte de literatos convencidos de que no ficcionaban. El literato ha abjurado de la verdad para jugar con la verosimilitud.

Vivir en una obligatoria ficción, en el deber ser cultural solamente para engranarse, para ser usado y ser útil, degrada y estropea la dignidad de la ficción cultural, dejándola sólo del lado de la utilidad o, si se quiere,

del utilitarismo. Vivir así acomoda y aburre. La cultura es un pulquérrimo plexo poético que puede amustiar las posibilidades poéticas individuales al imponer un único modo de poetizar; no obstante, ya se dijo, muchos hallan el sentido de su existencia y el reconocimiento de sus esfuerzos ajustándose irreflexivamente a ella porque aspiran a la comodidad, a la utilidad o porque aman al Amo.

La única rebelión y reivindicación posible del soñador yace en concienciarse desafiando la ficción y del poetizar, aunque resulte inadecuado a las virtudes endurecidas del entorno. El adulto puede resistirse anhelando una puerilidad poética. Concienciarse del teatro del mundo supone liberarse de la metafísica con la que todo relato —religioso, místico, filosófico, hasta el íntimo y cotidiano— doblega y usa. Quien se hace a un lado (*παραστάτης*: *parastátēs*) no aspira sólo a la comunicación, la transmisión de información, la codificación, el entendimiento mutuo y la eficiencia. Concienciarse quiere decir quedarse en la metafísica del mundo, inevitable mientras se vive, para crearse una ficción y jugar con ella, para apropiarse de sí—o, al menos, puesto que el pleno apoderamiento de sí es realmente imposible: para intentar divertirse consigo— y tratar de ser alguien con el menor número de culpas posible.

Existe una concepción que, sin lograr literatura, abandona la creencia religiosa de la filosofía: se trata del modo más extremo del escepticismo, del nihilismo negativo más puro que descubre la ficción humana pero que no tiene los arrestos para alcanzar la ligereza poética de la literatura. Se siente grave y no puede levantar el vuelo del niño creador. El nihilismo negativo —el repudiado por Nietzsche y por Spinoza— sólo puede denunciar con hartazgo y melancolía. Su tintero está pleno de bilis negra y sus manos están impulsadas por el cariño hacia Hades.

Mi juego en aqueste texto consiste en presentar a un Hegesías, no uno exótico y objetivado, verificable, sino uno esótico. Quizás la función de la literatura consista en esa exhortación a pensar sin doblegarse, en agitar y hasta en herir la petulancia humana. La literatura revela lo trágico de lo humano que muchos no desean ver. Ubiqué a mi Hegesías en un nihilismo negativo, paralizante y extremo.

Adoro las fracturas, amo el fugaz alzamiento del velo que implican. No hay discurso que no esté fracturado en algún punto. Piénsese en Sócrates y en Descartes, quienes dudaban de todo, pero había un punto que no cuestionaban, los dioses o el Dios. Todo discurso es paradójal: tiene, como la muralla troyana, un lugar por donde se fractura. Lo sistemático, lo que logra verdades absolutas e incontrovertibles, me aburre porque aspira a la pesadilla. La creencia en un *telos* y en la esfericidad son modos de lo religioso o una comprobación matemática⁴². Yo me ubico en la poética de la cisura, donde inclusive las normas y la ilación se van desmadejando.

Nombres con pocos datos, como el de Hegesías, revelan la oquedad nominal, pretextan el juego del escritor de literatura. Hegesías me permitió divertirme. La literatura conscientemente *παραμορφοῖ* (*paramorphoī*: deforma), da otra forma, otro nombre para el acto de interpretar, crear y componer.

Para tomarse en serio a la literatura, la escritura literaria y vital, hay que entender que la única seriedad consiste en jugar: deformar, acomodar, modelar, usar para esparcirse, historiar; es decir, fabular. En este caso, me fabulé un Hegesías.

Pierre Hadot (2006, p. 79) menciona en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* que los testimonios de que disponemos y que no hemos tenido más remedio que considerar —desde unos criterios de verdad— como principales fuentes (Platón o Jenofonte) han transformado, idealizado o deformado al Sócrates histórico. Michel Onfray (2007, p. 110) asevera en su *Contrahistoria de la filosofía* que “el propio Sócrates es víctima de sus

42 Hoy, los estudiosos encaran la cuestión de que las matemáticas sean, en buena medida, un problema de lenguaje, una *poiésis* no metafórica que sufre las consecuencias del corte arbitrario de las previas discusiones de los matemáticos, que da la sensación de consistencia y verdad. “La matemática es un sistema de símbolos entre otros dentro del conjunto de nuestra situación lingüística, y no un lenguaje propio”, aseverará Gadamer (1998b, p. 188) en “Lenguaje y comprensión”, texto incluido en el segundo volumen de *Verdad y método*. Tendríamos quizás que exponer con Gadamer (p. 187) que “lo que la matemática sea en sí es un asunto privado suyo. Eso no lo saben ni siquiera los físicos. Lo que ella conoce, lo que sea su objeto, lo que sean sus cuestiones, todo eso es algo singular”.

mediadores: al querer su bien, a pesar de él, incluso contra él, fijan para toda la eternidad una ficción que toma el lugar de la realidad. O peor aún, una ficción que a partir de ese momento es para todos la realidad". No es culpa de los testimonios aquella transmutación. Cualquier otro testimonio no podría producir otra cosa.

En *Ontología del lenguaje*, plantea Rafael Echeverría (2005), estribado en los actos de habla de John R. Searle, que puede hablarse de afirmaciones y declaraciones⁴³. Poco importa —al menos aquí— si podemos hacer afirmaciones *adecuadas* del mundo, descripciones y señalamientos acerca de los que puede juzgarse momentáneamente "esto es verdadero o falso". Sólo nos es asequible el terreno poético, pero no el entendimiento objetivo e inhumano. Hablamos para juzgar, para valorar, para determinar, para discriminar, para dignar... en suma, pensamos, hablamos y callamos para canonizar (hacer encajar en nuestros cánones), para humanizar, para poetizar. Digamos que el ser humano se mueve con más frecuencia en el ámbito de las declaraciones porque, en últimas, quiere hacerse un mundo para jugar en él, para esperanzarse en él, para flotar en él, para ser en él. Aunque lo ignore, el ser humano, al afirmar y describir, juzga, valora y moraliza. A diferencia de cualquier juicio sobre otro, como juicio que anhela reconstruir sucesos, el presente texto no se configuró como una creencia en que se decía una verdad exótica sobre alguien.

43 Echeverría define así a los actos de habla: "Al observar el habla como acción, es más, como una acción que siempre establece un vínculo entre la palabra, por un lado, y el mundo, por el otro, cabe preguntarse lo siguiente: cuando hablamos, ¿qué tiene primacía? ¿El mundo o la palabra? En otras palabras, ¿cuál de los dos —la palabra o el mundo— conduce la acción? ¿Cuál podríamos decir que *manda*? Estas preguntas tienen el mérito de llevarnos a establecer una importante distinción: a veces, al hablar, la palabra debe adecuarse al mundo, mientras que otras veces, el mundo se adecua a la palabra. Cuando se trate del primer caso, cuando podamos sostener que la palabra debe adecuarse al mundo y que, por lo tanto, el mundo es el que conduce a la palabra, hablaremos de **afirmaciones**. Cuando suceda lo contrario, cuando podemos señalar que la palabra modifica al mundo y que, por lo tanto, el mundo requiere adecuarse a lo dicho, hablaremos de **declaraciones**. Lo importante de esta distinción es que nos permite separar dos tipos de acciones diferentes que tienen lugar al hablar: dos actos lingüísticos distintos" (p. 42).

Cualquier otro relato —histórico o fabuloso— acerca de Hegesías nos daría, siempre, poéticas, juicios morales. Hegesías tiene lugar en nuestro mundo, en nuestra cosmética, porque un significativo —que decimos su nombre— quedó inserto dentro de un universo simbólico que más o menos podemos determinar, lo cual no significa que, por ello, tanto el nombre de Hegesías como el marco de referencia entero que denominamos *mundo antiguo* o *escuela cirenaica* sean aprehensibles e inteligibles cabalmente.

No hay un sujeto quieto al que podamos llamar Hegesías. No lo digo porque haya muerto ya. Ni siquiera puedo decir adecuadamente quién es el próximo, a quien aún advierto “vivo” y con quien puedo sostener una conversación. Del cercano sólo advierto una máscara, su atuendo y su rol; atiendo el parlamento de un drama sin libreto en el que estoy implicado, ya sea al oírlo, si me correlaciono con él o hasta si lo rechazo. Creer comprenderlo o comprenderme, tener que comprender a toda hora, no son más que regodeos en una autosuficiencia imaginaria y una insistencia que no puedo rehuir. No basta con decir que advierto una máscara. Lo que veo es, sobre todo, una interpretación que hago de su máscara, la cual, a su vez, consiste en otra interpretación. Ignoro si el otro finge e, incluso, solemos olvidar que vivimos en un fingimiento. El otro, en bonísima medida, es mi interpretación y eso que denomino “mi yo” es, justamente, una representación de mí mismo que, sin percatarme, también muta. Soy interpretado tanto por mí mismo como por el otro. Estamos conformados por mor de nuestros prejuicios. Cuando me acerco al otro, él me refrenda, me contradice o me afina con su propia máscara. Inicialmente, advertimos al otro con nuestra propia interpretación. Si se nos permite un acercamiento, si nos permitimos atravesar los prejuicios de nuestra propia edificación, advertiremos tanto la máscara ajena, esotra interpretación de sí que el ajeno quiere proyectar, como lo que sus actos dicen más allá de su interpretación, todo aquéllo tamizado por nuestra interpretación. Si nos aventuramos y atravesamos nuestra fantasía individual para constatar la fantasía de la máscara ajena y sus actos contradictorios, habremos enriquecido nuestras fantasías indivi-

duales, al menos, al conocernos como delusión. Aun así, insisto: ¿qué sabemos realmente?, ¿qué es conocer? Acaso el reconocimiento de los límites de lo imaginario.

Los humanos podemos regocijarnos barajando metáforas y opiniones. No podemos, no deberíamos, aspirar a la quietud teórica del objeto, a la *quididad* del ser parmenídeo. Hay un conocimiento en las limitaciones de la subjetividad y en el extravío en el que nos deja la metáfora⁴⁴. Por fuera del lenguaje no hay historia ni fábula. La objetividad, esotra fe, resulta proficua pero aburrida. Nietzsche afirmaba en alguno de sus textos que plantearla como único ideal de la vida humana era aberrante.

“El juego del lenguaje cambia con el tiempo”, concluye Wittgenstein (1991, § 256). La historia humana sería entonces un *δοξοπαίγνιον*, (*doxopaígnion*): juego de opiniones; una *φλυαρία* (*phlyaría*): habladería; un *λογοπαίγνιον*, (*logopaígnion*): juego de palabras; una polifonía de morales, unos juicios coligados a otros juicios (1991, § 140), una sucesión de interpretaciones que anhelan el poder y un “consenso confuso de testimonios distraídos” (Pessoa, 2021, fase II, fragmento 302).

La historia de la humanidad es la historia del juego de la superposición y reacomodación de sus metáforas. Wittgenstein lo entendía al afirmar que “cuando cambian los juegos de lenguaje, cambian los conceptos y, con éstos, los significados de las palabras” (§ 65). Permanece, empero, el empuje lúdico del lenguaje, aunque muden sus juegos y significantes contextuales.

Tenemos, pues, un nombre y unos testimonios. Nos corresponde, cuando nos situamos ante un ser humano, es decir, ante lo superficial más profundo, no comprender. Mientras tanto, juego a la literatura.

Ya sabemos lo poco que podemos decir realmente sobre cualquier cosa y, por eso, entendemos ya que no podemos más que decir cualquier

44 Aunque la mística planteará que hay un conocimiento, no representativo y no dual, de Eso inefable, allende la metáfora.

cosa. Acerquémonos ahora a la única iluminación posible: las distintas formas en las que puede situarse alguien cuando le tambalea su creencia en el ser, esto es, en su significación.

La percatación de la inexistencia de un sentido metafórico ínsito por fuera del lenguaje —ni arquetipos, ni providencias, ni hados, ni consciencias, ni intenciones— suele conducir al ser humano a desilusiones, reproches o melancolías justamente porque había sobreestimado su definición de ser. El adulto, grave, al percatarse de la ausencia de sentido, va desinflando el globo existencial en el que soñaba flotar.

Filosofar consistiría en decidir qué tanto inflar el globo, qué tanto tardar en parcharlo cuando se nota que se ha rasgado o en curiosear qué pasa cuando se expulsa todo el aire. Algunos filosofan para hincharse y ascender; otros para desinflarse y precipitarse. Como sea, algunos filosofan. La filosofía, como posibilidad del pensar, anhela justipreciar la cantidad de aire del delirio humano para poder cavilar acerca de las posibilidades de la existencia. Las inquisiciones filosóficas serían aquestas: ¿qué tanto hay sentido y qué tanto depende de nos?, ¿qué podemos hacer con ello? Usualmente, la filosofía ha bregado por reivindicar metafísicamente el sentido, por eso ha solido ocuparse del simulacro del ser, por eso ha podido afirmar que lo que sea que el ser humano es, lo es por su natura. Ahora que la vieja metafísica no parece convincente a las mayorías, ahora que la verdad ya no se entiende como adecuación, sino como construcción y acto, la filosofía se ha ocupado de los límites del lenguaje, la casa donde se fundan y manifiestan el ser y su simulacro. Allí, la filosofía aspira aún a alguna verdad y mendiga algún poder.

Exultamos si creemos que nuestro delirio se despliega y se atestigua en todo el cosmos, si sentimos que el sentido es universal y nos sostiene. Nuestro globo va deshinchándose a medida que vamos constriñendo el delirio hasta ajustarlo al género humano: ¡sólo hay metáfora y fabricación de universos metafóricos en nos como especie! Vaciamos aún más el globo cuando advertimos que ni siquiera podemos fiarnos plenamente del sentido presumido en los demás y emanado de los demás: *'el otro tiene sentido pero no puedo comprenderlo plenamente, tengo que interpretarlo todo e*

interpretar supone aceptar que algo se ha perdido, que mucho no ha sido captado ni puede llegar a serlo. ¡Ax, pero aquél, si le place o le conviene, puede engañarme y hasta vejarme!... entonces yo, yo... también podría mentir y dañar. Soy también otro, un próximo para el próximo.'

Pierde aún más robustez el globo cuando lo apretamos, sumergiéndonos en las profundidades de nosotros mismos. Tampoco allí podemos dar por cierto o esférico todo lo que habíamos creído ser. Aterrados, nos enteramos de nuestro espejismo. En la introspección ebulle la angustia. Hubo caído la suma fe en el 'yo soy', 'yo entiendo', 'yo todo lo puedo' y en 'el mundo es [como lo hube estatuido o entendido]'. A aquesa aparente hundimiento lo denominamos lucidez de los límites del sentido o desengaño. En aquel lugar, para quien resiste, puede haber una resignificación de sí mismo, de los demás y del mundo. Allí emerge, para quien persiste y sobrevive al sofoco, un conocimiento que a veces se expresa con la frase de Whitman: *ien mí habitan multitudes!*, lo que puede traducirse como *ino soy lo consistente o esférico que decía ser, pero todavía soy y puedo ser cualquier otra cosa!* Aquesa sentencia plantea que la persona se supo fracturada pero sigue creyendo en el ser y en la consistencia del sentido. Esa persona sigue volando. No aniquiló al ser, sólo lo pulverizó, lo multiplicó. Se convenció de la existencia de miradas de pequeños seres en su interior y fantasea con miniarquetipos que se acompañan, danzan, se hibridan o se superponen, peleando por manifestarse. Advierte cada vida humana como infinitas posibilidades de ser.

Quien aprieta un poco más el globo para sacar el poco aire que quedaba atrapado entre los pliegues, se hunde todavía más y accede a otra percatación: *'no estoy quebrado, no es que hubiese creído en falsas esfericidades; más bien, simplemente, no hay nada qué entender ni qué ser. No soy los pequeños fragmentos, soy el espacio entre aquéllos. Cualquiera ser, cualquier convivencia de arquetipos, sigue siendo fantasía. Me sostiene una umbra y sueño que soy alguien. Soy la sombra de un sueño, un afanado efímeral. Aún más, inada soy! Empero, ¡el maldito verbo ser insiste! ¿Cómo deshacerme de él? Debo callar, debo hundirme, aún trago aire. El globo casi no flota, pero mis pulmones anhelan volverse globos y*

elevarme. ¿Pienso aún?, ¿respiro aún? Ergo, sigo creyendo que algo soy o que algo debo ser. Es menester que silencie al pensamiento para siempre. El globo apenas se sostiene en el aire y, mientras haya sustentación, hay alguna esperanza. La tierra está tan cerca, puede observarse el pasto y hasta pueden advertirse las mariposas libando. Si saltásemos del globo quizás no nos quebraríamos las piernas’.

El budismo estimó que justo ahí yacía la iluminación y no estrujó más. El Buda arribó hasta aquel punto, descendió con calma, se sentó en el pasto y esbozó su inconsiderada sonrisa. Se detuvo, y esa detención declaró su esperanza en la existencia: se levantó para vivir, para pregonar que no pensaba y que su amor por lo vacuo y su sonrisa eran universales y alcanzables. Sin embargo, siguió pensando en una trascendencia, en reencarnaciones y hasta en iluminaciones; continuó creyendo en el ser⁴⁵ y en la posibilidad de su superación. El budismo continuó valorando la vida, reprochó todo acto que vejara o segara la vida ajena y condenó el suicidio. En el budismo se vive para llegar a ser algo, para alcanzar otro estado más allá del engaño de ser a la humana, se cree en que hay un Samsara que romper. El budismo aprecia la vida tanto como ama aquello que aquí se denomina torpemente el ‘no ser más lo metafórico’⁴⁶.

45 Al menos, así se define en el budismo zen presentado por D. T. Suzuki (citado en Uribe, 2014, p. 5): “El zen, en su esencia, es el arte de ver dentro de la naturaleza del propio ser, y señala el camino de la esclavitud hacia la libertad. Al hacernos beber directamente en la fuente de la vida, nos libera de todos los yugos que los seres finitos sufrimos comúnmente en este mundo”.

46 Dependiendo de con qué moral lean los significantes de verdad del budismo, de cómo estimen la vida y las esperanzas del budismo, muchos lo califican como una filosofía, ya optimista, ya pesimista.

Quienes lo estiman pesimista arguyen que allí se valora a la vida como una vía necesariamente dolorosa y frustrante que, en último término, puede y debe ser superada. Además, las enseñanzas budistas aducen que el desvío de la virtud se sanciona con reencarnaciones que pueden llegar a ser eternas, lo que revela que en la vida yace una reclusión de la que el prisionero quiere redimirse.

Otros, por su parte, judican las enseñanzas del *enterado* como un optimismo, pues consideran que si bien la vida se manifiesta tal como la describe el Buda —necesariamente dolorosa debido, en buena medida, a los modos y deseos humanos—, podría, una vez recibidas y meditadas las venerables doctrinas, vivirse de otra manera menos sufrida o frustrante. Los lectores

No obstante, al globo del budismo le quedaba una exhalación, todavía podía expeler aire, aún se sustentaba sobre el suelo. Esta vez, vaciarlo todo implicaba que no se lucharía por ningún modo del ser ni del no ser. Quien dejaba que el remanente de aire se escapase, quien veía replegarse sobre sí mismo al globo, podía pronunciar, después del *'nada soy'*, la frase de la sibila: *θέλω ἀποθάνειν, 'deseo morir'*.

Schopenhauer se ubicó en el borde, refrenado por el budismo: no pretendía 'amar el morir' sino el 'dejarse morir paulatinamente' —en helénico, una *apocartería*— para vadear la voluntad constitutiva, eterna e insensata. Quien se deshace de todo el aire de su globo, no sólo se precipita, sino que se propulsa con cierto alborozo hacia una promesa de liberación. Hasta la precipitación reviste una esperanza: dejar ya de ser de una vez y para siempre. Lo humano es esperanzado hasta para el hecho de no esperanzarse más. En aquel lugar extremo se ubicó Philipp Mainländer,

de un budismo optimista sienten que lo doloroso que pudiese tener la vida puede superarse. Para aquéllos —a diferencia de lo que, parece ser, reputaba y presumía Schopenhauer—, el budismo es un camino que digna la existencia, que la hace más llevadera y que reflexiona sobre la condición humana y su sufrimiento, y los justiprecia; es decir, que según esta noción, no podría catalogarse al budismo ni como un pesimismo ni como un nihilismo. (Sobre los prejuicios nihilistas schopenhauerianos con los cuales el filósofo interpretó al budismo, vid. Olave, 2018, *Aciertos y errores en la interpretación nihilista de Schopenhauer sobre el budismo*). Más que un adoctrinamiento tradicional, el budismo se concibe a sí mismo como un pragmatismo y una experimentación íntima, un modo de ser y de lograr actuando, pues "la práctica es la clave", tal como propone el monje budista Thích Nhất Hạnh (citado en Olave, 2018, p. 41). El maestro Trungpa (citado en Olave, 2018, p. 41) afirma que el budismo es esperanzado y esperanzador, un modo del optimismo, al promover una iluminación que cualquiera pudiese alcanzar, una inefable liberación del sufrimiento —Nirvana— y, desde luego, la estimación de una definición de felicidad y de placer. Para comprender la presunción de verdad en el Buda y en la posición del maestro, vid. Uribe (2014). Aunque con seguridad incurra en imprecisiones, concibo al budismo como algo distinto de un pesimismo ramplón o de un mero nihilismo pasivo. Tampoco podría denominarlo un dogmatismo ni una fe ciega en las ideas e instituciones humanas. Pareciera consistir en un intento de sobrepaso de la metáfora y de la mentalidad dualista y dialéctica, para concebir y padecer al Todo o lo Uno que presume. El budismo busca, primero, un modo de vivir la vida que se tiene y se es; en ese sentido, propone un modo de vida posible; además, aborda la trascendencia, prometiendo la experiencia aniquiladora e íntima de, en algún momento, no volver a nacer ni a ser. El budismo sigue, pues, esperanzado.

quien apuñaló directamente su globo aerostático. Para estirar el globo y desplomarse, en todo caso, hay que considerarlo, hacerlo intención, amar el no-ser y entenderlo como único destino y redención. Mainländer se empujó a la muerte allí donde Schopenhauer esperó que aconteciese.

Mientras más se cree en algo, más inflado se encuentra el globo, más leve, más esperanzado. ¿Hay acaso posibilidad alguna de que exista un globo desinflado? Mientras más se hinche el globo, más esperanza se tiene en algún valor y sentido, en algún significante que ocupe el lugar de verdad. Dirigir el globo hacia arriba: la brega por el éxtasis, por el ser, por la unión con el todo, la apocatástasis y el conato. Desplomarlo: la consecución del tedio, la náusea y el éxtasis por no ser, la unión con la nada que coincidiría con el todo. Los ascendentes anhelan la unión como una sensación de plenitud; los descendentes, como una de vacuidad. Los ascendentes se extasían en el 1 mientras que los descendentes en el 0. El punto donde quedan Dios y su ausencia coinciden. Sólo el modo de dignificarlos cambia. Hacia arriba, la desintegración de la marea en idea y ser; hacia abajo, la solidificación de la materia y la disolución del ser. En los extremos tanto el ser y la nada, el siempre y el nunca, el 1 y el 0, el sí y el no, coinciden, se confunden. Los misticismos: el encuentro con los límites del lenguaje. Comte- Sponville (2010, pp. 129-130), en *Sobre el cuerpo*, afirma que “no hay éxtasis que no sea corporal. Una droga podría producir el mismo efecto. ¿Y qué prueba una droga?”. ¿Qué hace que la certitud inexpressable del éxtasis sea un acontecimiento trascendente, religioso o meramente corporal? El universo que habitaba el padeciente y cómo se sostenía en él, porque una experiencia mística puede conseguir que un impío crea en alguna deidad o que un pío apostate. Allí donde unos ven el ser, otros ven el no ser. No es más que una diferencia *hypoléptica*. En ambos casos se trata de un acto metafísico: ya el de considerar el ser como el Uno adonde hacer la apocatástasis, ya lo no-Uno, el 0 adonde disolverse.

Hasta quien descrea de los dioses, para vivir, para levantarse de su cama, por muy tedioso que se sienta, precisa de una ligadura a la creencia en algún sentido. Afirma Cioran (1988, p. 9) en “Genealogía del

fanatismo”: “Incluso cuando se aleja de la religión, el hombre permanece sujeto a ella”. Grondin (2005) dice en *Del sentido de la vida* que no puede vivirse sin algún horizonte de esperanza. Todo creer es seguir flotando y una estimación de que la flotación posee una dignidad y un bien ínsitos. Todo creer quiere decir, necesariamente, anhelar formar parte del mundo, hacerse mundo, querer consistir en él, volverse él o trascender a alguien en él. Sólo el paradojo y decidido discurso del desasimiento pleno permite la precipitación. En últimas, precipitarse quiere decir decidir desasirse del ser desde el ser.

Al esperanzarse, se aman las consecuencias de la humanidad aunque no se ame a todos los humanos. Hasta el pesimista extremo ama al Otro de la humanidad, pues, aunque deteste a sus congéneres, se sustenta en la idea de que siga habiendo lectores a los cuales espolear.

Muchas veces, el amor por las alturas tiene el riesgo de ser la antesala de la precipitación. Para desear morir, hay que haber elevado al máximo el globo. Si mal no estoy, son Camus y Schopenhauer quienes afirmaban que el suicida, en últimas, no se perdonaba haberse espezanzado ciegamente, se avergonzaba de haber amado la mascarada del ser, de haber abrazado irreflexiva, amorosamente, el mundo prodigado por la humanidad. El suicidio moral reacciona con despecho ante la vida luego de haberla amado demasiado. La desilusión sería un primer paso para poder repudiar lo amado y así precipitarse. Apuñalar el globo en el culmen del éter consistiría en una declaración del fracaso de un amor, en un reproche por haberse enseñado a sí mismo y a los demás como pueril, sentimental, feliz y leve.

El suicidio depresivo, como diría Schroeter (citado en Han, 2020, p. 41), resulta del cansancio de la vida, de inferirla vacía, absurda e insuportable luego de haberla sentido plena. Aqueste tipo de melancolía se produce ya porque ha dejado de creerse en la esperanza del ser, ya porque la vigilancia y los poderes son tan sofocantes, tan estrictos y absolutos, que el sujeto no encuentra cómo ser de otro modo más que el que le imponen y repudia. Unos no pueden creer ya en nada; otros, quieren creer pero ven impedida la realización de su poética, así que se sofocan y se amustian;

rehúsan rebelarse y hacer. Algunos se suicidan por renuncia; otros para afirmar unos ideales que sienten truncados, como cuando el comandante que al perder la batalla por su mundo, se suicida honrosamente antes de caer en manos hostiles. Hay quienes se suicidan, se atribulan o hasta se proyectan en la vida luego de enfrentar, consciente o inconscientemente, el problema del ser y la apariencia.

Reintrodúzcase la pregunta por el personaje de Hegesías, ahora que se ha reflexionado acerca de la condición imaginaria que él apercibió y que nominó ídolo. En sus términos, podría decirse que sólo podemos hablar desde nuestro ídolo acerca de otros ídolos. Si examiné las metáforas de los testimonios del Hegesías histórico y de su contexto, fue únicamente para justificar su invención.

Podríamos ponderar ciertos discursos históricos, ciertas articulaciones metafóricas y reconstruir la significación de algunos conceptos. Nos es posible entender que hay metáforas y qué consecuencias tiene observarlas desde el prisma de nuestro marco moral y, —si aceptamos abrir nuestro propio horizonte— admitir y escrutar la existencia de las perspectivas de interpretación sugeridas por otros seres humanos o, inclusive, por “nosotros mismos” en otro momento, en otras condiciones donde ya nos hemos alterado, cuando moramos de otro modo la existencia. Incorporé el significante de Hegesías a mi universo. Tenía la obligación de configurarlo como a un holograma, de hacerlo parecer esférico aun a sabiendas de que nadie lo es ni puede serlo.

Emil Cioran (1997) afirmaba conversando con Fernando Savater que al escribir, —charla consignada en el texto *Conversaciones*— quedamos opresos en nuestras propias ideas, en el afán de esfericidad. La intención (es decir, el advenimiento de la sensación de que algo es verdadero y consistente) que queremos lograr o que vamos descubriendo nos fascina y quedamos adheridos a ella. Así mismo pasa con el “yo soy” o con el “Hegesías debería ser”; no son más que una consistencia en la que hemos quedado atrapados. El yo es una insistencia imaginaria devenida ideología, es decir, ligada al sentido. Dice, pues, Cioran (1997):

Cuando uno emprende un ensayo de cuarenta páginas sobre lo que sea, comienza por ciertas afirmaciones previas y queda prisionero de ellas. Cierta idea de la honradez le obliga a continuar respetándolas hasta el final, a no contradecirse. Sin embargo, según va avanzando el texto, le van ofreciendo otras tentaciones, que hay que rechazar porque apartan del camino trazado. Uno está encerrado en un círculo trazado por uno mismo. De este modo uno se hace honorable y cae en la falsedad y en la falta de veracidad. Si esto pasa en un ensayo de cuarenta páginas, ¡qué no ocurrirá en un sistema! Este es el drama de todo pensamiento estructurado, el no permitir la contradicción. Así se cae en lo falso, se miente para resguardar la coherencia. En cambio, si uno hace fragmentos, en el curso de un mismo día puede uno decir una cosa y la contraria. ¿Por qué? Porque surge cada fragmento de una experiencia diferente y esas experiencias sí que son verdaderas: son lo más importante. Se dirá que esto es irresponsable, pero si lo es, lo será en el mismo sentido en que la vida es irresponsable. Un pensamiento fragmentario refleja todos los aspectos de vuestra experiencia: un pensamiento sistemático refleja sólo un aspecto, el aspecto controlado, luego empobrecido. En Nietzsche, en Dostoievski, hablan todos los tipos de humanidad posibles, todas las experiencias. En el sistema sólo habla el controlador, el jefe. El sistema es siempre la voz del jefe: por eso todo sistema es totalitario, mientras que el pensamiento fragmentario permanece libre (pp. 12-13).

Podría añadirse a la declaración de Cioran que no sólo se queda oprimido en la honradez de las afirmaciones, que no es otra cosa que el intento de conseguir ilación, coherencia o trama, sino que, de hecho, el escritor estaba preso desde antes en el sistema o edificio de certidumbres que lo hubieron fundado y en el que se había venido sosteniendo. Como diría Wittgenstein (1991) en *Sobre la certeza*: “No me aferro a una proposición, sino a una red de proposiciones”⁴⁷ (§ 225).

Configurar un Hegesías consistía en darle verosimilitud retórica, en quedar atrapados en unas posturas que armaban una imagen y por las que se apuesta en un momento determinado. Escribir para alcanzar un personaje en un momento, conquistar un Hegesías, declara un deseo por

47 Vid. otros ejemplos: § 83, 140, 141 y 142.

lograr un ser enmarcado dentro de una cosmovisión. Mi Hegesías era un juego retórico, una apuesta protagórica, y, entonces, implicaba un lugar de certidumbre, unas metáforas de verdad en las cuales podía asentarse para valorar el mundo. Podría muy bien haber sido compuesto de otro modo.

2. Qué sabemos de Hegesías

Una vez apartados los velos, ¿qué podían descubrir sino abismos sin importancia? No hay iniciación más que a la nada y al ridículo de estar vivo.

Emil Cioran, *Variaciones sobre la muerte*.

2.1. Aristipo: el placer y la escuela cirenaica

La mayoría de testimonios sobre Hegesías se los debemos a Diógenes Laercio. Se encuentran en el segundo libro de *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. Existe una mención sobre el cirenaico en *Cuestiones (o Disputaciones) tusculanas*, de Marco Tulio Cicerón (2005), en el libro primero, apartado 34.

Sabemos de la existencia de Hegesías porque el texto de Diógenes Laercio se refiere al fundador de la escuela hedonista, Aristipo de Cirene, a la cual perteneció el filósofo que nos atañe. A Hegesías se lo menciona porque se lo comprende apenas como una consecuencia de las enseñanzas y obras de Aristipo. Para entender a Hegesías, primero debe conocerse qué planteaba su maestro y en qué consistió la escuela cirenaica hedonista.

Aparte de las consignaciones de Diógenes Laercio acerca de Aristipo, hay además desperdigadas menciones en Jenofonte, Aristóteles, Plutarco, Vitrubio y San Agustín de Hipona. Muchas de aquéllas se consignan y explican en el tercer tomo de *Historia de la filosofía griega*, de Guthrie (1994, pp. 463-470).

Aristipo caviló el placer, la ἡδονή (*hēdoné*), como el máximo bien posible para el ser humano y todo lo vivo. Es decir, estableció al placer como objeto ético y epistemológico. Aquel objeto de estudio y el modo de valorarlo hicieron que muchos los denominasen, a él y a su escuela, hedonistas. Sin embargo, es mejor declararlos a él y a sus adeptos como cirenaicos o, si se quiere, hedonistas cirenaicos, porque toda la filosofía antigua —desde Sócrates hasta Epicuro— se ocupó de justipreciar el placer como un bien o, al menos, de saber hasta dónde podía considerárselo bueno, proficuo, nocivo o inútil.

El fundador de la escuela hedonista cirenaica fue discípulo de Sócrates, escrutó sus ideas y discrepó de ellas. Cuando el hijo de la partera fue acusado en juicio, Aristipo abandonó Atenas y se retiró a Egina, una localidad cercana. Suelen reprochársele su inasistencia a la cárcel y su ausencia a los últimos sermones socráticos. Muchos, incluido Diógenes Laercio (II, 36), infieren que Platón ofendióse por ello; otros más aducen que, ardidado, Platón lo condenó con su particular modo, desterrándolo del universo de sus diálogos y de la posteridad que pretendía legar. No hay pruebas contundentes. Cabe la posibilidad de que Sócrates y Aristipo hubiesen podido conversar en la intimidad de la prisión unos días previos a la ingesta de la cicuta o que el cirenaico no hubiese podido resistir la congoja y la indignación de ver morir injustamente a su bienamado maestro. También, ¿por qué no?, es conjeturable que Aristipo, al percatarse de la inminencia de la condena y al conocer la negativa socrática de huir del presidio, simplemente partió por considerar que ya había escuchado suficientemente al filósofo ateniense y pudo haber estimado que esperar a que muriese sería una pérdida de tiempo valioso que podría, mejor, estar dedicando a la consecución de placeres y a la ejecución de su verdad. Fruyéndose de la vida lo honraba mejor que llorándolo. Como fuere, ya llevaba inscriptas las enseñanzas socráticas en el ánimo. Le correspondía encargarse desos vestigios.

Desde el principio, el incumbido Aristipo mostró una interpretación disímil a la socrática. Toda interpretación implica un enriquecimiento, una inclusión de lo interpretado en el universo que el intérprete es y mora.

Mientras que el maestro fue un ciudadano por excelencia, un orgulloso ateniense, Aristipo, cual si de un Diónysos se tratase, hizo de la extranjería su postura, lo que le brindaba argumentos para no dedicarse a la política, no defender nacionalidades y errar por el mundo tomándolo por suyo. Mientras Sócrates privilegiaba el mundo de las ideas para reasumir la vida gozando de un excelso conocimiento, Aristipo sostenía que no debía pensarse mucho en el alma ni en los dioses, pues el placer sólo se daba en la materia turbada y en el ser humano que perseguía aquesa peculiar agitación. Mientras Sócrates dialogaba, se ejercitaba, preparaba (¿difería?) los pasos para un éxtasis divinal, el expedito de Aristipo los atajaba y facilitaba. Las diferencias con Sócrates no deben considerarse como una pugna o una traición, sino como el resultado natural de un movimiento dialéctico entre los filósofos. Dice Guthrie (1994, pp. 469-470) en el tercer tomo de *Historia de la filosofía griega*:

Con lo que refiere a su hedonismo, que contrasta tanto con la vida de Sócrates y con el espíritu de su enseñanza, debemos recordar siempre que, en primer lugar, Sócrates no respondió a su propia pregunta sobre el fin último de la vida humana y en segundo lugar que, como he intentado mostrar, lo que él dijo lleva ciertamente a una interpretación utilitaria, e incluso hedonista. Stenzel observó (*RE*, 2. Reihe, V. Halbb., col. 887) que la doctrina cirenaica del placer no era tanto (a pesar de habérsela considerado así) el polo opuesto de la ética socrática, cuanto una limitación al individuo de un principio básico de Sócrates. Sería más acertado decir que aunque ambos tenían presente al individuo, Aristipo omitió mucho de lo que Sócrates había dicho sobre la naturaleza de la *psyché* y sobre la clase de conducta que podría beneficiarla.

Sócrates, pese a haber buscado una verdad universal y divinal, no adoctrinó, no pretendió respuestas últimas, con lo cual cada filósofo estaba llamado a buscarse una y a examinarla. El hijo de la partera quiso que se presumiese la verdad y que se la buscase a toda costa. El hedonismo no contradecía en aquel punto a Sócrates, y, aunque lo hubiese hecho, el filósofo ateniense —si se tomaban seriamente sus palabras— estaría contento de ver que se inquiriese la verdad, pues aquélla era más im-

portante que él mismo o que cualquier opinión. El maestro instalaba una presunción y un deseo, dejando abiertas vías y las respuestas.

