

“Una especie de oriente en occidente”

ALBERTO CIRIA

En la primera página de un artículo de Reinhard Lauth sobre las raíces eslavas del pensamiento de Karl Marx encontré esta hermosa metáfora con la que ahí se designaba a Hegel: “una especie de oriente en occidente”. Esta metáfora es tan poderosa en su plasticidad y en su fuerza poética, en su expresividad y en su simbolismo, que con todo su significado rebasa con mucho el propósito con el que fue alumbrada en el mencionado artículo. Aunque por muchos motivos que no nos costará amontonar esta imagen sea un nombre metafórico de Hegel en particular, nos faltaríamos al respeto a nosotros mismos si nos dejáramos enorgullecer por la satisfacción de haber atinado, descubierto o descifrado, como quien descorre una cerradura, un nombre en clave poética de un filósofo que creemos conocer por haberlo estudiado. Nos hemos aprendido de memoria algunas frases de Hegel. Conocemos el título y quizá hasta la fecha de algunas de sus obras, y con algunos conceptos que encontramos siempre repetidos: “todo”, “verdad”, “espíritu”, “razón”, “concepto”, hemos armado y colgado en el interior de nuestras cabezas un marco en el cual vamos situando los términos nuevos que luego nos van saliendo. Nos prodigamos y nos explayamos a gusto explicando referencias mutuas entre esos conceptos. Basamos nuestra autoestima personal y profesional en la posesión del marco conceptual y en nuestra habilidad para prodigar discursos explicativos. Y sin embargo, haciendo todo esto, y encima con autocomplacencia, apenas cabe confesión y testificación mayores y más crasas de nuestra propia estupidez. Hegel: uno que decía que la verdad es el todo y que todo lo real es racional. Hasta que un día despertamos y nos damos cuenta de que, más allá del aprendizaje de memoria de palabras, pasajes y títulos, y más allá de la mera explicación de conceptos, en realidad no sabemos ni jamás hemos sabido de qué estamos hablando. ¿Todo? ¿Verdad? ¿Razón? ¿Espíritu? ¿Realidad? De que entender y explicar palabras como si fueran meros conceptos no sirve de nada si no es para fomentar una engañosa autoestima, y que hasta es un error, porque esas palabras no fueron acuñadas como los nombres de conceptos que ahora encontramos en libros, sino como nombres propios de cada uno de nosotros. Tenemos que ser capaces de escuchar esas palabras como nombres propios nuestros, y eso significa que primero

tenemos que descubrirnos a nosotros mismos como los nombrados por esas palabras. Así es como hace doscientos años Hegel las acuñó. No nosotros los congresistas, nosotros los investigadores, nosotros los feriantes que venimos al mercado de la universidad a exhibir nuestro último producto, henchidos de nuestras pretensiones de hacernos valer, enzarzándonos envanecidos en intercambios de posturas y en discusiones de congreso. Sino nosotros los reales, nosotros los espíritus, nosotros las verdades, nosotros la historia, nosotros a secas. Nosotros, después de tantos años de afán por acumular y hacer registro de éxitos profesionales en el campo de la filosofía, y súbitamente en medio de la tristeza por tantos años perdidos, si ahora hemos tenido la dicha indecible de que un ángel de la gracia, *bajo la figura que sea*, haya posado sobre nuestro hombro una de sus alas, suscitando en nosotros el autodescubrimiento, el resultarnos insoportables, el asco de nosotros mismos, empezaremos a sospechar que todo lo que creíamos ser no era nada, y que lo que jamás sospechamos que fuimos y con lo que jugueteábamos sin enterarnos, era todo. “Una especie de oriente en occidente”: que eso sea un nombre de Hegel nos da igual y debe darnos igual. Incomparablemente más necesario es bucear en esa metáfora hasta descubrirla como un nombre propio nuestro, y eso significa, primero, descubrirnos a nosotros mismos como seres espirituales y cósmicos a los que esa metáfora llama por su nombre propio.

“Una especie de oriente en occidente”. Hoy quizá todavía, y en el tiempo de Hegel sin duda mucho más, si nos asomamos desde occidente, Alemania es el primer país oriental; si nos asomamos desde oriente, Alemania es el primer país occidental. Dos tendencias del hombre. De un lado el impulso a las pretensiones individuales, el impulso a hacerlas valer, dándoles para ello a menudo la forma de derecho y de institución; el impulso de autoafirmación, de realización y autorrealización, que cuando se lleva a cabo dentro de uno mismo da lugar a las formas de la voluntad y la conciencia, y que cuando se lleva a cabo fuera de uno mismo da lugar a las formas de apropiación, de institucionalización, de monopolización, de conversión de las dispensas en privilegios, de los privilegios en derechos y de los derechos en exigencias. Un impulso de autoafirmación que legitima la revolución y la negatividad, la profanación y la violación, tanto externas como internas, como vías de realización. Un impulso que encuentra su consolidación histórica en una comunidad autoinstaurada de individuos: el Estado; y su consolidación espiritual primero en la posesión pura del contenido de conocimiento arrebatado a la verdad: el concepto del concepto; y luego en la posesión pura de sí mismo agarrado: la voluntad de la voluntad. De otro lado, la tendencia a superar los impulsos, una tendencia que cada uno puede sentir en sí como el presagio de una oscura llamada: la tendencia a la renuncia, al desasimiento, a la contemplación, a la autodisolución, a la pertenencia, una tendencia que no busca ninguna consolidación histórica, sino

que se sabe ya de entrada no en una comunidad, sino en una comunión: una comunión espiritual y cósmica. Una tendencia que en lo histórico no busca la realización, sino el miramiento y la reverencia, y que en lo espiritual no busca el concepto, sino la visión.