Aristipo consiguió fama, se hizo sofista, cobró por sus clases, a lo cual, es sabido, se oponía el hijo de la partera y facto que, por lo demás, los filósofos platónicos le reprochaban. Logró ganarse un lugar en la corte del tirano Dionisio y fue avasallado por el sátrapa Artafernes. Conoció tanto la inopia como la opulencia. Fue un mundano y se codeó, al mejor estilo socrático, con seres humanos de todos los tipos y clases sociales. Amaba los perfumes, lucía vestidos y joyas, se travestía en las fiestas y, como los cínicos, se acompañaba de las hetairas, de quienes estimaba que había mucho por aprehender en cuanto al gozo y la voluptuosidad. Las valoraba como mujeres virtuosas porque entendían que no yacía deshonra en la satisfacción de los apetitos ni codiciaban la exclusividad ni la posesión del otro en el amor. Tuvo una hija, Areté —Virtud—, a quien le enseñó que mirara siempre por encima el exceso y a quien le encargó su escuela en Cirene. Ella laboró allí como su primera maestra y administradora, teniendo a su cargo la enseñanza de muchos filósofos, incluyendo a su hijo, el otro Aristipo, apelado μητροδιδάκτος (*mētródíaktos*), el *enseñado por la madre*. Luego de sus muchos años al avío, Aristipo retornó a Cirene para encargarse de la escuela que venía administrando su hija.

El filósofo hedonista concibió la natura como el reino donde se evidenciaba y ejecutaba el placer y donde se huía del dolor; la interpretó como el lugar de un conocimiento actual —donde se puede actuar—, y, por ello mismo, se la figuró como maestra máxima. La definición que extraía del vivir se equiparaba al gozo o tendencia hacia el placer y la delectación. Expuso que el placer era asequible y exequible, pues la naturaleza ya había prodigado todos los medios para disfrutarlo y servirse de él.

Sostuvo, a diferencia de los estoicos y del mismo Epicuro, que el objeto sensible y el bien en sí mismo se concretaban en el placer, el cual podía ser prodigado a cada momento por cualquiera, pues el cuerpo había dotado de todo lo necesario para ello. Los epicúreos se distinguían en que consideraban que los placeres de la mente y del alma eran mucho más importantes y en que estimaban la ausencia de dolor como un modo del

placer, mientras que para los cirenaicos, la ausencia de dolor era sólo eso, ausencia, pero no un bien en sí mismo.

Privilegió Aristipo los placeres del cuerpo sobre los de la mente; prefirió la risa embriagada, que actualiza el placer, a la gravedad metafísica que aleja el bien. Se consideró, como se predijo, forano (ξένος: *xenos*) en todas partes para enseñar que el placer no dependía de estados ni nacionalidades. Se era propio y suficiente en el placer. Así, la humanidad sería la única ciudadanía y la única universalidad. Nunca dependió de las posesiones, consideraba que el cuerpo —entendido como potencia de la vida y de la ética— era la única posesión curable. Recomendaba la libertad para comprometerse exclusivamente con la búsqueda del placer y para discernir cómo elegirlo adecuadamente. La libertad, en su caso, no producía el vértigo que pregonaría Kierkegaard, pues para el hedonista habría un objeto previamente dado hacia el cual tender, mientras que el vértigo del filósofo danés acusaba la ausencia de un objeto, se debía a la constante sensación de errancia y a la parálisis ante la exigencia de responsabilidad. El cirenaico, como casi todos los antiguos, era un naturalista. Creía que había una posibilidad de reunión, de canalización del ser humano conforme con el ser que naturalmente la *physis* supuestamente había dispuesto. Vivía obrando, queriendo alcanzar, su definición de natura.

Formar parte de la corte de Dionisio no lo avasalló, sino que lo liberó de la fatiga de la búsqueda de su propio sustento. Al igual que Sócrates, argumentaba que el filósofo debería de ser dueño de sí mismo; empero, a diferencia de su maestro, Aristipo concluía que dello no se derivaba una morigeración o una privación del placer. Quien supiese dominarse a sí mismo podría arrojarse al placer sin temores, pues él poseería al placer y no éste a aquél, “de la misma manera en que dominar un barco o un caballo no significaba no usarlos, sino conducirlos a donde uno quería” (Guthrie, 1994, p. 467).

A la mayoría de los seres humanos les ha horrorizado el arrojarse decidido al placer y el desbordamiento que conlleva, por lo que han recubierto su pavor con moralinas, presumiendo que la vida humana no

debe equipararse a la de las bestias o los vegetales. Este pavor genera una mezcla de inquinas e invidias hacia quienes viven impúdica y fastuosamente su *hedoné*. Muchos consideraron las concepciones aristipeas meras ramplonerías, falacias para dedicarse a una vida disoluta, nociva y desagradable. Otros, quizás quienes tenían el arrojo al placer como pérdida del señorío sobre sí mismos, lo acusaron de no tener un pensamiento filosófico. Aquesto último queda desmentido por la cantidad de libros que se dice escribió. Michel Onfray (2007, p. 108) expone en *Contrahistoria de la filosofía*: “Marginado, rechazado de la corte de los grandes, ignorado, Aristipo era objeto de la mala reputación que, como tan a menudo ocurre, tiene su origen en fantasmas, en imaginarios sin control, en delirios surgidos en el alma de los apocados, pequeños y mezquinos en lo tocante a la cuestión del placer”.

Aristipo mantenía los pies en la tierra, atendía los fenómenos políticos, las utilidades cotidianas y las veleidades humanas. La civilidad y sus provechos eran medios para permitirse el placer. Mémbrese que se decía a sí mismo siempre *xenos*, siempre extranjero, advirtiendo a quienes entraban en contacto con él de que no podían adueñárselo. Enmascararse y desenvolverse en el mundo no se equiparaban con una venalidad ni con pérdida de la autosuficiencia. Cuando el sátrapa Artafernes lo esclavizó, Aristipo le dijo que se había hecho esclavizar adrede para tener una oportunidad de hablar con el gran persa. Es decir, ni subyugado se mostraba como un esclavo, puesto que hasta su esclavitud había sido decidida por él. Recuérdese que al tirano Dionisio le repuso que uno nunca era esclavo si quien acudía ante el tirano se presentaba libre (Dióg. II, 82): «οὐκ ἔστι δούλος, ἂν ἐλεύθερος μόλη» (*ouk esti daúlos, an eleútheros mólē*).

Para él, no existía más que el ahora, el presente (*to parón*, Dióg. II, 66), habitado en un cuerpo que era menester cuidar y con el cual habría cada quien de solazarse y fruirse del mundo. Esta consciencia y ubicación constante en el ahora —presente en todas las filosofías antiguas— significaban, también, que pensar en el pasado o en el futuro, así fuera para evocar o proyectar buenos momentos, no constituía una fuente de placer y sí una pérdida de tiempo precioso que podría estarse usando para

placerse. Había que precaverse de perderse en la fantasía, la utilidad y la moralina, pues distraían del placer presente y positivo.

La vida sólo podía gozarse y sentirse con la intensidad que el cuerpo abierto a los estímulos permitía. El cuerpo mismo constituiría el canon y el límite natural que dictaría lo que debía hacerse o evitarse, que informaría de lo soportable y lo insuportable. La mente y el alma conformaban, en esta lógica de pensamiento, partes del cuerpo o cualidades inherentes a él, por lo que también permitían y exigían sus solaces. En todo caso, los placeres más intensos, honestos, preferibles y positivos eran los corporales. El placer representaba para el filósofo grados de intensidad, beneficio y bondad que debían discernirse. El cuerpo, ya de por sí guiado por naturales leyes, se propulsaba directamente al bien prodigado por el placer así que, de algún modo, aquesto facilitaba la cuestión; no había más que seguir la impulsión natural sin arruinarse. He allí el fruto de su epistemología: gratificar al cuerpo suponía fruir del máximo bien y seguir los lineamientos físicos. No habría mayor bien que un cuerpo sano y una mente impúdica educada.

La fantasía, la moral y los pudores obstaculizaban la propulsión hacia el placer. La propuesta del cultivo de un placer únicamente estribado en la mente, es decir, de un placer meramente intelectual o espiritual, constituía un modo retórico para justificar un distanciamiento, un repudio o un pavor al placer corporal. Mientras más se privilegiaba lo mental, más alejado del placer se encontraba el ser humano. El filósofo moralista, fantasioso e idealista consistía, para Aristipo, básicamente en un pusilánime, en un cobarde ante el placer que se habría convencido de que en su flaqueza y temor yacía una virtud.

Cuando, *verbi gratia*, una idea conmovía y producía placer, como cuando se evocaba un grato suceso o se escuchaba un bello verso, aquel placer se sentía, en últimas, en el cuerpo. Esta delectación corporal justificaría la existencia de las artes y de lo bello, asuntos que no desdeñaba Aristipo. El cuerpo sería el sustrato único —principal y final— donde el placer se experimentaría inicial y finalmente. Mémbrese que para Aristipo debía privilegiarse el placer somático sobre el mental, lo cual no quería

decir que desconociese una dilección derivada del fantaseo; más bien, planteaba que, pudiendo elegir los placeres, se eligiesen los del cuerpo, los cuales resultaban más intensos que los de la fantasía y siempre remitían a las poéticas de las experiencias reales y diversas.

Aquesta lógica condijo a que Aristipo desdenase las matemáticas, según refiere Aristóteles (citado en Guthrie, 1994, p. 464), por carecer de un objeto real placentero y por no permitir placer fantasioso ni somático alguno. Ni los números ni el conocimiento abstracto lo entusiasmaban. La fantasía, ya de por sí, procuraba un placer atenuado, menor; elegir los juegos mentales aburridos era incomprendible para el hedonista materialista y lo estimaba una suerte de perversión o de mengua. ¿Por qué perder tiempo en lo que no causa intensidad cuando las positivas poéticas del placer pululaban? Se deduce de las anécdotas una suerte de exhortaciones o de lógica extrema para examinar cada decisión u objeto en la vida: *‘¿no te place?, ideséchalos! ¿Te placía antes y ahora no?, ivete y varía! ¿Te place sin dañarte ni a nadie más?, iarrójate a ello!, ¿Hay varios placeres?, ¡ahora, con urgencia, elige el más intenso!’* Otras exhortaciones aristipeas podrían haber sido estas: *‘¿para qué una vida infausta y para qué dificultarse los gozos cuando son tan simples y asequibles?, ¿para qué refrenarse cuando todos moriremos?, ¿para qué hacer de la vida una constante negación de la exultación?, ¿qué sentido tendría negarse el fasto de vivir?’* Aristipo situaba la pregunta por la utilidad, mostrándola como lo más inútil. Casi todo lo que la sociedad alegaba útil, en realidad, malgastaba la vida a los ojos del hedonismo. Aristipo consideraba a la utilidad desde su pragmática: tanto él como el otro podían ser vehículo para alcanzar el placer consensuado.

De Sócrates tomó Aristipo la preocupación ética, es decir, un proceder eminentemente práctico. Al privilegio metafísico, sin embargo, lo consideró inútil o tangencial para el placer intenso o vero. Tal como Sócrates en *El Fedro*, Aristipo pedía que no se lo extraviase con temas insulsos, que no se lo alejase del placer ni se le entorpeciese su búsqueda. Aristipo se había soltado de la pasión por una *episteme* extrahumana, —objetiva o positiva diríase hoy— habíase liberado de la fútil pasión por saber de las

cosas en sí mismas para hacer de la ética una cosa en sí, es decir, para celebrar los diversos modos de ser.

Estimaba el hedonista simplísima la sapiencia: vivir conforme con lo dado por la natura en su eterno presente —efímera para lo vivo e individual—, lo que equivalía a la práctica inverecunda, furiosa, decidida e incontrita del placer. Distaban los humanos del resto de lo vivo, exponía Aristipo, en que la razón y los artificios sociales terminaron por extraviarlos de la simpleza. Considerarse diferentes, mejores o privilegiados con respecto al resto de lo viviente, había conseguido petulancias, vanaglorias, distanciamientos, esperanzas y frustraciones. El hedonismo concebía un retorno a la naturaleza conforme con sus propios conceptos de la vida natural.

La exhortación filosófica del “¡conócete a ti mismo!” se traducía en el precepto hedonista de *ientrégate ya al placer y huye del dolor!*, lo que valía por *¡sitúate en lo vivo!* y *¡recuerda lo único que eres!* La sapiencia hedonista consistía en obedecer las leyes de la vida y en no pretender que fuesen de otro modo, punto del que, arriesgo y planteo, se distanció su discípulo Hegesías. La natura, declararía Aristipo, sólo se da en un perpetuo presente gozoso que deviene. *Todo afán de trascender o forzar aquesas leyes revelaba una especie de estulticia que perdía al hombre.* Recordaba el fundador de la escuela que se vive brevemente y, en sabiéndolo, urgía vivir intensamente, practicando el ζῆν ἡδέως (*zēn hedēōs*: vivir placenteramente). La sociedad humana y sus definiciones delirantes de utilidad y del deber se fundaban en el olvido del buen vivir, del único vivir posible, llenando a los humanos de responsabilidades, de ocupaciones fútiles y de fantasías de futuro o de conocimiento sistemático. No habría otra transcendencia más que la de obedecer, sin más, a la ἀνάγκη (*anánkē*: perentoriedad) de la *physis*. Ser lo que somos conferiría ya la virtud. Sin embargo, gran arduidad la conquista de la simpleza de ser lo que ya se es. La reflexión aristipea apuntaba a conquistar la ardua simpleza. ¿Confiar en el mañana y afincarse en él? ¡Magno timo!

Define Diógenes Laercio (II, 88-89):

El placer particular es elegible por sí mismo, mientras que la felicidad no lo es por sí misma, sino por los placeres particulares. Da fe de que el placer es el fin el hecho de que nosotros desde niños irreflexivamente estamos habituados a buscarlo, y una vez que lo hemos alcanzado no buscamos nada más, y que nada rehuimos tanto como lo opuesto a él, el dolor. El placer es un bien, incluso si se origina de los hechos más vergonzosos, según afirma Hipóboto en su *Sobre las escuelas filosóficas*. Pues aunque la acción (para conseguirlo) sea absurda, sin embargo el placer por sí mismo es deseable y bueno. La eliminación del dolor, según queda establecida por Epicuro, a ellos no les parece que sea placer ni tampoco que la falta de placer sea dolor.

No importaba que las pasiones no declarasen ni explicasen sus causas. El ser humano sólo podía presumir las causas pasionales deduciéndolas de la sensación misma. Pretender hallar la naturaleza de las causas, la *arché* de la vida o de las pasiones, era pérdida de tiempo que entristecía o preocupaba la vida. Sólo podía el ser humano aspirar al reconocimiento de sus pasiones. He aquí la circunscripción de su epistemología.

La misión hedonista era ética. Aristipo practicaba el placer en sociedad para, como los cínicos, aleccionar a los conciudadanos, representantes de la universalidad humana. Aristipo habría considerado que la vida cínica, con todas las penurias, llevaba más a dolores que a placeres y que su inopia connotaba no tanto un amor a la verdad, sino soberbia y vanidad. Recuérdese la anécdota de cuando Aristipo le cambió el manto raído a Diógenes por su propio manto, opulento y púrpura, en un día hibernal. Diógenes prefirió no ponerse el manto porque no quería lucir pomposo, así que, nudo y aterido, persiguió a Aristipo rogándole para que le devolviese su hilacha, a lo que el cirenaico indicole que, en realidad, no era un manto para cubrirse del frío lo que quería, sino alardear con sus harapos de su precariedad en la polis. El cínico había hecho del cinismo un emblema, un símbolo más para caracterizarse; no quería acojarse del frío, sino mostrarse pobre y desprendido, por lo que a los ojos aristipeos,

era apenas un vanidoso más. Pese a las diferencias y rencillas, Diógenes de Sínope admiraba bastante a Aristipo, llegando a calificarlo de *perro regio* (Dióg. II , 66), de βασιλικὸς κύων (*basilikós kyōn*), es decir, de “cínico por excelencia”.

Diógenes Laercio refiere que Aristipo “gozaba del placer de los asuntos presentes” (ἡδονῆς τῶν παρόντων: *hēdonēs tōn parōntōn*), como ya se dijo antes, y no perseguía la delectación de lo no presente (οὐ παρόντων)” (Dióg. II, 66).

Gozar decididamente del presente era una posibilidad por la que pocos optaban. Los seres humanos, a diferencia del resto de lo vivo, podían elegir renegar de lo que eran, parecían empavorecerse ante el gozo crudo. El fundador de la escuela cirenaica reconoció la delectación (ἀπόλαυσις: *apólausis*) en el sufrimiento o en la aspiración de lo no presente, eso que hoy se denominaría masoquismo o mero placer en el goce, en la constante esperanza o dilación de la satisfacción, en la recriminación y mortificación. Sin embargo, el placer sentido como dolor no le interesaba. En términos binarios, Aristipo optaba por el placer que existe en el 1 y no el que subyace en el 0, mientras que los más, usualmente, optaban por gozar del 0, proponiéndolo como virtud en tanto renegaban del 1

Más que una noción de pecado al estilo cristiano o de *hybris* trágica, Aristipo pensaba que elegir la delectación del sufrimiento era más una tontería por falta de instrucción, o, en el peor de los casos, una perversión (διαστροφή: *diastrophé*)⁴⁸, una desviación, una desorientación. Cada quien era responsable de la elección (αἵρεσις: *haíresis*) de sus propias pasiones. Los hedonistas hicieron de la *haíresis* un concepto ético y epistemológico fundamental. La existencia humana se explicaba por sus opciones que, en últimas, eran placenteras, aversas o dolorosas. La selección del placer definía al humano y le revelaba su libertad conforme la ejecutaba, permitiéndole, además, conocerse y reconocerse, probarse ante los placeres

48 Dice Diógenes Laercio (II, 89): «δύνασθαι δὲ φασὶ καὶ τὴν ἡδονὴν τινας μὴ αἰρεῖσθαι κατὰ διαστροφήν». Traducción: “Afirmar también que algunos son capaces de no elegir el placer conforme con la perversión”.

electos. Tan importante fueron los conceptos de placer y de elección para los cirenaicos, la *hedoné* y la *haíresis*, que el discípulo Hegesías los empujó hasta sus últimas consecuencias, proclamando que tanto la vida como la muerte eran elegibles. En últimas, para aquéste, la decisión fundamental, al reflexionar sobre las posibilidades reales del placer, era la elección de la vida o de la muerte. *¡Si no hay placer, pues no haya vida!* Más adelante se abordará el tema.

Comprehendía también Aristipo que había que estar enterado de la vida social, que debía saberse cómo conducirse en ella para poder disfrutar de la vida y no ganarse inimizias. Si bien las buenas relaciones no constituían el placer en sí mismo, lo facilitaban. La *φιλία* (*philia*), amistad, era un concepto utilitario tal como se lo entiende en algunos exámenes socráticos. Aristipo era un utilitarista del placer, un calculador libidinoso. Se enteraba de dónde se organizaban los banquetes, de cuáles eran las hetairas más hábiles y codiciadas, así como de cuáles eran los intereses políticos del momento. Se amistó con el tirano Dionisio logrando hacerse miembro de su corte. Aguantaba algunas de sus humillaciones pues ponderaba que ganándose a quien ostentaba el poder, podía obtener, a corto plazo, más beneficios que vejaciones. Alguna vez su mecenas lo escupió en el rostro delante de los circunstantes y alguien lo interpeló luego preguntándole por qué lo había permitido, a lo que Aristipo, sonriente e indemne, respondió que los pescadores le permitían a la mar que les mojase el rostro para poder meter sus redes y sacar gobios (Dióg. II, 67); entonces, ¿por qué razón no aguantaría él un infimo escupitajo del cual podía limpiarse de inmediato si eso le permitía, tan sólo unos minutos después y con menos esfuerzos, acceder a peces gordos y a más beneficios que cualquier pescador? Recibía un escupitajo, pero se garantizaba un lugar en el palacio, regocijándose en una vida muelle y buena. Su actitud generó muchos reproches. Algunos la leían como rebajamiento. Por otro lado, también podía leerse como la ejecución de una enseñanza socrática: los ultrajes de la vida no son tales para el filósofo; las opiniones de los demás, sus insultos o hasta vejaciones, no dañan lo substancial ni desdeñan. Como fuere, Aristipo siempre calculaba sus actos en pos de la

utilidad placentera. Se perdía más —conforme con su lógica proficua— defendiendo la “dignidad” ante un tirano que permitiéndole un instante de petulancia. Aristipo sabía que el rey, a veces, quería recordarles a los demás quién mandaba. Lo cortés no quita lo valiente, se dice en castellano. Aristipo no aspiraba a amenazar al poder, sino a servirse de él, diferencia notable con respecto a Diógenes el cínico. Debe recordarse que no todos los cínicos eran radicales como Diógenes y que muchos vivían en cortes y gozaban de lujos. El tirano Dionisio apreciaba y admiraba a Aristipo, se sentía relevante teniendo filósofos de renombre en su corte —como se suponía debían hacer los gobernantes civilizados—; usualmente lo escuchaba y le celebraba sus sarcasmos y ramplonerías.

En las fiestas, el hedonista, arrobado por el júbilo, ostentando la virtud de la estesis, llegó a vestirse de mujer y bailar sin considerar que se había “puesto en ridículo”, pues no yacía ridiculez alguna ni en la mujer ni en el placer que ellas sabían sembrar de mejor modo que la mayoría de los varones de épicas morales. No había ridiculez si se disfrutaba de la vida y se expresaban los deseos.

Diógenes Laercio le endilga al cirenaico las virtudes de los actores de teatro (II, 66). Lo caracteriza como adaptable (ἀρμόσασθαι: *harmósasthai*) al lugar (τόπω: *tópō*), al tiempo (χρόνω: *chrónō*), al personaje (προσώπω: *prosópō*) y a toda circunstancia (πάντων περιστάσιν: *pántōn perístasin*) maravillosamente, cumpliendo su papel y juzgando perspicazmente (ὑποκρίνασθαι: *hypokrínasthai*). Así como el actor se ejercita, ensaya, se esfuerza y ofrece su carne para interpretar una obra ajena, Aristipo ponía todo su empeño, se adaptaba, para escribir y montar la obra placentera de su propia vida en la escena del mundo. Él mismo se concebía libretista y actor de su propio drama.

El vocablo “persona”, en griego πρόσωπον (*prósōpon*), alude a la máscara teatral, al personaje o carácter que el actor representa. El término acabó designando en la lengua greca a la persona tal como se la entiende hoy. Aristipo se hizo persona en el teatro del mundo, se adaptaba al mundo para encarnar y representar su drama. No importaba qué máscara debía lucir con tal de acceder al placer. Únicamente quienes creían en un ser

estático o en un tipo determinado de dignidad moralizada, acusaban de hipocresía o vejamen su adaptación a las circunstancias.

Diógenes Laercio se vale de otro verbo para mostrar el comportamiento adaptativo y pragmático del fundador de la escuela cirenaica: τὸ ὑποκρίνεσθαι (*to hypokrinesthai*), que implica en una de sus acepciones *hacer o cumplir un papel o un rol*. Obviamente, este vocablo derivó en la noción hodierna de hipocresía entendida como engaño, —y podía llegar a significarlo, si se entendía al drama como un simple juego insubstancial o como una treta—mas, también significaba, entre muchas otras cosas, formar parte de una obra, responder a una situación, interpretar un papel, fingir ser alguien para ejecutar un papel, juzgar (*krínein*) desde abajo (*hypó*) lo necesario para obrar; es decir, para poder ejecutar un movimiento convincente y adecuado, acepción que no sólo se aplicaría al drama sino a la estrategia o mascarada entera del vivir, al fraude estructural de lo imaginario. Básicamente, la *hypócrisis* revelaba la pragmática vital. Ser actor en el teatro del mundo consistía en juzgar, ejercitarse y estudiar para poder representar un papel y darle respuesta dramática a la existencia. Aristipo, a diferencia de Hegesías, estaba amestado con lo imaginario. Las artes hipocríticas eran un modo de hacerle frente al entramado del mundo. Toda actuación consistiría en un personaje instalado en un drama intrínsecamente social. El hipócrita es un ser estratégico, un lector del deseo ajeno que le permite ubicarse y reaccionar. El oportunismo no era un vicio sino una situación inteligente que permitía una adaptación a las circunstancias de la vida para obtener dellas siempre una oportunidad. Aristipo se situaba como un histrión dionisio y ético del placer. El naturalismo de Aristipo valoraba la apariencia, la máscara y el drama.

Aristipo sabía identificar las normas de cada contexto, lo que se esperaba de cada ser humano en cada lugar, ya fuera para aparentar obediencia o para refutar con valentía. A diferencia de las filosofías colectivistas, que moralizan la voluntad general y que, en últimas, desean repartir el gobierno y los bienes en aras de una utilidad, Aristipo ponderaba la polis como el espacio para su placer individual, sin menoscabar el beneficio ajeno. La polis le servía a Aristipo y, en retribución, Aristipo

le servía a su polis. Al igual que Sócrates, consideraba que la vida del filósofo tenía un fin cívico, lo cual se revela en la fundación de su escuela y en sus actos mismos, los cuales han de tomarse como significantes que siempre connotan un mensaje de su ética hedonista. Actuando, Aristipo educaba y beneficiaba a los demás. En todo caso, sus fines últimos eran personales, pues el placer, finalmente, no podía ser más que íntimo, aunque se compartiese en orgías o banquetes. Como todo filósofo antiguo, luchó por hacerse sujeto en medio de la objetivación intrínseca de la cultura. Ante el imperativo '¡debes ser útil!', Aristipo contraponía su ontología vital '¡busquemos juntos el placer y vivamos mejor conforme con la natura!'. Mientras que la cultura exige una encarnación e identificación de la máscara, Aristipo sabía que las máscaras son intercambiables y que sólo el gozo de lo vivo es inmanente.

Al preguntársele qué ventaja había sacado de la filosofía, respondió "*poder tratar a todo el mundo con atrevimiento*", (τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρροῦντως ὁμιλεῖν; Dióg. II, 68), es decir, con coraje, sinceridad y desparpajo. El θάρρος (*thárrhos*: atrevimiento) era el modo en que Aristipo encarnaba su coraje, su *παρρησία* (*parrhesía*) hedonista. No se equiparaba con el hipócrita o cínico modernos, un falso o adulator que oculta lo que piensa y que se disimula tras la cortesía, sino que se trataba de un verdadero calculador y educador, un hombre consecuente con sus creencias.

Se verificaba en sus actos un coraje hedonista. Pertenecer a la corte no significaba renunciar a declarar su opinión. De hecho, muchas veces enojó a su anfitrión, el cual —inunca debe olvidarse!— podía matarlo o expulsarlo cuando quisiese. Quizás, como Platón, Aristipo considerara que justamente era a los destinados a gobernar y a su cohorte a quienes preponderaba dirigir el acto educativo. No obstante, no se constreñía a ellos, pues las anécdotas lo revelan como a un Sócrates que hablaba con cualquier ser humano de cualquier clase social o condición.

En ese cálculo hedonista, justipreciaba los beneficios que podía extraer de cada ser humano con el que se topaba, sabía qué pedirles al ciudadano común, a la vida política y cortesana, así como a la filosofía. De hecho, en virtud desas cuentas, a Dionisio y a los ricos les solicitaba

pecunia, mientras que a la figura de Sócrates y a la filosofía, rectitud y sinceridad. No le pedía peras al olmo. Cuando le preguntaron qué ventaja tenía la filosofía sobre lo demás afirmó: “si se abolieran todas las leyes, seguiríamos viviendo del mismo modo” (Dióg. II, 66).

Los cínicos, en un punto, eran idealistas, tenían una especie de imperativo categoremático, pues planteaban que debían derrumbarse las morales y convenciones sociales (νομίσματα: *nomísmata*) para construir otro mundo, una especie de república cínica donde pudiese prescindirse de la ley del derecho, pues todo el mundo, habiendo devenido cínico, obraría conforme con la cósmica natural o mayoría de edad canina. Aristipo prescindía desas idealizaciones; por su lado, proponía que el placer sólo podía darse en el mundo, en cualquier mundo, y que no era menester plantear otro, pues el que preexistía tenía todos los elementos necesarios para proporcionar placer, y el que hubiese de advenir portaría lo mismo que cualquier otro: la condición humana tal y como siempre se había presentado. Argüía el cirenaico que el placer no dependía de las lógicas en las cuales estaba instaurado el mundo, sino del modo en que cada quien se ubicase ante aquel o cualquier otro mundo. No había que transformar las convenciones, pues con cualesquiera otras la miseria humana sería idéntica; más bien, sugería modificarse a sí mismo para gozar en el mundo, más allá de la moral que le hubiese tocado vivir. Al contrario, planteaba entender al mundo y a sus instituciones, ya que tanto aquéstras como los pactos culturales, como se predijo, le resultaban harto útiles. *No habría obstáculo* —respondía Aristipo a la objeción que le planteaba Platón por vivir en la corte del opulento Dionisio— *para vivir a la vez bien y lujosamente* (Dióg. II, 69). Cualquier propuesta de otro mundo representaba necesariamente una retórica dilatoria del placer, un extravío y una pena inane. La idealización del bien sólo en la pobreza, la carencia de bienes, la forja de una esperanza humana más allá deste mundo, la promesa de un nuevo mundo al instalarse una nueva república o sistema, la restricción del placer del cuerpo y hasta su negación, le parecían proposiciones repulsivas o, cuanto menos, fraudulentas.

No es de extrañar que filósofos idealistas lo miraran con recelo e incluso riñeran con él. ¿Cómo era posible —exclamaría un idealista— que Aristipo equiparara el placer a la mera corporalidad, al estremecimiento gozoso de la materia, igualando lo verdadero con el mero tacto, como le reprochaba Timón? (Dióg. II, 66). ¿Qué diferenciaría a los seres humanos de las bestias?, ¿no eran los seres humanos para él otra cosa más que cuerpo intrascendente sin otro destino más que el de estremecerse, deshacerse de los rehúses, sobarse y frotarse buscando placer posible antes de morir? Aristipo quizás habría respondido que la diferencia con respecto a los demás animales yacía en que nosotros podemos elegir el placer y asumir una postura ante él. Para los humanos habría una poética del placer que en las demás bestias y en el resto de lo vivo quedaba limitada o era, sencillamente, inexistente. Las abejas estaban fijadas y sólo podían gozar como gozan las abejas. Aristipo, en cambio, podía gozar como mujer, varón, esclavo o como cualquier otra cosa. Para los humanos, el placer se transformaba en un sutil abanico de placeres que iba desde la posibilidad de modulación, esparsión y gozo de modos sutiles y sublimes, hasta la perversión y negación del placer positivo, como ya se mentó.

Virtudes hedonistas serían la potestad o *exusia* —para optar por el tipo de placer, conforme con su intensidad, escrutando por el momento preciso para procurárselo, para saber cuándo entrar y salir, para decidir si escuchar o no a los demás (Dióg. II, 70)— y la ejecución constante de una humanidad educada en el hedonismo, un ἀνθρωπισμός (*anthrōpismós*) (Dióg. II, 70). Aristipo planteaba una antropología, una liberalidad, un humanismo.

Consideraba buenos a los profesionales y a los gobernantes, pues organizaban la sociedad que les permitía a los hedonistas obrar sus enseñanzas. Los hedonistas —y los filósofos en general— dependían de que la sociedad estuviese ya organizada para poder renegar della o para proponer otra; precisaban de que otros gobernasen y se ocupasen para que ellos pudiesen así plantear su ocio virtuoso. La filosofía era producto de una sofisticación social.

Los cirenaicos declaraban que algunos otros asuntos como la prudencia, sin ser placentera, podría ser llamada bien tan sólo por sus consecuencias favorables, más que por su propia naturaleza, y que sólo existían dos pasiones básicas: el placer (ἡδονή: *hēdoné*) y el dolor (πόνος: *pónos*), siendo cualquier otra denominación de las pasiones meras modulaciones destas dos únicas.

Cada filósofo de la escuela estaba convidado a determinar en qué consistiría aquel placer y cómo prodigárselo, cuáles serían sus grados y, sobre todo, cómo ponderar cuándo un placer resultaba benigno o nocivo en las circunstancias individuales. No había una respuesta absoluta. Las enseñanzas aristipeas eran sólo una sugerencia que debía examinarse. Cada libreto era entendido diverso en la obra de teatro de la humanidad; cada circunstancia vital, peculiar.

Gracias al legado socrático, el verídico πάθος (*pathos*: pasión, afectación) —el buen padecimiento de la verdad, la εὐπάθεια (*eupátheia*)— se verificaba como el verísimo instante objetivo al que aspiraba el filósofo. Un sabio, el hombre beato, básicamente, alcanzaría la buena pasión del sumo bien, sería un εὐπαθής (*eupathés*). Según la lógica socrática, luego del padecimiento místico, un filósofo sólo podía manifestarse como feliz o, al menos, beatíficamente imperturbable. Aristipo en este punto extremaba el pensamiento socrático adjudicándole al placer el lugar que ocupaba la *eupátheia* para Sócrates y brindándoles a las pasiones un lugar epistemológico. Placerse con lo cotidiano y lo posible, con lo natural de lo humano, alcanzaba para el hedonista el grado de una celsitud sin velos metafísicos. El placer era lo más alto y, simultáneamente, lo que se tenía al alcance de la mano, τὸ κατ' ἐξοχὴν πρόχειρον (*to kat' exochēn prócheiron*), lo asequible por excelencia.

Los hedonistas de Cirene acendrarón la concepción de la pasión verídica en el apotegma «τὰ δὲ πάθη καταληπτὰ» (*ta de páthē catalēptá*): *las pasiones son, pues, receptibles* [concernibles o sensibles, ergo, comprensibles y asequibles] (Dióg. II, 92). Respondieron así a la pregunta epistemológica ¿qué puede padecerse-conocerse? No había necesidad de plantear ascensos místicos venideros, tampoco aguardar pasiones

divinales o ultraterrenas. Para los cirenaicos, Sócrates había alejado o sofisticado el acceso a la pasión. Las pasiones eran verídicas, argüirían los hedonistas, no porque dieran cuenta de la esencia del objeto que las causaba, sino porque eran lo único asequible y cognoscible. El cuerpo consistiría en la puerta de la subjetividad, mientras que la buena pasión de la vida en lo deseable.

Esclarece la cuestión epistemológica cirenaica Guthrie (1994, p. 468):

Percibimos sin posibilidad de error nuestras propias sensaciones, afecciones o sentimientos, pero no sabemos nada de sus causas. Podemos afirmar incontrovertiblemente que tenemos sensaciones de suavidad o de blancura, pero no que esa sensación esté producida por un objeto que sea suave o blanco. «La afección que tiene lugar en nosotros no nos revela nada más que a ella misma».

Las pasiones les recordaban los límites a los humanos, pues sacudían cuando el sujeto se aletargaba. Ellas eran el único objeto epistemológico posible y, de entre ellas, el placer sería el único entre todos por el que valdría la pena luchar y filosofar, es decir, enseñar. Añade Guthrie más adelante (pp. 468-469), a propósito del mismo asunto y del posible influjo retórico, sofístico y protagórico atribuido a los cirenaicos:

En la medida en que se pueda confiar en la tradición, la diferencia consiste en esto, en que Aristipo y los cirenaicos eran epistemológicamente más escépticos que Protágoras (*i. e.*, pensaban que se podía conocer menos todavía), pero ontológicamente menos, en el sentido de que no querían coincidir con él en negar la existencia de una realidad exterior a nosotros. Simplemente no podríamos decir si existía una o, si existía, de qué forma era.

El filósofo escéptico Sexto Empírico (libro I, XXXI), en sus *Esbozos pirrónicos*, se esmera en esclarecer lo propio de la escuela escéptica. Cuando arriba al asunto hedonista cirenaico, desambigua:

Dicen algunos que la escuela cirenaica es idéntica al escepticismo porque también aquélla afirma que sólo los estados de ánimo son aprehensibles. Pero difiere de él porque ella dice que el objetivo es el placer y la suave agitación de la carne y nosotros la serenidad de espíritu a la que se opone su objetivo; porque tanto si el placer está presente como si no está presente, el que sostiene que su objetivo es el placer vive entre preocupaciones, como ya comentamos en "Sobre la finalidad". Además, nosotros mantenemos en suspenso el juicio en el estudio de los objetos exteriores, mientras que los cirenaicos proclaman que tienen una naturaleza inaprehensible.

Los cirenaicos, entonces, valoraban que la realidad externa "es inasequible", o sólo asequible a través del vestigio de las sensaciones y de su sucedáneo, las pasiones, y esto resultaba en un aserto inaceptable para los escépticos, pues cualquier aserto estatúa un "ser" y una "verdad" indemostrables, valoraba, o, cuando más, revelaba una incompatibilidad radical para dar cuenta de lo real en sí. Por otro lado, los escépticos juzgaban que los hedonistas buscaban un *telos ético*, un objeto último, el placer, por lo cual se implicaban en constantes preocupaciones, por cuanto al buscar el placer a toda costa, se alejaban de la imperturbabilidad. Entonces, vivir ansiando el placer derivaba en una preocupación constante e innecesaria. Desde luego, los hedonistas podrían haber replicado que la imperturbabilidad escéptica también era una búsqueda, a lo que hubiesen redargüido éstos últimos que la imperturbabilidad se logra con el genuino desinterés, la *ἀδιαφορία* (*adiaphoría*). ¡Pero bueno, esta discusión interminable implicaría otro texto!

Retómese el tema cirenaico. Establecer lo pasible como verídico no remitiría a una rotunda universalidad de lo sentido, pues inclusive un hombre febril tendría frío cuando hiciese calor. El problema para los cirenaicos no yacería en la objetividad de los hechos, sino en la intensidad de las pasiones para el ánimo individual inmerso en circunstancias peculiares. La epistemología cirenaica consistía en ubicar al placer como universal, mientras que las pasiones, los contextos y los modos de servirse del placer, podrían ser individuales. Su epistemología coincidiría más con un postulado ético-pragmático que cada quien debía resolver. El placer constituía una

preocupación ética, no se afanaba por constataciones positivas ni ansiaba adecuaciones. El placer importaba mientras supusiese un acontecimiento vital, una posibilidad de transformación y de bienestar.

Postulaban los cirenaicos hedonistas que las pasiones podían ser consecuencias de estímulos externos o internos (emociones), mas, para el sujeto cognoscente, eran causa de su verdad y por acaso le incumbían. El cirenaico intentaría discernir cuáles de esas pasiones, los πάθη (*páthē*), se sentían como agobios o cuitas (παθήματα: *pathémata*), para idearse la manera de evadirlos, menguarlos o eliminarlos.

Sócrates, juzgado desde aquesta concepción, exigía un rodeo, una meditación y un ejercicio dialéctico continuo para padecer la verdad, pues casi todo le parecía opinión perfectible. Conforme con la lógica aristípea, el hijo de la partera ignoraba que perdía el tiempo, ya que pretextaba la moralización de las pasiones e inquiría universalidades divinales por no aceptar la perfección ínsita de la vida y de las posibilidades humanas. Aristipo amaba la vida como venía, con sus condiciones, y se arrojaba a ella gozosamente sin preguntar ni exigirle más.

La búsqueda de los antiguos, pues, consistió en un tanteo y en una persecución por hallar la afectación verídica. Sócrates y Aristipo no fueron excepciones. Los antiguos filósofos eran patéticos y, por aqueso mismo, pragmáticos; buscaban padecer y entender, lo que en lengua greca se denomina un συναίσθημα (*synaisthēma*). El verbo συναισθάνομαι (*synaisthánomai*) significa sentir (*aisthánomai*) el conjunto (*syn*) de pasiones o estímulos y, por lo tanto, haberlos entendido en su conjunto. El verbo señala una percatación padecida, acarreará “entender lo que se percibe y se siente” (Chalavazis, 2021, pp. 331-332). La antigüedad fue primero sensible, su epistemología se basaba en una suerte de *cognitio sensitiva* que se escalaba hasta la *cognitio intelectiva*. Toda conceptualización buscaba recubrir con consistencias léxicas —para negar, afirmar, restringir, domesticar, examinar, envilecer o ennoblecer— lo inefable verídico del sentir. El insuportable y vano imperio por comprender las pasiones engendró la necesidad de una epistemología. Para la antigüedad, y de algún modo también para el cristianismo, la pasión confirmaba

y comportaba una verdad. El hedonismo aristoteico puede considerarse una de las posibles respuestas pragmáticas a la pregunta sinestemática de la existencia.

Hasta aquí las palabras acerca de Aristipo, de la lógica, ética y epistemología hedonistas. Diógenes Laercio indica que del maestro se desprendieron cuatro grandes vertientes de entendimiento: la de Hegesías, la de Aníceris —el rescatador de Platón—, la de Fedón y, por último, la de Teodoro el ateo (Dióg.II, 85). Interesa aquí, por razones obvias, tan sólo la primera ramificación.

2.2. *Hegesías como respuesta ética y epistemológica*

Pero los días son una red de triviales miserias, ¿y habrá suerte mejor que ser la ceniza, de que está hecho el olvido?
Jorge Luis Borges, *A un poeta menor de la antología*.

Según entiendo, el filósofo Jean-Marie Guyau —traductor del *Enquiridión* de Epícteto al francés y compositor de un esbozo moral que no acarrea ni obligación ni sanción—, opinó de Hegesías que bien se le hubiese podido tomar por budista de no haber recomendado el suicidio. Se verifican, es cierto, en los sentidos hegesíacos el reconocimiento y la veneración por la vacuidad. Pueden inferirse de sus dichos una especie de iluminación desconcertada y hasta una compasión por la especie humana. Distaron los hegesíacos del budismo en que no aspiraron a una trascendencia, es decir, a una vida ulterior; en que no consideraron que hubiese un ciclo cósmico que debía trascenderse o romperse. Hegesías concibió la aniquilación como una de las opciones posibles. El budismo, por su parte, no recomienda ni persigue el suicidio⁴⁹.

49 Mainländer (2011, p. 130) opina que el budismo sí busca el suicidio, pero se lo prohíbe a sus sacerdotes porque el mundo se perdería de la prédica de las nobles virtudes, del camino óctuple y de los discursos nobles, vedándolo de la redención.

Parebates fue el maestro de Hegesías; a su vez, Epitímidas de Parebates. Aquéste último tuvo como maestro a Antípatro, quien, a su vez, fue enseñado por Areté, la hija de Aristipo, el fundador de la escuela. Todos se articulaban a la luz de la discusión de los planteamientos aristípeos. Hegesías perteneció a la segunda generación de cirenaicos.

He aquí algunas líneas que expone Diógenes Laercio acerca del pensamiento hegesíaco:

Los llamados hegesíacos tenían los mismos objetivos finales⁵⁰ en cuanto al placer y al dolor. Para ellos no existen ni la gracia ni la amistad ni la beneficencia, por el hecho de que no elegimos estas cosas por sí mismas, sino por sus utilidades, y cuando éstas no se presentan, tampoco se dan estas acciones. Dicen que la felicidad es completamente imposible. En cuanto al cuerpo, está repleto de muchos padecimientos; el alma, aquélla padece con él y se perturba. En cuanto a lo que respecta a la fortuna, ella obsta muchas cosas que debían darse conforme con la esperanza, por lo que puede aseverarse que la felicidad es inexistente.⁵¹ Tanto la vida como la muerte son algo elegible. Por natura, nada es [en sí mismo] placentero o displaciente: ante la escasez, el destierro o la hartura, unos se placen, mientras que otros experimentan displacer. La inopia y el fasto nada son de cara al placer, pues no difiere el modo como se placen los fastuosos y los menesterosos. Igualmente, la esclavitud, a la par que la libertad, no se diferencian conforme con la medida del placer; así mismo la nobleza con respecto a la plebeyez y la gloria con respecto al oprobio. Para el necio, vivir es provechoso; para el sensato, indiferente. En cuanto al sabio, todo lo obra conforme consigo mismo y a nadie más sigue de entre los demás, puesto que a nadie considera tan digno como a sí mismo (Dióg. II, 93-95).

50 Entiéndase, los objetivos finales de la escuela cirenaica.

51 El vocablo es ἀνύπαρκτον (*anyparcton*): que no rige, que no tiene existencia.

De Hegesías poco se declara⁵², lo cual aumenta la pluralidad de interpretaciones y beneficia al fabulador. Al persuasor de la muerte hay que deducirlo. Como discípulo y filósofo, el cirenaico debió reflexionar y responder a los preceptos de su escuela. Las palabras magistrales demandaban una recepción e interpretación-reputación, pues no buscaban adoctrinar, sino sacudir, atañer y transformar. Todo maestro filósofo anhelaba un interlocutor incumbido, precisaba de un creador de sí pretextado en la búsqueda de una verdad. Perseguida un maestro quien anhelaba derrumbarse para reconstruirse, quien le presumía a ese ser humano una verdad y una función ética. El discípulo suportaba la turbación porque presumía una promesa de reconstrucción veraz, un reencuentro consigo y un encarrilamiento.

Hegesías apercibió que para las nociones humanas era imposible dar cuenta del ser del mundo, es decir, que nada de lo dicho, pensado o construido alcanzaba para conocer lo que las cosas son en sí mismas. Inclusive, y más grave aún, pudo haber concluido debido a aquella intelección, que quizás el ser mismo no era más que una quimera de la que no podíamos deshacernos.

La maestría filosófica iniciaba en el pavor al percatarse de la falsía fundamental de la vida que se venía viviendo, agnición que podía ocurrir porque el discípulo suponía una posibilidad de hallazgo verídico que podía alcanzarse acompañado de su maestro. El pavor constituía una fase inicial y necesaria que permitía luego examinarse y derruirse, reconstruirse y propulsarse hacia una vida mejor, más alacre.

La filosofía se estatúa como solución, como una cura ante la aporía vital. Invítense las palabras de Fernando Savater (2016, p. 12) en *La aventura de pensar*: "Pensamos cuando de pronto algo no funciona,

52 Diógenes Laercio, específicamente, le dedica a Hegesías un par de párrafos que van desde 93 a 96. Es justo decir, no obstante, que les dedica unas líneas generales "a los que se mantuvieron fieles a las enseñanzas de Aristipo y son llamados cirenaicos" desde 86. Es evidente que para el autor de *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, el filósofo principal era Aristipo y que sus discípulos y ramificaciones no eran otra cosa que consecuencias secundarias que debía enumerar tangencialmente.

cuando algo nos despierta. Una pesadilla nos puede ayudar a pensar. Así pues, quien recurre a la filosofía es el que está estremecido por un fracaso, por una derrota, por un horror”. El filósofo acompañaba durante el tránsito por la pesadilla, era un terapeuta⁵³, un curador, un signador que se percataba del fracaso, un humano que sustentaba y enseñaba con sus actos, conceptos y métodos; para, sonriente, señalar el claro adonde se prometía una vida jovial.

Así pues, la filosofía ya venía estribando en la agnición de una falsía intrínseca del mundo —en una inadecuación entre el ser, la apariencia y el modo de vida— y en la presunción de un mundo correcto, asequible y exequible. No tenía nada de novedoso el que Hegesías hablase de un mundo engañoso, tema que venía planteándose desde los inicios de la filosofía greca. El filósofo cirenaico, inspirado en las enseñanzas de Aristipo, extremó su posición magistral: no esperaba a que llegaran discípulos atribulados o confundidos, él mismo se los hacía, se los buscaba en la polis, apresurando el encuentro de la filosofía con la gente, asemejándose a Sócrates, incumbido y zarandeador, pero despojado de su carácter jovial y esperanzado.

Hegesías apresuró y llevó al extremo la zaranda socrática: en vez de un tábano que provocaba un diálogo y una paulatina comprensión, apuñalaba y malhería, era un relámpago que tocaba la tierra e incineraba los olivos. El persuasor de la muerte despertaba al horror lúcido, pretendía ser un espejo donde se reflejasen la ingenuidad y el fracaso de la humanidad. Como todo discípulo, respondió a la escuela que había asumido, al marco donde se había instituido y al cual había escrutado. Indagó un fin para sus tribulaciones y lo halló en la escuela, pero no del modo esperado. No se topó con la esperanza de reconstrucción de sí ni con propuestas —siempre metafísicas—; más bien, percatose de unas inconsistencias estructurales, de unas imposibilidades éticas y epistemológicas. Entendió

53 El verbo θεραπεύω (*therapeúō*) significa acompañar, cuidar, atender, servir.

los límites de la humanidad de todos los tiempos: la imposibilidad de solucionar la inadecuación entre el ser y las apariencias de lo simbólico e imaginario. Acogió las herramientas aprehendidas por la filosofía y refutó a la *hypólepsis aristípea*.

Sólo podía transmitirse una escuela, únicamente podía hacérsela avanzar o demostrar la inexequibilidad de una doctrina si se las había examinado y escarmentado. A esto puede denominársele incumbencia. Sólo podía responderse a una verdad que se había aprehendido y, a su vez, padecido hasta sus últimas consecuencias. Muchas veces el más fervoroso amor no es otra cosa que la antesala de un distanciamiento.

Usualmente los antiguos comprendían que la vida era el lugar privilegiado para trascender, para devenir otro, para alterarse definitivamente, para llegar a ser lo que debía serse: un hombre feliz y bueno. A esta actitud, frecuentemente esperanzada, la denominó Schopenhauer una *arte eudemónica* donde se hace de la vida una posición ante una doctrina que debería enseñar a vivir lo más felizmente posible (Schopenhauer, 2000, p. 25). Hegesías conquista una visión *aneudemónica*, no necesariamente eudemónica. Es decir, no puso un bien último en la existencia, no supuso un fundamento metafísico. Quedaban el azar puro y el hombre consciente de ello. Luego de detectar las inexequibilidades estructurales de la doctrina cirenaica, Hegesías no compuso, como podría esperarse, otra doctrina esperanzadora, sino que atacó a la esperanza eudemónica misma, es decir, la situación del bien sumo y de toda teleología. Era el paso que faltaba por dar, así realmente se hacía avanzar el conocimiento.

Al pertenecer a la escuela cirenaica, habría muchas sutilezas acerca del placer y del dolor que podrían declararse ahora, mas no son el objeto del presente epílogo. Es evidente, lo afirmo debido a las descripciones que hace Diógenes Laercio, que los hegesíacos meditaron los temas del dolor (πόνος, ἄλγος: *ponos, algos*) y del placer (ἡδονή: *hedoné*), de la ausencia del dolor (ἀπονία y ἀναλγησία: *aponía y analgēsía*) y la ausencia del placer (ἀηδονία: *aēdonía*). Los hegesíacos eran materialistas y escépticos comprometidos —aunque no exactamente al modo de los pirrónicos, tal como alegaba Sexto Empírico—.

Los cirenaicos transitaron de una ética eudemónica metafísica a una hedonista, codiciando, ya no el deseo por la *eudaimonía socrática*, sino la conquista de la satisfacción. El placer sensible era el único fin terrenal, el bien material y sensorial, al que podía aspirar el buen filósofo. Para Aristipo, el placer era posible sobre la felicidad y no estaba supeditado a aquélla. Aristipo estimaba que el sabio era posible si era tanto un buen elector del placer como un buen evasor del dolor. Básicamente, más que a un sabio místico en contacto con la idea en sí, la filosofía cirenaica consideraba al hombre práctico y prudente, al φρόνιμος (*phrónimos*), de modo semejante al de la propuesta aristotélica. La prudencia se lograría alcanzando el discernimiento, la διάκρισις (*diácrisis*) de la causa del dolor y de la generación del placer. Los hegesíacos estimaban que la modesta diferencia del sabio con respecto al resto de los hombres se manifestaría en una ética negativa o cautelara, evitando los males más que conquistándose bienes (Dióg. II, 95).

Específicamente, ponderaban los hegesíacos a la felicidad como imposible de tajo, respondían con una dosis de nihilismo puro, con una negación de toda veladura metafórica, que podría acusarse ya de pesimismo, ya de optimismo: “Acaso haya algunos placeres, pero felicidad no, jamás”. Fueron claros y rotundos: «τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι» (*tēn eudaimonían hólōs adúnaton eínai*), *la felicidad es completamente imposible* (Dióg. II, 94). Las expresiones de Bernardo Soares parecieran recordar aquella idea cuando dilucida que “la felicidad está fuera de la felicidad” o que “el conocimiento de la felicidad es infeliz” (Pessoa, 2021, fase II, fragmento 268); inclusive, hasta cuando dictamina que “vivir es no pensar” (fase II, fragmento 264).

Al proponer al placer como fin ético —aducirían los hegesíacos—, los confiados adeptos de la escuela cirenaica perpetuaban una deontología inexequible, estiraban la inanidad de la vida y postergaban el sufrimiento. Aristipo, como muchos otros, aproximó el objeto ético de la filosofía al estremecimiento de la materia. Hegesías extremó las consecuencias, avecinando a la filosofía con la nada, familiarizándola con la imposibilidad

de la felicidad y proponiendo el abandono de la existencia. De la felicidad completa podría declararse lo mismo que de los dioses: jamás se habían visto y, si existían, se los conocía como a los chismes y los rumores, a través de narraciones ajenas, moralizadas y poco fiables. El ateísmo del cirenaico Teodoro podría comprenderse quizás por aquesta veta⁵⁴.

Según la lógica de la facción hegesíaca, podía intentarse una vida placentera pero nunca lograrse cabalmente, por razón de que la vida, por inherencia, tiende a lo inexistente aunque insista vanamente en perpetuarse. Quizás yacería un bien en esa inexistencia a la que tendería la vida y un bien a medias en la vida. En ese sentido, la filosofía esperanzada, eudemónica, que afirmaba el vivir y deseaba prolongarlo, enfermaba aún más a la humanidad, convenciéndola de otro mito, persuadiéndola de que tomara un mal por un bien, cautivándola con la existencia de lo inexistente y presentándose como médica del alma. La filosofía eudemónica, tal como se había constituido, era demagógica y capciosa, es decir, resultaba en otra sofística⁵⁵ frustrante, mas lo ignoraba u ocultaba. Hegesías, simplemente, resolvió enunciar con claridad el punto ciego de la filosofía: si era cierto que la filosofía amaba la verdad y el bien, debía entonces justipreciar y enseñar que la felicidad y todo otro modo de la esperanza consistían en falsedades, que la esperanza lo sería siempre del sentido y que todo sentido sería incompatible con la vida en sí misma, en su devenir eternamente presente. Hegesías supo que había un dolor incurable, superó las ilusiones de su cultura para ver que no había proporción, al menos para lo humano, entre el ser y la apariencia o, mejor expresado, comprendió que el ser

54 Aunque otros intérpretes suavizan su ateísmo, suprimiendo su extremismo y rebajándolo a un mero descreimiento en la religión popular.

55 Para Platón y Aristóteles, cada quien a su modo, existía una concepción deontológica de la retórica. Hegesías sabe que todo lenguaje es moral y esperanzado: por lo tanto, sofístico y deontológico. Para las distinciones en las concepciones de la arte retórica en Aristóteles y Platón, vid. Cobarrubias.

humano en su aparente individualidad no puede ser más que apariencia, poética y máscara, es decir, modos de ser⁵⁶.

En suma, conforme con su lógica, la filosofía de corte socrático —y todo otro modo institucionalizado de esperar y domesticar como la educación, la política, la retórica o la religión— tomaba al no ser como ser, a lo inexistente como existente; presentaba a lo falso por vero, a lo malo por bueno⁵⁷. Sin quererlo —o queriéndolo— la filosofía tal como había sido planteada, rehuyéndole al nihilismo pasivo, terminaba empeorando la ya de por sí mísera vida humana, disfrazándose de conocimiento magno y de posibilidad de acceso a un en sí. Vivir a la humana consistía ya intrínsecamente en un morbo, en un desajuste, en un desequilibrio que había de aceptarse. Hegesías atajaba, frustrando *ab initio* la esperanza. Aqueste cirenaico fue uno de los primeros reveladores del desasosiego, y no debido —exclusivamente— a una derrota, sino a una lucidez y justipreciación —ergo, a una diacrítica— de los límites humanos ante el saber y ante el ser que la metáfora no expresa. Caben aquí las palabras de Cioran (1988, p. 73) en su texto *Adiós a la filosofía*: “El universo no se discute, se expresa. Y la filosofía no lo expresa”. Agamben (2008) afinaría y rescataría a la humanidad, argumentando que puede expresarlo, mas negativamente.

Los hegesíacos argüían que los placeres no eran tan fáciles de conseguir como pretendía Aristipo, y no por un obstáculo natural, pues la natura inconsiderada todo lo había procurado conformando la materia sensible, sino

56 Para profundizar el concepto de *máscara* y el lío estructural de la inadecuación entre el ser y la apariencia, confróntese el libro *El sujeto y la máscara* de Gianni Vattimo (1989).

57 Algunos filósofos comenzaron a cuestionar el legado poético, sin poder liberarse plenamente del prejuicio de que hubiese un modo humano —cognoscitivo y nominal— de acceder al ser en sí de las cosas, a lo real de los entes. Ello daría pie para la aparición de la pregunta por la ética y la epistemología. Al problema del ser y del parecer, surge el problema de la nominación y del conocimiento humano para poder dar cuenta del ser en el parecer. A propósito del prejuicio de la posibilidad de acceder al ser de las cosas, ante la inadecuación del ser y del parecer, describe Vattimo en *El sujeto y la máscara* (1989, p. 16): “La antigüedad es ‘clásica’ desde esta perspectiva, en tanto realiza una perfecta coincidencia de esencia y manifestación, de interior y exterior, de cosa y fenómeno”.

a causa de las condiciones sociales y de la estructura humana misma, de su morbo constitutivo. Dice dello Diógenes Laercio (II, 90): “Porque, aun siendo por sí mismo elegible el placer, las cosas que producen algunos placeres se les oponen muchas veces como penosas, de modo que se presenta para ellos difícilísima la suma de los placeres que constituyen la felicidad”. Vivir conquistándose el sumo bien, tal como lo concebía un cirenaico, no suponía una trascendencia, sólo una distensión, un relajamiento ante la obligación de tener que existir utilitariamente. El placer se potenciaba y justificaba al prodigar momentáneamente un olvido de la ilusión de ser, como acontece en un orgasmo, en el sueño o en la ebriedad que linda con la intoxicación. La búsqueda incesante del placer evidenciaba que el ser humano no se suportaba, que la ficción de ser le pesaba más de lo que lo alivianaba, que la satisfacción punzaba brevemente la condición natural de la que el ser humano se había extraviado, y no por decisión, sino por constitución. El humano ansiaba olvidarse de la carga de lo que creía ser pero no podía.

Debido al constante empuje hacia la felicidad —que hoy nos parece más voraz pero que inicialmente propuso, en su contexto, la filosofía antigua—, la frustración estaba no sólo garantizada por tener que vivir, sino que además resultaba incrementada por vivir ilusionándose. La búsqueda del placer mostraba que se estaba, de por sí, frustrado e imposibilitado. La implantación de modelos de virtud y excelencia, inadecuados con la vida misma, conquistaba la negación de la vida posible y placentera. La instalación de la virtud filosófica se justificaba persuadiendo de la pertinencia de una suprahumanidad o de la sapiencia, es decir, de la implantación de un ‘no ser’ presentado como fin máximo de la humanidad. Así, podía encauzarse el deseo hacia la virtud. Aquésta tenía que ser desiderable en sí, propondrían los esperanzados eudemónicos, mientras que los hegesíacos expusieron que toda virtud era sospechosa y repudiable al presentar un ‘no ser’ o un ‘no poder’. La búsqueda de placer declaraba una insatisfacción estructural y cualquier intento de esperanza, no sólo implicaba la imposibilidad de la satisfacción sino que extendía y agravaba la insatisfacción estructural. Hegesías se percató de que no había posibilidad de sanación, de que la filosofía, en un punto, era fraudulenta.

Aquestos cirenaicos parecieron saber que en lo humano insiste algo subyacente allende la conquista del placer: vivir placenteramente no deviene necesariamente en vivir gozosamente como sostenía Aristipo, pues el humano está vaciado de un ser unitario, está imposibilitado para la cabalidad y la adecuación. Sin embargo, y justamente por ello, este 'animal enfermo'⁵⁸ o apenado echa de menos al ser, lo mendiga desde su ineludible simulacro. Así, conforme con esta lógica, el ser humano se disfraz, se ilusiona con vanidades, lo cual declara que ya no es algo fijo, que ha sido privado de la fijación natural. Allí donde muchos presentaban y presumían la libertad como virtud, los hegesíacos pudieron haber sentido una falla de la que ya tenían noticia los iniciados dionisíacos. Al exigir constancia, inminencia, sentido y ser, el humano revela que no los posee.

Aristipo elegía el 1 —arrojándose al placer— allí donde otros optaban por el 0 —postergándolo para desear y esperanzarse—, pues equiparaba aquesta elección —la del 1— con la felicidad posible. Aristipo decía que la infelicidad humana se producía debido a que elegía el displacer —la ausencia de placer— o el dolor, y planteaba al placer como desaparición del dolor. Los hegesíacos, por su parte, entendieron que dentro del 1 —que la hipóstasis del 1 mismo— se constituía y se sostenía por un -1, que el placer del 1 envolvía al displacer del -1, que la elección por el placer estaba sostenida por un impedimento estructural. No podía dejar de pedirse algo que no podía tenerse. En toda satisfacción se verificaría una especie de negatividad constitutiva que impediría la cabalidad. La detección desta negatividad —deste -1— causó que acaso los hegesíacos hubiesen podido considerar la vida humana como un morbo incurable, un desperfecto constitutivo e insoluble. Hegesías no se alegró de su encuentro, porque en vez de verificar una potencia, reveló el fracaso de su cultura, de toda cultura y, acaso en el fondo de su ánimo, codiciaba hallar una verdad para incluirla en la cultura, pero la verdad

58 Esta valoración no aparece en los textos de Diógenes Laercio, es mi interpretación. En ningún lado se dice que el ser humano sea un animal enfermo.

era menor de lo que él esperaba y, lo peor, yacía en la cultura. No tenía nada que pudiese añadirle. He aquí la fractura que detectó Hegesías en la lógica de Aristipo: ni siquiera el placer supone plenitud o ausencia de dolor, arrojarse al placer no quita la insatisfacción estructural. La condición humana misma implica la insatisfacción y no depende de cuánto placer pueda alguien padecer. El ser humano sólo puede ser paradoja y aporía, nunca solución, siempre máscara y fractura, nunca equilibrio ni unidad.

Con un tono curiosamente similar al de los hegesíacos, Schopenhauer (2000, regla 17, pp. 51-52), en *El arte de ser feliz*, esclareció que las alegrías y los placeres son vividos de modo negativo, pues se centran en una ilusión, en una representación, en un fraude:

Puesto que toda felicidad y todo placer son de carácter negativo, mientras que el dolor es positivo, resulta que la vida no tiene la función de ser disfrutada, sino que nos es infligida, hemos de padecerla. (...) las alegrías son negativas; pensar que puedan hacernos felices no es más que una ilusión cultivada y acariciada por la envidia, puesto que no se las experimenta positivamente; en cambio, sí a los dolores, de modo que éstos son el parámetro de la felicidad de la vida, y se miden por su ausencia.

De hecho, en la regla 36 de su obra, el filósofo de la voluntad y la representación concluye con tono hegesíaco: "... ser infeliz es muy fácil, mientras que ser feliz no sólo es difícil, sino del todo imposible" (p. 71).

La antigüedad greca en general, al ocuparse del ser, sin saberlo, escrutó, a su modo, los límites del lenguaje, pues es realmente aquéste quien lo presenta y exige. Las conclusiones de los hegesíacos atacan directamente a la petición de sentido y a la representación inexorable del ser y su verdad. En otras palabras, los hegesíacos declararon como pudieron, de la pérdida de ser que, para los humanos, consiste en su propio ser, en su posibilidad de ser y prodiga todo dolor, insatisfacción y desajuste. Visto de otro modo, los hegesíacos declararon el único modo de ser para el humano.

Los cirenaicos, especialmente los de la corriente hegesíaca, advirtieron a su modo —muchos siglos antes que Schopenhauer, que Nietzsche, que el psicoanálisis, que Giorgio Agamben— el estrago constitutivo, el

“déficit de fábrica”, “la falta en ser”, el “resto de satisfacción”, el “empuje a gozar”, el “objeto a”, “la repetición de lo doloroso”, la “pulsión de muerte” y el “más allá del principio del placer”. La humanidad siempre prefirió, habrían señalado los hegesíacos —por pavor, por comodidad, por alivio, por cobardía o por estructura— apostarles a las ilusiones para poder olvidar el dolor de existir, aunque fuese momentáneamente, en lugar de fijarse y atestiguar la dislocación.

Lo esclarecen las letras de Iván Darío Carmona (2019, p. 21) en su libro *Cuidado de sí: fragmentos cotidianos del existir*:

Doblegamos nuestra voluntad hasta convertirnos en imbéciles morales. Huimos de nosotros mismos porque no queremos reconocer la miseria que somos, evadimos el propio rostro desnudo que nos acusa de inautenticidad, que devela la mascarada, nos refugiamos, como reconoce Nietzsche, en el aturdimiento social: no queremos ver ni oír, ciegos y sordos abrazamos la masa, abrazamos la confusión porque nos aleja del horror de enfrentarnos a nosotros mismos, disculpa nuestra inconsciencia y nuestra incapacidad de asumir con valentía y templanza el devenir y lo contingente.

Para los hegesíacos, la filosofía tradicional, tal como se había propuesto, seguía siendo otro modo, vano, de la imbecilidad, otra huida fútil. Ellos no detestaban a sus antecesores; más bien, sentían que le habían permitido avanzar a la filosofía. Mientras se viviese, habrían dicho, no habría refugio ni solución para lo humano. La lucidez de los hegesíacos estribó en haber concebido los límites del exultante velo ilusorio, en pasar el recubrimiento de la fulgente pulcritud de la cultura para fijarse, así fuese momentáneamente, en la nada torva y constitutiva, revelando que la filosofía socrática, pese a ser benevolente y benefactora, era otra ilusión letárgica. Para pregonar, para entender, Hegesías hubo de padecer el horror, atestiguar la rendija por donde se colaba la obscuridad del fracaso cultural.

Recogerse en uno mismo, conocerse a sí mismo, se correspondería en la lógica hegesíaca con la agnición trágica —aunque tranquila— donde

se desvelarían la oquedad y la negatividad, donde resonaría la vanidad ineludible del drama humano. Hegesías arrinconó hasta conducir a la agnición de la negatividad estructural que prodigaba el mismísimo logos humano. En palabras de Agamben (2008), al referirse a la estatura del lenguaje humano: “Le incumbe ‘el poder mágico’ que convierte lo negativo en ser” (p. 79). La consciencia humana, el morar humano, no sería más que “negatividad absoluta” (p. 80), el -1 constante, si se la coteja con el por fuera del lenguaje y también con aquello sobre lo que aquéste funda⁵⁹. Aquesta percatación hace de Hegesías una especie de místico, aunque acaso intrascendente.

El ser producido en el simulacro del lenguaje se presenta como fulgoroso, pulcro y desiderable. La pulcritud y su prosecución se justifican como un involucramiento del horror. En la presunción y búsqueda de la belleza, el ser humano solapa lo siniestro queriendo convencerse de la inexistencia de lo pavoroso. Mientras más se ama la belleza, mientras más se lucha por ella, más se coligen el desespero y el pavor sentido del buscador, del *philócalo*. Apremiar la pulcritud, sostenerse en una búsqueda de la pulcritud —la *philocalía* del mundo antiguo y, efectivamente, la mía— revelan el amor por la ilusión del ser, se manifiestan como una petición de auxilio para rehuirle a la angustia que el ser del lenguaje estatuye y traiciona; vana solicitud, pues tal auxilio no acudirá jamás. La angustia persistirá porque no puede más que pedírsele socorro a lo que causa angustia. Para quien no se ha atrevido a rasgar el velo, la pulcritud consueta; a quien ya el velo le ha fallado filtrando el espesor de la umbra, el velo y su pulcritud no son más que un pañuelo donde enjugar las lágrimas y esconder la máscara asustada. Hegesías era uno de estos últimos.

59 Aunque ni el ser externo al lenguaje —lo no metafórico— es negativo ni el lenguaje en sí mismo lo es, pues incluso para nombrar la ausencia, como en *X está muerto o no está*, es pura presencia, pura positividad. La *physis* es la posibilidad de lo que es, sin necesidad del lenguaje; mientras que el lenguaje es la positividad de lo simbólico estructurado en una negatividad y en una imposibilidad, mas siempre es positivo, presenta, hace ser en el presente.

Traspasar el velo o soñar que se lo atraviesa —o cuando el velo es traspasado por la crudeza tras él, cuando se revela el fracaso de la consistencia— permite constatar, con pavor, que no hay nada por ser más allá de él, ni nada de ser tras él. Esa nada es algo, en efecto, no metafórico, pero algo... incognoscible. Para peor, inviértase la idea con una hipálage impropia: cuando la nada permea, se concibe que todo lo que verdaderamente es, preycía inefable e inconsiderado tras el velo, mientras que el sentido y las palabras resultan el ‘no-ser’ vero y vaciado, demandante, de lo que yace detrás⁶⁰. Así, todo ser de lenguaje implica un querer ser; todo decir, apenas un querer decir. Giorgio Agamben (2008, p. 32) explica en *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*:

El contenido del ‘misterio eleusino’ no es, pues, otra cosa que esto: hacer la experiencia de la negatividad que es siempre ya inherente a todo decir (...) el lenguaje custodia lo indecible diciéndolo, es decir, tomándolo en su negatividad (...) ha capturado en sí el poder del silencio y lo que aparecía como indecible ‘profundidad’ puede ser custodiado —en cuanto negativo— en el corazón mismo de la palabra. Omnis locutio —se podría decir retomando un axioma de Cusano— ineffabile fatur; todo discurso dice lo inefable; lo dice, es decir, lo muestra por lo que es: un Nichtigkeit, una nada.⁶¹

A propósito, tráiganse también las siguientes palabras de Cioran (1988, p. 74):

Lo que es repele el abrazo verbal y la experiencia íntima no nos revela nada fuera del instante privilegiado e inexpressable. Por otro lado, el ser

60 Y, en consecuencia, único ser posible para los humanos. Ese no-ser realmente es lo único donde podemos ser.

61 A propósito del silencio, vid. Corbí y su concepto de *cualidad humana* como posibilidad de percatación y sensibilidad de lo absoluto inconsiderado, del ahí, también entendido como silencio de todo lo humano y ausencia de toda intención.

mismo no es más que una pretensión de la Nada. Sólo se define por desesperación. Hace falta una fórmula; incluso hacen falta muchas, no fuera más que por dar justificación al espíritu y una fachada a la nada.

El lenguaje entero y las palabras se instalan como un empuje del sentido y la verdad, que, al hacer consistir, se revelan como un no ser o un absurdo al cotejarse con lo que nominan o estatuyen. Las palabras no pueden confundirse con las cosas y, de hecho, prescinden de aquéllas para ser, presentar, representar, congruir e intencionar. A su vez, la palabra —o el significante, pues no siempre se trata de palabras— es casi nuestra cosa por excelencia. Toda palabra hacer contar como siendo aquéllo que no es, por eso se la entiende como metafórica⁶². A toda hora presumimos que todo debe tener un sentido acorde cuando nada, por fuera del sentido, lo tiene⁶³. Cada palabra es ya un no-ser la cosa que, como si fuera poco, además queda ligada al sentido y al universo simbólico donde se condena a una remisión a otras palabras. Fabricar el ser acarrea que la cosa se haya alejado o resituado; el lenguaje arma pulcritud con una violencia que le es ínsita. El lenguaje es la distancia de la cosa y, a veces, su señalamiento (*déixis*); condena a querer decir lo que no puede y a señalar lo que ha perdido. ¡El lenguaje es la distancia misma que Hegesías detectó!⁶⁴ La

62 Los dientes no son perlas, mas hacen contar a éstas por aquéllos.

63 En últimas, tenemos razón, todo tiene un sentido, pues las palabras remiten a otras, nuestro universo se remite a sí. Todo tiene sentido porque estamos atrapados en él. El lenguaje está encerrado sobre sí mismo, aunque no deje de contar con el mundo, con el referente, aunque sea para señalarlo, como no deja de señalar Ricoeur. El error consiste en ansiar que aquesas palabras, que los significantes, se adecuen con lo que no pueden ser: con un por fuera del lenguaje o con un no lenguaje. Querer que algo sea lo que no es o lo que no puede ser es un hecho moral, deontológico. Hegesías, en este sentido, moralizaba; por ello despreció la vida, como señalaría Nietzsche cuando versaba de los espíritus de la pesadez.

64 La filosofía ha intentado siempre, a veces sin saberlo, justipreciar los límites de lo humano y por ello ha lidiado con el ser y con los límites y posibilidades del lenguaje. Quizás el problema consista en haber querido que el lenguaje se equiparara con la cosa, preocupación que comienza acaso con Platón. Se lo define como negatividad porque se le sigue pidiendo que dé cuenta de lo que no es ni puede. Se entenderá al lenguaje, en cambio, como una posibilidad y positividad cuando se lo tome como objeto en sí mismo, sin endilgarle defectos morales.

esperanza —siempre presente como situación de distancia— anhela el ser, quisiera que pudiese alcanzarse ese ser presunto. Aquesa distancia resulta el ser para nos, no hay otro ser más que el estrago y la situación⁶⁵ en que nos ubica el lenguaje.

Lacan (1995, clase del 16 de enero de 1973) en su *Seminario 20* dirá: “¿No es verdad que el lenguaje nos impone el ser y nos obliga como tal a admitir que del ser no sabemos nada?”. El lenguaje se sitúa en una negatividad que toma por *res posita* —cosa puesta, objeto ante el observador—. No pudiendo más que ser acogidos y fundados en el delirio del lenguaje, los humanos han tomado por -1 al 0. El lenguaje revela su -1 en la esperanza de que hubiese un 1. A aquesta clarividencia la llamamos *angustia*. Ya no se trata del vértigo ante la libertad planteada por Kierkegaard, pues esa angustia se da ante la exuberancia de posibilidades del ser ante la inminencia de tener que elegir y responsabilizarse, ante la sensación de que al elegir se perderían las otras posibilidades, sino que aquí se habla de una angostura ante lo constitutivo, al haber descubierto al -1 bajo el 1, al 0 que sostiene al 1.

Quien padece el absurdo —que no lo es más que para nos— intentará arrancarse el velo, pero no puede, pues le está adherido, le es constitutivo. Sólo desde el ser del lenguaje puede concebir su futilidad. “No somos diáfanos, somos un velo. ¿Cómo no deformar la realidad puesto que somos el velo? Toda interpretación del mundo es consecuencia del filtro que somos” (Chalavazis, 2017, p. 119). No poder desencarnárselo confiesa el entendimiento de que la verdad coincide, en buena medida, con la ficción de ser que no tiene otra opción más que creerse ser. La verdad será tanto esa ficción irremediable como el absurdo y absoluto silencio tras aquélla.

65 Del mismo modo, se entenderá la condición humana como estragada o morbosa —caso de mi Hegesías— si se la compara con otra cosa, con algo que no es o no puede ser, por ejemplo, con una adecuación o armonía natural de la que tampoco podemos aseverar que existe verdaderamente.

El ser humano se estructura como ese *sí mismo*, se convence de que es la imagen producida en el velo. El simulacro de lo imaginario se erige, con justeza, como lo real ínsito para nos. Se padece, como afirmaría Schopenhauer, una representación, la pulcritud del velo de Maya.