Ambas tendencias, ambas luces, una de oriente como la aurora de un eterno despertar, otra de occidente como el crepúsculo de una consolidación consumada y definitiva, se encuentran en el punto medio geográfico, donde está Hegel, quien primero las ve y luego las piensa conjuntamente, bautizando su unidad, su desposorio, ese "oriente en occidente", con diversos nombres: síntesis, superación, totalidad, etc.

Siendo así la consumación de la unión de ambas luces, de Hegel podrán nutrirse todos aquellos que alcancen a verlas a ambas, es decir, la humanidad comprendida geográficamente entre la Rusia europea y Alemania, y sus respectivos campos de repercusión. Si ahora hacemos el barrido filosófico de esa franja geográfica en dirección de este a oeste en la época que siguió a la muerte de Hegel, comprobamos que cada uno tomó de Hegel aquello con lo que más afinado estaba en función del meridiano en que se situaba. Tras su muerte, Hegel pasa a ser una mina filosófica, donde cada uno escarba para sacar exactamente los minerales que necesita para forjar su propia visión del mundo. Los comunismos asiáticos tomarán la idea de la superación de lo particular en lo universal ideal, aún por realizar en la historia, bajo el nombre de partido. Los paneslavistas tomarán la idea de la historia como una sucesión de etapas en la que unos pueblos van relevando a otros en su función de portar y de realizar la idea rectora, y sentirán que, tras el crepúsculo de occidente, el turno ahora les toca a ellos: "vendrá una luz del oriente", pues en el este late todavía la sensibilidad profética. Los occidentalistas rusos, que cuando miran hacia Europa ven las realizaciones y configuraciones que en Rusia echan de menos, tomarán la idea del recorrido de la razón hacia el oeste, siguiendo el curso del sol. El polaco Cieszkowski tomará la idea de la historia universal como tricotomía, y relegando a Hegel a consumación del segundo período, el período de la verdad en la idea, también para salir del atasco en que la muerte del maestro había sumido a los hegelianos, propugnará una inminente tercera época universal de la acción y la realización de la verdad ideal en la historia. Bakunin a su vez interpretará esa realización del ideal como una acción revolucionaria. Ya en Alemania, Marx toma la idea de la historia como proceso dialéctico donde cada posición sólo subsiste definiéndose por contraposición y sólo se soporta a sí misma retando (¿pero quién de nosotros no es también así?), un proceso que sólo puede terminar con la superación de todas las posiciones, que él llama "clases", y donde las mediaciones intermedias, recogiendo las doctrinas de Cieszkowski y Bakunin, asumen la forma de revoluciones provisionales. Finalmente, la derecha hegeliana encontrará para el espíritu objetivo en la *Fi-*

losofía del derecho y en la *Enciclopedia* la filosofía elaborada de los procesos de realización, legitimación e institucionalización; y para el espíritu subjetivo encontrará en la *Enciclopedia* y en la *Fenomenología* la filosofía elaborada de los procesos de la conciencia.

En todas estas recepciones reencontramos, como de segunda mano, una figura del espíritu que en Hegel es elemental y fundamental: elemental porque no es sólo una forma que el espíritu adopta, sino que lo constituye en lo que éste es; fundamental porque aquí el espíritu no es un mero punto de partida desde el cual se van trazando deducciones, inducciones o discernimientos, como quizá sea el caso en las filosofías transcendentales y analíticas, sino que todos los desarrollos hacia y a partir del espíritu son también, ellos mismos, espíritu. (Así lo dice Juanjo Padial en su libro sobre la *Ciencia de la lógica*: “El camino hacia la ciencia es ciencia.”) Esta figura es la *expansión*, que a su vez se basa en un *recorrido*. Estas dos nociones queremos tomarlas como nociones clave: *expansión* y *recorrido*. El espíritu no sólo se expande, sino que él mismo es expansión. Y que el espíritu sea expansión, significa a su vez inversamente que la expansión del espíritu es el espíritu mismo, y no meras deducciones, inducciones o análisis a partir de aquél.

En sus respectivos trabajos sobre la historia de la filosofía, Hegel primero, y Marx después, descubrirán los brotes más arcaicos del pensamiento dialéctico en el atomismo presocrático de Demócrito y Epicuro. Átomo, nombre que designa negativamente, es negación de divisibilidad. Como divisible es lo que tiene expansión, átomo es negación de expansión, y se representa como punto. El punto en cuanto tal no entra en asociación, y fuera de toda asociación, carece de sentido cualquier determinación. El átomo no se representa como punto fijo, porque una fijación es ya una determinación, sino en proyección. Su proyección se representa como recta, porque en su no-fijación tampoco está sujeto a alteraciones. Un átomo que al no expandirse no entra en asociación, es un individuo (un indiviso) abstracto. No traza líneas, porque una línea es ya una prosecución. El átomo es, en sí mismo, recorrido puro. Sólo por autonegación el átomo da lugar a flexiones, es decir, a alteraciones del recorrido, las cuales provocan choques o trazos, de donde a su vez resultan las figuras, y de la flexión del movimiento nace el tiempo: la autonegación es un posicionarse respecto de un momento pasado del sí mismo volviéndolo a hacer presente. En suma, aunque en su negación de expansión sólo podamos representarlo como un punto, en sí mismo el espíritu como despliegue dialéctico es, en su nacimiento, recorrido puro. En el principio era la indeterminación, la indeterminación genera movimiento, y la representación de la carencia de toda fijación y asociación es la recta, *no como línea, sino como movimiento*. (Uno se marea cuando se esfuerza por imaginarse el movimiento recto que no deja tras de sí

ninguna línea, porque, como representación imaginativa del recorrido puro, es decir, de la absoluta no-fijación, causa desorientación.)

Crecimiento significa que lo recorrido se suma a la proyección. Crecimiento en el espacio y en el tiempo es expansión. Expansión significa que en cada momento se va sumando la propagación, que por tanto la propagación es sumada, es decir, cerrada: sólo se amplía admitiendo y dando cabida dentro de sí, es decir, propagación por admisión. La expansión no se difunde derramándose, sino admitiendo, porque ella siempre es cerrada, y sólo se abre a lo otro en la medida en que puede asumirlo –sumarlo–. Donde topa con un elemento no asumible, la expansión se atranca, y este atrancamiento, porque vulnera la naturaleza de la expansión, representa para ella un sufrimiento y una desgracia. El atrancamiento, la imposibilidad de admitir y sumar, realza la forma cerrada de la expansión. ¿Pero realmente el atrancamiento vulnera la naturaleza de la expansión? Más bien, ¿no forma parte de ella? No es que lo que se resiste a ser asimilado: el obstáculo, cierre por vez primera la expansión, sino que la expansión sólo topa con algo así como obstáculos porque en cada momento es cerrada, y sólo se abre paso asimilando y sumando. El cierre de la expansión genera la reflexión, la conciencia. La reflexión es el rebote de la expansión contra su cierre. Reflexión es síntesis de expansión y de cierre. Rilke empleó la metáfora de anillos concéntricos cada vez mayores que pugnan por cerrarse. Los círculos concéntricos tienen como condición un centro fijo. Pero los anillos del espíritu no son concéntricos, sino que todo resto de indeterminación lo sume, o mejor dicho, lo devuelve a un recorrido donde el punto inicial ha dejado de coincidir con el centro de los círculos cerrados cada vez mayores, y ha pasado a coincidir con la circunferencia de cuyo perímetro se aleja cada vez más el centro, definiendo una relación llamada "radio". Pensando la circunferencia desde el átomo como punto inicial, el radio no aleja al perímetro del centro, sino al centro del perímetro. Sólo así el radio es el recorrido. La ceremonia de dar ingreso adentro, de asumir y de sumar, el sacramento de admisión, por así llamarlo, se llama "determinación", y el atributo que capacita para ser admitido es el "estar determinado", que es como se traduciría *Bestimmtheit*. La confluencia de las determinaciones dentro es la síntesis: el todo de la suma, la identidad de la identidad y la diferencia.

Identidad de la identidad y la diferencia: la expansión externa tiene que estar sostenida por una consolidación interna. Aunque en sus sucesivos estadios provisionales los grados respectivos de expansión y consolidación todavía estarán referidos a elementos aún pendientes de ser determinados, es decir, asumidos, al término de la expansión, lo absolutamente consolidado sólo guardará referencia a sí mismo en sus partes.

Síntesis de expansión y cierre, correspondencia esencial de radio y perímetro, radio como recorrido, trayectoria definida en función del alcance. Ésta

es la tesis emblemática que da cierre a las *Lecciones de filosofía de la historia*: “EL ESPÍRITU SÓLO ES LO QUE HA LLEGADO A SER.”

Pero nosotros, ¿somos de verdad así? ¿Obedecemos así al nombre de síntesis? ¿Sólo somos lo que hemos llegado a ser? Aunque la conciencia pertenezca a la vida espiritual, ¿realmente constituye al espíritu el impulso de autoexpresión y autoposición: *el impulso de expansión y consolidación*? ¿No hay siempre más espíritu que conciencia? Y recogiendo la metáfora de la luz: a pesar del título del cuadro de Severini: ¿hay una expansión así de la luz? ¿La luz se propaga por expansión? ¿O no se propaga más bien por irradiación? ¿El espíritu no es más bien irradiación que expansión? ¿No hay siempre más luz que reflexión? ¿Y si la luz ni siquiera necesita de la reflexión? Entonces la reflexión sería una gracia, una merced de la luz.

Expansión e irradiación son dos modos posibles de difusión espiritual. La diferencia entre ambas la vemos bien si comparamos la evangelización en América del Sur y central con la evangelización en Asia. En el primer caso, la evangelización va de la mano con la historia política, que podemos reconstruir en cada uno de sus pasos. En el segundo caso, la evangelización se desarrolla al margen de la historia política, y nos faltan criterios para sentar balance de ella. La diferencia entre expansión e irradiación la ilustra ejemplarmente el encuentro de Alejandro Magno con Diógenes en Corinto¹. También la percibimos aún, como en un eco, en la diferencia que Wittgenstein hace entre decir y mostrar.

La irradiación es un modo de propagación donde toda pretendida fijación del alcance ha sido ya rebasada. Es un modo de propagación indefinible según su alcance. Se derrama, por así decirlo, gratuitamente, sin dar admisión ni determinar, justamente porque no está en función de un alcance que determine un adentro suyo. No dependiendo de ningún alcance, ninguna carencia ni ninguna indeterminación sumen al foco en un recorrido. El centro de expansión, sumido en el recorrido, percibe el desplazamiento como una ampliación enriquecedora. El foco de irradiación, si se ve metido en un desplazamiento, sentirá que éste debería ser innecesario y que es causa de nostalgia. Así es como se propaga la luz: no por círculos concéntricos cada vez mayores, porque en el círculo prima la fijación del alcance: el perímetro. Tampoco por línea recta: más bien, el rayo de luz nosotros sólo lo vemos o lo obtenemos por interposición en el campo de irradiación de un filtro externo, por ejemplo las nubes. La recta es una filtración de la irradiación. Irradiación significa que la emisión prima sobre el alcance; que el alcance, la repercusión, la recepción, no cuenta sobre la emisión. No es que la irradiación no tenga alcance, sino que el alcance no importa. Toda determinación del alcance, toda fijación de la repercusión, todo balance, es

1 Véase la "Nota sobre el encuentro en Corinto de Alejandro Magno con Diógenes de Sinope", p. 79.

falaz. La luz da espacio sin tener dentro. La reflexión no define la emisión. La irradiación no conoce formas, no conoce plazos.