Los hegesíacos, en un escepticismo común a algunas escuelas helenísticas, sospechaban del ser,⁶⁶ declaraban que “nada es justo o bello o feo por naturaleza, sino por convención y costumbre; pero el hombre de bien no hará nada inconveniente a causa de las penas impuestas y de las opiniones establecidas” (Dióg. II, p. 93). Estar en la vida civilizada, haber sido fundado como humano deja supeditados los sujetos al pragmatismo, es decir, a las vías útiles, esto es, al uso y la objetivación. Aquéllos obedecían a la ley no por convicción en alguna verdad suya inherente, sino por conveniencia. El ser humano era para aquéllos, sobre todo, objeto del Otro. En la cultura se nombra, se incluye en el engranaje, se obsequian —nunca ingenuamente— lugares y funciones. Los hegesíacos consideraban que valía la pena pugnar por la causa de no ser más un objeto del Otro ni de los otros. Allí donde se nombra se canoniza, se objetiva, se engrana y se apodera. Para el habituado morador de la cultura, no hay mayor comodidad que ser útil, que ser objeto del deseo ajeno, aunque su precio sea vivir diluido en la inepticia, en la utilidad, en el entendimiento y la invisibilización, en el deseo ajeno, en eso que Heidegger denominó *vida inauténtica*. En la utilidad social se adquieren un ser, unas funciones, un gran velo de Maya que promete guardar de lo hórrido, pero que siempre, por su propia estructura, termina fallando en algún punto. La cultura esperanza ocupando y permitiendo ser alguien *hasta que* —o *para que*— llegue necesariamente el horror, así como hubo venido la pulcritud.

Ante lo insoluble de la existencia, Hegesías, y con él sus adeptos, planteó que era mejor no haber nacido y que, si se había nacido, óptimo era precipitar la vida sin reproches, anticipar la muerte hacia el no ser absoluto. Recuerda la definición de libertad que planteaba Sartre: si uno

66 Ser producido por lo humano y, por ende, dudaban del ser humano mismo.

no puede oponerse a algo, pues entonces allí hay una tiranía. La oposición será la demostración de la verdadera libertad. Hegesías supo que no quería las condiciones ilusorias e ineludibles de la humanidad. Quiso oponerse a ellas, pero ni el intelecto ni la dialéctica bastaban porque rehusaba justamente lo que no puede alterarse, la estructura de lo humano. Sólo podía objetar saliendo de la vida. El suicidio, más que un triunfo, ejecutaba la prudencia (*prhónēsis*) más alta, puesto que la vida tenía más desventajas que ventajas porque, pese a las ilusiones de Aristipo, todo vivir era un oneroso πάθημα (*páthēma*), un padecimiento.

Persuadir de los beneficios del suicidio, un acto de filantropía y de iniciación para los hegesíacos. Así puede entenderse que elaboraran un catálogo con las desventajas de la vida. ¿Cómo convencer a quien extraía todos los réditos de su propia ceguera útil? Debía percatárselo, primeramente, de la ilusión insoluble del vivir a la humana. Despertar, azuzar, espolpear, pero no para ascender, como quería Sócrates, sino para, al fin, caer, para enfilar la proa hacia el abiso y gritar “¡nada existe!”, como quería el Kazantzakis de la arte ascética. Los hegesíacos querían ser los últimos iniciadores, los últimos maestros de la humanidad. Con ellos moriría la filosofía, pues la habrían llevado hasta su extremo potencial.

El proceder de Hegesías se ve reflejado en la clara exposición de Marco Tulio Cicerón (2005) en *Cuestiones —o Disputaciones— tusculanas* (I, apartado 34):

¿Pero por qué tengo yo que lamentarme de la vida de los hombres? Lo podría hacer con toda razón, ¿pero qué necesidad hay de hacer la vida aún más desgraciada aún con mis lamentos, cuando lo que estoy intentando hacer es evitar que pensemos que después de la muerte seremos infelices? Es lo que yo he hecho en el libro, en el que, en la medida de lo posible, he intentado consolarme a mí mismo. Si lo que buscamos es la verdad, debemos concluir que la muerte nos aleja de los males, no de los bienes. Esto es lo que en realidad sostenía Hegesías de Cirene con una abundancia tal de argumentos que, según se dice, el rey Ptolomeo le prohibió exponerlos en sus lecciones, porque muchos, después de haber escuchado sus argumentos, se suicidaban. Hay también un epigrama de Calímaco dedicado a Teómbroto de Ambracia, del que cuenta que, aun-

que no le había sucedido ninguna adversidad, se arrojó desde un muro al mar después de haber leído el libro de Platón.⁶⁷ Del mismo Hegesías al que me acabo de referir, hay un libro titulado *Apocarterón*, en el que un hombre que quiere morir de hambre es disuadido de su intento por sus amigos y, en la respuesta que les da, les enumera las desventajas de la vida humana. Yo podría hacer lo mismo, aunque no iría tan lejos como él, que considera que vivir no le procura ventaja alguna a nadie

Es muy interesante que Cicerón refiera un suicidio de alguien que leyó el *Fedón* platónico, texto donde, justamente, se plantea la filosofía como una preparación para la muerte. Se trataba, desde luego, de un suicidio esperanzado, pues el premio de la vida ultraterrena y el encuentro puro del alma con la sapiencia era mayor que seguir viviendo. Mientras que, para Sócrates, la filosofía era preparación para la muerte sostenida por una esperanza, la filosofía como precipitación planteada por los hegesíacos esperaba a su modo, mas sin necesidad de pretextarse felicidades ulteriores ni entidades —como el alma o una consciencia— que advirtiesen la ganancia. La disolución misma se consideraba ya un bien, como se ha explicado, porque no habría más esperanzas ni falsías con las cuales bregar. La muerte para los hegesíacos coincidiría con la fundición, la unificación y disolución del sujeto en la mar de la verdad, que podría ser entendida como ausencia y anulación de toda mentira. El fenecimiento consistiría en una ἀψεύδεια (*apseúdeia*), en una *no mentira*, y, por ende, en un *amor por la verdad*. Si Hegesías repudiaba el no ser que se instalaba en todo ser, en toda palabra, ¿por qué empujaba al no ser de la muerte?, ¿por qué repudiaba un no ser para elegir otro? En aquella lógica distan ambos. El primero sería el mismo no-ser-de-la-metáfora, es decir, la ceguera de la cultura, la dimensión esperanzadora y coordinadora del logos humano donde acontecen las verdades, las mentiras, las luchas de poder y la omnipresente tiranía humana. Hegesías desacreditó aquesa consistencia —al compararla con su ideal de ser—, detectándola imaginaria. El segundo no ser consistiría, entonces, en no-ser-más-el-no-ser-de-lenguaje, es decir,

67 *El Fedón*, específicamente 66c-68b.

en devenir la nada, en abandonarse al μή εἶναι (*mé eínai*: no ser), que era sentido como un reverso positivo. Morir consistiría en la negación del simulacro, en la disolución de la mascarada, en el mayor acto de libertad, poderío y amor por lo vero íntegro, aun cuando tal amor implicase una aniquilación. Sáquense de su contexto y tráiganse a colación las palabras de Lacan (citado en Uribe, 2014, p. 106), que si bien mientan acerca de la cuita edípica μή φῦναι (*mé phynai*), *no brotar* —con el sentido de *no nacer*— y el arrojio hacia la muerte —*ser para la muerte*—, pueden leerse a la luz de lo que se viene planteando con Hegesías:

No hay aquí otra cosa más que la verdadera e invisible desaparición que es la suya. La entrada en esta zona está constituida para él por la renuncia a los bienes y al poder en los que consiste la punición, que no es tal. Si se arranca al mundo con el acto que consiste en enceguecerse, es porque sólo quien escape a las apariencias puede llegar a la verdad. Los antiguos lo sabían; el gran Homero era ciego, Tiresias también.

A diferencia de Edipo, Hegesías no codiciaba la trascendencia individual, no estaba ligado a un hado pretérito que debía determinarlo. Edipo se justificaba por su progenie maculada, por el tejido de los hilos que permitiría su elevación y videncia. Al contrario, el Cirenaico se dispuso a erradicar todas las consecuencias de la urdimbre histórica que lo supeditaban al apólogo.

La libertad, se dijo, implica la posibilidad de la oposición. Hegesías se rebelaba contra las consecuencias de lo simbólico y de lo imaginario —justamente en virtud dellas—, queriendo aniquilar la negatividad constitutiva del lenguaje. Al morir, se atravesaría el umbral del mundo para ingresar a la negación del lenguaje, al desierto, al silencio del amor (Nabokov, citado en Cioran, 1988, p. 5), a la ausencia de todo mundo posible. Hegesías, adversario del Otro, pretendía transitar de la detección de la negatividad del lenguaje al remanso de la nulidad. Con sus sermones y filosofía, empujaba al interlocutor a que contemplara el abiso y, situándose tras él, le interpelaba: *¿deseas que te empuje?*

La filosofía hegesíaca era occidua, cadente, πτωική (*ptotiké*) si se comparaba con la voluntad de ascenso de los esperanzados; podía entenderse, no obstante, como ascendente si se valoraba la asunción de la propia muerte como un acto de supremacía y de señorío. Una de las primeras nociones que aquestos extremos cirenaicos debieron atacar, después de la del *ser*, pudo haber sido la de la *dignidad* intrínseca de la vida. Desvirtuando la creencia en el ser, el orgullo vital, en consecuencia, se desvanecía. El que la vida fuese intrínsecamente digna era una argucia humana y una petulancia. La vida como acontecimiento aleatorio y natural carecería, habrían argüido, de valor intrínseco —pues en el resto del entorno natural aquélla acontecía y desaparecía sin conmiseración—. La vida no tendría por qué ser vivida si el ente racional así lo deseaba —habrían argumentado—, pues aquélla era injustificable por excelencia, es decir, que ninguna justificación se la aprehendía. Si alguna substancia tendría la vida, sería el absurdo en su impulsión, el devenir de la ventura; esto es, que su esencia sería la inmoralidad, la ausencia de la humanización, la carencia de todo fundamento simbólico.

No fue una opción para nadie haber sido arrojado a la existencia, mas sí continuar viviendo una vez advertido de sus límites y sus supuestas mendacidades. Sólo un necio negociaría con un timador luego de enterarse de su dolo. La vida humana suponía, para poder ser vivida, la amistad con el timo y con la broma, es decir, con la capacidad creativa y afirmativa de las apariencias. Los hegesíacos repudiaron la inconsideración que advirtieron.

Quizás los persuasores de la muerte, conmiserados, no incentiaban la procreación para salvar del lío de la humanidad a alguien más. Ante el problema de la postergación de la vida, acaso hubiesen podido afirmar que quienes, esperanzados, enamorados y amentes, traían hijos a la vida incurrían en una imprudencia involuntaria. Parecía ser que a la humanidad había que anoticiarla de los rigores y yugos de la vida, pese a que la padeciesen viviéndola. La vida en sí misma, como manifestación y perpetuación, revelaba tal vez una impulsión inconsiderada e irracional. Aspirando a la razón, es probable que los cirenaicos pretendiesen detener

el absurdo en nombre del entendimiento. Para vivir la vida, habría que estar algo amente. Creer en la vida pese a sus padecimientos, creer que advendrían otras posibilidades pese a corroborar día con día lo contrario suponía un amor ciego. Mientras que Sócrates postulaba lucidez en el Amor, los hegesíacos quizás advertían vejámenes.

Para los hegesíacos, entonces, la vida era elegible, pero también la muerte. La obra de Hegesías y su supuesto suicidio declararían qué elección privilegiaba. Los humanos son los hadados a la intención y a la opción que antepone el ser o el no ser como medida. La mayoría de la gente, argumentarían los hegesíacos, vive la vida porque no la eligió, porque fueron tirados a la palestra. Los humanos existen a pesar suyo, convenciéndose de que es obligatorio amar un yugo inalterable. El Persuasor de la Muerte proponía dejar de ser como acto de soberanía, de repudio y de resistencia.

Hegesías, legitimado por el legado socrático, irrumpía en el ágora amenazando la holgura de sus víctimas, afortunando, asumiéndose como hijo de Tyche — Fortuna—, obrando como un τυχών⁶⁸ (*tychón*). Quienes tropezábase con él y enterábase de sus argumentos resultaban inestables, eran conminados a la elección del mantenimiento de su vida o de la precipitación de la muerte. *El hegesiasmo cirenaico era un humanismo... quizás pesimista*. Los individuos perseveraban en la vida sólo porque se habían convencido de que era buena y digna, porque la sentían un bien, o porque los habían esperanzado en que advendrían días mejores. Muriendo, insistiría Hegesías, nada se extraviaría, ninguna deidad se ofendería, a nadie se puniría ulteriormente, por lo que no habría báratros ni ínsulas de los bienaventurados; ni siquiera se contravendría ley natural alguna porque, primero, la muerte es parte de la vida; segundo, porque el suicidio es una de las posibilidades del ser racional y

68 Participio del verbo τυγχάνω (*tynchánō*): encontrar por casualidad, darse por suerte, alcanzar un propósito, herir, alcanzar, toparse con alguien o algo, tropezarse con alguien o algo. Aqueste verbo emparentase con el substantivo τύχη (*tyché*), fortuna, ventura, azar, conservando en sí el campo semántico anteriormente explicitado.

porque, tercero, la razón, desde luego, le fue dotada al ser humano por la natura misma.

Quienes legislaban moralizando sobre cómo habría de vivirse la vida, quienes prohibían el suicidio esgrimiendo la obligación de existir arbitraria y obligatoriamente se revelaban tiranos de las ilusiones, aprovechaban para jugar con los temores de la gente, para homogeneizarla y conducirla a destinos proficuos —para los tiranos—. Los más temibles les endilgarían la dignidad de la vida y la obligación de su permanencia a mandatos divinales. Convencían de que, *verbi gratia*, debido a la volición jovial, vivir era digno, pues se honoraba así el deseo de Zeus.

Crear en el ser procurado por las convenciones, habrían pregonado los seguidores del Cirenaico, dejaba al ser humano ora en el reino del pragmatismo y del amor a la vida, es decir, de la utilidad, ora consistiendo más allá de la metáfora, como se evidenciaba en los misteriosos. La belleza ligada al sentido o a la filosofía —tal como la enseñaba Sócrates— resultaría utilísima, pues estatuiría una mendacidad esperanzadora y subyugadora. La belleza resultaba útil si se la mantenía distante e ideal, si se la estatúa como promesa y velo opaco. Sin embargo, quien se acercaba demasiado a aquélla se aterraba al percatarse de su falsía o se extasiaba y se fruía della, tal como acontecía con los maníacos y los místicos. Al querer la vida, se corría el riesgo de ser tratado como objeto, de ser entendido y dignificado como *algo para alguien*, y, sobre todo, tendría el altísimo precio de estimar bella a la vida, perpetuándose en el estrago y manteniéndose útil a los inmisericordes dirigentes del momento. Ni siquiera el señorío de la filosofía socrática liberaría de la alienación estructural.

La filosofía popular y reinante en tiempos de Hegesías le apuntaba a la redención del ser humano, exhortaba al despojo del *negotium* y proponía el *otium*, instando a que no se pensara sólo en la utilidad social. Sugería la autarquía para que al volver sus ojos a la polis, el humano, convertido en filósofo, ya no fuese usado y se eximiese el sufrimiento. Para conquistarlo, solicitaba el autoconocimiento, el constante ejercicio espiritual y la vida dialéctica. Hegesías y los suyos, en contraposición, plantearon que el *otium* había de conducir al examen del ser y a una consecuente defraudación,

al rechazo de su concepción fantasiosa y, finalmente, a la desvinculación cabal de la vida. No llegaban al atrevimiento de asesinar, pues forzar a quien aún creía en la vida y se aferraba a ella —a ser en la vida— le causaría dolor. Para todos, tanto la vida como la muerte se imponían por ajena impulsión. Cada quien había sido obligado a aparecer en el mundo y a constituirse en él; del mismo modo, luego de luenga brega, la muerte arrebatava toda consolidación. La muerte y la vida eran constitutivos íntimos y únicos. La vida, afirmarían los hegesíacos, le pertenecía a cada quien y nadie tenía el poder, ni natural ni simbólico, de arrebatarle su encuentro con la muerte como tampoco nadie podía obligar a nadie a determinados placeres. Morir, más que el vivir, se constituiría en una experiencia mística e íntima, ignota, intransferible e inefable⁶⁹. Planteaban, pues, una mística de la muerte intrascendente que sólo podía vivirse en el suspiro extremo, en el límite del portón del Hades. La muerte, más bien, constituiría para ellos en la única experiencia íntima, inminente y certera de todo lo vivo; la existencia, en cambio, se mostraría como pura incertidumbre, posibilidad de ser, sufrimiento y angustia constantes, cual una insatisfacción, un deterioro somático indetenible y, sobre todo, una vana esperanza en la cultura y una sumisión o sujeción.

Todo matar, entenderían los hegesíacos, ultrajaría ya que no se trataba de regalarle a nadie la muerte asesinandolo. De hecho, la muerte no podía obsequiársele a nadie pues, aunque se lo matase o vulnerase, aquélla no podía más que experimentarse individual e íntimamente. Matar haría que la víctima quedase en la misma posición pasiva que los filósofos venían repudiando, porque ‘otra cosa’, en este caso un asesino, arrebataría la vida y no habría en ello el placer del deseo de morir. Los hegesíacos ansiaban una actitud enérgica hacia la muerte, defendían que cada quien desease elevarse —apoderarse de sí mismo— para exaltar la

69 Vid. *Ser y tiempo de Heidegger* (2006, § 47): “La posibilidad de experimentar la muerte de los otros y de aprehender al Dasein entero”.

única posición de libertad posible. Ambicionaban que cada quien desease su muerte, desempeñando así un papel activo en ella. Ya que Thánatos siempre corría a nuestro encuentro, Hegesías y los suyos pretendían que cada quien se apresurase hacia él para sorprenderlo, para abrazarlo con gusto y no que hiciese de la vida una huida constante y una flébil dilación. Al poner la mano sobre sí mismo⁷⁰, se fungiría fugazmente de sujeto, de factor y de objeto. Había que encargarse de la muerte, hacer de la muerte la única intención válida, entenderla como una “radical imposibilidad de existir” (Heidegger, p. 251, § 50) y, por lo tanto, como redención del obligatorio juego humano.

Aquí es donde ingresa el papel de la persuasión hegesíaca. La cultura se establece como un convencimiento de que “aún no moriremos”, instalando a sus miembros en un “todavía no” para justificar sus ocupaciones. Los hegesíacos querían persuadir de la inminencia de la muerte y de la conveniencia de preparar y apresurar lo inevitable, pretendían alejar el “todavía no” y exhortar a un “ya”. Reinterpretando a Sócrates y a Aristipo, los hegesíacos le apuntaban a un poderío sobre sí mismo, a una ἐγκράτεια (*enkrátēia*) que procurase vigor para salir de la vida. Suicidarse implicaba, para ellos, acaso consumir la vida al desvincularse plenamente del factor ilusorio del ser y de sus contingencias; consistía en una minuciosa preparación —una παρασκευή: *paraskeuē*— para asistir al máximo momento de libertad individual. *Consumar la vida ante la muerte*, sería su premisa.

Hegesías promulgaba un amor por no ser de ningún modo, codiciaba despertar a los demás de la falta de sentido intrínseco de la vida, pero no para propulsarlos a vivir, como esgrimiría Camus siglos después. Considérese al cirenaico como uno de los primeros nihilistas negativos —como espíritus de la pesantez, uno de los melancólicos que impedía prosperar en su ser, uno de los predicadores de la muerte que detestaba tanto el

70 El vocablo griego para el suicida es αὐτόχειρ (*autocheir*), que literalmente quiere decir poner la mano sobre sí.

Zaratustra nietzscheano—,⁷¹ un existencialista pesimista desgarrado, un antecesor e inspirador de Philipp Mainländer, de Emil Cioran o de los Vicente Guedes y Bernardo Soares del *Libro del desasosiego*. Hegesías deseaba no ser más biológicamente para liberarse de las leyes del tener que ser simbólica e imaginariamente, para poder dejar de ser en el mundo, para no tener la obligación de fabricarse un mundo, ni lidiar con los mundos ajenos ni con las esperanzas de las ideologías. Codiciaba, pues, un *exitus* irrevocable.

No resulta inverosímil que los hegesíacos fuesen coadjutores de algunos anhelantes de la muerte previamente escrutados. Debieron reflexionar acerca del acto filantrópico de la eutanasia, tema normal en la filosofía antigua, pero que la tradición filosófica generalmente desatendió. Toda ayuda que facilitase y diligenciase el abrazo con la muerte sería, necesariamente, piadosa y bondadosa.

Aquesto último podría resultar cuestionable si fuese cierto que la enseñanza hegesíaca declaraba que era mejor no contravenir la ley para no meterse en líos. ¿Eran coadjutores de la eutanasia en secreto? No lo

71 Quizás Nietzsche hubiese repudiado al Cirenaico porque quería negar toda posibilidad agonística y de dominación. Lo explica Alonso Zegontita (2016, p. 84): “Sin embargo, la puesta en riesgo presenta en Nietzsche una determinada dirección: ‘Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza’. Este carácter de la fortaleza parece más bien contraponerse a la modalidad del cura sui como no imposición de perspectiva: es en la dominación, es en el triunfo frente a enemigos donde el carácter propio de la vida ascendente se desarrolla. En efecto, esa puesta en riesgo es propia de una vida que ‘no es un querer-conservarse, sino un querer-crecer’. Esta tendencia al aumento, al crecimiento vital, ‘resulta en el proceso orgánico una voluntad de poder, en virtud de la cual fuerzas dominantes, configuradoras, ordenadoras aumentan siempre el ámbito de su poder’. La puesta en riesgo, así, obedece a una tendencia al crecimiento, en términos de voluntad de poder: es en el dominar y sojuzgar, en el imponer una perspectiva, desde donde la dinámica del crecimiento se desarrolla”. Tal como dice Vattimo (1989, p. 31), Nietzsche había tomado partido por las apariencias y por la forma creadora de las apariencias, mientras que Hegesías, pese a saber las consecuencias de las apariencias, había tomado partido por lo extrahumano, por el objeto de toda epistemología, el ser más allá del humano; justamente por eso, por haber privilegiado lo inhumano, lo an-ético y a-poético, Nietzsche hubiese repudiado a Hegesías.

sabemos. Nos es sabido, en todo caso, que la única ley que veneraban era la natural, la ἀνάγκη (*anánkē*) y, por lo ya dicho sobre el tema, para abrazar la muerte no solicitaban anuencias. Todo cirenaico evitaba sentir o producir dolor, como buenos adeptos de la escuela de Aristipo, así que la muerte asistida había de ser, si no placentera, al menos indolora y, primordialmente, deseada.

Nunca se moría pronto precipitando la muerte. Suicidarse, toparse con la muerte, era siempre oportuno, *kairológico*. Habrían podido esgrimir frases como «εἶναι αἰεὶ καιρὸς κάποιος νὰ ἀφήσει τὴν ζωὴν» (*eínai aei kairós kápoios na afhései ten zōén*), “siempre es oportuno el que alguien deje la vida”, lo que podría entenderse también como que no hay que dilatar lo inevitable. No había hora mala para morir pero sí mala y torpe hora para vivir. No se escondían al propagar sus ideas porque en aquellos evos aún se debatía con furioso candor. Hoy, por el contrario, en evos de las respuestas fundamentalistas y de tiranías de lo políticamente correcto, “luego de dos mil años y sermones” (Cioran, 1988, p. 75), la fuerza pública está hecha para obligar a vivir, con los derechos humanos y constituciones en una mano y con los esplendores de la tecnocracia, la salud mental, la eficiencia y el rendimiento en la otra. “Cuando la explicación del suicidio se aborda desde la psicología o la sociología, —anota Sandra Baquedano en los estudios preliminares a *La filosofía de la redención de Mainländer*— se impone por lo general el discurso crítico que impone su prevención. La metafísica de la voluntad de vivir no está exenta de aquella tendencia” (Mainländer, 2011, p. 21).

Retomando: desde antes de los tiempos de Hegesías, el común de la filosofía habíase afincado, como diría Epicuro, del lado de Asclepio e Hygeia, del lado de la salud, el vigor y la medicina; la filosofía se proponía como φάρμακον (*phármakon*: remedio), como método para aliviar el alma y sobrellevar la vida. Los hegesíacos, en cambio, se situaron del lado de Thánatos, Hypnos y Hades. Se presentaron también como φάρμακον (*phármakon*: veneno salvífico, como medicina mortífera), como los filósofos del despertar ante la gravedad estructural.

El usual φάρμακον (*phármakon*) eudemónico entendido como medicina que permite vivir, en últimas, extendía el dolor, obligaba a tragar hiel, hecho al que en la lengua greca hodierna se le dice, curiosamente, φαρμακώνομαι, (*pharmacónomai*: pasar penurias). Vivir supone siempre acuitarse, pasar desventuras, aflicciones y martirios; φαρμάκια (*pharmákia*), como se les dice en greco actual. Las canciones rembétikas grecas lo declaran: «ἤπια τόσα φαρμάκια», (*ípia tósa pharmákia*): *ihe padecido tanto!, ihe bebido tanta hiel!* Recuerda Schopenhauer (2000, p. 44) en la regla número 5 de *El arte de ser feliz* que “la mayoría de las veces, sin embargo, así como rechazamos una medicina amarga, nos resistimos a aceptar que el sufrimiento es esencial a la vida, de modo que no fluye hacia nosotros, sino que cada uno lleva la fuente inagotable del mismo en su propio interior”.

Podría enunciarse con Cioran (1988, p. 17) que el hegesíaco “ya no tiene nada más qué derribar que a sí mismo: su último ídolo para combatir (...) sus propios restos le atraen”. Para el hegesíaco, contrario a Nietzsche, no restaría más que un decidido sí a la muerte. El fenecimiento se llevaría consigo todo el sufrimiento e insatisfacción. ¿No apetecía, en últimas, aquel resultado la escuela cirenaica?, ¿la abolición de todo dolor? Aristipo se habría negado rotundamente a aquesa lógica, puesto que defendía al sujeto consciente para que diera cuenta del placer y porque estaba convencido de que la vida era un bien en sí misma. Hegesías escrutó y extremó el objetivo del hedonismo argumentando que la supresión del sufrimiento y la cesación de la vida eran superiores a la sensación misma del placer. Así, ningún tipo de ser a la humana valdría la pena, pues, con él, siempre advendría la esperanza en lo irrealizable, el engranaje en un escopo y en una meta. Creer en que el placer sin la insatisfacción era posible, como argüía el maestro Aristipo, denotaba otra inaceptable esperanza.

No había, pues, razonamiento posible que solucionase el embarazo del vivir humano. Ambos lados se asentaban sobre una certitud, sobre una valoración axial: para Aristipo la vida era un bien en sí misma, para Hegesías no, aunque pudiese elegírsela. Hegesías había creído en su maestro y, sin embargo, su doctrina no logró pasar su austero examen.

El persuasor de la muerte y sus adeptos revisaron y extremaron los planteamientos aristípeos, deviniendo, no ya unos éticos hedonistas, sino unos cirenaicos pesimistas, u optimistas de la muerte. Los hegesíacos arrinconaron al hedonismo cirenaico justamente porque permanecieron fieles a sus enseñanzas y las examinaron minuciosamente.

Hegesías ambuló hasta el filo del acantilado. Quiso lanzarse, mas tuvo un último acto de amor por la humanidad: regresó para predicar un poco. Era su turno de iniciar a otros con la verdad incontrovertible que había hallado pero ya no para permitir nuevas escuelas y nuevos discípulos. Aristipo había examinado a Sócrates y había limado sus conceptos. Ahora Hegesías había terminado de pulir los conceptos aristípeos. Para aquéste último, no había más hacia donde avanzar que hacia la nada. Se había transido de la esperanza en el todo y en las posibilidades de conocimiento, a la desesperanza y al desasimiento, a la imposibilidad de conocer y la facilitación a la nada.

El único anhelo del hegesíaco: liberar a la materia del ser metafórico para que, al fin, deviniese sólo azar, aquese absoluto ser inconsiderado y no metafórico. El ser humano únicamente podía existir y vivir con el costo de la negatividad, como petición de ser. La ganancia absoluta consistiría en llegar a ser el 0 absoluto y así se eliminaría todo 1 imaginario y todo -1 constitutivo y doloroso.

Muchos habrán refutado a Hegesías, exponiendo que sus argumentos se mostraban pueriles, pues ambicionaba una vida sin problemas, sin cuestionamientos, sin diálogos, sin adversidades, sin humanidad y, por ello, irreal y estólida. Le habrán reprochado que sus premisas se sustentaban en el melindre de '¿por qué la vida no es lo que yo, Hegesías, quiero?' o hasta le habrán replicado: 'tú, Hegesías, argumentas querer morir porque la vida no es lo que ni tú ni tu maestro ambicionaban. Además, dado el hipotético caso de que el objeto cirenaico fuese posible, ¿qué clase de vida sería esa?, ¿qué vida plena sería realmente deseable o posible? Todo placer reiterado o ilimitado embrutece, malogra y ablanda'. A lo que Hegesías quizás habría redargüido: 'si lo piensas, oh interlocutor, la propuesta socrática *plantea* exactamente aquella necedad edénica, extasiada y

nirvánica, estimándola posible y logrando efectivamente que la vida se malograra en búsquedas fútiles. ¿No sería más infantil anhelar aquellas fantasías? Es cierto, mi maestro Aristipo también erró. Ahora te digo: es mejor morir que malgastar la vida luchando por una meta inalcanzable, postergando el sufrimiento y sintiendo únicamente frustración. No me obligues a enumerarte todas las desventajas que tiene la vida’.

Ante la resolución hegesíaca, Diógenes el cínico hubiese podido encararlo argumentando que lo malo no sería la vida en sí misma, sino el vivir mal (Dióg. VI, 55) y ante la desesperanza que el cirenaico consideraba consubstancial, acaso algún otro habría podido contrvertirlo señalándole la ridiculez de apresurar la muerte por hastío de la vida, puesto que sería la *hypólēpsis* electa, la clase de vida por la que había optado, lo que determinaría y justificaría su apresurado curso hacia la muerte⁷². En suma, los contradictores bien asidos a la vida le responderían que su desesperanza se debía a que no había querido aprehender a vivir plena y placenteramente, y que se había dedicado a construir argumentos para esconder su malestar y pertinacia. No obstante, contrariándolo, los detractores nada hubiesen conquistado. Al interpelar se piden razones desde la esperanza, desde un genuino amor vital; se considera que todavía resta algo por examinar, se dignifica al otro como interlocutor —o se lo menosprecia por habitar otra verdad—, y entonces, se continúa enredado en la retórica de la vida. Al dialogar, se le pide al otro una verdad y un deseo por dar cuenta della. En todo caso, creo que Hegesías poco habría debatido en sus postrimerías pues, infiero, se situaba del lado de la conclusión y oclusión místicas y no de la apertura del debate que siempre falta por hallar. Hegesías invirtió la función básica del lenguaje: quería hablar para borrar el ser y la esperanza. Pero hablar, con ese propósito, lo situaba en una paradoja insoluble.

Me permito conjeturar temporalmente que Hegesías dialogaba menos que Sócrates y, sobre el ateniense, según aquesta lógica hegesíaca,

72 Paráfrasis de una sentencia epicúrea citada por Séneca en *Cartas a Lucilio* (Lib. III, Ep. XX, 22).

podría sospecharse de su honestidad. El hijo de la partera recibía, ya los argumentos que sabía contestar desde sus casillas verídicas, ya los que sabía medir desde sus propios cánones. Empujaba a su interlocutor a las respuestas que necesitaba oír y viciaba las preguntas desde sus propios prejuicios sobre la verdad —como cualquier ser humano—. El cirenaico, en cambio, habría sido un lastimoso incontrovertible porque habría desestimado todo diálogo, pues sólo se dialoga desde el ser y buscando el ser. Desacreditando la creencia en el ser, no habría ya diálogo, institución o pacto posibles. Sólo expondría ciertos argumentos y preceptos, ciertos hallazgos sobre las desventajas de la vida. A veces me lo figuro en el foro más como un expositor, no tanto como un interlocutor, lugar que al menos mantenía Sócrates.

La única pregunta lícita que debió hacerse a Hegesías, y que de seguro muchos le dirigieron, era: ‘¿por qué no te matas de una buena vez, si tanto piensas que la vida es indigna, así dejas de molestar a quienes han decidido vivir con las consecuencias que ella traiga?, ¿por qué sigues vivo predicando y mortificando a los demás?’ No sabemos qué pudo haber respondido, si es que respondía.

A propósito de aquellas preguntas, Philipp Mainländer (2011, p. 116), en *Filosofía de la redención*, describe: “Cuando en realidad el ser humano no quiere vivir más, de inmediato se aniquila por la acción. La mayoría sólo desea la muerte, pero en realidad no la quiere”. Se ama, pues, el deseo, que se pretexto en la muerte un objeto inalcanzable, pero que, en realidad, no se quiere obtener. Se ama la muerte como se ama en general, entonces, postulando algo en condición de lo inalcanzable. Se amaría la muerte como lema para regodearse. Quien anduviese por ahí, como Hegesías, pregonando la vacuidad de la vida y la necesidad de la muerte, quien hiciere lazo social con ello, realmente anhelaría ora aterrorizar a los auditores, ora suplicar su atención, ora producir su admiración. Todo ello no debe confundirse con un repudio a la vida, pues quien sermonease así continuaría, como cualquier rétor, afincado en la vida, sujeto a ella, amándola profundamente. Mainländer (2011, p. 115) clarifica:

Independientemente de si lanzamos gritos de júbilo al cielo o caemos en mortal aflicción, siempre somos voluntad de vivir. Queremos existir, existir siempre; debido a que queremos la existencia, somos; y porque queremos la existencia, permanecemos en ella. La voluntad de vivir es el núcleo más interno de nuestra esencia, está siempre activa aunque no con frecuencia en la superficie. Para convencerse de esto, expóngase al individuo más débil a un peligro de muerte real y la voluntad de vivir se desvelará.

Deseando la muerte —haciendo de su deseo un emblema— el individuo se sostiene en la vida y revela una especie de amor romántico. Se pretexta a la muerte como objeto inalcanzable que le sirve para desear, idealizar y jamás obtener; para llamar la atención de los demás, aterrizándolos, mostrándose a sí mismo como más poderoso cuando, en el fondo, está tan enamorado y atemorizado como cualquiera ante la incertidumbre de la existencia. Filosofar sobre la muerte se iguala con alguna teología aunque produzcan discursos diversos: ambas acciones versan de una abstracción inalcanzable que sirve de asidero, que propulsa el gozo de la fabulación para afincarse en la vida y gozar ya del 1, ya del -1, ya del Ser, ya de la Nada. La experiencia mística siempre fruye de una presunción que le permite superar los vallados de la metáfora: el pío se fruye del 1 mientras que el impío del -1 que presumen. Seguiría siendo una mascarada, un acto gracias al lenguaje y un gozo corporal.

Jamás sabremos si Hegesías era un amoroso de la vida que se ufanaba predicando su pesimismo, ignoraremos si en realidad se suicidó señorialmente obrando consecuentemente con sus argumentos ontológicos, que es lo que podría inferirse de como lo presentan los testimonios de Diógenes Laercio o si, en cambio, se aniquiló derrotado por causas externas a su naturaleza y confundido por la imaginación, como diría Spinoza (2020, libro IV, escolio a la proposición XX), disfrazando su melancolía y vencimiento de suicidio triunfal. ¿Se trató de un parlanchín, de un vero autosuficiente o de un embaucador deprimido que justificó su melancolía como una consecuencia filosófica?

Me configuro ahora que Hegesías debió amar la vida en algún momento o, al menos, debió buscar un asidero, pues se alcanzó un maestro

que lo esperanzase en el placer de vivir. Sin embargo, estimo también que se desilusionó de las reglas de la vida y de sus consecuencias. A propósito, traigo y acomodo los verbos schopenhauerianos, de posible asidero spinozano (libro IV, escolio a la proposición XX), que se encuentran en *El mundo como voluntad y representación* (Schopenhauer, 2003, tomo I, libro 4, § 69, p. 224): “El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. (...) Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento”. Entendidos de tal modo, los sermones hegesíacos serían derrotistas y timoratos.

De haber sido Hegesías truncado por la vida, en el fondo, habría continuado siendo un esperanzado, pues habría anhelado que la natura humana no fuese lo que inexorablemente, por especie, tenía que ser o, acaso, habría codiciado que la fortuna tuviese otras condiciones. Si fuese así, habría preyciado en él una protesta y una férrea deontología. La imposibilidad de satisfacer su esperanza lo habría tornado en un lúcido pesimista⁷³. Se habría sabido tan esperanzado y tiránico como su propia interpretación de Sócrates y de Aristipo.

73 Veo dos iniciales y posibles maneras de interpretar al Hegesías que nos legan Diógenes Laercio y Cicerón, dependientes de qué asidero verídico —qué significante de verdad— le presumamos al filósofo cirenaico. Es decir, el entendimiento de la filosofía hegesíaca dependerá, en últimas, exclusivamente de la elección del lector: si se presumiese que el filósofo estimaba la vida por un mal en sí misma porque la existencia humana supeditaba a la habitación de mendacidades retóricas, pues entonces podría denominárselo sin lugar a dudas un pesimista. Morir, así comprendido, redimiría de toda pena, descargaría del lastre de ser para, *al fin, nada ser*, para soltarse de la condena de la constante apariencia. Si, por otro lado, se le endilgase al cirenaico la valoración de la vida como un bien a medias y de la muerte como bien mayor, se lo consideraría un optimista; se captaría así por qué afirmaba que vivir también era elegible, mas imperfecto y poco deseable, mientras que morir permitiría apresurar la llegada de un sumo bien desiderable: volverse *puro ser*, prescindiendo de las limitaciones dialécticas de lo simbólico, de sus falsías, convenciones y representaciones. Desear morir, entonces, contando con la lógica optimista, consistiría en transformarse en la verdad misma, en el devenir de la natura, so pena de dejar de ser un individuo que pudiese gozar dello. En todo caso, se me dificulta más la posibilidad mística en Hegesías, basado en lo leído dentro de lo que nos quedó. Yo elegí, para componer mi personaje, a un Hegesías hastiado.