En geometría se llama número pi a la relación irracional pero constante entre radio (doblado en el diámetro) y perímetro. Pero para el espíritu no rige ninguna proporción averiguable entre emisión y alcance. Hecho de gracia, el espíritu recoge donde no esparció y cosecha donde no sembró.

¿No somos así nosotros? ¿Emisiones espirituales que, para ser verdaderas, deben prescindir de todo balance, desinteresarse de toda conciencia de mérito, de toda necesidad de autoestima y de toda dependencia de objetivación, y encima de objetivación cuantificable?

El alcance marca la posibilidad de separación. Separar es quitar del alcance. En la expansión, donde la propagación es definida por el alcance, lo inseparable sólo es posible como átomo, que a su vez sólo cabe en el principio. En la irradiación, donde todo alcance *ya* ha sido desdefinido por la emisión, lo inseparable se da, en el principio, en el foco, como el uno, y en el campo de irradiación, como lo comulgado, como lo hermanado (comuniión y hermanamiento son dos nombres solidarios).

No la negación: el negativo de la irradiación desde el foco es el agujero de absorción, una de cuyas apariciones es, a modo de ejemplo, el fenómeno del vampirismo. El negativo del sol que irradia y prende es la noche que absorbe y apaga. El negativo de la emisión más allá de la reflexión es la absorción sin representación, sin reflejo en el espejo. El negativo de la conciencia sobrepasada por la luz es el ahondamiento de la inconsciencia y del sueño en el letargo, en el trance, en la hipnosis².

La memoria deja de ser memorización, registro de lo pasado, posesión de lo pretérito en la conciencia, la pertenencia del pasado a nosotros, siquiera para superarlo subiéndonos sobre él; deja de ser conservación, mantenimiento de lo pasado resecaado de savia irrigante, reducción de lo antiguo a restos, por muy monumentales que éstos sean (conservación de los restos: así pudo definir Dostoievski a Europa como "la tierra de los mausoleos"); y pasa a ser conmemoración, remembranza, agradecimiento debido, confesión de una pertenencia agradecida de nosotros a una emisión tomada bajo la forma del tiempo y aún viviente en nosotros, igual que en nuestras retinas centellea y es viva todavía y nos guía la luz de algunas estrellas que se extinguieron hace mucho.

Desde la idea de luz como irradiación, retomamos ahora la metáfora que nos daba título: "una especie de oriente en occidente". Hay la luz auroral del incesante despuntar, y la luz crepuscular de lo consolidado y definitivo. Ambas luces se irradian, y confluyen en alguna franja media entre los focos. Ambas irradiaciones tienen matices de intensidades decrecientes en el espacio y en

2 Véase la "Nota sobre la hipnosis" p. 74.

el tiempo, y sus confluencias también. La física nos proporciona dos nuevos modelos para las irradiaciones y su confluencia: el espectro de los colores y los campos gravitatorios.

En el espectro de los colores los focos son los colores primarios, que emiten y, según confluyen, se van alterando sin solución de continuidad, es decir, sin alcance determinante. Los centros de confluencia donde las emisiones se contrarrestan en equilibrio son los colores secundarios. Si tomamos el amarillo como metáfora color habitual de oriente, por la pigmentación de la piel, y el rojo como metáfora color habitual de occidente, como color de la revolución y de la sangre, el sector naranja, donde ambas emisiones confluyen en equilibrio y se funden dando lugar a un color propio, en tiempos de Hegel y en los que siguieron a su muerte, es la franja geográfica comprendida hacia el este por los meridianos donde se sitúan Moscú y Petersburgo: ahí conviven y disputan paneslavistas y occidentalistas, tradicionalistas y nihilistas, el pueblo y los nobles intelectuales; y hacia el oeste por los meridianos donde se sitúan los centros culturales alemanes: en ellos, la forma más consolidada de espíritu occidental: la ciencia positiva, se abre en un interés por lo arcaico, lo exótico y lo esotérico, es decir, por aquello que queda fuera del alcance de la memoria, los hábitos y la conciencia. Se crean cátedras de filología y etnografía, se investiga el origen de los lenguajes y las especies, se emprenden expediciones, se construye el parque zoológico de Berlín, el magnetismo y la hipnosis se elevan a dignidad de disciplinas científicas. 1810 a 1860 son en Alemania cincuenta años de neoclasicismo y de romanticismo. En una copulación del científicismo más racionalista y analítico con lo paranormal más pavoroso y espeluznante, se practican experimentos académicos de electromagnetismo y galvanismo con cadáveres desanegrados de ajusticiados para ponerlos en movimiento. Jena primero y Berlín después no son focos de emisión: son remansos de confluencia. No son las universidades de donde salen Hegel, Goethe, Schiller, Schelling, Schopenhauer, Fichte, Novalis, Schlegel, sino las universidades donde coinciden. El color secundario es un color propio y específico, pero no original, sino debido y agradecido.

El mismo fenómeno del color secundario lo reconocemos en la ingravidez: la falta de gravedad no se produce por quedar fuera del alcance de todo campo gravitatorio, lo cual no es posible, sino por quedar sujeto a varias gravedades que se contrarrestan. No es la mera ilusión de falta de peso, sino una verdadera falta de peso que obedece a la confluencia de varios campos gravitatorios. Por así decirlo, es una gracia de la gravitación universal, un regalo de los colores primarios, dispensar desapego a lo inmediato, y en esta medida autonomía y universalidad, ahí donde sus irradiaciones se encuentran.

En sus *Lecciones de filosofía de la historia* dice Hegel que, en la historia de México y América del sur, los pueblos que desarrollaron un sentimiento más

fuerte de independencia fueron los criollos, aquellos gestados en el juntamiento de los conquistadores con los indígenas.