Pudiese ser que, para el persuasor de la muerte, Sócrates hubiese querido gobernar con sus esperanzas, habiendo anhelado poner a la filosofía en el lugar de la verdad en la cultura. Según esta lógica, Sócrates nunca se habría atrevido a dudar de Apolo ni de ningún otro dios y habría interpelado a sus conciudadanos, no queriendo desmentir el oráculo, sino para ratificarlo. Sus diálogos, más que muestra de humildad, habrían entonces evidenciado una prepotencia disimulada. Sócrates habría estado convencido de que los atenienses le debían un favor y debían mantenerlo.

Sócrates decide medir la sabiduría de los demás con la suya. Elige un hombre de Estado, el cual pasaba por sabio y lo somete a examen con unas cuantas preguntas. Descubre que la supuesta sabiduría del hombre no posee nada de sabia. Intentaba, pues, demostrarle al político cuánta sabiduría le faltaba aún por alcanzar; tal cosa era imposible y lo único que Sócrates lograba era hacerse odioso (Nietzsche, 2003, pp. 189-190).

Al concluir Sócrates que él mismo era el ser humano más sabio, aunque fuese por ignorancia o por sincera creencia en el Pitio, habría perpetuado, a ojos de Hegesías, su ceguera, pues sólo habría codiciado constatar o imponer sus propias casillas verídicas a los demás. Al percatarse el filósofo ateniense de que sus criterios no se evidenciaban en el interlocutor, lo rebajaba, por cotejo con sus propias medidas, al error o al extravío. Si la situación era tal, lúcido se mostraba Aristófanes cuando leía en la humildad e indigencia filosóficas una petulancia socrática. Aristipo se comportó del mismo modo al señalar la petulancia de Diógenes, cuando el cínico se rehusó a lucir su manto púrpura.

No habría más engreimiento —y aquésto regía para todo lo humano— que el de creerse ser y el de ocupar el lugar de la verdad. La indigencia socrática no sería más que otra especie de la mascarada. Todo humano, al estar condenado a encasillar al mundo, a sentir las consecuencias de verdad de la metáfora y a ceñirse o rebelarse, era necesariamente un doctrinario y un fanático de algo. Hegesías no se exceptuaba, pues, como Sócrates, se sabía paradójico. Habría entendido

que el morbo humano exigía enmascararse, lucir una máscara y añorar la pulcritud. Las palabras de Nietzsche para definir la condición humana son útiles aquí: “Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, *superficial* de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da” (citado en Reale, 2004, p.29).

Repudiaba Hegesías la condenación de padecer que algo es vero y que se es algo. Ambicionaba que el ser que constituía lo humano deviniese de otro modo; se empeñaba en alterar lo inexorable.

Así entonces, y para incomodidad del filósofo persuasor de la muerte, su conclusión filosófica connotaba, por lógica, otro modo de ser y de llamar la atención. Vivir predicando implicaba aceptar que se había adjudicado una misión. Todo hablante es, necesariamente, un esperanzado. Ilustra, asqueado, Cioran (1998, p. 10):

Por todas partes larvas que predicán; cada institución traduce una misión; los ayuntamientos tienen su absoluto como los templos; la administración, con sus reglamentos, metafísica para uso de monos. Todos se esfuerzan por remediar la vida de todos: todos aspiran a ello, hasta los mendigos, incluso los incurables. El ansia de llegar a ser fuente de sucesos actúa sobre cada uno como un desorden mental o una maldición elegida. La sociedad es un infierno de salvadores.

Para el iluminado hegesíaco, la precipitación en el Hades sería la única consecuencia lógica del entendimiento de su aporía existencial. El iluminado no sería superior, —él también se declaraba un sitibundo del ser, un tirano más— pero sí un despechado. Se suicida quien no se perdona haber amado ciegamente la vida. El desasosegado continúa advirtiendo el pulcro ídolo vital en los demás, no suporta evidenciar la ceguera del amor a la vida en los ojos ajenos porque él mismo ya no puede sentirlo, porque sabe adónde conduce y qué solicita. Hegesías ansiaba que aquéllo que los demás amaban fuera vero, ardía porque Sócrates y Aristipo

tuviesen razón mas ya le era imposible cerrar los ojos. No consintió con que el devenir de la natura no coincidiese con el ser de la metáfora y la esperanza. Hegesías estaba desengañado.

Si bien los hegesíacos aceptaron que pudiese llegar a existir la condición de sabio, les pareció escasa, exigua, inasequible o difícilmente aceptable. Discutieron acerca del sabio porque los intereses de la época y la tradición así lo demandaban, pero sus disertaciones revelan una reevaluación del concepto y de la sapiencia misma⁷⁴. La significación que tenía la sabiduría hegesíaca distó de las sapiencias aristipea o sócrática. También se ocuparon los adeptos de Hegesías del término *alma*, vaciándolo de todo significado metafísico, comprendiéndola como una parte sensible y material del cuerpo, muy al estilo de los epicúreos. Si la sapiencia realmente era digna, el sabio había de ser alguien que alcanzase la indiferencia propia de la natura y del devenir, donde vivir o morir daba lo mismo, donde el ser y el no ser se sucedían, donde salir daba lo mismo que entrar.

Del sabio opinaban que sólo se regía conforme con sus propias leyes —idea común en la filosofía precedente—; del prudente (*φρόνιμος*: *phrónimos*) apuntaban que le era indiferente el vivir mientras que el imprudente lo consideraría proficuo (*λυσitelés*: *lysitelés*) (Dióg. II, 95). Tal sabio no sería un soberbio, como lo entendería posteriormente el cristianismo, sino un autosuficiente que entendía la fantasía de la vida sin estragarse por ella. Esta autarquía permitiría llegar a la imperturbabilidad para no sufrir las ilusiones de la vida. En todo caso, insistían en que aquella condición era rara o inhumana. Si existía, el sabio se distinguiría más por la perspicacia para evitar el placer que por la posibilidad de alcanzarlo. Al placer tendía

74 Algo similar se atestigua cuando Spinoza (2020) se sirve de la palabra dios en su *Ética*. El dios spinozano está despojado de muchas de las características que la teología hebrea o cristiana le endilgaban. Comte-Sponville resalta que Spinoza se servía de la expresión *deus sive natura* —dios o la natura— para rehuir de la censura y porque la ética exigía el término, pero que en estos tiempos podía afirmarse, sin miedos, *natura sive natura* —la natura, es decir, la natura—.

todo lo vivo por natura; la sapiencia sólo podía mostrarse en la inteligencia para evitar el dolor. Hegesías, entonces, invertía la figura de Sócrates y se presentaba como un iluminado de la negatividad, como un autárquico que aceleraba la entrada en el Hades.

Puesto que la vida era elegible, a quienes decidían optar por ella, les sugerían no hurtar ni dañar. Recomendaban perdonar pues sostenían el precepto socrático de que nadie erraba voluntariamente y, aquí precisaban, que siempre se erraba siguiendo el imperio de alguna pasión (πάθος: *pathos*) (Dióg. II, 95) que se había sentido como vera.

Ante las convenciones humanas, opinaban que eran pactos que permitían utilidades comunicativas, sociativas y administrativas. Todos los entes metafóricos eran fantasmagoría. Así, los amigos no existirían en sí mismos como tampoco la polis, constituyéndose apenas en convenciones útiles. Para los hegesíacos, toda pragmática, si bien proficua, resultaba falaz y vana por cuanto hacía creer en algo intrínseco, por cuanto hacía soñar convenciendo a los humanos de la veracidad de sus roles y propiciando que se confundiesen con ellos.

Recuérdese la declaración hegesíaca que Diógenes Laercio consigna sobre la natura: “En la natura nada es entendido como placentero o desplaciente” (Dióg. II, 94). Aquí, más que definir a la natura, se presentan los límites del hombre. La natura no entiende nada placentero o desagradable porque ella no pacta, no hay en ella ser metafórico ni utilidad convencional. En el resto de la natura no hay humanidad. Las palabras tendrían como límite externo a las cosas y como límite interno a las pasiones. La natura no elegiría ni permitiría elegir, pues sería *pura y dura lex*; aquélla carecería de fines metafóricos, siendo la obligación y despliegue del ser que deviene o del devenir que es. La natura se revelaría como ser sin metáfora, como ser sin verdad ni falacia, como devenir medianamente perdido para el hombre. El hombre siempre busca y se busca y, por ello, pudo haber sido significado como fallado o desajustado. El humano podría ser cualquier cosa porque nada era en los términos fundamentales de la presunta fijación natural. Cualquier cosa que llegare a ser el humano, lo sería sin satisfacción cabal. Para siempre, su ser sería la ficción, la fantasía, el ídolo.

El fallo no se repararía optando por ‘mejores cosas’ pues el ser humano, habrían señalado, había perdido para siempre su fijeza.

Decían que el cuerpo estaba repleto de padecimientos-sufrimientos (παθήματα: *pathēmata*). Educían que aquél se perturba porque el alma, que sería parte suya, padece con él (συμπαθεῖν: *sympatheín*) en constante turbación (ταραχή: *taraché*), trayendo infelicidad y frustración. El azar (τύχη: *tychē*) truncaría (κωλύειν: *kōlyein*), como en un principio de realidad, muchos de los ordenamientos humanos, los cuales se llevan a cabo siempre conforme con la ley de la esperanza, κατ’ ἐλπίδα (*cat’ elpida*).

Ahora bien, para ellos la vida y la muerte eran algo elegible, αἰρετόν (*hairetón*). Mas, ¿para qué se elegía la vida?, ¿para esperanzarse y pagar con sufrimiento! La muerte sería preferible al juzgarla con un recto razonamiento⁷⁵. Hegesías sería, entonces, el modelo del amo filosófico absoluto, más que todos, porque no quería gobernar a nadie, no ansiaba comandar. Quizás se consideraba el soberano que podría acabar con su propia negatividad estructural. De algún modo, Hegesías planteaba el suicidio supremo del amo, el de la apropiación (ἐγκράτεια: *enkrátēia*) de sí, un suicidio ético y estético que hacía de la preparación y encuentro con la muerte una hora precisa (καιροθανασία: *kairothanasía*) y no debería confundirse su suicidio con el del depresivo, el amustiado ni el de aquel que hoy se llamaría enfermo psiquiátrico.

Es curioso que Diógenes Laercio sólo enuncie, y no profundice, en el hecho de que a Hegesías se lo denominase *persuador de la muerte*, el πεισιθάνατος, (*peisithánatos*). No sabemos si se desentendió, si evadió el tema o aquéllo lo escandalizaba demasiado. De los argumentos ateos

75 Spinoza (2020, libro IV, escolio a la proposición XIX), en *Ética demostrada según el orden geométrico*, plantea una cuestión similar: el hombre, según su juicio, puede elegir el bien o el mal, lo que supondría, en primer lugar, ya la alegría, ya la perseverancia en el ser y la obra según una justa razón, o, en otro sentido, ya la acedia, ya el extravío, ya la impotencia. La justa razón spinozana empujaría al sujeto a gloriar el ser, a perseverar en su ser, mientras que para Hegesías, un razonamiento prudente conduciría a una negación del ser, a una eliminación de sí. Aquello que el neerlandés juzgaba como derrota e impotencia melancólica, el cirenaico estimaría como un triunfo.

de Teodoro, quien renegó completamente de los dioses, sí afirma el compilador que fueron fuente inspiradora para Epicuro, a quien Diógenes Laercio parecía preferir. De no contar con la mención de la persuasión de la muerte, la descripción de los hegesíacos se reduciría a un escepticismo perspicaz y hasta conmisero con la vida. En la preferencia por la muerte no profundizó; sólo quedó, medio evitado, el epíteto. Sin embargo, suele entenderse, no en *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, sino en la obra ciceroniana, que las palabras de Hegesías desengañaron a muchos, que otros se suicidaron luego de oírlo o de leerlo. También se dice que Ptolomeo II Filadelfo expulsó al cirenaico de Alejandría, que proscribió sus enseñanzas, cerró su escuela y prohibió la réplica y propagación de sus libros. Algo extremo y agitador debió haber en sus posturas para generar tales medidas. El epíteto que tímidamente mencionó Diógenes Laercio realmente debió estructurar las ideas hegesíacas. En la relevancia de aquel extremo adjetivo me basé para conformar y extremar mi personaje.

3. Mi Hegesías

“Su pensamiento sabía la igual posibilidad de la Nada y el Ser, y creía plenamente inteligible y posible una total sustitución de Todo-Ser por Todo-Nada. Él, como el máximo de la Consciencia de Vida, como hombre y hombre excepcional en dotes, era quien podría en un refinamiento último de pensamiento haber hallado el resorte, el talismán que podría determinar la opción del Ser por la Nada, opción o reemplazo o ‘empujamiento afuera’ del Ser por la Nada”.

Macedonio Fernández, *Tantalia*.

“¿Y quién es un pesimista?, ¿quién tiene que serlo?
El que está maduro para la muerte y no está en condiciones para amar la vida, así como el optimista no puede apartarse de ella”.

Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*.

“Pertener, esa es la banalidad. Credo, idea, mujer o profesión: todo ello es la celda y los grilletes. Ser es estar libre. La propia ambición, si se viste de orgullo, es un fardo, ino nos enorgulleceríamos si entendiésemos que es una cuerda con la que tiran de nosotros! No: inada de ataduras! Libres de nosotros mismos como de los demás, contemplativos sin éxtasis, pensadores sin conclusión, viviremos libres de Dios, el pequeño espacio que concede la distracción de los verdugos al final de nuestra tregua. Mañana tenemos la guillotina. Si no la tuviésemos mañana, la tendríamos pasado”.

Fernando Pessoa. *Libro del desasosiego*.

3.1. *Conformación del personaje*

Ha llegado el momento de hablar deste juego retórico, desta caracterización, que designo ahora como mi Hegesías. No coincide, ni puede coincidir, por todas las razones antexpuestas, con el Hegesías histórico; sin embargo, mi personaje se pretexto en el indicio de un nombre y de unos postulados.

No logro precisar el momento ni la primera fecha en los que me topé con el nombre de Hegesías y sus sentidos. Siento la certitud de que acaeció hace bastantes años. Sólo puedo dar cuenta de que cuando los leí, me sobrecogí. También puedo aseverar que, antes de conocer el significante de Hegesías que lo situaba como personaje histórico, ya muchas de las ideas escépticas y la caída del ser concursaban conmigo.

Remembro mi sensación, no la fecha, ni la hora, ni las circunstancias que me toparon con Hegesías. Lo más natural sería pensar que al girar mi vida en pos del interés por los antiguos filósofos grecolatinos, al buscar acerca de la nada, de las posibilidades y límites del lenguaje, alguna vez iría yo a parar al entorno lógico adonde yacía aquel nombre.

Me entusiasmó mi encuentro con los significados hegesíacos porque se cotejaron con mi previo engranaje, porque en buena parte hallé en sus ideas una síntesis de la inconsideración de la existencia que venía escrutando. En últimas, el sobresalto se produjo al constatar que mi universo se conmovía. Acudir a otros —en el caso particular, leer a otros— puede beneficiar, si se está abierto a ello, porque sacude la armazón vital y el anquilosamiento imaginario del ser y del entender. Jamás habré comprendido al persuasor de la muerte tal como él hubiera deseado. Estimo, más bien, que uno se regocija —o se indigna— al proyectar y cotejar sus propias interpretaciones sobre el mundo. Nos aventuramos a la deriva, acudimos a la incertidumbre que son para nos los demás, porque nos buscamos, porque andamos edificándonos.

El Hegesías histórico se distinguía para mí, no por cuanto me representaba una novedad conceptual, sino por el arrojo y sinceridad con que argumentaba. Pese a la conmoción y relevancia de mi encuentro, su

nombre, elevado a la estatura de concepto en mi universo, germinaría en silencio por bastantes años.

Atribuyo como primera manifestación de mi persuasor de la muerte, como una alegoría suya, un registro que consigné en 2011 en mi edición del libro *La inmortalidad*, de Milan Kundera (2009), específicamente en el capítulo “La suma y la resta”. En el margen superior de la página 124 se lee todavía, procedente de mi puño y letra, en griego, la siguiente manuscrición: «Τὸ φαντασιῶδες τοῦ ἐγώ. Τὸ ἐγὼ ὡς ἐν εἰδῶλον»; aquesto es “lo fantasioso del yo. El yo como un ídolo”. Con ello, todavía no mentaba acerca del personaje, ni siquiera pensaba en él cuando leía; más bien, resumí, ignorándolo, el tema del que versaba aquel capítulo para ubicarlo fácilmente en futuras relecturas. No obstante, desconociéndolo entonces, condensé la arbitraria tesis fundamental de la que se alimentaría ulteriormente mi persuasor de la muerte: *el hombre no es más que una imagen y una lucha por convencerse della, por subyugar con ella*. Hegesías llenaría de sangre esa tesis que, desde luego, no sólo había leído en Kundera, pero que el escritor checo supo acondicionar tan bien a los tiempos hodiernos. Ilústrese con este fragmento:

El método sigue siendo en ambos casos idéntico: el que defiende tercamente las ventajas del gato con respecto a los demás animales hace esencialmente lo mismo que aquel que afirma que Mussolini es el único salvador de Italia: se jacta de un atributo de su yo y procura que ese atributo (el gato o Mussolini) sea aceptado y amado por todos los que le rodean (Kundera, 2009, p. 125).

Allí inició lo que yo denomino ‘el imperativo de escritura’, que no es más que celo por una conformación. Hegesías, un sitibundo de una monada que le permitiese hablar y ser, no cesó de asomarse en mis trabajos. Tuvo que esperar, no obstante, el arribo de la pandemia producida por el COVID-19 en marzo de 2020 para doblegarme y comandar mi mano.

Desde los primeros días de la peste, como he hecho en cada alegría o en cada vicisitud, me refugié en las letras de los antiguos filósofos. Intensifiqué mis hábitos. Séneca fue el primero al que acudí. Pronto

acaté los sentidos de Diógenes Laercio. Estudié a los cínicos y preparé unas lecciones sobre la escuela de Antístenes. Los caninos me ocuparon los primeros meses del confinamiento. En el segundo semestre del año no dilaté más el encuentro con los cirenaicos. Durante un conticinio recibí, proveniente de una bronca voz, una macabra orden en greco: «ἔμμαι ἔτοιμος· κατάφρασε!», “estoy listo, ¡registra!”. Pese a que nunca antes la había escuchado, me fue certero que se trataba de la bronca voz de mi Hegesías comandando desde los vapores de mi Hades. Levanteme somnoliento y, obediente, me situé en mi escritorio. Encendí mi computadora. Mis manos respondieron. Estaba perdido. De nuevo debía atender a la manía y al exorcismo; había devenido un cómplice obsecuente. Una vez más en mi vida, la devoción y la lasitud.

Un texto fue surgiendo arduamente en lengua greca hodierna arcaizante. Se esforzaban aquesos sentidos por concretar un pasado y edificar una voz. Las palabras se me destinaban escleróticas; el entramado era discontinuo, dándoseme como textos aparentemente inconexos hallados en trozos de papiro. Forzándose, unos pocos apotegmas consiguieron enunciarse en antiguo helénico, según le permitió mi propio conocimiento a Hegesías. El cirenaico se servía de todo lo que yo había leído, de todo mi conocimiento, para ser y fabular. La consignación constaba de un estilo que tomaba prestado el valor expositivo o epidíctico de los tratados o *πραγματῖαι* (*pragmatīai*) de la época helenística.

Sentía como si el dictado estuviese conformado por fuliginosas volutas. Una porción de mi báratro se había escindido para oficiar de Hegesías. Cuando hablaba o gesticulaba, todo él y su alrededor fluían con la lentitud y la solidez con que circunvuela el humo del cigarrillo dentro de un recinto cerrado. El umbroso no usaba sus vocablos para explicarse, se presentaba dándose por sentado en ellos; me informaba, me dictaba. De súbito, como había venido, silenciase, deconfigurose y fundiose con el resto de mi éter. Había desaparecido el imperativo rústico y quedaban circunvoluciones sin escopo. El fantasma había partido. Mi labor desde entonces consistió en aderezar y componer lo tosco primoroso que me había sido confiado, en pulir y reconstruir los trozos faltantes de pergamino,

que eran la mayoría. Durante meses humanicé las sentencias, concatené las ideas, ilustré los argumentos y unifiqué el tono.

Las letras no conformaban un personaje intimista —el cual les hubiese apetecido más a los lectores hodiernos— donde se les van explicando a los lectores, con algunos guiños, las tribulaciones, motivos y reflexiones de su ánimo. Más bien, las proposiciones hegesíacas se hilvanaban como acaeciendo directamente en otra época, en su presente íntimo donde no se presume una tercera mirada expositiva. Estábamos Hegesías y yo, por lo tanto, en las inscripciones iniciales sin noción literaria de lector. Los enunciados dictados eran sucesos pretéritos que no pretendían clarificar una personalidad, tal como acontece cuando cualquiera conversa con un fraterno a quien no hay que poner en contexto. Así, el amo Hegesías le había dictado un documento a su escribano y el futuro lector quedaba supeditado a ser un destinatario de otro tiempo, era condenado a engranarse y a marchar en la lógica de mi Hegesías. No bastando las labores de amanuense y compositor que había cumplido, me tocaba luego el oficio de elaborar un texto explicativo o epidíctico. Así como Hegesías me destinó sus asertos, yo debía incluir y destinar al lector haciendo aparecer la literatura.

Ubicar al presunto lector como destinatario de un documento escrito en otra época —o al menos de otro marco lógico— me obligaba a ilustrar en otro apartado, sin traicionar el opúsculo central, los orígenes de la obra, así que me inventé una justificación. Ambienté el hallazgo del viejo documento hegesíaco en las cercanías de las ruinas de la Náucratis egipcia, cuyo contenido hubo de descubrirse usando luz infrarroja. Forcé la aparición, más tarde, de otros papiros continentes del mismo texto en un monasterio del Monte Athos, como si hubiese sido casi una solución divina. Se me antojó que la versión al castellano que el lector iba a recibir —y que en efecto recibe— había sido elaborada por un filólogo latinoamericano —pensé en hacerlo mexicano, chileno o peruano— que, a su vez, estuviese vinculado como investigador a la Universidad de Salamanca y que hubiese sido cofundador del proyecto filológico *Palimpseston*, dedicado a recuperar textos antiguos de palimpsestos, traducirlos y difun-

dirlos nuevamente por Occidente. Se suponía que gracias a los esfuerzos económicos del proyecto, el vademécum había podido ser difundido y anticipaba una edición crítica donde se enseñarían, enfrentados, el texto griego con su traducción castellana.

Me empeciné en que el profesor mentado debería de tener el apellido Montalbán. El hecho de que muchos amaños de mi propia escritura no se verifiquen en las letras hegesíacas débese a que las planteé inicialmente como modulaciones del mismo filólogo. Conservé su redacción intacta para el lector, respetando asimismo las aclaraciones, intertítulos y notas al pie que aquél había elaborado.

Literariamente, el texto que me dictó mi Hegesías iba a servir inicialmente para pretextar un prólogo, unas glosas y unas refutaciones por parte del académico. Tanto fue así, que pensé en titular el libro como *El prólogo de Montalbán*.

Sin embargo, una vez tuve en mis manos la composición y traducción al castellano del texto hegesíaco —que ya ostentaba el tono narrativo de Montalbán—, me arrepentí en el acto de dos cosas: primero, de escribir el libro en griego, como he solido hacerlo en mis otras obras, porque me supe menguado y fatigado para componer dos libros. Recuérdese que el texto original hegesíaco era fragmentario y estaba escrito en helénico arcaizante. Segundo, desistí de la elaboración de un prólogo extenso porque estimé que desviaba el protagonismo de las palabras de Hegesías, que tantos años habían tardado en germinar. No podía quitarle el protagonismo al cirenaico, como había acontecido en mis publicaciones anteriores; así que opté por una introducción sobria que presentara el libro a los lectores.

Para fines de noviembre de 2020, el texto de Hegesías estaba culminado en lengua castellana. Tardé mucho más tiempo en componer el epílogo que el lector presunto tiene ante sí.

La preocupación hegesíaca en mí —el horador, impertinente y hasta nocivo bichito que se pregunta por el insulso lema del sentido ínsito de la vida o de su pertinencia— es anterior al hallazgo del nombre de Hegesías. No creo que sea incorrecto afirmar que me ha tomado casi toda mi vida llegar al presente libro y desembarazarme de su propósito. Todo

acto de creación refleja una insistencia del pensamiento y se demuestra como una respuesta posible. El pensar ligado a la creación puede ser momentáneamente terapéutico; aunque, también es cierto, no desembaraza de la incomodidad substancial que supone existir. Consignando aquese libro, me reafirmé en mi *philocalía* y me desembaracé de las necias inquisiciones, de suyo estúpidas e incontestables, acerca del sentido intrínseco vital, tal como enseñó a hacer Aristipo cuando alguien se acercó a él proponiéndole un enigma (Díog. II, 70): “A quien proponiéndole un enigma díjole ‘resuélvelo’, respondióle: ‘¿para qué, oh vano, quieres que resuelva aquéllo que, dándonos, problemas procura?’”.

La vida decidida, como la que planteaba Aristipo, será respuesta absurda ante el absurdo, incluso, para el místico, presunción de sentido, unidad y dirección, mas no grave inquisición. La vida es el absurdo que intentamos ante el absurdo de haber sido arrojados a la vida. La vida es injustificable y sólo vivible. Toda sencillez consiste en arribar a esta obviedad. A la vida no se le pregunta el porqué, pues no lo posee, porque nadie es para responder. Se nos devuelve el silencio de la vida como respuesta para asumir el propio sentido.

3.2. *La melancolía*

«Πολλάκις γὰρ οὕτως ἔχομεν ὥστε λυπεῖσθαι,
ἐφ’ ὅτῳ δέ, οὐκ ἂν ἔχοιμεν εἰπεῖν».⁷⁶
Aριστοτέλους, Πρόβλημα λ´. 954b, 15.

“Yo mismo, que siento que me ahogo donde estoy y porque estoy, ¿dónde respiraría mejor si la enfermedad es de los pulmones y no del aire que me rodea?”.

Fernando Pessoa. *Libro del desasosiego*.

76 “A menudo, en efecto, nos hallamos sumidos en un estado tal hasta que nos afligimos; pero, a razón de qué, ni siquiera podríamos decirlo” (*Problema XXX, Aristóteles*, 954b, 15).

El temperamento de Hegesías, su gran pesimismo y lucidez intelectual, así como su aparente descrédito de la vida y los logros humanos, pudieron haberle granjeado la fama de melancólico. Esto podía significar dos cosas: que se lo consideraba mórbido o admirable.

La antigua medicina jonia asumía que la melancolía tenía una raíz física, produciéndose por un exceso de la bilis negra (μέλαινα χολή: *mélaina cholé o atra bilis*, en latín) sobre los demás humores o líquidos corporales —bilis amarilla, flema o pituita y sangre—. Si la prevalencia de tal bilis era ínsita, es decir, si había sido asignada por la natura y si, además, manteníase estable durante toda la vida, el ser humano obtenía el famoso temperamento —o carácter— melancólico: se manifestaría taciturno, en constante acedía y poseería una perspicacia inusual o, quizás también, aparecería temperamental, extático e impetuoso. Si, por otro lado, se daba un desequilibrio súbito y extraordinario de la *atra bilis*, producido por la ingesta de algún alimento específico o por cambios climáticos extremados, el sujeto enfermaba, mostrándose igualmente lúcido pero hosco, volátil, con bruscas e inexplicables alteraciones del temperamento, pudiendo pasar de la tristeza profunda y de la afasia a la exultación o manía facunda, fenómeno que hoy se denominaría ciclotimia o bipolaridad. “La bilis negra —esclarece Jackie Pigeaud en su prólogo al problema XXX de Aristóteles— ofrece al natural melancólico todos los estadios de la embriaguez con todos sus peligros, y esto para siempre. En el fondo el melancólico es esencialmente polimorfo (...) tiene en sí mismo, como posibles, todos los caracteres de todos los hombres” (citado en Aristóteles, 2017, p. 15). Quizás la melancolía pagase con lucidez la falta de una adherencia imaginaria a una única máscara, acaso declarase la verdad de la apariencia y del polimorfismo humano. Quien estuviese identificado, adherido a su apariencia de ser, estaría supuestamente más protegido contra la melancolía. Quien no pudiese adherirse al ser plenamente se vería abocado a construirse uno continuamente y a toparse con la frustración al final de cada empeño suyo.

El tránsito por todos los estados de la embriaguez permitiría entender que hubiese también fases melancólicas ridentes y exultantes —contrario

a la idea común que se tiene de que la melancolía se desvela exclusivamente como tristeza profunda y constante—, en virtud de las cuales se facultaban grandes creadores, pues la creación comprendía ya un afianzamiento, una voluntad de poder, ya un exorcismo de lo insoportable. Es como si el melancólico padeciese y manifestase todo el espectro de la tragedia y de la comedia. Lo explica mejor Alicia Sánchez (2019, pp. 9-10) en su texto “Ars ridens, una lectura sobre el humorismo de Pirandello y la interpretación de Umberto Eco”:

La melancolía era el resultado de la mala distribución de la bilis negra, y antes de significar lo que hoy entendemos por esta —el estado de ánimo caracterizado por el abatimiento, en ocasiones tan terrible—, melancolía y humor —como indica Pirandello— estaban muy próximas. No vamos a detenernos en esta cuestión, sólo señalar la idea principal que sostiene Földényi en su estudio, y es que va analizando históricamente el modo en que la melancolía se convierte en la posibilidad de la creación. Constituyéndose así en un sentimiento un tanto ambivalente, del que se siente aprecio y rechazo, que se desea cuando no se tiene y se sufre cuando se padece.

Rubén Peretó (2012, p. 217) sintetiza la definición de la melancolía propuesta por el Estagirita:

La melancolía, según Aristóteles, es el efecto de un exceso de bilis negra en el cuerpo. Este humor se encuentra en todos los hombres sin que, necesariamente, se manifieste de un modo determinado. Sin embargo, puede alterarse debido a dos causas: o bien por un problema digestivo o por cambios en el calor o el frío, los cuales son transitorios, o bien por una preponderancia del humor melancólico sobre los demás debido a una cuestión constitutiva del sujeto. En el primer caso, aparecerán las “enfermedades melancólicas” —epilepsia, parálisis, depresión, fobias— y, en el segundo, el hombre melancólico por naturaleza.

Más adelante (p. 220), añade el mismo auctor:

Melancolía, entonces, para Aristóteles, es una condición física —un cierto exceso de bilis negra— que produce efectos comportamentales y

modificaciones de la conducta que se caracterizan por una cierta tristeza permanente. Esta situación potencia la capacidad creativa de la persona provocando que ella sea capaz de llevar adelante obras que se caracterizarán por su grandeza y excelencia.

La salud en la Hélade era concebida por la medicina usual como una armonía y un equilibrio —simetría—, como se describe en el discurso del médico Erixímaco, que yace en *El simposio* platónico. Ser saludable tenía consecuencias naturales —estar acorde con lo que correspondía ser—, políticas —tener una relación armoniosa con los demás seres humanos, asumiendo unos lugares y funciones apropiados— e íntimas —estar bien consigo mismo—. Empero, tal armonía o simetría, y, en consecuencia, la felicidad acompasada, raras veces, o nunca, se verificaba. Usualmente, por condiciones congénitas, por hábitos o circunstancias externas, las personas podían presentar excesos o déficit de algunos humores.

Por su parte, Aristóteles en *Problemata XXX*, consideraba a la melancolía —cuando se entendía como temperamento y no como enfermedad— como un oxímoron fisiológico, como una especie de exceso virtuoso, de *sobradez*, por cuanto podría permitir en algunos una excepcional clarividencia, el desarrollo de talentos intelectuales y una particular proclividad a la detección de la virtud.

En *Problemas XXX*, Aristóteles presenta un problema más complejo. Ya no se trata de la *symmetría* entre los humores de nuestro organismo, sino de la *eucrasia* de un humor que es, por naturaleza, inestable. Es decir, una combinación apropiada de lo que por esencia es una *crasis* o temperamento anormal o inconstante debido a los continuos cambios de temperatura de la bilis negra. Afirma Aristóteles que es posible que haya “una buena mezcla de lo anormal”, que sucede a través del enfriamiento de lo cálido o del calentamiento de lo frío, produciéndose un frágil equilibrio que es el *mésón* de la bilis negra (Peretó, 2012, pp. 221-222).

La inestable mezcla del atrabiliario arriesgaba el equilibrio con la natura y el bienestar con la sociedad y consigo, sintiéndose como malestar lo que, en extremo, podía concluir en suicidio. La forma más extrema de

la melancolía se evidenciaba en el amor al Hades o anhelo de la muerte: "Ἔρως Ἅδου (*Eros Hadou*) o Ἔρως Θανάτου (*Eros Thanátou*). Señala Peretó (p. 218): "El melancólico camina por un estrecho sendero entre dos abismos y, si no tiene cuidado, caerá fácilmente en la enfermedad de la melancolía y será afectado por una profunda depresión".

Peretó (p. 219) responde, bajo la óptica del texto aristotélico, a la pregunta por la relación de causalidad y efecto de la melancolía así como por la situación del cuerpo y del alma en la condición melancólica: "Podríamos preguntarnos frente al panorama que presenta Aristóteles si la melancolía es una enfermedad del alma o del cuerpo, a lo que habría que responder que se trata de una enfermedad de la relación entre el alma y el cuerpo". La melancolía, al ser un desorden orgánico, causará afectaciones anímicas que se revelarán como signos habituales que el médico, el filósofo y, desde luego, el sujeto, deberían interpretar y cuidar. La melancolía revelaría la inadecuación, la percatación del problema entre el ser y la apariencia.

No estoy seguro —y no importa— de si al Hegesías histórico se lo diagnosticó en su tiempo o si se lo acusó en vida de melancólico. Aristóteles acusó de lo mismo a Sócrates, aunque ignoro si a él, en su tiempo, lo diagnosticaron. No hay documentos probatorios, que yo sepa. En todo caso, a todo hastío por la vida, a todo desagrado por las instituciones humanas y a todo tedio que acabe en suicidio, los discursos científicos, *notables o avalados* de cada tiempo, los han recelado, acusándolos de mórbidos, incómodos o indeseables. Pocos, empero, detallan que se trata de una lucidez ante una inadecuación, ante una imposibilidad de ser de un iluso y determinado modo. Heidegger (2006, p. 254, § 51) enuncia, por ejemplo, en *Ser y tiempo* que "ya el 'pensar en la muerte' es considerado públicamente como pusilanimidad, inseguridad de la existencia y sombría huida del mundo". Los códigos éticos y las normativas de las ciencias de la salud las categorizan, por inherencia, como ciencias de la vida y, por ello, las obligan a condenar el deseo de muerte o la lucidez ante la incongruencia substancial. La ciencia hodierna no ha podido evitar la muerte, pero ha conseguido regular el repudio de su deseo. Sandra Baquedano (2007, p.

120) anota que “es precisamente mediante la fe en la voluntad de vivir desde donde se reprueba el suicidio como un acto inútil y egoísta”. Hoy, más que una mera fe en la voluntad de vivir, la desaprobación se debe a una exigencia por la eficiencia y la irreflexión. En términos generales, la sociedad, para ser y cohesionarse, se ha fundado en una obligación de amor por la vida y en un convencimiento de su dignidad intrínseca, instaurando un tabú por su repudio o el suicidio.

Algunos filósofos, como es el caso de Spinoza, de Albert Schweitzer y de Jean Grondin, han llegado a afirmar, inclusive, que sólo puede denominarse filosofía, *estricto sensu*, a los discursos que propendan hacia el bien, las pasiones alegres, el respeto, el mantenimiento y la reverencia de la vida, dejando a los discursos fatalistas o pesimistas fuera del campo filosófico. Aquesta interpretación de origen socrático nace de la dimensión ética y vital de la filosofía, pues su fin siempre fue *ético*, es decir, y acudiendo a la etimología del vocablo, el objeto de la filosofía ha consistido en que cada ser humano se adueñe de sus *costumbres y usos* (ἥθη: *éthē*), que proceda del modo que lo haga más feliz y le permita vivir en una sociedad que convive y se piensa a sí misma para perdurar del mejor modo posible. En últimas, se ha considerado que la filosofía tiene el único deber de gloriarse, postergar y defender la vida. Desta interpretación vital de la filosofía da cuenta Iván Darío Carmona (2019, p. 33) en *Cuidado de sí: fragmentos cotidianos del existir*, exactamente en el capítulo “Sócrates: una cigarra dirige la orquesta”:

Sócrates es el primer filósofo de la vida y todas las escuelas que le suceden son, ante todo, filosofías de la vida. ¡Una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento sirve a la vida, mientras que en todos los filósofos anteriores la vida servía al pensamiento y al conocimiento: la vida correcta parece ser aquí el fin, allí el conocimiento mayor y más correcto.

Pero entonces, ¿el fin de la filosofía es exclusivamente la celebración y defensa de la vida?, ¿no puede entenderse como la ejecución más libre del pensamiento?; y si con la cognición, en esencia libre, se concluye que la vida no merece ser vivida, ¿aquesta conclusión y todo su pensamiento

no pueden ser denominados filosóficos?, ¿la filosofía, así, sólo debe pensar dentro de un campo determinado y ha de encaminarse hacia el único fin de amar la vida?, ¿constreñirla no implicaría sofocarla, vigilarla y moralizarla?, ¿no perdería, así, su deber —aún no mencionado— de incomodar?

La vida cotidiana revela seres humanos que no están necesariamente contentos con la vida. De hecho, la existencia de la filosofía y de la religión demuestran que, como especie, tuvimos que inventarnos las ideas de felicidad, virtud, beatitud, santidad o coherencia porque, de suyo, el ser humano no se sitúa allí. ¿No es la detección del verdadero lugar de la humanidad y de la estatura ideal de la esperanza la gran peritación de Hegesías?

La mayoría de la ética antigua instaba a la asunción de sí para salir del atoladero y para responsabilizar a cada quien de su tristeza o su tedio. La vida no es un mal —argüiría la filosofía antigua de corte socrático—, estaría mal la elección por una vida mal llevada. Otros responderían con el *amor fati* o con un ciego y decidido *sí a la vida*, como fue el caso de Nietzsche o de Camus. ¿Pero cómo, en una época de la imposición de un altísimo optimismo por la humanidad, como se ha interpretado la antigüedad greca, puede entenderse una postura como la de Hegesías? Para responder, quizás deba considerarse la enunciación de Baquedano (2007, p. 124): “Debemos sobrecogernos simplemente con el hecho de que la vida nunca ha resultado ser vivible para todo ser humano”. No todo el mundo logra acomodarse en las esperanzas de la cultura, del amor, de la filosofía o de la religión, ni evadirse o esparcirse con los juegos de la literatura o las artes. Toda acomodación esconde una incomodidad que Hegesías no quiso solapar.

Si la filosofía de los principios del helenismo era, a las claras, mayoritariamente eudemónica, es decir, si elevaba a la condición de virtud el vivir la vida lo más felizmente posible, ¿estaba Hegesías siendo antieudemónico por plantear el abandono de la vida?

Podría pensarse inicialmente que la respuesta es afirmativa, es decir, que Hegesías era contraeudemónico por pensar que el alcance de la felicidad en la vida estaba absolutamente vedado. Debería afinarse esa respuesta: el filósofo no estaba en contra de la felicidad en sí —mucho

menos del placer—, sino que entendió que no había posibilidades reales en la vida para alcanzarlos ni para desprenderse de su anhelo. Esto lo condujo a la conclusión de que era mejor salir de la vida, pues le parecía reprochable una vida carente de felicidad. Su sugerencia por el suicidio era pietística y filantrópica. Hegesías, al igual que su escuela y que el mismo Sócrates, anhelaba salvar a la humanidad de todo dolor de existir.

Califiqué a mi Hegesías como melancólico en *Universidad philológica* (2012, p. 67) al exponer:

El fenómeno de depreciación de lo divino del *ἔτυμον* evidencia que el ser humano requiere de la fidelidad que el *ἔτυμον* estatuye, demanda sentir que *eso* existe, para poder soportar el peso de su existencia. *Dejar caer* esta posición estructural, perder la fe en ella suele causar una suerte de melancolía, de aflicción funda. La fidelidad, que siempre está atada al sentido, cualquiera que fuere, permite sostener la existencia del ser hablante.

Creo que hoy debería afinarse el epíteto de melancólico. Nótese que allí dice “una *suerte* de melancolía” porque no se alude a una melancolía de causa orgánica ni a ningún desorden discriminado por las taxonomías clínicas actuales; más bien, se la señala como consecuencia —mixtión triunfal y amarga— de un posible acto filosófico, como subsecuencia inmediata de un modo de situarse ante una agnición ontológica. Ubicado en el sentido, el pensador percibe lo absurdo e insoluble de su ubicación, obtiene la sapiencia de que ninguna sapiencia es relevante y desacredita el ser. Mi Hegesías no representa un morbo somático, sino la conquista de una lucidez mística e intrascendente, un éxtasis negativo y desahuciado. La cuestión hegesíaca es de orden ontológico (Baquedano, 2007, p. 124). La melancolía hegesíaca es consecuencia de la estructuración del yo y, por lo tanto, del ser; es quizás producto de un padecimiento, previo a toda racionalización, incluso, de la inadecuación estructural.

Habiendo zarandeado y devastado la infundada solidez del ser, todo se tornaba insípido, se derrumbaba y se deturpaba. La melancolía de mi Hegesías refleja una desazón narcisística y, luego, estructural. Mi perso-

naje leyó la estructura de lo humano ansiando que fuese otra cosa, por lo cual frustrase como quien pelea contra la acción de gravedad. Luego de concluir la inexorabilidad de las leyes vitales, toda reivindicación de la vida no podía más que considerarse una estolidez injustificable. Él amó y creyó en el ser, mas no se perdonó su candidez. Creyó en el placer planteado por Aristipo y constató su inaccesibilidad. Obtuvo su perspicacia del único modo: aporreándose. Allí donde pudieron haber aparecido los existencialistas, los vitalistas, los nihilistas positivos o hasta los pitagóricos para justificar la vida, allí donde hubiese podido instalarse la literatura, donde pudiese haberse edificado la amencia y levedad creativa propias del arte, Hegesías desacreditó la sociedad y a todo el ser del que fuese capaz el humano; ostentó, como último llamado a la civilización, su melancolía.

Aunque los hegesíacos exponían que tanto la vida como la muerte son elegibles, mi Hegesías se muestra resuelto hacia la muerte. Este hecho se inspira en la suposición de que el filósofo histórico realmente había optado por precipitar su muerte. Los hegesíacos históricos privilegiaron y presentaron la opción; mi Hegesías, en cambio, la había tomado ya. Mi Hegesías se ubica en sus postrimerías.

Exhortó el filósofo a la frustración lúcida, se fastidió del engreimiento humano, el cual advirtió en cada acción ordinaria; se fatigó del morar poético, para él vanidoso y erístico, y no halló otro modo de ser posible que no supusiese lo que él ya desdeñaba; entonces, se desafiló de lo humano y de sus modos de ser. No solucionó ni propuso un nuevo sistema porque cualquier reordenamiento fundaríase sobre las mismas lógicas.

Su melancolía era “intratable” porque lo que le habían vendido como curación durante toda su vida era realmente un timo. No todo, sin embargo, había caído aún para él: todavía exhibía alguna fortaleza para frustrar a sus congéneres, para revelar la estulticia y personificar a un Tiresias que denunciaba la fetidez humana: «Βρωμᾶτε, βρωμᾶτε ὅλοι!» (*brōmáte, brōmáte hóloi!*), *ihedéis, hedéis todos!*

Toda la vida humana —en cualesquiera de sus posibilidades, tiempos o culturas— le resultaba a mi Hegesías religiosa, esperanzada y creyente; asqueose entonces. Cual un Philipp Mainländer, no advirtió fulgor alguno

ni cohesionada armonía en el Logos; juzgó al todo, en cambio, como putrefacción, desarmonía y fetidez. Concluyó que, despojándose de las implicaciones de la humanidad y arrojándose al no ser —lo humano—, el hombre se redimiría siendo —la nada—; es decir, no siendo más alguien. Mi Hegesías encarnaba todo lo que repudiaba y lo sabía. Debido a su aporía aceptó la pérdida de su causa pero, aun así, se empeñó en su ejecución.

Mi personaje ambuló lejos, llegó a los temidos límites del lenguaje y se percató de los confines incuestionables e ineludibles de la humanidad que él mismo encarnaba. Se asomó por encima de la muralla de la humanidad y admiró —como humano, a la humana— el vacío que el resto de lo vivo no puede o no desea apreciar. No bastó con hablarles a los suyos; quiso apreciar de frente, sin velos, al Otro... a lo Otro. Para acabar con todo, debió fulminar a aquel Otro que lo fundó y lo constituía —el Otro estructural del lenguaje—; se sintió con el deber de terminar consigo. Se obligó a fulminar a aqueese Otro, lo que sólo se lograba poniéndose fin a sí mismo pues conocía que él lo sustentaba y comportaba.

Hegesías perdió su propia lid al advertir que en él yacía, que él mismo era, todo lo que abominaba. Él era el Otro, los otros y un tirano ideal; él, también, un yo⁷⁷. Su filantropía y piedad se equipararon con una misantropía: por amor a la humanidad, había que desistir della.

Mi cirenaico desestimó el lugar desde el cual podrían haber surgido la literatura y la lúdica poética. No obstante, el que yo lo haya compuesto como personaje revela que valoro la literatura y sus juegos retóricos. Para él, para aquel personaje que debía ceñirse en buena medida a la premisa de los hegesíacos históricos, inclusive la literatura como consciencia ética se revelaría como vana y repudiable por seguir manifestando una negatividad y un simulacro. Ambos Hegesías, tanto el mío como el histórico, se resistieron contra la idea de que el ser humano fuese una invención,

77 Es siempre el yo quien quiere morir por lo que sabe; el cuerpo, en cambio, por lo que sabe, nunca quiere eso. El yo quiere arrastrar el cuerpo consigo y el cuerpo se resiste. Ambos son egoístas, cada quien tiene sus leyes. Acaso alguna solución se instauraría en una pulcra y media amencia.

una poética que puede inventarse cada vez porque amaron la fijeza que presumían en el ser. Se me ocurre ahora que su error fundamental estriba en haber definido la natura como fija y al ser humano como extraviado, en presumir a la verdad substancial como un exotismo. No en vano, ambos fueron herederos de una filosofía del afianzamiento del yo (*philautía*) que había valorado al Ser parmenídeo. No suportaron saberse como Proteo.

3.3. De la *hypólēsis* y del ídolo

Φύσει τ' οὐδὲν ἦδ' ἢ ἀηδὲς ὑπελάμβανον⁷⁸.
Διόγ. Βιβλ. β', 94.

“Trataríamos de darle una imagen del mundo.
Tal cosa sucedería por medio de la persuasión”.
Ludwig Wittgenstein. *Sobre la certeza*.

“En la época del Romanticismo, Schleiermacher
y Friedrich Schlegel mostraron que toda comprensión
es siempre una interpretación”.
Hans-Georg Gadamer, *En conversación con Hans-Georg Gadamer*.

Titulé la obra de mi personaje como *Ídolo o de la reputación*. Reputación se dice en greco ὑπόληψις (*hypólēpsis*). En mi Hegesías se verifica una teoría acerca de la interpretación-reputación. Así que, para comprender algo de los argumentos de mi Hegesías, quisiera explicar los conceptos de interpretación-reputación e ídolo.

Toda interpretación es necesariamente producto de un hecho retórico y moral ineludible que no se reduce a las opiniones expresas (δόξα ο γνῶμη: *dóxa* o *gnómē*) en un contexto determinado, sino que, más bien, consiste en el sustrato que las permite. No sólo se interpreta

78 “Reputaban que por natura nada era placentero o carente de placer” (Dióg. II, 94).

y reputa un fenómeno determinado en un contexto determinado; estar condenado a ser alguien en la vida se iguala con morar y ser⁷⁹ una gran interpretación que permite opinar e interpretar fenómenos particulares. El morar mismo, “ser” alguien —ser un mundo—, haberse conformado en un mundo —ser gracias a un mundo— para valorar los mundos —situarse en un mundo— redundará en unas maneras de ubicarse, de interpretar y reputar⁸⁰ —obrar en el mundo—. Un poco más adelante se versará dello.

Cicerón, en las ya citadas *Cuestiones —o Disputaciones— tusculanas*,⁸¹ sintetiza el argumento de la única obra hegesíaca de la que se tiene noticia, el *Apocarterón*, en la cual se cuenta de un hombre que elige morir de hambre luego de haber sopesado los beneficios y las desventajas de la humana existencia. Sus amigos intentan, infructuosamente, disuadirlo; él les contesta enumerándoles los inconvenientes de vivir. Me figuro aquel libro como una especie de diálogo, al estilo platónico, es

79 Aquí *morar* y *ser* son una misma cosa.

80 Umberto Eco (1993, p. 181) en *Lector in fabula habla de mundos posibles llenos* —semánticos y amueblados— de *construcciones culturales* que permiten fábulas, cuentos, mitologías, literaturas y, también, las enciclopedias (p. 186), que habitan cada persona y que, más que ser una colección de datos eruditos, primordialmente la conforman y la determinan. Wittgenstein, en *Sobre la certeza* (1991, § 410), menciona al saber como un enorme sistema dentro del cual lo particular adquiere el valor que se le otorga. La *hypólepsis* no se limita a la conformación de la enciclopedia abierta y *autopoietica*, a ese gran sistema móvil; se refiere, sobre todo, al modo moral de sentir e interpretar gracias a aquélla. Puede que un hecho se haya visto y entendido de casi idéntica manera, puede *comprenderse* un fenómeno, un texto; la *hypólepsis* determina un juicio desde el sentimiento, desde la pasión, lo que permite, pese a todo, disentir, desestimar, desacatar, obedecer, etcétera. Verbigracia, algún cristiano podía entender de qué iba *La odisea* y estaría en condiciones de historiar a otros las hazañas del héroe itacense; sin embargo, la manera de situarse con *hypólepsis* podía hacer que aquel cristiano reprochase a Odiseo por considerarlo como epítome del mentiroso o cizañero. Además, esa interpretación no sería universal para otro cristiano. Cuando se versa aquí de *hypólepsis*, no enfatiza la comprensión hermenéutica o exegética de un texto particular; mejor, se señala una posibilidad de un prejuicio-sensación moral que afecta el sentido interpretativo del texto. Confróntese en mi obra literaria la manera en que mi Hegesías ejemplifica acerca de la comprensión de Sócrates que tuvo Aristófanes, pese a entender plenamente sus sentidos.

81 1, 34.

decir, conforme con el modo teatral, donde se exhiben y examinan los argumentos hegesíacos. El título y el argumento de la obra obsequian bastantes pistas acerca del tema del cual el genuino Hegesías pudo haber versado. El participio *Apocarterón*, en griego Ἀποκατερῶν, se compone del prefijo ἀπό (*apó-*) y del verbo κατερῶ o κατερῆω (*carteró* o *carteréō*), dependiendo del dialecto. Aquel verbo significa *ser firme y constante, esperar algo con ansia y constancia*, y, en consecuencia, *sufrir o suportar las vicisitudes subsecuentes*. Así, los substantivos κατέρησις (*cartérēsis*) o κατερία (*cartería*) querrán decir *constancia, paciencia, firmeza, perseverancia o esperanza decidida*.

En griego hodierno el verbo evolucionó en dos más: se mantuvo el κατερῶ (*cateró*) —que cambió la contracción, pasando a ser κατερᾶω (*carteráō*) en vez de κατερῆω (*carteréō*)— y apareció κατερεῦω (*cartereúō*). El primer verbo, *cateró*, mantuvo la significación esencial del antiguo, refiriendo a la *espera decidida y anhelante de alguien o algo*. El segundo, derivación del anterior, *cartereúō*, remitiría a *acechar o tender trampa a alguien*. Puede educirse deste último verbo que para acechar es preciso *esperar con paciencia e insistencia* a que la víctima aparezca o a que se den las condiciones específicas para interceptarla.

Si al antiguo verbo κατερῶ o κατερῆω (*carteró*, *carteréō*) se le añade el prefijo ἀπό (*apó*), queda entonces el verbo ἀποκατερῶ (*apocarteró*) o ἀποκατερῆω (*apocarteréō*) adquiriendo otro sentido. La preposición ἀπό (*apó*) tiene connotaciones semánticas amplias y complejas. Ahora es menester enfatizar una: la agencia que el sujeto hace o tiene con respecto a la acción a la cual se apegará o designará; por ejemplo, con el verbo ἀπο-θεῶ (*apo-theó*) o ἀπο-θεῶω (*apo-theóō*), el verbo significa *hacer que algo devenga divino*; literalmente, *divinizar, ejecutar una apoteosis*; más concretamente, este verbo implicaría *enfocar los recursos y fuerzas para reconocer a alguien como divino o para otorgarle a alguien la substancia divinal*.

Curiosamente, la preposición ἀπό (*apó*) puede lograr —aunque no siempre— que un verbo obtenga un significado antitético⁸², lo cual no exime de la agencia anteriormente referida. Aqueste precisamente es el caso del verbo en cuestión, ἀποκατερῶ (*apocarteró*); significará, inicialmente, *la privación de perseverancia, de paciencia, de fortaleza*; entonces, podría traducírsele como *impaciencia* —pérdida de pasión o ánimo—, *desánimo, inconstancia, desahucio y falta de firmeza para esperar*. Los antiguos a veces jugaban casi cantando «οὐκ ἀπεκατέρησε ἀλλ' ἔκατέρησε» (*ouk apcartérēse all' cartérēse*), lo cual podría traducirse por *no se desanimó, sino que perseveró*. Cabría preguntar, dónde queda la agencia o asunción de un sujeto en un verbo que señala el *desánimo*. No se olvide que la preposición demuestra una agencia, un empeño por parte del sujeto; así es que el verbo realmente significaba *retirar, ἀπό (apó), la καρτερία (cartería)*, es decir, *los empeños puestos en la vida; suprimir la esperanza o la perseverancia*; por lo tanto, podía evidenciarse en la práctica como un *dejarse ir paulatinamente, hasta fenecer; ir retirándose del mundo, desahuciarse y suicidarse por inanición* (el lexicón *Liddle & Scott* dice: *suicide by hunger*), puesto que la agencia del sujeto se declara en la retirada de todo el interés, firmeza y paciencia destinados al mundo hasta, consecuentemente, fenecer. El verbo, entonces, no quiere decir literalmente *morir de hambre, como algunos proponen, sino quitarle las esperanzas al mundo, desahuciarse*⁸³. *Morir, así, no valdría por dejarse morir*, si con ello se le sustrajese la responsabilidad al desahuciado. Dejarse morir implica querer morir, esforzarse por desaparecer. Esta elección se asemeja a la maniobra que plantea Schopenhauer (2003, primer volumen, libro 4, § 69) para “burlar” a la ceguera de la voluntad. Advierte el filósofo

82 En castellano sucede lo mismo con la preposición *de* o *des*: amparar y desamparar; valuar y devaluar. También acontece con la preposición de origen latino in: validar e invalidar; accesible e inaccesible, grato e ingrato.

83 Los intérpretes posteriores confundieron el fenómeno o la consecuencia que podía producir la ejecución del verbo con su acepción. Hay muchos modos de hacer *apocartería*, aunque el más radical sea dejar de comer y rechazar todo cuidado para conseguir la muerte.

de la voluntad y la representación: “Esa clase de suicidio no nace en modo alguno de la voluntad de vivir, sino que ese asceta totalmente resignado cesa de vivir porque ha cesado totalmente de querer”. Esta acción declara apeteer no querer más, lo cual continúa siendo un modo de querer.

Un libro con el título *Apocarterón* se configuraría como una suerte de primer *Libro del desasosiego* de la cultura occidental. ¿De qué podría versar un libro así? Me figuro que de la respuesta hegesíaca a la teoría hedonista de Aristipo, de la contestación filosófica más extrema ante la pregunta por el ser. Infiero que argumentaría que todo lo que llamamos ser, realmente no lo es o, si lo fuese, no sería más que oropel, pues consistiría y cintilaría imaginariamente. Según eso, los humanos, debido a un morbo —o a una candidez— estructural, nos situaríamos en un no ser que apenas señalaría (*deíxis*) al ser perdido —a la cosa en sí del mundo y de cada quien— e intentaría decirlo —*designación*— con parvos resultados, pues siempre se daría cuenta de él como conato y negación. Para Hegesías, todo hablar, todo pensar y todo vivir humano revelaría una carencia, una inadecuación. Vivir a la humana derivaría en morar en y desde una negatividad estructural que le sustraería a la especie la supuesta fijación animal. Seguiría exigiendo el cumplimiento de una deontología. Existir, entonces, determinaría a la persona a un conocimiento nesciente que la esperanzaría radicalmente. Aquesta esperanza radical se evidenciaría en el señalamiento y en el decir mismo. Hablar supondría esperanzarse en que el enunciado equivaliese al ser perdido. Hegesías repudiaría en su *Apocarterón*, si mi conjetura es correcta, la carencia irrecuperable del ser y la esperanza ciega del hablante.

El cirenaico habría podido representar a su desahuciado como a un Sócrates *ad portas* de la muerte, decidido también a morir, aunque no por condena ajena, sino por volición propia. Habría podido exponer sus argumentos dialogando, dándoles sus razones a sus disuasores, ejercitándose en la filosofía hasta el último instante. El *Apocarterón* hegesíaco habría podido representar una inversión especular de Sócrates —como una reinterpretación de Sócrates desde el marco de referencia hegesíaco—, que instaría a la intrascendencia y a la disolución debido a la imposibilidad

de realización de las esperanzas socráticas y aristipeas. La precipitación a la inanidad, al no ser, consistiría en un salto metafísico hacia el ser —que aquí equivaldría a no ser más lo humano—⁸⁴.

El *Apocarterón*, entonces, no argumentaría a favor del suicidio depresivo, culposo ni angustioso; por el contrario, la percatación de la insubstancialidad de la vida revelaría el triunfo del pensamiento filosófico pues representaría una conclusión posible a la que podría arribarse siguiendo el método filosófico: cavilando, examinando y dialogando. Al pregonar sobre la pertinencia de Thánatos o de la aniquilación, el libro demostraría el celo de la filosofía antigua y sus consecuencias pragmáticas: se pensaba para asumir y encarnar las consecuencias de lo pensado. Si la vida, luego de cavilar, no podía ser vivida plenamente, si no podía exentarse a la persona del sufrimiento, tal como esgrimía el maestro Aristipo, si las esperanzas de la filosofía fuesen insuficientes, pues entonces la vida no rendiría⁸⁵. Acaso los argumentos trágicos tuviesen razón, no habría exención del dolor para el mortal ni exención de las penas. Dejar de comer y privar a la vida de la esperanza serían consecuencias filosóficas para quien hubiese meditado el vivir y sus exiguos beneficios.

Entender este argumento me permitió plantearme un Hegesías. Mi obra, desde luego, no pretendió reconstruir el personaje serenamente autodesahuciado del *Apocarterón*, ni su estructura dialéctica o dramática. Titulé el opúsculo hegesíaco, como se sabe, Εἶδωλον ἢ περὶ ὑπολήψεως (*Eídōlon hé perí hypolépseōs*): *El ídolo o de la reputación*. El destinatario desas letras habría de ser algún amigo anónimo o un símbolo, una máscara que se le facilitaría al lector lucir. Tampoco manifesté el contexto ni el lugar desde donde escribía mi Hegesías. Ignoramos —hablo en plural porque no lo concebí— si mi Hegesías escribió desde Alejandría o si ya

84 Dependiendo de lo que el lector le presuma a la lógica hegesíaca, la recomendación de la muerte y la comisión del suicidio consistirían, ya en un acto optimista, ya en uno pesimista, ya en un salto místico para hacer apocatástasis con el ser, ya en una disolución en la nada.

85 Rendir: 4. tr. Dicho de una persona o de una cosa: Dar fruto o utilidad (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2022).

se hallaba en el exilio. Se vislumbra en el texto la amenaza de un rey Ptolomeo ya irritado y persecutor.

A medida que me informaba del cirenaico en Diógenes Laercio, me preguntaba qué podría haber horrorizado tanto al rey constructor del afamado faro, a quien fue un propiciador de la multiculturalidad, mecenas de los 72 preclaros judíos que fijarían la Septuaginta, a quien era proclive a los acuerdos diplomáticos, al permisivo de variopintas escuelas y al baluarte de una de las ciudades —imperios— más boyantes y progresistas del mundo helenístico. Nunca estimé que para un estrategia militar la idea de la muerte y su defensa fuesen abominables. Aquellos asuntos se venían tratando de antiguo y los griegos no se resistían a ellos. Incluso, es incongruente siquiera hipotetizar que a un rey guerrero le indignase la idea de la muerte. Intuyo, más bien, que Ptolomeo II expulsó a Hegesías, clausuró su escuela y prohibió sus textos por motivos políticos y sociativos más que por repudio o pudor. Considero que, como a todo dirigente, le incomodaron los efectos pragmáticos de los sermones hegesíacos. Al demostrar la falsía del ser —o al menos su dimensión ideal— y al conseguirse, gracias a ello, un radical escepticismo, el desplome de cualquier legitimidad institucional, gubernamental, sociativa o progresista, el dirigente vio amenazada su gobernabilidad. El regente sabía, a su modo, que la utilidad política funciona sobre un amparo imaginario. Puesto que las palabras hegesíacas minaban tal apoyo, la gente perdería toda esperanza y todo deseo de servicio.

El suicidio desesperanzado e intrascendente de quienes atendían al filósofo o a sus seguidores logró que el monarca se figurase el pronto colapso de su reino. Los sermones hegesíacos no sólo eran molestos; sobre todo, eran peligrosos.

Con Hegesías vivo y con sus acólitos pregonando allí donde la mirada del poder no podía acceder, como una peste ociosa y persuasora, ¿cómo reclutar a los hoplitas y conducirlos a las guerras?, ¿cómo convencer a los ciudadanos del beneficio del pago de los impuestos?, ¿cómo amenazarlos con la ira o piedad de los dioses?, ¿cómo legitimar las fuertes instituciones del antiguo Egipto?, ¿cómo amistar a los escépticos con los creyentes del ser? y, sobre todo, ¿cómo presentarse como descendiente

digno de Alejandro Magno ante su pueblo si ya ningún semblante valía? Cada argumento del cirenaico erosionaba el Estado.

El título del ficticio tratado resume el postulado básico de mi personaje: vivir redundará en recibir y asumir una interpretación ideal, figurativa; vivir derivará en morar en una moral retórica. Interpretar querría decir, con todo lo que se subsigue dello, reputar y responder.

El substantivo ὑπόληψις (*hypólēpsis*), que se halla en el título del opúsculo hegesíaco, se emparenta con el verbo ὑπολαμβάνω (*hypolambánō*). Explíquese aquése antes que aquéste. Se conforma por el prefijo ὑπό (*hypó*) y el verbo λαμβάνω (*lambánō*). El prefijo ὑπό (*hypó*) sirve para mostrar que algo se da “abajo” o “desde abajo”, a diferencia de κατά (*catá*) que implica el movimiento descendente, es decir, “de arriba abajo”.

El sentido primitivo de λαμβάνω (*lambánō*) es *recibir, tomar, agarrar* y, luego, puede llegar a significar *instalar, situar, entender, comprender, llevarse para sí, alcanzar algo, aprehender con los sentidos*. Por último, el verbo puede referir una *situación; es decir, una posibilidad de interpretar*, ya que los antiguos entendían la interpretación como una situación, como una ubicación y una recepción. Se interpreta tanto desde el lugar donde se está como a lo que se recibe desde allí.

El verbo *hypolambánō* refiere una *recepción de algo desde abajo*. Este “algo”, dependiendo del contexto, puede señalar, ya lo que se recibe, ya a quien lo recibe. La significación del verbo puede señalar, en un contexto general, una recepción a la que se le enfatiza el hecho de que algo que viene desde arriba se recibe y, entonces, el receptor carga desde una posición inferior, desde un desnivel. Como predije, podría significar también que alguien recibe algo que previamente subyacía.

El verbo *hypolambánō* puede significar el acto de *cargar, suportar* o *llevar en los hombros* porque alguien se supone —sub-pone— para recibir la carga⁸⁶.

86 Quizás el verbo latino *suspicio* sirva para entender lo que quiere explicarse. *Suspicio*, de donde quizás provenga el receloso, desconfiado y sospechoso —*suspicious* en inglés—, también significa *entender* o *mirar* desde abajo.

También puede querer decir *ir a hurtadillas*, es decir, recibiendo — aprehendiendo— los sucesos, viéndolos *a gachas, desde abajo o por debajo del horizonte de la mirada del otro*; por ello, puede significar también *entender sin ser notado o concebir lo que no ha sido notado aún* pudiendo derivar en *entender con cierta perspicacia o astucia*, consecuencia de haber elegido otra óptica y no sólo la del horizonte común y esperable⁸⁷.

Es posible también que el verbo llegase a significar *hablar después de otro*, entendiendo que se recibía el derecho de la palabra de alguien que ostentaba la preeminencia, es decir, estando más arriba en jerarquía o habiendo sucedido antes. En un sentido negativo, podía referir la *interrupción de alguien, la interferencia desde abajo*. Dependiendo del contexto, el verbo podía tomar el sentido de aquiescencia o refutación de un discurso.

Por último, *hypolambánō* podía adquirir un significado ético y cogitativo: *recibir los fenómenos, los sucesos de la vida desde abajo, advirtiendo los cimientos de las cosas, recibiendo con base firme*, lo que, dependiendo del contexto, podría querer decir *cavilar, comprender, sospechar, juzgar algo, discernir*, y, por ello, el receptor estaba en capacidad de *reputar*. En últimas, cargamos en nuestros hombros al mundo que entendemos y recibimos. Sin embargo, el mundo nos conforma y carga. Todos somos unos Atlas *hypolépticos*, pero también lo es el mundo, con nos auestas. Aquestas acepciones explicarían cómo llegó el verbo a obtener su sentido de *estimación o reputación*, que es el que conserva de primera mano en la Hélade actual.

Entonces, *hypolambánō* podría tener muchísimas más acepciones, las cuales no se encuentran en el diccionario, sino que se asumirían y se entenderían en su contexto. Los verbos y substantivos griegos no siempre remitían a significados fijos, tal como estamos acostumbrados en las lenguas actuales, sino que mostraban acciones básicas o movimientos generales que adquirirían en un contexto el sentido que quería darles el

87 Esta última acepción me recuerda la voz castellana *sospechar*, que proviene del latín *suspectare*, *ver desde abajo o mirar desde abajo hacia arriba*.

emisor. Un griego antiguo podía comprender el verbo *hypolambánō* como la unidad “desde-abajo + recepción” y el sentido original que tenía en la cabeza el emisor quedaba entendido por el marco de la conversación. A partir de ahí, se darían todos los tropos posibles. El verbo no venía *únicamente* como una lista de significados antes del contexto, sino que quien hablaba lo usaba para dotarlo de sentido, intencionarlo, como él necesitaba en el contexto. No afirmo que no hubiese significados usuales o fijos, sino que, es mi opinión, mientras más se retrocede en la lengua greca, más flexible se la ve para adoptar acepciones.

El substantivo ὑπόληψις (*hypólēpsis*) significará entonces la *ejecución de la acción que el verbo hypolambánō acarrea*. Me interesa, en el marco de mi texto hegesíaco, la acepción de que en toda reputación-interpretación yace una *hypólēpsis*. Todo mundo, en sí, es una aprehensión —ojalá existiese en castellano el vocablo *supprehensio*: *sub-prehensión para acentuar la situación que brinda la preposición hypó*—, un juicio, una estimación, una comprensión, una sospecha y una *reputatio*. Conforme con la semántica que se extrae del verbo en marras, puede educirse que el mundo se recibe desde abajo y, desde allí, se lo judica y se lo entiende. Uno queda obteniendo una colocación (*stasis*) desde abajo (*hypó*): uno y el mundo quedan simultáneamente hipostasiados en la reputación. El sujeto queda fundado debajo del mundo y, a su vez, el mundo lo tiene a él por debajo, sosteniéndolo.

El antiguo de a pie no entendía la *hypólēpsis* como un acto objetivo ni desinteresado; mucho menos como una disciplina de eruditos. Se vivía para interpretar lo que era el mundo y para reaccionar a sus fenómenos; a su vez, ser alguien era consistir⁸⁸ en una interpretación. El mundo se interpretaba desde una interpretación, desde el mundo que se era. La interpretación coincidiría con la reputación⁸⁹, un sesgo o una posibilidad de

88 Consistir: Ser, estar formado y ser efecto de una causa (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2005).

89 Umberto Eco (1992, p. 36), en *Los límites de la interpretación*, distingue tres modos de la interpretación: semántica o semiósica, crítica o semiótica y aberrante. La *hypólēpsis* se acerca al entendimiento que Eco tiene de la interpretación semiósica o semántica y podría implicar a la

mirada que el sujeto mismo era o podía ser. Toda interpretación sería un acto ético y moral, lo que presumía la orientación desde ciertas verdades interpretativas para poder ubicarse y obrar. La *hypólepsis* brindaría una *hypóstasis*. Si quien reputaba era perspicaz, sospecharía de sí y del mundo —lo miraría desde abajo—; si un cómodo, lo legitimaría sin pensarlo —se validaría a sí mismo y al mundo subsecuente llevándolos a cuestras—. En la *hypólepsis*, el reputador-intérprete cargaba el mundo, su mundo, en el cual estatuíase, legitimábase y realizábase.

La *hypólepsis* así entendida se correlacionará —pero no se igualará— con la noción de ἐρμηνεία (*hermēneía*: interpretación) tal como la presenta Aristóteles. Bien lo describe Mauricio Beuchot (2013, p. 15) en *Historia de la filosofía del lenguaje*:

Aristóteles da a interpretación (*hermēneía*) los varios sentidos que tenía esa palabra en el ámbito griego y no sólo el que le damos ahora. Un primer sentido es el de la interpretación de la realidad: la interpretación es lo que decimos del mundo según lo que de él percibimos o entendemos. Un segundo sentido, que se ha vuelto preponderante (sobre todo por obra de la hermenéutica, a la que se ha visto antecedida por este tratado aristotélico), es el de interpretar las locuciones que sobre el mundo se dicen, esto es, captar lo que decimos sobre el mundo, las expresiones o los textos. Pero también añade otro sentido, que es el de la comunicación, esto es, no sólo lo que interpretamos cuando se nos comunica algo, sino lo que hacemos además nosotros al comunicarnos: no únicamente la recepción, sino también la emisión de los mensajes. Comprende la locución y la escucha, el habla completa de una lengua, el acto por el que nos

crítica. El autor afirma en su libro que “un texto puede ser interpretado tanto semántica como críticamente, pero sólo algunos textos —en general aquéllos con función estética— prevén ambos tipos de interpretación” (p. 36). En todo caso, se insiste aquí en que la *hypólepsis* es la interpretación mayor que cada quien es y habita, la retórica móvil y abierta, la gran moral que determina el modo y las posibilidades de interpretar y de ubicarse en el mundo. Es decir, la *hypólepsis* determina las posibilidades con las cuales alguien puede, o ha elegido, leer un fenómeno particular del mundo —que, como se sabe, es a su vez otro gran texto vivo—. Toda interpretación supondría, así, un sesgo moral, patético, ético y pragmático.

comunicamos con los otros. Así, la *hermēneía* es sobre todo comunicación (no sólo la interpretación, como la entendemos ahora, y que es una parte, la receptiva, del acto de comunicación). Abarca todo el acto comunicativo o circuito semiótico.

Nótese cuánto se asemeja la *hermēneía* a la noción de la *hypólēpsis* cuando allí se dice “que es la interpretación de la realidad” y “lo que decimos del mundo según lo que de él percibimos o entendemos”. No obstante, los conceptos no coinciden. La *hypólēpsis* implica el acto de instalación y recepción del yo y del mundo —comprehensión, aprehensión y consistencia de ambos—; mientras que la *hermēneía* declara las acciones que pueden darse una vez aquélla se hubiese instalado. La *hermēneía* —interpretación— en su sentido lato sólo puede efectuarse toda vez que subyazga una *hypólēpsis*, pues es ella el local (topos) desde el cual se es, se habla, se calla y se interpreta lo que se recibe y se constituye. La *hypólēpsis* es ya un acto de interpretación que funda y permite todo el resto del círculo comunicativo⁹⁰. Ser —siempre en un lugar— redundante en valorar.

Toda interpretación resulta en un modo de moralizar, en una constitución previa y simultánea del yo y del mundo. Tratar de entender, de decir, de obrar en el mundo descubre unas verdades —unos ídolos, diría mi Hegesías— desde las cuales trata de comprenderse y juzgarse

90 Otra concepción, más lata, de la arte hermenéutica expone Jean Grondin (2005, p. 65) en *Del sentido de la vida*, haciéndola coincidir o, al menos, contactándola con la noción de *hypólēpsis* aquí expuesta. Dice aquél, contrastando con la noción de deconstrucción: “La filosofía del sentido de la vida, o hermenéutica, aborda más bien la cuestión del sentido a partir del interior, del sentido que nos hace vivir, pero lo hace prestando oídos a lo que no está dicho, a lo que no llega a decirse, al lenguaje que se busca y que sería fatal reducir a meros códigos. (...) Hay, en efecto, variadas experiencias que no podemos comprender si no es participando nosotros mismos en el sentido interior que se expresa en las palabras...”. Aunque puede, con una dosis de escepticismo, dudarse de la noción de posibilidad de comprensión que expone Grondin, puede aseverarse que sólo hay incumbencia e interpretación si se ha estructurado ya alguien dentro de una *hypólēpsis*. “La vida jamás se vive desde el exterior” (p. 66), expondrá con razón el auctor; siempre habitamos un interior que, a su vez, se debe a un exterior fundamental.

al mundo, desde las cuales se le comunica algo a ese mundo y con las cuales se obra en el mundo. Con las palabras *hypólēpsis* y *hermēneía* intenta configurarse la naturaleza misma del pensar y del ser. Toda *hermēneía* es *hypoléptica*.

La vida humana sería una interpretación y dignidad que se le obsequia a lo recepto. Tanto mi Hegesías como el narrado por Diógenes Laercio, al inscribirse dentro de la escuela cirenaica, adquirieron una *hypólēpsis* obsequiada por las enseñanzas de un maestro. En un primer sentido, la *hypólēpsis* significa la interpretación, incorporación y asunción de las verdades legadas. Aprender en una escuela supone el esfuerzo interpretativo de los sermones y acciones magistrales, los cuales, a su vez, constituyen una interpretación-postura, una *thesis* y un lugar (*topos*). Toda interpretación será una apropiación del mundo y una incumbencia en el mundo para poder ubicarse en él, escrutarlo y padecerlo. El yo y el mundo son simultáneos e interdependientes.

Desde allí mismo —morando en las verdades *hypolépticas* apropiadas—, ambos Hegesías escrutaron la *hypólēpsis* que les había sido dada y que ellos mismos no podían más que ponderar —encarnándose en ella—, detectándole fracturas e incongruencias. Ambos sospecharon del mundo en general. Sólo puede alguien ser y estar en el mundo de modo *hypoléptico*, lo que implicaba, necesariamente, de modo ideal —imaginario—. Para poder sospechar del mundo debía, primero, llevarselo a cuestras. No pudieron soportar aquellas condiciones, justamente, porque no las verificaron por fuera dellos. Repudiaron la mascarada y el fraude de lo imaginario inherente de la condición humana y dispersaron su sospecha con sus sermones, denunciando que aquello que la gente creía llevadero realmente era insuportable. De alguna manera, lucharon contra el delirio humano. Querían despojarse de la *hypólēpsis*, del acto de cargar y conformar el mundo, porque el mundo es necesariamente una conjetura, una interpretación y una gravidez. Amaban lo que hoy se denominaría la cruda objetividad del ser y del mundo, tenían una pasión loca por lo extrínseco que terminó denigrando, a sus ojos, a lo humano. Hegesías repudiaría

que el mundo estuviese conminado a ser una interpretación y que no tuviese un ser parmenídeo intrínseco. Mi Hegesías quería despojarse de la pesadumbre de tener que ser de tal modo. Ambos Hegesías querían ser y conocer sin delirar.