Desde la autonomía dispensada en los remansos de confluencia, los focos se divisan como *ascendencias*. A esa autonomía dispensada por una ascendencia, y por tanto debida y agradecida a ella, Heidegger la llama "nobleza".

El encuentro de expansiones sólo puede dar lugar a la lucha o a la frontera. El encuentro de irradiaciones dispensa como una gracia el desapego a lo inmediato, y en tal medida autonomía y universalidad. Por eso esas franjas, esas órbitas, esos remansos de confluencia son histórica, cultural, artística, filosóficamente tan fecundos, pero es una fecundidad que no irradia, sino que concentra. En su fertilidad son vergeles, pero no son fuentes. Son claridades hechas, pero no son focos. Jena y Berlín, Moscú y Petersburgo en el siglo XIX, se parecen más a la Venecia del siglo XV que a la Atenas del siglo IV. Gracias a aquella Atenas, todos nos podemos seguir sintiendo griegos, pero nadie se sentirá veneciano, por muy fecundo que fuera aquel centro de confluencia cultural. Y sin embargo, gracias a ascendencias comunes, sí podemos sentirnos hermanados y comulgados con los venecianos del siglo XV.

Todas las cunas espirituales han dado con la luz y la irradiación como metáforas del espíritu. El cristianismo también, aunque, como nos enseña la comparación de las evangelizaciones, en la historia muchas veces se haya tomado la expansión por la irradiación. Que el espíritu sobrepasa la conciencia, que el hombre es más que el yo, que el tiempo puede sobre la historia, puede vivenciarse como vértigo, como angustia, como caos, como pérdida de control, como disolución demoníaca en la nada, como decadencia, como cansancio, pero también puede vivenciarse como una liberación, como un alivio, como un renacimiento y como una dicha indecible. Dejándose sobrepasar por el espíritu, la conciencia aprende a no poner cerco al dolor, ni para excluirlo, ni para asimilarlo sumándolo o racionalizándolo, sino que lo pone en libertad, liberándose y desasiéndose a él. Podemos admirar los remansos, las franjas meridionales y las órbitas de confluencia, pero querer sumarnos a ellas, basando nuestra autoestima y autocomprensión en la identificación con ellas, por muy fecundas que hayan sido, nos llevará al atrancamiento y al colapso, que es la experiencia posthegeliana por antonomasia, y después, al desfamamiento. Más importante es el miramiento y la reverencia a los focos, que para nosotros son ascendencias. Y en cuanto a nosotros, obedeciendo a nuestra naturaleza espiritual de luminarias prendidas y prendentes, desinteresarnos de los balances y confiarnos a esas emisiones donde nos irradiamos a los demás y al universo, esas emisiones sin formas, sin plazos, sin fronteras, que nos constituyen aun sin que lo sepamos. Esas emisiones a las que ninguna conciencia ni ninguna experiencia bastan.

I. NOTA SOBRE LA HIPNOSIS

Hemos hablado de la hipnosis a propósito del vampirismo, como ejemplo de aparición de lo que hemos llamado agujero de absorción como el negativo del foco de irradiación. El vampiro no es sino una metáfora, en forma por ejemplo de personaje folclórico o literario, del negativo de un modo del espíritu, tanto como lo es la luz, en forma de fenómeno físico, de ese mismo modo en positivo. Aceptada la metáfora, el vampiro hipnotiza a sus víctimas, y se comunica con los vampirizados y con otros vampiros sumiéndose en estados letárgicos, como el letargo tanático o la hipnosis. El letargo sepulcral, la hipnosis y el trance son los estados donde los vampiros y los vampirizados se transportan unos a otros y sienten unos de otros. En el letargo, en la hipnosis y en el trance, vampiros y vampirizados se sumen en su comunión y en su hermanamiento. El ingreso en su familia asume la forma de ritos eucarísticos, pero justamente invertidos: sacrílegos en lugar de sacrificiales. El vampiro es la condensación metafórica en forma de personaje de un modo del espíritu en negativo, pero la hipnosis y el trance no son metáforas, sino estados reales que se dan en ocasiones. ¿Cuál es el sentido espiritual de la hipnosis y del trance más allá de la metáfora?

Partimos de que hay más luz que reflexión, más espíritu que conciencia. Hay técnicas para llegar a conocimientos más allá de la conciencia: técnicas positivas y técnicas negativas. Las técnicas positivas proceden disolviendo los límites de la conciencia, desdeñándola, abriendo su campo diluyéndolo, por ejemplo mediante la meditación, mediante prácticas contemplativas, mediante ejercicios corporales o respiratorios, etc., que para la conciencia surten un efecto justamente de relajación, de distensión, dilución y disolución, y que por eso no rara vez abocan al desvanecimiento de la conciencia, al sueño o al adormecimiento.

Las técnicas negativas no las llamamos así porque sean malignas o perversas, sino porque trabajan con la negación de la conciencia y, desde el punto de vista de ésta, con el negativo del espíritu. La negación de la conciencia es la inconsciencia. El negativo del espíritu como luz, es el abismo, que, de nuevo, es una mera designación metafórica. Mientras que la inconsciencia es la negación de la conciencia, el abismo no es la negación de la luz, su opuesto, sino su negativo. La inconsciencia, sin embargo, no es más que la negación de la conciencia, y está definida y tiene un alcance igual que lo está y que lo tiene ésta. El movimiento de salir más allá de la conciencia desdeñando sus límites hacia la luz, en su versión en negativo, es *dar entrada al abismo en la inconsciencia*, desdeñando los límites de ésta.

Igual que la conciencia es en nosotros los hombres una reflexión desbordada de espíritu, un reflejo rebasado de luz, la inconsciencia es una sombra negra recortada sobre un abismo. Siendo la negación de la conciencia, igual que la

conciencia es desdeñada y *sobrepasada* en estados visionarios, meditativos, contemplativos, etc., la inconsciencia es desdeñada y *ahondada* en estados letárgicos, como son la hipnosis y el trance.

Todos hemos tenido la experiencia de que algo de lo que en estado de vela éramos incapaces de acordarnos, lo hemos recordado en estados de semiconsciencia, al adormecernos o en el momento mismo de despertar. Otras veces, cayendo en el sueño o todavía amodorrados al despertarnos, recordamos algo que creíamos olvidado hace mucho tiempo, de lo que incluso habíamos olvidado que lo habíamos olvidado. Lo recordamos de una forma en parte muy difusa, pero en parte muy nítida. Pero al despertar y cobrar conciencia plena, el recuerdo se desvanece por entero, hasta el punto de que ya ni siquiera sabemos sobre qué versaba aquel recuerdo. También es una experiencia común durante el estado de vela que algo por cuyo recuerdo habíamos porfiado en vano de pronto nos viene súbitamente a la cabeza, pero precisamente en un momento en que teníamos la atención puesta en otra cosa totalmente distinta. Queremos llamar por teléfono a un amigo, pero no logramos recordar el número. Nos dirigimos al aparato, tecleamos los números sin pensar, y resulta que lo hemos marcado bien. Nos hemos aprendido de memoria un texto para una representación teatral. Momentos antes del comienzo de la función, para calmar nuestro nerviosismo y darnos tranquilidad y seguridad, tratamos de reproducir mentalmente el recitado, pero entonces, justamente cuanto más premioso y necesario es recordarlo y cuanto más frenéticamente nos esforzamos por repetirlo, descubrimos con horror que lo hemos olvidado por completo. Llevados por la propia dinámica de la situación, movidos por mero mecanismo, nos vemos saliendo luego al escenario, y de pronto, *sin darnos cuenta*, vamos declamando el parlamento entero. Situaciones corrientes de *black out*, típicas también de momentos previos a un examen que nos hemos preparado muy intensamente: el frenesí por recordar, la fuerte e intensa voluntad de recordar, y la conciencia viva de la necesidad de recordar, bloquean el recuerdo, mientras que el desvío de esa voluntad y esa conciencia hacia otra cosa, o simplemente la desactivación de ambas en comportamientos mecánicos y automatismos o directamente en la inconsciencia, lo desbloquea. En el caso contrario, tenemos esas situaciones donde un recuerdo muy vivo que de súbito nos sobrecoge nos hace evadirnos y perder la noción de dónde estamos y de nosotros mismos. A todos nos ha sucedido habernos quedado absortos en una evocación. Estas experiencias tan corrientes en situaciones ordinarias tienen la misma base y el mismo sentido que la hipnosis como una situación extraordinaria. Tan cierto como que memoria y conciencia no tienen sentido como puras, cada una absolutamente sin la otra, lo es que ambas son funciones y dominios diferentes del espíritu: ni cada una se reduce a la otra, ni menos aún el espíritu se reduce a ninguna de ellas ni a ambas.

El propósito de la hipnosis o del trance es alcanzar un conocimiento de algo de lo que no tenemos conciencia, llegar a conocer algo que está fuera del campo de nuestra conciencia. ¿Llegar a conocer qué? No algo externo, sino algo que está en nosotros, algo que está en nosotros porque somos nosotros, y algo que somos nosotros porque nos constituye, y nos constituye precisamente sin que tengamos conciencia de ello, sin que lo sepamos. Algo de lo que estamos formados porque fuimos irradiados de ello antes de que nuestra conciencia se gestara y definiera su campo, es decir: una ascendencia. Una ascendencia puede ser un antepasado, puede ser una vida anterior, o puede ser la infancia preconscious. En la hipnosis, se pasa del campo de la conciencia a su negación: la inconsciencia. La primera fase de la hipnosis es apagar la conciencia, por ejemplo sumiéndola en el sueño o en una alienación de sí misma. Una vez en el campo de la inconsciencia, se diluyen los límites de ésta. Al diluir los límites del inconsciente, se produce en su versión negativa el fenómeno del desbordamiento: la filtración. La filtración es el negativo del desbordamiento, igual que la absorción es el negativo de la irradiación. *El abismo se filtra en el inconsciente*. Y filtrándose, trae noticias de lo que hay más allá del campo del inconsciente, que, como negación, tiene el mismo alcance que el campo de la conciencia. Pero esas noticias filtradas no llegan a la conciencia del hipnotizado o de la persona en trance, ya que esta conciencia está desactivada: el hipnotizado no se entera. Sino que esas noticias son reveladas y pronunciadas ante aquellos que asisten a la sesión de hipnosis, de espiritismo, o al ritual del trance. Son noticias de una ascendencia (antepasados, vidas anteriores o estados preconscious) desde la que fuimos irradiados antes de que la conciencia alcanzara a poner su cierre, en una emisión que por tanto rebasa la conciencia, y que ahora es filtrada por los poros de nuestro inconsciente, por esos agujeros donde el alcance de la inconsciencia, como negación de la conciencia, ha sido disuelto.

Al despertar de un trance o de una sesión de hipnosis, uno siente que hay algo que no recuerda. Cuando uno despierta del sueño, por lo general no recuerda nada, pero tampoco siente que haya algo que no recuerda: simplemente, la conciencia se ha reactivado, y como en el interludio ha estado desactivada, no le falta nada, y por tanto tampoco echa en falta nada, no siente que hay algo que debería tener presente pero no tiene. Pero del despertar del letargo es propia la viva sensación de no poder recordar. La sensación de no poder recordar es la forma que adopta para la conciencia la nostalgia de un abismo que se ha filtrado en el inconsciente y que luego, desactivado éste al despertar, ha sido ahuyentado. La sensación de no poder recordar es (no la negación, sino:) *el modo negativo del presagio*. Pues presagiar es, para la conciencia, vislumbrar sin formas lo que aún no ha venido.