La *hypólēpsis*, en el marco y sugerencia de mi opúsculo hegesíaco, consistirá en el acto simultáneo y cotidiano de inteligir y recibir el mundo —como fundamental presencia ajena—,⁹¹ en la materialización y fabricación de sí dentro dese mundo, en la suportación de la elección de mundo sobre los propios hombros y, sobre todo, derivará en la obligación de *encargarse* de uno mismo y del mundo ante los demás y ante lo otro. La *hypólēpsis* querrá decir, en buena medida, *imputación y reputación*; también, conformación en acto y en potencia de todo ser y poder ser, de todo decir y poder decir. Aquí la recepción y la intelección, la fabricación y actuación se implican. Se entiende siendo y para poder ser; se concibe fabricándose y para fabricarse, resolviéndose para resolverse a ser a cada instante.

Queda evidenciado que la recepción que el verbo inicial *lambánō* describe no se circunscribe a una pasividad inconsiderada, sino que yace en él una intención, una agencia. Podría aseverarse de primeras que el verbo latino *capio* sería una aceptable traducción para el verbo griego. No obsta recordar que ninguna lengua se acopla a otra porque cada una corta al mundo de manera diversa. Lo propuse porque se diría que tanto *lambánō* como *capio* significan recibir o coger. Sin embargo, hay muchas diferencias. Es cierto que *capio* demuestra la misma actividad de *lambánō*; si bien su acepción primaria significa *agarrar y recibir*, —de aquél el castellano heredaría sus cautivar, cautivo, cautividad, captar y capturar— también remite a cazar, buscar e ir tras algo, incluso, tras los ánimos o intereses de alguien, por lo cual en castellano todavía se dice cautivar con el sentido de atrapar o cortejar. Para el mundo antiguo,

91 Es decir, del otro: *alienum* —ajeno—, ἀλλότριον (*allótrion*).

recibir suponía una apertura y una correlación entre quien recibe y lo que se recibe: en toda recepción habría también una actividad, un modo de posarse y de calcular las fuerzas. El receptor —o lo receptor— estaba abierto al exterior para recibir; esa apertura implicaba ya una intención y una esperanza, un cálculo de esfuerzos y de movimientos. Es bien lindo que el verbo captar en castellano sea sinónimo de comprender, de percatarse, en algunos usos. *¡Capto lo que quieres decirme!*, se dice.

El verbo *capio* incluso llegó a significar engañar, sorprender con ardides. Se verifica algo dello en la retórica del amor. Anhelar cautivar a alguien es querer atrapar para sí los ánimos del otro aparentando ser el colmo, sirviéndose de recursos ideales. Cautivamos, además, con los oropeles de la retórica. La palabra latina *captura* significa no sólo la acción de agarrar o apresar, como todavía se dice en castellano, sino también *obtener ganancias o provechos con tretas o maneras vergonzosas*. *Captio* se correlaciona con *capio* y significa falacia, treta, engaño, ardid. De allí que en castellano todavía se diga que algo es capcioso (*captiosus*). En toda *captación* hay algo de fraudulento y de imaginario. Justamente, Hegesías lo notó y sospechó de los cimientos humanos.

Sin embargo, la similitud entre *lambánō* y *capio* no agota lo que el verbo greco supone porque en la recepción, en la λήψις (*lépsis*: acción de recibir, de *lambánō*), subyace una valoración del mundo. La recepción no se supedita a la actividad intencionada, sino que declara que en todo *lambánō* yace una valoración del mundo, una imputación. No en vano, he optado por traducir a veces la *hypólepsis* como reputación o valoración. Es decir, hay algo de las nociones del verbo latino *putare* que el verbo *lambánō* porta en sí. No es que el verbo *lambánō* tomara préstamos del latín, sino que, para traducir al castellano el campo semántico del verbo greco, he de servirme de varios verbos latinos. La agencia del verbo greco λαμβάνω (*lambánō*) suponía también el resultado de lo que los latinos denominaban *putare*. En toda λήψις (*lépsis*) e ὑπόληψις (*hypólepsis*), se apoda, se reputa e imputa, se calcula y se espera.

El verbo latino *putare* significa considerar, estimar, pensar y entender y, por ello, *recibir y valorar*. *Putare* y λαμβάνω (*lambánō*) tienen campos semánticos comunes aunque no exactos⁹².

Puto, inicialmente, remite al corte, a la *poda* del pasto o de los árboles. Es cierto que tiene una acepción más invasiva que el *lambánō* greco, que supone la pasividad activa de recibir. *Putando*, se interviene inmediatamente en el mundo, transformándolo de inmediato con la acción, siempre intencionada. El verbo *podar* desciende de *putare* y el sustantivo *putator* derivó en castellano en *podador*. *Putando* se limpian las suciedades y se perfila el mundo, se lo intenciona, se lo contournea y “embellece”. Se poda el mundo, se lo modifica, porque se quiere llevarlo a la medida de la esperanza.

Por tropo, el verbo *puto* querrá decir *sacar en limpio y poner en claro*⁹³ algo con el pensamiento. Pensar para el latino será un modo de podar el mundo, de aclararlo, de librarlo de las malezas, de lo obstatante y de lo innecesario. Pensar será uno de los modos de cribar; por ello, también la manera fundamental de morar en el mundo. *Putare* supone una humanización del mundo y permite una morada. *Puto* también querrá decir *valorar y estimar*. Con un sentido impositivo, *putare* significará *normalizar* —tener por norma o ley lo que alguien ha estimado correcto—. En este último sentido cabe afirmar que en la *putación* yace una violencia inevitable, constitutiva de lo humano.

La RAE define el reputar como *juzgar o hacer concepto del estado o calidad de alguien o algo y apreciar o estimar el mérito*. Así, reputar siempre implica considerar lo que las cosas son y cómo se coligan con lo que el resto del mundo supuestamente es, toda vez que se ha apreciado —recibido— el fenómeno y se lo ha examinado. Reputar muestra el modo en el que alguien asume —recibe— el ser del mundo y, por ende, al reputarlo se da a sí mismo una condición en aquel mundo reputado.

92 De hecho, el verbo νομίζω (*nomízō*) tiene un uso más parecido a *putare*.

93 Como hoy se usa el verbo ξεκαθαρίζω (*xecatharízō*) en el greco hodierno.

Entonces, aquí reputar no se equipara a la fama o a la opinión general —aunque podría llegar a convertirse en aquélla dependiendo de qué tanto se normalice o imponga alguna valoración—, sino que manifiesta el proceso individual de inteligencia y comprensión de lo que el mundo es y cómo se establece, acto necesario para situarse y entenderse.

Con respecto al apodar (del latín *apputare*), la RAE dice: *poner o decir apodos* — básicamente imponer significantes a otro, lo que equivale a hacerlo ser de una manera, etiquetarlo—; *comparar algo con otra cosa* —a alguien o algo con lo valorado— y *valuar o tasar algo* —*pensar*, comparar los *pe[n]sos*—. En su etimología, la RAE recuerda la significación original del *apputare*: *calcular, evaluar y juzgar*.

Por último, con respecto al imputar, rescátese una de las acepciones que la RAE indica: *atribuir a alguien la responsabilidad de un hecho reprochable*. Si bien hoy imputar tiene un uso mayoritariamente jurídico, debe recordarse que su uso original en el latín era más cotidiano: *estimar* (una *putatio*) en (*in*) un momento determinado, un lugar, un hecho o un ente. Aquí, *estimar en* implicaba poder resolverse por una postura, en un determinado momento, para obrar. En últimas, *imputare* significaría *tomar en cuenta en un momento, asignar funciones*. Imputar tiene un uso no sólo valorativo sino ejecutivo: *estimar* quiere decir también hacer ser, poner a ser y obligar a fungir.

Todo el excurso anterior se propuso para entender el título del opúsculo hegesíaco: *Ídolo (eídōlon) o de la reputación (hypólēpseōs)*. Para mi Hegesías, entonces, la ὑπόληψις (*hypólēpsis*) compone e implica un *ídolo*, al fraude de la captación y captura imaginarias. Toda reputación estatuye una consistencia ideal o, si se quiere, al reputar se idealiza y se imputa, se entrama. Una de las pocas frases que conservé del texto original greco que me dictó mi Hegesías es aquesta: «ἡ τῆς ἀξίας ἀλήθεια ἔπεται τῆ θέσει εἰδώλου τοῦ ὑπολαβόντος» (*hē tēs axías alētheia épetai tē thesei eidólou tou hypolabóntos*). Ella constituye el núcleo de toda la noción interpretativo-reputativa que mi Hegesías tendría. La frase traduce: *la verdad de la valoración se deriva de la posición del ídolo de quien reputa (hypolabóntos)*. Allí aparecen juntos los tres conceptos fundamentales de

la teoría hegesíaca: el ídolo (εἶδωλον: *éidōlon*), la verdad (ἀλήθεια: *alétheia*) y la reputación (ὕποληψις: *hypólēpsis*).

Es momento entonces de dedicarle algunas palabras a la semántica del otro concepto fundamental en Hegesías: el de ídolo. En la lengua greca antigua, ídolo (εἶδωλον) significa en su modo más literal “lo que se ve”; se relaciona etimológicamente con *idea* y con apariencia (*eidos*), que para cada filósofo tendría connotaciones diferentes, lo cual no connotaba inicialmente una mentira. Para Homero, alma (ψυχή: *psyché*) e ídolo eran casi sinónimas, significando fantasma, reducto o sombra (Popper, 1999, p. 320). En la lengua greca cotidiana, el vocablo ídolo mentaba la imagen que parecía consistente pero que no tenía carne sólida; su cuerpo era vaporoso, consistencia etérea. No es que fuese en sí mismo mentiroso el ídolo, sino que su “esencia” era la presentación de la consistencia incorpórea.

Por ejemplo, se hablaba de un ídolo cuando se aducía a lo que hoy denominaríamos fantasmas, apariciones o visiones. Para el antiguo, el fantasma daba la impresión de la tangibilidad; cada que alguien iba a abrazarlo o apercollarlo, como Eneas al ídolo de su padre, aquéste desvanecíase en el acto o se lo traspasaba con las manos. Entonces, el ídolo era imagen consistente que parecía corpórea, pero que siempre defraudaba, y no por lo que él era, sino por lo que se esperaba que fuese. La defraudación venía cuando se le pedía solidez a lo etéreo —he aquí una atinada definición de Hegesías—. El vocablo fue tomando un significado de “imagen falsa” en contraposición a una verdad recta o última, y en las discusiones cristianas ya se hablaba de *idololatrías*, adoraciones de imágenes que aparecen como sólidas y verdaderas pero que no lo son. Mi Hegesías versa, entonces, sobre las *idololatrías* de la cultura y de la condición humana.

En la lengua greca, el vocablo ídolo puede usarse para referir tanto a una entidad irreal como a una entidad real. He aquí su campo semántico.

En cuanto remite a una entidad irreal, puede indicar:

- a. Una imagen que da cuenta de la forma de algo.
- b. Una copia, imitación, reproducción.
- c. Una falsedad.

- d. Una imagen incorpórea, un simulacro, sombra o fantasma.
- e. Una imagen reflejada.
- f. La fantasía o imaginación.

En cuanto remite a una consistencia real, puede referirse a:

- a. Una estatua, imagen o figura.
- b. Ídolos de los dioses paganos.
- c. Templo donde se adora a los dioses paganos.
- d. Figura celeste, planetas o constelaciones⁹⁴.

Debray (1994, pp. 21-22) expone la etimología de la palabra:

Ídolo viene de *eídōlon*, que significa fantasma de los muertos, espectro y sólo después imagen, retrato. El *eídōlon* arcaico designa el alma del difunto que sale del cadáver en forma de sombra intangible, su doble, cuya naturaleza tenue, pero aún corpórea, facilita la figuración plástica. La imagen es la sombra y sombra es el nombre común del doble. Además, como observa Jean Pierre Vernant, la palabra tiene tres acepciones concomitantes: imagen del sueño (*ónar*), aparición suscitada por un dios (*phásma*), fantasma de un difunto (*psyché*).

El ídolo será, pues, una apariencia de verdad —verdad que sólo puede ser apariencia y aparición—, un simulacro o, mejor, mostrará la verdad de lo imaginario; consistirá en la corporalidad propia de lo imaginario y su noción de engaño dependerá de la definición y exigencia de verdad que tenga el intérprete. Semblar la verdad, hacerla consistir, será la naturaleza del ídolo. Entiéndase así cuando mi Hegesías afirma que todo es un ídolo o cuando dice que todo es ideal; aun sabiéndolo, aquel hecho lo desanima

94 Estas acepciones se encuentran en el Diccionario griego-español (s. f.): <https://acortar.link/dg8sv3>

y lo lleva a preferir la muerte. Lo que en sí se muestra como consistente, como siendo algo, como sentido y engranaje, como esperanza no sería más que un ídolo que se desvanece al intentar abrazarlo, una imagen que arruina, como el ídolo de la *Helena* de Eurípides, que hizo correr a los aqueos al estrago, como si hubiesen estado circuyendo una nube.

Podría deducirse, pues, una teoría de la *hypólepsis* —reputación-interpretación— en el marco de mi texto hegesíaco que puede más o menos bosquejarse con algunas insuficientes afirmaciones:

1. La condición humana es ideal y la conformación desta consistencia inexorable será la *hypólepsis* misma.
2. El ídolo, inherencia de la *hypólepsis*, es el reino del ser representativo, de la consistencia y del sentido. Reputar declara un modo de ser y encasilla, etiqueta, al ser.
3. De la *hypólepsis* se sigue y se explica el modo de padecer la existencia. Cada quien padece su reputación de mundo, pues aquélla es el único modo de constituirse e incumbirse. Los estoicos y los escépticos expresaron bastante bien el asunto en sus teorías sobre el signo.
4. La *hypólepsis* no es en sí misma una opinión fable o expresa en un contexto determinado, sino una posición o perspectiva —fundada en un sentimiento padecido como verídico— que permite las expresiones de las diferentes opiniones en los contextos peculiares.
5. Allí donde se instala la *hypólepsis*, entonces, no hay la fijación natural: hay, más bien, ficción y *facción* —lo facticio, lo hecho—. Donde es posible interpretar o reputar, todo puede ser de cualquier otro modo. La *hypólepsis* instala la posibilidad de ser cultural, histórico y representativo.
6. El ídolo podría llegar a convertirse en el privilegio de la certidumbre absoluta (ideal, imaginaria) sobre el reino de la dualidad de la verdad y la mentira, que bajo aquesa lógica conformaría al resto del mundo, por lo que reputar implicaría juzgar moralmente y, sobre

todo, constituiría el lugar del poder que se querría imponer, defender y con el cual el otro, a su vez, querría doblegar al otro.

7. No obstante, no todo supondría una imposición o una repulsión de la fuerza bruta; aparece en la lógica hegesíaca la palabra como posibilidad retórica más que como diálogo; es decir, los argumentos servirían al ídolo tal como se lo ha explicado. Así, la persuasión se constituiría en un intento por convencer a otros de una *hypólēpsis*.
8. La verdad y la mentira serían consecuencias de los cotejos de ídolos o de los marcos lógicos. Reputar implicaría poner en tensión dos universos ideales, dos o más *πολήψεις* (*hypolēpseis*). En últimas, la verdad se impondría por el uso de la astucia, la conveniencia o de la fuerza; estatuyéndose como una imposición moral reputativa y representativa.
9. Difieren la comprensión del ídolo ajeno de un consentimiento. El que algo pueda comprenderse no implica que tenga que aceptárselo necesariamente. La *hypólēpsis* de cada quien permite comprender algo, pero, a su vez, aquese mismo sujeto puede rehuir o rechazar. En la reputación siempre se juega un juicio moral, un modo de recibir el mundo del otro y *al mundo* como imaginario interpretado. Mas no consiste necesariamente en un juicio articulado en asertos, sino que puede expresarse como una posición vital ya instalada.
10. No hay ídolo mejor que otro, ni más vero, pese a que cada quien siente su condición ideal como verídica en mayor o menor medida. Termina imperando el que tiene más fuerza, astucia o suerte.
11. La *hypólēpsis* es estructuralmente egoísta porque constituye al yo en su mundo. Reputar querrá decir *hacer ingresar al mundo egoísta para que se enfrente a los demás mundos egoístas*. Egoísmo aquí remite a la consecuencia de estar obligado a ser. Por ejemplo, el filántropo ayuda, al menos, porque se siente bien ayudando, porque se le revierte como un bien, un placer o una válvula para liberarse de alguna culpa.
12. Todo juicio lo es de ídolo y desde el ídolo; vale tanto para el ajeno como para el propio.

13. Reputar sitúa al sujeto en el mundo y lo esperanza en aquese mundo.
14. Reputar redundante en morar y padecer un modo de la verdad.
15. Reputar quiere decir interpretar, filtrar, acomodar y estimar.
16. El mundo podría definirse como un imaginario individual influido y configurado por los mundos ajenos, como una acumulación de criterios. No hay un mundo único. Desde luego, no se mienta ahora del entorno natural⁹⁵, sino de la construcción social. Concebir al mundo como un engranaje de entes sería un error de interpretación que contaría con la dimensión del ser. En términos heraclíteos, el mundo estaría conformado por procesos⁹⁶ y todo ideal —ídolo— sería un error, no sólo de interpretación, sino también de adición, por cuanto buscaría superponer otra especie de ser: las representaciones y los modos de ser.

95 Del cual tampoco puede decirse que es material porque, en últimas, la física cuántica ha puesto en dificultades al concepto de materia.

96 Explicando a Heráclito, lista Karl Popper (1999, p. 281):

- “1. No hay cosas que cambien. Es un error concebir que el mundo es una colección de cosas, incluso de cosas cambiantes. El mundo no consta de cosas, sino de procesos.
 2. Lo que aparece a nuestros sentidos como cosas son procesos más o menos *medidos, o estables*, fuerzas opuestas que se mantienen a raya, en equilibrio.
 3. Nosotros mismos nos aparecemos como cosas, a menos que nos investiguemos. ‘He buscado en mí mismo’, dice Heráclito, y lo que encontré no era una cosa, sino un proceso, como una llama ardiendo. A los obtusos, a quienes están medio dormidos, a los que no piensan, el fuego, la llama, si quema de manera estable, les parecerá como una cosa, una cosa que cambia; pero no es una cosa, sino un proceso.
 4. Aunque hay procesos más o menos separables, todos los procesos están trabados. No son separables —y contables— como lo son las cosas. El mundo en su totalidad es un proceso mundial.
5. Por tanto, no hay cosas que hayan de permanecer paradójicamente iguales a sí mismas durante el cambio. Son los procesos, esto es, los cambios, los que son idénticos a sí mismos”.
 Nótese que el acto de la interpretación —asignación— supone que algo se aparece o que parece como algo para alguien; el ídolo adjudica, presume la cosa concurrida y diferenciada. Ello equivale a afirmar que lo ideal hace aparecer, presenta y articula, hace consistir. “Les parecerá una cosa”, señala Popper; *id est*, para ellos, para su juicio, *hay algo, existe algo*. El ídolo equivaldrá con significar, es decir, con asignar a algo en la calidad de signo y, por ende, traerá consigo el significado, la noción de universo congruente y, por ende, de ser y verdad. La verdad humana tendría un carácter intrínsecamente ideal.

17. De las anteriores enunciaciones podría deducirse que la *hypólēpsis* es un vallado y que, en consecuencia, existiría un más allá de la *hypólēpsis* que ella misma circunscribió, donde se manifestaría un ser que preyacía, que ya se manifestaba, que no puede de ningún modo idealizarse y que la cultura sólo podría opacar; consistiría aquemás allá en el ser puro, del cual nada puede predicarse. Mi personaje lo equiparó con la nada. Cabe la posibilidad interpretativa, aunque es difícil de aseverar con las fuentes de que disponemos, de que el Hegesías histórico lo hubiese tomado por lo verísimo, como lo uno, como un bien inefable y puro.

Con todo lo expuesto, puede quizás comprenderse que al mundo y a los hechos humanos pueden sólo estimárselos desde unos marcos ideales —de ídolos—; las interpretaciones del mundo se leen desde las verdades que el mismo ídolo instala. Schopenhauer (2003, tomo I, libro 1, § 1, p. 23) comienza *El mundo como voluntad y representación* con las siguientes palabras: “*El mundo es mi representación*”: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la consciencia reflexiva y abstracta; y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica”. Toda interpretación será una reputación, una moralización, una incumbencia y una representación de yo y de mundo.

Hay algo más, anterior a todas las representaciones⁹⁷ simbólicas y semánticas y de lo cual aquéstras dependen: la sensación de que la vida misma sea en sí misma un bien o un mal. De esta experiencia estructuradora que se convierte en certitud y suelo dependerá toda verbalización ulterior, todo modo de ser, toda representación y toda adjudicación. Aquella experiencia inefable que sustentará la vida misma consiste ya en

97 Cuando Schopenhauer dice *representación*, no se refiere sólo a las representaciones simbólicas convencionales.

una interpretación de especie estética, es la calificación primordial del abiso: ‘el abiso es plácido u hórrido’, se dirá; lo cual se sofisticará luego afirmando: ‘el abiso es un bien o un mal’. Así, aquella calificación prima, la experiencia previa, inefable y sustentadora, será la *hypólēpsis* insignificante —no semántica—, la cual permitirá que, pese a supuestamente ‘entender’ los significados, los discursos, las acciones o los contextos, alguien pueda juzgar de otro modo el significado, como el caso del Aristófanes que refiere mi Hegesías. Es decir, pese a comprender los sentidos de las frases o de la ética de alguien, hay otra comprensión que se equipara con un juicio moral que se correlaciona con el modo en el cual el judicador se sitúa *hypolépticamente* en el mundo. Se judica, *ab initio*, con la certitud y sustento de la vida, con la interpretación inefable, prima y estética, que sería un juicio desde el hedonismo primo: la vida es placentera-buena-alacre o la vida es displacentera-mala-triste.

Para entender la diferencia entre el Hegesías histórico y mi personaje, quizás haya que ubicar el modo en el que se sustentaron porque, en últimas, de cómo situar el bien o el mal de la existencia, depende cómo se interpreten las letras de Diógenes Laercio o de Cicerón sobre el filósofo cirenaico. Se ambula por el mundo enclavando el sustento de la presunción, es decir, de la certitud, de que la vida es un bien. De lo contrario, de no poderse o de haberse desasido el sujeto, llega la melancolía. Acaso el Hegesías histórico presupuso el sumo bien en el ser más allá de lo humano —allende la vida metafórica—, así que estimó que la existencia era, sí un bien, y por serlo, elegible, pero un bien a medias. Por esto veía plausible la figura del sabio. En ese contexto podría entenderse la frase cirenaica de ‘tanto la vida como la muerte son asunto elegible’. Sólo se elige conforme con el bien y la vida, por permitir ciertos placeres, ostenta algún bien, aunque incomparable con la disolución en el ser puro. Mi Hegesías, en cambio, judicó a la vida como un mal, nunca la sintió un bien, ni aunque procurara algunos placeres, así que puso el bien último en ser nada.

3.4. Una extrahegesíaca reivindicación de lo absurdo. Otra hypólēpsis

*Goza tu instante, goza tu locura: todo se ciñe al ritmo del amor,
y son sólo fantasmas de la vida el bien y el mal, la sombra y el fulgor.*

*Fía tu corazón al viento loco; álzalo a las manzanas del jardín,
dáselo al mar, llévalo al monte puro y vive intensamente, porque... en fin.*

Porfirio Barba Jacob, "Primera canción delirante"

*"La cuestión del sentido de la vida, entonces, ya no se plantea.
Pues el otro, sin decir nada, es una respuesta suficiente".*

André Comte-Sponville. *Sobre el cuerpo.*

"Hay que mirar a la nada como el vampiro mira al espejo".

Javier Sádaba Garay

Mi Hegesías fue lúcido, pues constató que sólo puede vivirse esperando lo imposible. Su posición *hypoléptica* lo condujo a la desazón y al menosprecio de lo advertido. Sin embargo, ante aque ese mismo acuto descubrimiento podría alguien más plantearse otro juego, una especie de inversión o giro hypoléptico, que le permitiese entender y afrontar lo mismo que el Cirenaico advirtió, mas procurando un padecimiento distinto: la esperanza en lugar de la desazón. Le concedí al protagonista una lucidez sobre el género humano; también lo doté —en ese juego retórico que él es y que, de hecho, todos somos⁹⁸— de un punto ciego que le obsequiase humanidad.

98 ¿Qué nos diferencia de un personaje de literatura que simula ser en un texto, que es, en efecto, el ser logrado en el texto? La movilidad, la apertura y la *autopoiesis*; ergo, la vida. Es una obviedad. Mi Hegesías no puede variar, es una composición inmóvil. Mi Hegesías es un engendro de pesadilla, una determinación inerte. Sólo yo —eso pasible e inconstante con que intento designarme para otorgarme un ser— sufrí mi conclusivo y ordinador imperativo para lograr su atrocidad fantasmática. Hegesías es incapaz de angustiarse, es ocluso, y, por lo tanto, finito en su ser; le está vedado el estrago del desplazamiento del sentido; es un inmóvil simulacro de angustia, pura caracterización privada de ánimo y de elección. En los vivos, el texto se escurre, se desparrama, se deforma, se reconforma y nunca cuaja. La angustia de mi Hegesías es apenas nominal, pues no puede ser más que intención de auctor, determinación hypoléptica hacia un escopo fijo. Mi

Constituía a mi Hegesías en un experto en el ídolo o, si se quiere, le conferí cierta perspicacia para acatar⁹⁹ las consecuencias delusorias de lo imaginario¹⁰⁰. Esto le permitió advertir la imprescindible vanidad de la consistencia y de la creencia en el ser que el humano irremediamente

persuasor de la muerte finge, pero lo ignora, porque no es alguien. Es sin existir y sólo puede ser para un lector que se lo apropie y lo luzca. La angustia de mi personaje le ha sido inoculada, es exótica. La angostura nuestra, la del presunto lector y la mía, nos adolece, es intrínseca, puesto que en cada opción nos jugamos la existencia y nos enlodamos en ella. Mi cirenaico, intención verosímil; nos, prospecto de veracidad inverosímil. Él, mis ganas de consistencia; nos, fractura que se imagina a sí misma, por mera conveniencia, obturada y cabal. Hegesías, falaz, finito y sin infinitud. Nos, lábiles finitudes abiertas cada vez ante la infinitud en potencia. Hegesías, mendaz estrago del ser cumplido; nos, estrago vero del ser que no logra cumplirse. Hegesías, sólo cuerpo imaginario, carente de carne pasible; pura utilidad para el auctor.

En el artículo "Ars ridens", Alicia Sánchez (2019, p. 19), ocupándose de los personajes de la obra de Pirandello, diferencia el ser del existir. Dice, pues, de los caracteres: "Su ser personaje alude a su ser en completa determinación, en oposición a lo que sería un existir, que se referiría a una apertura de potencialidades —al modo de la cuadrícula vacía, el espejo virtual, la aspiración a la palabra, al rostro—. A su vez, la diferencia que este binomio —ser/existir— mantiene radica en un enfrentamiento fundamental: finitud versus infinitud. Nosotros, desde nuestra finitud, desde nuestro fundamental ser como seres escindidos y rotos, distinguimos claramente ser de existir".

"Los personajes son lo que son" (p. 19), describe Alicia Sánchez en su artículo. Los vivos se contradicen queriendo llegar a ser, mientras estimaban que ya eran algo esférico; en su juicio niegan su carencia, mientras que con su acción la declaran. Los personajes encarnan el ser cumplido gracias a que tienen como auctor a un flébil ingenio que los determina. El ser humano carnal busca auctoría y escopo, padece sin saber que si hallase lo que busca, si lograrse el cumplimiento y fijeza del ser, viviría en otra pesadilla peor que la que lo atormenta. Si la historia no es más que una sucesión de interpretaciones, de metáforas, cada individuo no sería más que sucesivos heterónimos que, cuando tienen la oportunidad de pensar, obrar o juzgar, se estiman a cada momento el ortónimo. En cada uno de ellos yace algo de razón: su creencia.

99 Allí entendido el verbo con el sentido de *mirar fijamente algo, entender algo porque se lo ha detallado*.

100 Para profundizar en los registros simbólico e imaginario, vid. los seminarios 1, 2, 20 y 22 de Lacan (1988a, 1988b, 1995, s. f.). Para la dimensión especular e imaginaria, vid. El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica, que yace en *Escritos 1* (Lacan, 2009). Para comprender de qué modo el objeto de lo bello se conforma por mor de lo imaginario, cómo lo imaginario consiste en objeto a., de qué modo se conforma como mascarada, soporte y semblante de ser, vid. el Seminario 20 de Lacan. Umberto Eco (1988), en *De los espejos y otros ensayos*, aborda el tema de lo imaginario y los espejos. También, vid. Bisso (2015).

padece y codicia. Pese a su agudeza, mi personaje redujo el privilegio de lo imaginario a una concepción exclusivamente adversa, con lo cual todo quedaba constreñido a las disyuntivas: *yo o tú, verdad o mentira, existencia o inexistencia, todo o nada, amor u odio, ser deseado o indeseable*, así como a la relación desigual del yo sobre el tú, a la asimetría constitutiva del superior e inferior, del amo y del esclavo, del víctor y del derrotado, estrechando la vida y convirtiéndola en un constante antagonismo, en juegos de señorío y subyugación, en fascinaciones, jactancias y humillaciones que indubitablemente se constatan en la existencia pero que no le son exclusivas.

Podría proponerse con términos gadamerianos (Gadamer, 1998a, p. 128) que mi Hegesías estaba situado en una lógica de la disputa judicial y hasta descalificadora, ansiando lo universalmente verdadero y lo irrefutablemente falso, pensamiento con el cual perseguía una quimérica esfericidad que no aguantaba fracturas ni contradicciones; ni en el pensamiento propio, ni en el ajeno. Es comprensible que luego de percatarse de la 'incorporeidad' de las representaciones del mundo humano —y, en consecuencia, también del yo—, de su inefabilidad y de su simulacro estructural, se configurase a sí mismo en un mundo deturpado, hostil, invivible e irresoluble del que inexorablemente participaba. Conforme con su lógica, al caer el mundo, colapsaba también él mismo. Al no haber ninguna otra posibilidad mejor de instauración, mi cirenaico quedaba, no ante la disyuntiva del *yo o tú*, sino ante el *ni tú ni yo*. Así, había anulado toda elección, quedando como única posibilidad un *nada ya*. No legitimó la propuesta misteriosa de los iniciados —órficos, eleusinos, dionisios, demetrios, etcétera—, quienes postularon que yacía una dignidad silenciosa y gozosa luego del descubrimiento de la vanidad de las representaciones humanas. En el fondo, Hegesías fue un férreo cultor de una hipótesis que sostuviese al yo y al cosmos.

También doté al personaje de una sesgada sapiencia¹⁰¹ de lo simbólico. Evidenció que nadie es autónomo, sino heterónomo, ya que lo simbólico es el reino de la congruencia sistemática, de la alienación en lo universal¹⁰² y de la concatenación y moción del sentido. Enterose de que a todo ser humano le es posible configurarse como alguien que se ciñe dentro de las casillas premodeladas e ineludibles de la cultura donde los lugares y las funciones son distribuidos, donde el ser aparece como pacto posibilitador, como sensación y como proyecto, donde los códigos permiten los reconocimientos y correlaciones. Sobre todo, supo que cualquier premisa puede refutarse y que siempre pueden proyectarse otras reglas que determinen el proyecto del ser. Comprendió mi cirnaico, en últimas, que lo simbólico es el lugar del decir o del callar, donde las leyes permiten lo dado y lo dicho, donde lo dado está dicho y donde, simultáneamente, todo podría llegar a decirse y a darse; ergo, advertió que en lo simbólico se verifica lo facticio, en lo cual lo fijo sólo lo es por fuerza, convención y costumbre, y no por una hipóstasis que naturalizase y perpetuase un ser en sí. Comprobó que lo simbólico es la dimensión en la cual lo ficticio se instaura como lo necesariamente real y vero para el hombre, donde se animan y obligan el ornato y la congruencia del mundo: el *διακοσμεῖν* (*diacosmeîn*), el *weltet* (*mundear*) heideggeriano (citado en Gadamer, 1998a, pp. 124-125).

Concibió mi Hegesías que para llegar a ser había que conformarse en el sometimiento y que la ausencia absoluta de toda ley implicaba, necesariamente, no ser —lo no metafórico—. Paradójicamente, advertió

101 Toda sapiencia se da en un sesgo y desde un sesgo, se conforma en una *thesis* —postura abierta, viva y móvil—, en virtud de una *hypólepsis*. En el presunto Todo, o Uno —no *hypoléptico*—, no existe sapiencia ni verdad ni falsedad ni mendacidad alguna.

102 En el universo de lo simbólico, de la moción de los significantes.

que si bien el registro de lo simbólico permite el decir, resulta también el *topos* natural de la falta de ser donde el ser queda constituido como insistente e inefable, gracias a lo cual el ser humano puede conjeturar que a lo real, —inefable, inconcebible e inconsiderado— nada le falta. Digamos que Hegesías se percató del límite del intelecto humano. Mi cirenaico anheló que existiese el ser tal como lo habían soñado los idealistas y deontológicos; básicamente, codició que hubiese una razón de ser tal cual como él la concebía; mas su vivir, todo vivir, anhelante, representativo y metafórico, negaba de por sí aquella ilusión y dictaminaba su imposibilidad. Acaso en esta noción se distanció mi personaje del Hegesías histórico. Si mi Hegesías hubiese anhelado de otro modo, si hubiese concebido al sentido como un envión y no sólo como representación, como una dirección constitutiva que se manifiesta en todo, quizás hubiese comprendido al devenir como un arrojó (ὄρμη: *hormé*), como sentido direccional de la vida y como un bien en sí mismo (Grondin, 2005, p. 71), aunque fuese *etímico* y absurdo (Chalavazis, 2012, p. 51).

Mi Hegesías estaba enemistado con la facultad humana de representar y dotar de sentido, es decir, justo con su verdadera naturaleza y posibilidad. Quizás si se hubiese amistado con las incidencias del nosotros simbólico, mi cirenaico se habría permitido un reconocimiento más lato de la constitución humana, habría incluido el concepto igualitario de φιλία (*phillá*), *amistad*, como posibilidad de concertación de nuevos pactos, beneficiosos para él y los demás, los cuales permitirían superar la esfera del antagonismo, y facilitarían la cura del otro y la construcción conjunta (Gadamer, 1998a, p. 126; Grondin, 2005, pp. 63-64). Hegesías no pudo amar lo que tan bien entendió porque interpretó y sintió que la vida era un mal en sí misma, que vivir consistía en la obcecación por un absurdo que él significaba y padecía como abyecto. Tenía razón en que, para vivir, no hay más que abalanzarse a la ejecución y al padecimiento de una ilusión; sin embargo, no pudo amistarse con el hecho ineludible de la vida, con su injustificable impulsión; no vio razón suficiente para un ἀσπασμός (*aspsasmós*: abrazo cariñoso, acogida, ósculo, apego, adherencia a algo

o alguien)¹⁰³ a la existencia. Anhelaba justificar lo injustificable, deseaba que la vida le diese argumentos. Mi Hegesías se supo, como todo nacido, obligado a la vida, mas no quiso —o no pudo— amarla ni sentirla como un bien. No es posible obligar a nadie a amar pues el amor resulta de una apertura espontánea y genuina que presume un bien, una pulcritud y una verdad en lo amado.

Mi desasosegado personaje, en triste consecuencia, se dispuso como impotencia e inacción, como un “no a la vida”, como un preclaro y extremo pesimista, tornándose así en un espíritu de la pesantez, influido acaso por las virtudes de los gimnosofistas, ya conocidos en su tiempo, que se entregaban al ardor del fuego debido a que concebían vana la existencia.

Para poder cumplir con la obligación literaria de persuadir del beneficio que prodigaría la muerte, mi personaje debía encarnar a un grave clarividente, a un *agelasto* imposibilitado para consentir la remisión de lo simbólico o el espejismo de lo imaginario. Concluyó que vivir implicaba la sumisión a las inapelables leyes de la *physis*, a la irremediable estructura del lenguaje, al atroz infierno de los otros y, sobre todo, a la pesadumbre de tener que existir para buscarse un ser. Digamos que, con su idea de la *hypólēpsis*, a Hegesías se le revelaron las implicaciones éticas de la hermenéutica como *topos* en los cuales el sentido y el ser se instauran pero, simultáneamente, donde se sufren la insatisfacción instalada por la universalidad del sentido y la inane petición de más sentido que anulase la insatisfacción. Aparecer en la historia, discernió, implicaba aparecer desgraciadamente.

103 El ser humano, según parece, a diferencia del resto de lo vivo, una vez lanzado a la vida, no sólo puede vivir, sino que ha de asumir una apertura hacia aquélla, diferencia que Platón (Crito 48b) planteaba con las expresiones ζῆν (zén: vivir, existir) y εὖ ζῆν (eú zén: buen vivir, buena existencia). Hegesías, incómodo, nunca pudo adjudicarle a la vida la implicación del adverbio εὖ (eu: bien, bueno). Al no poder hacer de la vida nada bueno, porque tal bondad (εὖ: eú) supondría una ilusión más, no quedaba más que aceptar la inanidad de la lucha y partir, venciendo con prudencia.