La luz que sobrepasa y desborda la conciencia y el abismo que se filtra en la inconsciencia y donde ésta se pierde no son distintos. La conciencia, que siendo

una reflexión nace de un cierre, y por tanto de una negación, los representa como contrarios. Desde la conciencia, el espíritu, prendido de una irradiación, sabe del abismo como un negativo. Pero sin conciencia, luz y abismo son uno.

Las técnicas de hipnotizamiento proceden haciendo perder la conciencia conduciéndola a un agujero de absorción, que es el negativo del foco de irradiación. Son formas de convocar y hacer presente el agujero de absorción. Comentamos tres: la helicoidal centrípeta, el péndulo y la mirada fija del hipnotizado, a los ojos del hipnotizador o a otros objetos sustitutorios de ésta pero que surten el mismo efecto.

En el primer caso, se hace girar hacia la izquierda un círculo donde hay dibujada una forma helicoidal. Eso produce la impresión de que la forma dibujada va convergiendo en el centro sin terminar nunca de converger. El centro, donde la forma dibujada es absorbida y tragada, parece ser un agujero insaciable, sin fondo: el agujero por donde uno es tragado y se precipita a un abismo. Invertiendo el sentido del giro, el movimiento de la helicoidal sería centrífugo y el centro se aparecería como un foco que nunca cesa de irradiar.

Todos conocemos el empleo de diversos movimientos pendulares con fines hipnóticos: el péndulo de un reloj, el balanceo de un reloj de bolsillo o cualquier otro peso sostenido por un cordel. También en las bolas alineadas y sostenidas, la transmisión de la fuerza de choque entre las dos bolas extremas a través de todas bolas intermedias genera un movimiento pendular de efectos hipnóticos. Otra versión del movimiento pendular es abrir y cerrar rítmicamente los ojos durante un tiempo indefinido mientras la atención es absorbida haciéndola fijarse en una serie, por ejemplo una secuencia numérica. Todo ritmo puede reducirse a un movimiento pendular: el metrónomo. La música cuyo ritmo sugiere un vaivén aboca no rara vez a estados sedantes y de adormecimiento. El movimiento pendular sugiere que el péndulo oscila entre dos extremos no porque pertenezca a tales extremos, sino justamente porque pertenece al centro. El péndulo hallaría reposo en el centro. El centro saciaría la sed de reposo del péndulo. Pero el péndulo no saciaría la sed de colmamiento del centro. No es que el centro no sea capaz de apaciguar al péndulo, sino que el péndulo no es capaz de apaciguar al centro. Insaciable no es el péndulo, sino el centro. El centro nunca se sacia, nunca se colma, nunca se llena. Igual que el giro centrípeta de la helicoidal, el movimiento pendular no termina nunca porque el centro es sin fondo, igual que un pozo. ("El pozo y el péndulo": así titula Poe a uno de sus cuentos, cuyo tema, como el de varios otros suyos, es, justamente, la *agonía*, la ardiente sed de apaciguamiento que tiende incesante, que se sabe siempre en el borde de su punto de reposo, siempre en desequilibrio y vencién dose hacia dentro, mas sin acabar de caer nunca en él. No sólo el pozo y el péndulo son elementos argumentales con valor simbólico dentro del cuento, sino que el cuento entero viene a ser, todo él, una parábola de un modo del espíritu que somos nosotros

mismos, una parábola intensificada por el uso de la primera persona y por las descripciones minuciosas y, por así decirlo, ralentizadas, “agónicas” —ésta es la peculiar “analítica” de Poe—, que provocan la identificación irresistible del lector con el personaje. La adición de símbolos no suma la parábola, sino que la parábola global se va condensando en símbolos concretos). No es el balanceo del péndulo el que ubica al centro en el medio de su recorrido: es el centro insaciable el que causa el balanceo incesante a ambos lados sobre él. Con esto, el fenómeno del movimiento pendular es el modo negativo del fenómeno de la ingravidez, que antes adujimos como metáfora física de las irradiaciones y su confluencia. La ingravidez es una fijación estática en el centro a causa de una pertenencia simultánea e incesante a los extremos. El movimiento pendular es un balanceo sobre el centro, una no-fijación a él, a causa de que esa fijación, esa pertenencia, jamás satisfaría al centro.

Por último, la mirada del hipnotizador, una mirada que por un lado es fija y por otro lado se lanza al infinito, y de la cual no puede evadirse el hipnotizado, le fuerza a responderla y a sostenerla con una mirada similar, simultáneamente fija y perdida. En este encuentro de miradas, ambas fijas cada una en la otra, ambas lanzadas al infinito, se produce en el hipnotizado un doble efecto, del cual el hipnotizador se sustrae.

En primer lugar, quedando expuesto a una mirada que por un lado está puesta y fijada en él, mientras que por otro lado está lanzada al infinito, el hipnotizado se siente *transpasado* y *penetrado* por la mirada del hipnotizador. Siente que la mirada le atraviesa y que él no puede cerrarse a ella, y al no poder cerrarse a ella pierde la noción y pierde la conciencia, pues ésta marca, justamente, la capacidad de encerrarse. Éste es el mismo efecto que provocan en nosotros, por ejemplo, las miradas de las tallas románicas cuando nos atrevemos a exponernos a ellas: miradas simultáneamente fijas y perdidas, puestas en nosotros y lanzadas al infinito, miradas que, fijas en nosotros, nos transpasan y penetran, nos atraviesan dejándonos al descubierto, desnudándonos: *quidquid latet apparebit*. A una mirada así nos exponemos cuando seamos juzgados nosotros y nuestras acciones, justamente más allá de la conciencia que nosotros tenemos de ellas y de nosotros mismos, como nos enseña el pasaje evangélico del Juicio a las naciones.