Estribado en una lógica erística y polémica heredada de las virtudes épicas y en las nociones de identidad y amor a sí mismo recibidas de la filosofía greca, mi Hegesías no pudo aceptar una ética eminentemente estética y abierta que le permitiese recibir jovialmente el devenir del mundo humano. Era más un hoplita que un esteta, más un cazador que un amante. Se estribaba en las lógicas de la identidad individual y del afianzamiento de sí (Tatián, 2009, p. 86), así que el hallazgo de la virtualidad del yo sólo podía sentirse como mentira fundamental y vital.

Sirviéndonos de los conceptos de Corbí (2016, pp. 50-51) para mentar de Hegesías, podría aseverarse que mi filósofo cirenaico advirtió con perspicuidad lo absoluto y conoció la vanidad de las valoraciones humanas; empero, se truncó al no experimentar paroxismo ni júbilo alguno con tal hallazgo. No vio a la nada como un vampiro ante el espejo, parodiando el aforismo de Javier Sádaba Garay¹⁰⁴; más bien, al descubrir una inadecuación entre el yo-mundo, privilegió a aquella e invalidó absolutamente al yo y al mundo. Mi Hegesías no padeció una admiración mística que le justificase la permanencia en la vida, no se sobrecogió por el silencio absoluto, vedándose así un retorno —a la manera del enterado de la caverna platónica— desde lo absoluto a lo axiológico. No se renovó, sólo se desmoronó en la negatividad y no pudo tolerar propuesta política alguna. Tampoco pudo, supo ni quiso, transitar a una ética dionisíaca, gozosa y femenil, a la que sí aspiró, por ejemplo, el Sócrates erótico iniciado por Diotima de Mantinea (Chalavazis, 2021, p. 380), la cual lo hubiese amistado con lo absurdo y salvado de su desazón. En resumen, mi persuasor de la muerte no halló motivos para reír ni lazos para vivir.

Hay quienes se aperciben del derrumbamiento fácil de lo imaginario y aun así se asientan bien en la movilidad simbólica; existen quienes se regocijan con la incertidumbre y el simulacro de ser alguien y se convierten en poetas y literatos, pueden devenir místicos, lúdicos, ridentes y amantes embriagados, convencidos de que la estulticia erasmiana o la demencia

de don Quijote revelan toda la lucidez del mundo. Hay quienes hablan y desean dialogar, quienes se ligan al sentido y hasta apetece las artes; ellos aún pueden salvarse o al menos sostenerse cada vez, cada día que optan por vivir. Para poder existir bien, declaraba Spinoza (2020, libro IV, proposición 45, escolio a la proposición II) en su *Ética demostrada según el orden geométrico*, ha de responderse con la risa como modo para precaverse de la melancolía, siempre nociva y paralizante. Alegaba: “Nam risus, ut et iocus, mera est Laetitia; adeoque, modo excessum non habeat, per se bonus est”; lo cual traduce: “La risa, como así mismo la broma, es mera alegría y, así, con tal de que no tenga exceso, es buena de por sí”.

Quienes dialogan fraternalmente sienten que pueden examinarse, que hay esperanza en el sentido, pese incluso a saberlo jugueteón o intrascendente. Los anhelantes de la conversación no sólo sostienen a los demás para aliviarse a sí mismos, sino que, a su vez, cargan con el Otro del lenguaje, pues anhelan suportar al universo entero para justificarse en la existencia¹⁰⁵. Vivir derivará para aquéllos en la opción por la vida cada vez, pese a las adversidades o calamidades. Vivir derivará en aceptar el diálogo con la cultura. “Nuestra forma de vida —le expondría Gadamer a Carsten Dutt— tiene carácter ‘yo-tú’, carácter ‘yo-nosotros’ y carácter ‘nosotros-nosotros’. En nuestros asuntos prácticos dependemos del entendimiento mutuo, de la comprensión. Y la comprensión tiene lugar en el diálogo” (Dutt, 1998, p. 97). Acaso resida alguna redención en el otro, siempre indescifrable y enigmático. Quizás haya alguna elevación al intentar aligerar o embellecer la vida del próximo.

105 Nos sustentamos e intentamos construimos contando con la mirada y el reconocimiento del congénere, en la alteridad y alienación fundamental. Expone Sánchez (2019, p. 30) en su artículo “Ars ridens”: “[El estudio del humorismo] nos ha servido para cuestionar esos constructos como lo que son: máscaras, pero nos ha dejado ante el problema de qué ocurre si no hay rostro tras la afanosa búsqueda, si no hay nombre, si no hay memoria, si no hay un atisbo siquiera de identidad que me reconozca. Y hemos descubierto nuestra mismidad en la cercanía con el otro como posibilidad nuestra, en nosotros, asumiendo de tal modo su ser/estar que nos ha ampliado nuestra vida en la experimentación de la suya”.

Mi individualista Hegesías salió hastiado de lo que dejaba; se supone que el cirenaico histórico, por su parte y según puede inferirse de los relatos, marchose atarácico, como todo un estoico conocedor de los gimnosofistas, sin invidiar la vida, pues no codiciaba que el envión de la natura, que el devenir, fuese otra cosa que lo que ya era¹⁰⁶. La inexistencia de un ser fijo enfrentó a mi personaje con el vértigo, para él inadmisibles, de una libertad poética. Ambos se retiraron de las apropiaciones y conveniencias humanas, de las disputas de poder y la verdad, como Edipos en Colono. Mi cirenaico no quiso concluir, no podía por determinaciones dramáticas, que la cultura podía constituir alguna redención, que era posible transitar desde la *ὑπόληψις* a la *σύλληψις* (*syllēpsis*), o sea, transitar hasta una comprensión lata y funda, que puede asumirse como una colaboración y una construcción colectiva¹⁰⁷. Captó mi personaje que vivir implicaba amar la estolidez esperanzada y esperanzadora; quiso encarnar su propia definición de lucidez, mas la entendió inhumana, por lo que optó por su extinción. No podía rehuir del condicionamiento humano. Se desconcertó con la idea de que el mundo fuese un texto flexible, interpretable, factible y exequible donde sólo podía entenderse al ser como una contingencia táctica (vid. Vergara, 2008) y no como adecuación ni fijación. Si hubiese algo que entender, si hubiese que plasmarse, no se verificaría entonces alguna fijeza en el mundo; en consecuencia, no habría un único cosmos parmenídeo, sino infinitud de cosmos posibles y exequibles protagóricos.

El ser, aquel *algo* presunto en cada ente, constituiría las consecuencias de un delirio; mostraría la insistencia de la sensación de verdad, declarararía un entendimiento que nunca se consuma y que sólo puede vivirse

106 La sutil diferencia, pero con grandes consecuencias, entre mi Hegesías y el personaje histórico radica en el fastidio. Mi personaje se harta allí donde el histórico se retira sin aspavientos.

107 Y aún así, este juego de palabras resulta contradictorio, pues Hegesías habría redargüido y recordado que en la lengua greca *σύλληψις* (*syllēpsis*) significa tanto comprensión vasta del conjunto de las cosas o de un discurso como aprehensión o arresto, pues puede implicar el acto de llevarse a alguien preso —de aprehenderlo, de hacerlo aprehenso—. Nuestro Hegesías, casi seguramente, habría insistido en que toda comprensión, aunque social y política, apresada (aprehensa), condena y encierra.

en la transitoriedad, en la contingencia constante y en la finitud. Hegesías escrutó el ser para determinar las posibilidades vitales del humano, para situar la estatura de la filosofía y, en efecto, halló lo que solicitaba. Lo encontrado lo imposibilitó para aplicar las definiciones tradicionales de felicidad, relegando a la ética a una mera iluminación plutónica. Atestiguó que morar en la plenitud del sentido de la cultura supone, simultáneamente, una errancia en el vacío. Hegesías, en términos spinozanos, sería el epítome de la impotencia.

Retómese la sentencia hegesíaca: “tanto la vida como la muerte son asunto elegible”. Está en lo correcto, no hay otra opción —u otra condena— más que elegir una posición en la vida y ante la vida. Aquésto implica necesariamente afianzarse y resolverse, apoderarse de la decisión y de sus derivas. Tanto querer vivir como desear morir son convicciones prácticamente inalterables y ‘amores’ decididos. Nadie puede prohibir cualquier elección; a lo sumo, estará en condición de reprocharla, vituperarla o condicionarla; inclusive, hasta en capacidad de legislar y punirla, pero nunca podrá atacar directamente a la voluntad electora, como acontece con todo amor resuelto. El núcleo de la intimidad, del apetito (*cupiditas*), le está vedado al congénere, aunque las consecuencias de sus resoluciones repercutan, casi siempre, en la sociedad. El deseo en sí mismo es aquello que los antiguos griegos denominaron con el vocablo *μύχιον* (*mychion*) para designar a lo fundísimo e íntimo impenetrable. Spinoza (2020) sugiere en su proposición XXI, del libro IV, de la *Ética demostrada según el orden geométrico* que “nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien si no desea simultáneamente ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto”¹⁰⁸. Luego

108 “Nemo potest cupere beatum esse, bene agere, et bene vivere, qui simul non cupiat, esse, agere, et vivere, hoc est, actu existere” (Libro IV, proposición XXI). Para Spinoza, entonces, el deseo por la vida comportaba una potencia, una virtud, que se lograba gracias al recto entendimiento. Para el filósofo neerlandés y autor de la *Ética*, vivir del mejor modo suponía haber entendido, implicaba usar la guía de la razón para no doblegarse ante las fantasías e ignorancias, procurarse la utilidad de la vida y esforzarse por conocer a dios. El filósofo deseó vivir, resistió la existencia, en primera medida porque presumió que todo se sostenía por la substancia única, causa de sí, de la cual emanaban atributos, y se manifestaban sus modos en los entes particulares; en

del examen del merecimiento de la vida, para unos aparece la posibilidad hegesíaca, para otros, la vía spinozana o, de descreerse en un ser sostenido por una substancia y causa de sí mismo, para otros preséntase una opción existencialista y vitalista que cuenta con el absurdo como posibilidad. Hay algo, empero, que no puede obligarse ni persuadirse: la elección de que la vida sea o no sentida como un bien. Hegesías optó por rendirse. Así como nada podía hacerse para que él alterase su resolución por retirarse de la vida, a él también le estaba vedado el convencimiento de quienes ya se habían arrojado a permanecer en ella, a vivirla.

La civilización, supuestamente, debía enfocarse en la procura de las opciones y esperanzas posibles para que la gente contase con asideros, para que quisiese y pudiese vivir de determinados modos. No obstante, la cultura es, por sus trampas y obligaciones estructurales, también la casa del tedio y el laberinto de la mentira de la verdad —o la verdad de la mentira— que conduce al Minotauro de la defraudación. Los vivientes sólo podrán querer perdurar si tienen cómo abrazar el deseo, la esperanza y la locura, y no sólo al deber, al furor de *pasar a la historia* o al *aplauso del vulgo*. Sin embargo, a mi Hegesías la máxima locura, en cualquiera de sus manifestaciones, le pareció parva y fútil. Para poder vivir habría

segunda medida, porque estimó posible vivir de un modo adecuado, según la definición que él mismo planteaba de la razón. Creía, asimismo, en lo absoluto y universal de la substancia, estimaba que todo aquello que no permitía a la sociedad su perpetuación ni vivir bien siempre estaría mal; y, sobre todo, juzgaba que la melancolía era indubitablemente mala, “melancholia semper mala” (Libro III, prep. XLII), por impedirle al sujeto que perseverase en su ser, lográndolo un impotente de virtud. Es más, para él, ningún hombre o ninguna filosofía, si se dedicaba a discurrir sobre el mal o si proponía la disolución o la muerte, siregonaba la tristeza, podría considerarse buena, pues la sapiencia sólo podía llamarse tal si era una *meditativo vitae*, es decir, una meditación sobre la vida (Libro IV, demostración de la proposición LXVII). Aseveró, además: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no de la muerte, sino de la vida”, “Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est” (Libro III, prep. LXVII). Para vivir, conforme con el orden spinozano, habría que estar satisfecho consigo mismo, no conmiserarse ni ser humilde. La humillación ante la vastedad del todo sería el primer camino hacia la melancolía, pues sentirse minusválido consistiría en un error de justipreciación. El melancólico, así, entendido al modo spinozano, sería un insatisfecho de sí mismo, un extraviado de la vía de la recta razón y un impotente para desear; es decir, para perseverar en su ser.

necesariamente que dejar de percibir lo que Hegesías vio o, al menos, asumirlo de otro modo; Grondin (2005, p. 87), muy nietzscheano por cierto, diría que habría que vivir con ciertas dosis de olvido de la fatalidad o, al menos, amando la fatalidad, aplicando el *amor fati*.

Quienes optaren por la vida —por el Eros furibundo y doloso entonces—, aun a sabiendas de lo esgrimido por el persuasor de la muerte, desesperarían por toparse con alguna pulcritud, ansiarían emprender una vía que los condujese hacia ella o hasta se aventurarían a fabricársela con lo que tuviesen a la mano. Quienes, por su parte, luego de haber atendido al cirenaico, optaren, como él, por la erradicación considerarían que ningún fulgor merecería la pena. Quienes eligieren la vida, sólo podrían hacerlo si conquistasen el convencimiento del agradecimiento filial y la impulsión erótica. Para los hegesíacos, nada habría que agradecer, ni siquiera la más excelsa experiencia¹⁰⁹.

109 En últimas, acaso la cuestión cardinal no dependa de que todo lo humano sea, por estructura, *hypoléptico* o de la determinación de en cuál *hypólēpsis* cada quien se constituya, se sostenga y se correlacione; más bien, el lema substancial yacería en el fundamento de cualquier andamiaje *hypoléptico*, lo que edificaría las muchas *hypolēpseis* que pudiese llegar a morar cada quien en el lapso de su vida; esto sería, la posición que cada quien hubiese asumido vitalmente en la propulsión insensata de la vida, lo que la haría sentir ya desiderable o, por el contrario, sufrible e injustificable. Si alguien venía bien afianzado en la propulsión vital, no habría adversidades ni cambios *hypolépticos* que derruyesen su esperanza vital; si, por el contrario, aquel asidero de antemano no existiese o si venía lábil, ninguna *hypólēpsis* cuajaría plenamente y el sujeto se desataría o se caería fácilmente de la impulsión vital. La propuesta hegesíaca es contundente porque no se estatuye como propuesta retórica, sino que le apunta a su sostén: si quien recibe los sentidos hegesíacos venía mal afianzado en la propulsión vital, hallará argumentos para irse; si, por el contrario, venía bien amarrado y conforme, podrá elegir la vida. Los argumentos del cirenaico le apuntan al afianzamiento en el ser de cada quien. Quizás esto advirtió Ptolomeo II y produjo el exilio y la prohibición de la obra de Hegesías. No se trataría, entonces, de una pugna argumentativa, sino de una percatación del núcleo no metafórico, de la previa elección ante el ser de cada quien. Hegesías obligaba la agnición de lo que se había optado ser. Así, nunca se trató de vencer, sino de enterarse de aquello de lo que ya cada quien venía profundamente convencido sin haberlo pasado por una racionalización *hypoléptica*. Claro, pero este tema no le incumbía a ninguno de ambos Hegesías. La locura de la vida o el apetito por la desaparición de sí consistirían en certezas infalibles. Así, cualquier *hypólēpsis* enmascararía una convicción patética fundamental que no puede ser persuadida porque ya ha sido decidida.

Una vez que alguien ha adquirido la mayoría de edad, cuando se ha enterado de que se lo ha arrojado a la muerte, cuando se ha soltado de la mano de sus pedagogos, entonces tanto el vivir como el morir no pueden más que tomarse como reflexiones y elecciones radicales. A su modo, el cirenaico instó a una clarividencia y justipreciación de la vida para que quien la eligiese supiese sus consecuencias, entendiese plenamente dónde se quedaba, qué precio pagaba y qué determinaciones asumía: la congruencia del mundo, la dimensión de la esperanza, la alienación ideológica —lo que equivale al deseo de hacer historia o de sentirse participe en ella—, las conveniencias y utilidades, las condenas de la belleza y la fealdad, el lugar de la certitud —de lo vero y lo falso—, la conminación al tedio de lo establecido, la lucha de las tiranías individuales y colectivas, la comodidad y el provecho de las servidumbres, la esperanza en el ser y, gracia a ella, la vivencia de la euforia de la máscara. He ahí el mundo tal como Hegesías lo había entendido.

Los argumentos hegesíacos tuvieron pretensiones filosóficas, no se presentaron como macabros sino como reveladores; se dirigieron a los vivientes para que examinasen sus vidas, para que se repensasen y constatasen si les placía permanecer en la existencia, para que se concienciasen, para que la vida no les fuese sólo un *datum*, únicamente el enrolamiento y determinación en la cultura, y, sobre todo, para que se constituyese en una opción, en un deseo y una acomodación a las leyes de la vida.

La vida puede ser el lugar donde la persona puede trascenderse a sí misma y elegirse a sí misma; también la morada donde el otro puede redimir y sustentar. En el fondo, Hegesías exhortó para que la vida fuese un objeto del deseo o no lo fuese en absoluto. '¡Permanezca en la vida quien la desee pese a saber lo que le implicare!', bien habría podido afirmar. Por eso mismo, él se erige como un filósofo de la libertad, pues enaltece la elección, el deseo y la esperanza como las máximas peculiaridades humanas. No habría peor crimen que vivir sin elegir el deseo por la vida. Si, luego del examen, se estimaba que no había nada digno en la vida a qué apegarse, si la vida, y cualquiera de sus modos, terminaba

desestimada como objeto de deseo en sí, quedaría un deseo sin objeto y advendría la otra opción, el *exitus*; *la muerte devendría el único objeto de deseo pues el deseo en sí mismo no muere en lo vivo*. Quien reflexionare la exhortación hegesíaca, necesariamente se percataría de su libertad y poder, por lo que la respuesta siempre sería señorial y arrojada, ya fuese un *isí, quiero vivir!* o un *isí, quiero morir!*, un *ime quedo!* o *ime voy!* La ética hegesíaca reviste una pragmática extrema.

Para quienes se resolvieren por la vida, subsistiría la posibilidad de responder del modo más noble, ciego y absurdo: disponiéndose para presumir y adjudicar la pulcritud, es decir, para vivir bellamente y no solamente para acatar la conminación de existir; para que pudiese fruirse de la euforia de la mascarada de la cultura, de la vanidad del yo y del estrago de la condición humana. Alicia Sánchez (2019, p. 26) en *Ars ridens* apoya esta idea cuando afirma, versando de *La inmortalidad* de Kundera y examinando los conceptos de lo cómico y lo humorístico para Umberto Eco:

A pesar de saber del rostro que es máscara, sin embargo debemos actuar como si fuese nuestro rostro, el que nos individualiza y en el que nos reconocemos y nos reconocen, pues lo contrario nos imposibilitaría para la vida. Aquí tenemos expuesto el fondo trágico que subyace a toda reflexión humorística.

La máscara no se le desaparece al humano porque todo él implica la máscara; pero saberse mascarado redimensiona su vida, puesto que le será consabido que hay algo más para la vida que ser un pantomimo. Se vive —decía Comte-Sponville (2010, p. 32)— para delirar y para establecer el culto a ese delirio. Por un lado, a los humanos los sana asirse al sentido, es decir, a la dimensión imaginaria y esperanzadora. Por otro, los modera conocer sus consecuencias. Optar por la vida supone arrojarse decidida, jovial y eróticamente al dilema¹¹⁰ y al absurdo de vivir. No hay

110 Al vocablo *dilema* en aquesta precisa frase se lo entiende no como disyuntiva, donde habría que tomar una dentre dos opciones, sino en su sentido etimológico, es decir, como recepción λήμμα (*lémma*) de dos cosas. Lema proviene del verbo λαμβάνω (*lambánō*), del cual ya se versó en el

explicaciones que dar porque el deseo se presenta, como el lenguaje, espontáneo y arbitrario. En últimas, el deseo por vivir, así como el gusto en el amor, no entraría en discusión¹¹¹. Sólo se debatirían¹¹² los modos de entramarse, de obedecer, aportar o rebelarse una vez que se ha obrado conforme con un deseo, toda vez que se produce a sí mismo el sujeto como arrojado de su deseo. Pero incluso, aun ante la inquisición de ‘¿por qué obraste como obraste?’, las respuestas más honestas siempre serán ‘lo ignoro’, ‘porque me plugo así en aquel instante’ o ‘quería intentarlo’¹¹³.

Sólo el *ánthropos* encarna la paradoja de la insatisfacción y se empeña en buscar, justamente, más sentido en la representación. Si bien todo lo vivo es lanzado a la vida sin posibilidad de consulta, para el humano existe al menos posibilidad de respuesta la cual puede conquistarse del modo más absurdo y éticamente más alto: como presunción y persecución de la pulcritud; como vida erótica (Chalavazis, 2017) y, simultáneamente, como farsa de máscaras y representaciones. Para que la vida resulte soportable, entonces, deberá entenderse como una respuesta ante lo que nunca fue pregunta; ergo, ni siquiera debe pasarse por el diálogo o el pensamiento: para querer vivir, previamente el sujeto

corpus literal, y significa recepto, es decir, lo que se recibe. Un dilema, entonces, consistirá en asumir dos receptos. Así, vivir supondrá la aventura a las dos determinaciones —al dilema— en las que la condición humana nos precisa: primero, la solicitud de un sentido para afianzarse en el mundo y ante el mundo; en segundo lugar, la moderación de esa configuración, conociendo la dimensión imaginaria de dicha configuración y de su verdad resultante. Quedarse sólo con la primera opción podría conseguir fundamentalismos o soberbias; incumbirse también con la segunda logra la solicitud de sí, y la asunción de la existencia alcanza una compasión por el otro, una ampliación de los horizontes semánticos y la recreación de sí, del otro y del mundo.

- 111 Una pregunta, algo hegesíaca, emergería: ¿por qué al que decide vivir no se le piden explicaciones acerca de su amor por la vida, mientras que a quien opta por morir se le demandan o se le recriminan todas?, ¿por qué al que vive no suele preguntársele por qué quieres seguir viviendo?
- 112 Aquesto no quiere decir que haya una verdad moralmente verdadera que debatir.
- 113 Lo cual no significa que todo pueda hacerse o todo esté bien para el otro —hablo en términos descriptivos y pragmáticos—.

debió haber deseado desear vivir, debió haberse afianzado como deseo, hecho que no pasa por la reflexión consciente. Para acomodarse en el ya incómodo vivir, hay que hacer de la vida un axioma. Al ser humano, para vivir, le toca adueñarse de la inconsideración, del envión mismo de la vida, presumiéndolo un bien, llenando con algún sentido su malestar cultural, entregándose al deseo y asumiéndose con la carcajada cómica advertida de la verdad trágica e insensata de lo humano (Chalavazis, 2021, p. 329), donde se descoyuntan, pero no colapsan, la virtualidad del yo y todas sus figuraciones (Corbí, 2016, p. 162). Así, existir permitiría una arte *eroticopoiética*, *deseosa* y *dyonisia*; una farsa ridente dirigida a la fortuna, tal como aconsejaba Epicuro (Festugière, 1963, p. 7). Podría vivirse con una risa o sonrisa herida y, simultáneamente, arrojada a la insensatez, aunque situada en la razón y en la sensación, estableciéndose como una mística impía que no aspiraría a trascendencias póstumas.

Propulsarse hacia lo pulquérrimo y elevarse por mor del sentido resultan en sí mismos inanes y, simultáneamente, dignísimos. Mi Hegesías no podía aceptar aquella aparente contradicción: no sólo una cosa no podía ser y no ser al tiempo, sino que era imposible que fuese al unísono absurda y digna. Resulta que, para poder vivir, hay que aceptar la universalidad de nuestra estulticia y rendirse a ella. Para vivir hay que saberse absurdo como quizás pudo haberlo entendido el Aristipo travestido y danzante, quien no tenía inconvenientes con la farsa y la inconsistencia. Habría que decidirse a otorgarle *sabor* a la vida para llegar a *saber* algo (Grondin, 2005, pp. 41-42) y así filosofar y reír a la vez (Epicuro, citado en Festugère, 1963, p. 22). Hegesías se liberó de todo temor a la muerte, como buen filósofo griego. Otros pudiesen responderle que habría que liberarse del temor a vivir. Para vivir, así como para precipitar la muerte, también hay que tener gallardía.

Acaso en aquesta búsqueda y presunción de lo pulquérrimo inexistente *in re*, pero que puede hacerse existir en la praxis pasible de la vida, quizás pudiese tener cabida una fugaz carcajada —no desde la superioridad sino desde la fractura— y la ejecución de una mendaz levedad. Quizás un modo *philócalo* de morar les permitiría a algunos optar por la vida y

esquivar la permanente y banal contienda¹¹⁴. Sin embargo, para abrirse a la presunción de lo bello, a la erección de la *preclara falsía*, para ambular a sus anchas en el reino de don Quijote o de la Estulticia¹¹⁵ erasmiana, ha de hacerse cada quien una *thesis*, una cuestión, un sujeto, tal como lo afirmó San Agustín en sus *Confesiones: Quæstio mihi factus sum* (citado en Heidegger, 1999, p. 30), “Me he hecho una cuestión para mí mismo”. Hacerse cuestión, cuestionarse, conquistarse como sujeto, derivará en asumir la ridiculez de las mascaradas y así permitir la hilaridad o cierta jocundidad, pero jamás para burlar lo fundamental de la propia existencia; reír, aunque los demás lo judiquen de irrisorio. Para vivir intensamente habría que permitirse la manía, afirmarse en la amencia¹¹⁶, devenir fuego ridente, afianzarse en una máscara y gozar de la vanidad; asimismo, despreciar el juego antagónico de hacer historia y dedicarse a un *otium aestheticum* antes de ser detectado por los subyugadores. Queda enfocar las potencias de Eros, de aquesse peculiar modo insensato de arrojo y elevación, en pos de la fábrica, la sensación y la creación de algo pulcro cada vez, mientras se pueda y dejen.

Hay quizás otra elección menos furibunda: la adjudicación de una esperanza sustentadora ya no sólo erótica, sino también amistosa, de

114 Una posible objeción desde la vía mística que puede presentársele a aqueste modo de la philocalía puede leerse en Corbí (2016, pp. 154-155), pues resulta patente que la philocalía, al menos tal como se la declara en *Mi primavera bella* (Chalavazis, 2017, p. 40), se plantea como una vía artística que no anhela necesariamente una iluminación silenciosa —aunque podría llegar a serlo— y que se afirma desde un yo tenso y turbado que intenta a cada instante un éxtasis erótico. La philocalía, tal como se plantea en *Mi primavera bella*, responde a las nociones del amor a sí mismo, de la amistad y del afianzamiento de sí (philautía), y no a las lógicas de la renuncia mística, que tiene como fin, justamente, la renuncia del yo.

115 Los prudentes reprocharán que la Estulticia desprende al sujeto de la realidad. La que aquí se propone implica que el sujeto se percate de la realidad ya existente para que se cuestione su postura en ella, para que se incomode y, entonces, se resuelva a vivir de otro modo. Como fuere, no hay soluciones cabales ni saciedad. Aquellos mismos prudentes ignoran acaso que su realidad no es más que otra estulticia más, sólo que imperante.

116 Amencia implica desprenderse o superar la mente, es un estado místico; no debe confundirse con la estolidez.

φιλία (*philia*). “No hay vida sin un horizonte de esperanza que jalone su sentido”, expondrá Grondin (2005, p. 76) en *Del sentido de la vida*. Así, vivir supondrá arrojarse sintiendo que puede existirse conforme con lo que cada quien se ha figurado como bien y contando con lo que la cultura ha pactado como límites. Presuponer alguna esperanza les permite continuar a muchos pese a las calamidades. Para existir, habría que darles cabida al sentimiento y al disfrute, y no basar la vida únicamente en la ingenua aspiración de una solidez de las valoraciones humanas. Así, habría que entender, no sólo que la vida es una ilusión, es decir, una virtualidad humana sino que, sobre todo, habría de otorgársele a la existencia otra ilusión, una afabilidad (Grondin, 2005, p. 86)¹¹⁷. Para resistir la utilitaria engañifa de la vida, ésta debería *hacerle ilusión* a quien optare por ella; habría que presumírsela un bien; mejor dicho, debería conferírsele a la existencia, tal cual viene, un valor hacia el cual podría tenderse y sobre el cual podría pisarse. Siendo así, la vida sólo tendría que ser vivida, sin más añadidos; no precisaría de fundamentos ni de demostraciones (pp. 109-111) científicas o instrumentales, y no se desmoronaría en los lapsos en los que no se hallare la intensidad erótica.

Existe inclusive otro modo de ser, todavía más aventurado, o acaso más desesperado, según se lo escrute, uno profundo y estético: una mística extrema y aventurada¹¹⁸ —ora cósmica, metafísica y trascendente, ora materialista, metafísica¹¹⁹ e intrascendente— que pretendiese o lograrse un sobrepaso (una *hipérbasis*) de las *hypolépseis* y sus ficciones,

117 “La ilusión no es sólo un fenómeno negativo”, referirá Grondin (2005, p. 89) en *Del sentido de la vida*. Justamente ante ello fueron deliberadamente ciegos ambos Hegesías cirenaicos.

118 El adjetivo extrema señala aquí una mística que busca sobrepasar los límites del yo, que tiende al silencio y la contemplación y que, en bastantes casos, podría conducir al místico a una vida ascética y anacóretica, la cual considera niega la realidad del yo y goza de una totalidad de lo inefable que hay.

119 Metafísica aquí quiere decir no más allá de la *physis* entendido como superación, sino como posibilidad de añadirle algo más. Aquí metafísica quiere decir añadir con metáfora. Hablar, hacer mundo ya es un acto metafísico.

permitiéndose sentir, abriéndose para recibir lo misterioso de la vida, para asombrarse de lo que es tal cual es, para procurarse una apertura admirada e incumbida, para sentir el mundo, tal como viene, en su *cualidad absoluta*¹²⁰, aspirando a una —arte-ética— *sigética*¹²¹, al retiro contemplativo y al hesicismo y, así, sentir y oír; no para añadir, exigir ni decir (*λέγειν: légein*)¹²².

Hegesías tuvo toda la razón. ¡Quien optare y persistiere en vivir, tenga entonces, absolutamente, toda la locura y devenga valiente amencia!
¿Optaste por existir?, ¡siempre habrá otra *hypólepsis*!

120 Vid. el concepto en la obra de Corbí.

121 *Sigética*: adjetivo formado del sustantivo griego σιγή (*sigé*), silencio.

122 Y si hubiere el percance de tener que decir, pues habría de ser un decir necesariamente poético que tendría por finalidad no únicamente la catarsis a través de la expresión, sino también, pues todo decir se dirige a otros, señalar filantrópicamente la posibilidad de la vía del silencio a los congéneres. El maestro se molesta en hablar para enseñar a callar.

Referencias

Libros

- Agamben, G. (2008). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Editorial Pre-textos.
- Aristóteles. (2016). *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*. Editorial Acatilado.
- Barthes, R. (1993). *Lección inaugural*. Siglo XXI Editores.
- Beuchot, M. (2013). *Historia de la filosofía del lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Borges, J. (1977). *Obras completas*. Emecé.
- Carmona, I. (2019). *Cuidado de sí: fragmentos cotidianos del existir*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Chalavazis, N. (2012). *Universidad filológica. De la philología como albor y fundamento de la universidad*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Chalavazis, N. (2017). *Mi primavera bella o de la philocalía*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Chalavazis, N. (2021). *Bíos eróticos. De la philología en El simposio de Platón*. Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Cicerón, M. (2005). *Diputaciones tusculanas*. Editorial Gredos.
- Cioran, E. (1988). *Adiós a la filosofía*. Alianza Editorial.
- Cioran, E. (1997). *Conversaciones*. Editorial Tusquets.
- Comte-Sponville, A. (2010). *Sobre el cuerpo*. Editorial Paidós.
- Corbí, M. (2016). *El conocimiento silencioso. Las raíces de la cualidad humana*. Fragmenta Editorial.
- Debray, D. (1994). *Vida y muerte de la imagen*. Editorial Paidós.
- Dutt, C. (1998). *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Editorial Tecnos.
- Echeverría, D. (2005). *Ontología del lenguaje*. Lom Ediciones.

- Eco, U. (1988). *De los espejos y otros ensayos*. Editorial Lumen.
- Eco, U. (1993). *Lector in fabula*. Editorial Lumen.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Editorial Lumen.
- Empírico, S. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Editorial Gredos.
- Festugière, A. J. (1963). *Epicuro y sus dioses*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Gadamer, G.-H. (1977). *La actualidad de lo bello*. Editorial Paidós.
- Gadamer, G.-H. (1998a). *Arte y verdad de la palabra*. Editorial Paidós.
- Gadamer, G.-H. (1998b). *Verdad y método II*. Editorial Sígueme.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Editorial Taurus.
- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Editorial Visor.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida*. Herder Editorial.
- Guthrie, W. (1994). *Historia de la filosofía griega. Tomo III*. Editorial Gredos.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Editorial Siruela.
- Heidegger, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales*. Herder Editorial.
- Kundera, M. (2009). *La inmortalidad*. Editorial Tusquets.
- Lacan, J. (2009). *Escritos 1. Siglo XXI Editores*.
- Lacan, J. (1988a). *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*. Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1988b). *Seminario 2, El yo en la teoría de Freud*. Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1995). *Seminario 20, Aún*. Editorial Paidós.
- Lacan, J. (s. f.). *Seminario 22*. R. S. I. [Inédito].
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*. Alianza Editorial.
- Mainländer, P. (2011). *Filosofía de la redención*. Siglo XXI Editores.
- Nietzsche, F. (1967). *Obras completas*. Editorial Aguilar.
- Nietzsche, F. (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Editorial Valdemar.
- Onfray, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Editorial Paidós.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. Editorial Anagrama.
- Pessoa, F. (2021). *Libro del desasosiego*. Editorial Pre-textos.
- Popper, K. (1999). *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Editorial Paidós.

- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. (2022). *Diccionario de la lengua española* [En línea].
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. (2005). *Diccionario panhispánico de dudas* [En línea].
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Editorial Herder.
- Savater, F. (2016). *La aventura de pensar*. Editorial Debate.
- Séneca. (1986). *Cartas morales a Lucilio*. Editorial Gredos.
- Schopenhauer, A. (2000). *El arte de ser feliz explicado en cincuenta reglas para la vida*. Editorial Herder.
- Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Trotta.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta.
- Tatián, D. (2009). *Spinoza: una introducción*. Editorial Quadrata.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Editorial Península.
- Wittgenstein, L. (1991). *Sobre la certeza*. Editorial Gedisa.

Artículos de revista

- Baquedano, S. (2007). ¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer [PDF]. *Revista de Filosofía*, 63, 117-126. <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rfilosof/v63/art09.pdf>
- Bisso, E. (2015). Una óptica spinozista de Lacan. *Perspectivas en Psicología*, 12(1), 66-69.
- Cobarrubias, A. (2021). *Ética y sabiduría práctica: las exigencias retóricas del discurso político en Platón y Aristóteles*. *Revista Institucional UPB*, 159(59), 285-300. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revistaupb/article/view/6854>
- Peretó, R. (2012). *Aristóteles y la melancolía. En torno a problemata XXX, 1* [PDF]. *Contrastes, XVII*, 213-227. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4108843.pdf>
- Sádaba, J. (2020). Aforismos del desencanto. *Revista Filosófica El Búho*, (19), 13-35. <https://elbuho.revistasaafi.es/>
- Sánchez, A. (2019). *Ars ridens. Una lectura sobre el humorismo de Pirandello y la interpretación de Umberto Eco*. *Revista Filosófica El Búho*, (18), 2-36. <https://elbuho.revistasaafi.es/>

- Soto, R. (2000). *El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos* [PDF]. *Milenio, IV*, 107-123. <http://milenio.uprb.edu/Milenio2000/10Suicidio2000.pdf>
- Uribe, J. (2014). Psicoanálisis y budismo. *Revista Affectio Societatis*, 11(20) (enero-junio 2014), 96-107. <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>
- Vergara, F. (2008). Gadamer y la “comprensión efectual”: diálogo y tradición en el horizonte de la Koiné Contemporánea. *Talca*, 23(2), 184-200. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-23762008000200011>
- Zegontita, A. (2016). El poder, la verdad, la lucha y el riesgo: perspectivas ético-políticas en Nietzsche y Foucault. *Foro Interno*, (16), 81-100. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_FOIN.2015.v16.53892

Videos

- Chalavazis, N. (2016, marzo 13). *Palladás de Alejandría. La vida como escena teatral* [Canal YouTube Nikólaos Chalavazis]. https://www.youtube.com/watch?v=-i2-GtPjR_s
- Maestro, J. (2021, enero 6). *Por primera vez se expone una teoría sobre el origen de la literatura. Crítica de la razón literaria* [Canal YouTube Jesús G. Maestro]. <https://www.youtube.com/watch?v=3sX-2fLGbew>

Repositorios

- Olave, F. (2018). *Aciertos y errores en la interpretación nihilista de Schopenhauer sobre el budismo*. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/170061>

Portales

- Diccionario griego-español en línea*. (s. f.). <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>
- Μικρός απόπλους. (s.f.) En: <https://www.mikrosapoplous.gr/>



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co. Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

Las macabras persuasiones de Hegesías el cirenaico consta de dos partes: una literaria propiamente dicha que contiene el prólogo de Emilio Montalbán y el texto argumentativo del filósofo Hegesías de Cirene; la otra, ya una parte exegética. En la parte literaria se fantasea acerca del hallazgo y traducción de un pergamino de principios del helenismo continente de un texto epidíctico del olvidado y controvertido filósofo cirenaico de principios del helenismo, Hegesías. La parte segunda consiste en un apartado filosófico e investigativo donde se exponen las búsquedas y tensiones anímicas que condujeron al tema, se revelan e interpretan las fuentes que permitieron el texto literario, se explican las cogitaciones filosóficas y epistemológicas ante los temas tratados, se exhiben algunas posibles diferencias entre el personaje histórico y el ficcionado y, por último, donde se plantea una postura ética a modo de contestación a los irrefutables argumentos hegesíacos.