En segundo lugar, el hipnotizado es forzado a sostener esa mirada respondiendo con una mirada similar, fijada y perdida en los ojos del hipnotizador. Lanzando la mirada al infinito, poniendo el punto de mira en la lejanía, pero mirando de hecho a los puntos negros de las pupilas del hipnotizador que en realidad se encuentran a una distancia de unos treinta centímetros hasta el medio metro, lo que el hipnotizado ve es que los dos puntos negros tienden a juntarse, o mejor dicho: ve los dos puntos negros simultáneamente juntados en el centro y separados. Este efecto óptico —con el que juegan también las

composiciones planas que simulan la tridimensionalidad— lo puede reproducir cada uno fijando la vista en un punto de la lejanía e interponiendo luego, a la distancia correspondiente, las palmas de las manos separadas entre sí según la distancia de los ojos. La imagen de las manos se duplica, y las veremos simultáneamente separadas y juntándose en el centro, en un efecto que nos provocará mareo. Viendo bajo este efecto óptico las pupilas del hipnotizador, el hipnotizado verá un punto negro en el centro, como un agujero, hacia donde los otros dos puntos negros son absorbidos sin que esa absorción culmine jamás. Si ahora sumamos este efecto óptico a la sensación que hemos comentado antes de ser transpasado y penetrado por esa mirada, el hipnotizado sentirá que está siendo absorbido por ese punto negro. El hipnotizado queda cautivado bajo ese efecto porque primero ha sido invitado, y después ha sido sugestionado, a relajarse, a distenderse, a abandonarse y a perderse en la mirada del hipnotizador, mientras que éste concentra en su propia mirada toda su voluntad y toda su conciencia. Mientras que para el hipnotizado el encuentro de miradas es un juego de relajación y de abandono, para el hipnotizador lo es de tensión y de concentración. Por eso al hipnotizado el hipnotizador se le aparece como una personalidad excepcionalmente poderosa y, porque es capaz de convocar al abismo, misteriosa.

II. NOTA SOBRE EL ENCUENTRO EN CORINTO DE ALEJANDRO MAGNO CON DIÓGENES DE SINOPE

II.1. REINHARD LAUTH SOBRE ALEJANDRO MAGNO

“La acción decisiva de Alejandro no fue haber vencido al mundo entero, sino haber equiparado a los orientales con los griegos. [...] Este acto fue un acto religioso. [...] Aunque es seguro que el profeta lo considera un politeísta, sin embargo, como Alejandro se decidió por la igualdad de todos los hombres, con este acto obedeció a la voluntad del Dios uno.”

Reinhard Lauth se ocupa de Alejandro Magno en dos momentos de su obra, comentando sendas referencias a Alejandro que se encuentran en la Biblia, en la introducción al primer libro de los Macabeos, y en el Corán, en la sura XVIII. Esos dos momentos se encuentran respectivamente en su serie de artículos sobre “Las tres tentaciones de Cristo” y en uno de los añadidos a su libro *Abraham y sus hijos*, titulado “¿Quién fue Mahoma según el Corán?”.

En la tercera tentación, el diablo ofrece a Jesús “todos los reinos de la tierra” a cambio de una postración. En su exégesis de este pasaje, Lauth explica que los judíos podían tener una representación concreta de lo que podía significar “todos los reinos del mundo” ofrecidos no en su pluralidad y dispersión, sino

como una unidad, gracias a que tenían en mente la figura de Alejandro, “cuyo imperio había extendido hasta los límites de la tierra”. Pero “todos los reinos del mundo”, es decir, la pluralidad fáctica totalizada, más allá de la mera representación general es, es cuanto a su contenido concreto, contradictoria, impensable e insostenible, como de hecho sucediera con el imperio de Alejandro, que a su muerte se desintegró repartiéndose entre sus generales, cayendo en luchas que azotaron de calamidades la tierra entera. Ése es el resultado que hubiera tenido la aceptación del ofrecimiento de Satán.

Alejandro es la única figura de la historia universal (profana) de la que habla el Corán, concretamente en la sura XVIII. Mahoma llama a Alejandro por su nombre árabe, D-I-Quarnayn, que hace mención a los dos cuernos de carnero que Alejandro llevaba en su casco. Los dos cuernos serían para Mahoma un símbolo de politeísmo. Alejandro recorre y expande Grecia y toma contacto con todo el mundo civilizado: hacia el suroeste llega hasta los límites conocidos del Nilo; hacia el sureste llega hasta el norte de la India, ofreciendo a los pueblos hindúes unos sistemas para protegerse del sol; hacia el nordeste llega hasta el reino de los escitas, y a través de ellos llega a conocer a su vez a los pueblos mongoles. Como defensa contra ellos concebirá una muralla de placas de bronce, que cien años más tarde se construirá como la Gran muralla china, la cual habrá de durar, según Mahoma, hasta el fin de los tiempos.

Una vez que Alejandro ha recorrido y ha expandido su imperio por toda la tierra conocida, Dios le encarga decidir sobre estos hombres: “O castigas a estos hombres o te mostrarás benevolente hacia ellos.” Y Alejandro opta por equiparar a los orientales con los griegos y hacerlos iguales. Aunque Mahoma sólo podía considerar a Alejandro un politeísta, sin embargo, con el acto de equiparación de los orientales con los griegos, un acto de sentido específicamente religioso, Alejandro cumple la voluntad del Dios uno.

II.2. HEGEL SOBRE ALEJANDRO MAGNO

“Alejandría llegó a ser [...] el lugar de unión de las costumbres y tradiciones orientales y de la formación occidental.”

En sus *Lecciones de filosofía de la historia*, partiendo como referencias de las figuras de Aquiles y de Filipo, Hegel presenta a Alejandro como el adolescente que lleva a su consumación la vida griega que Aquiles había inaugurado. Si Aquiles es el adolescente y Filipo es el padre, Alejandro encarna una adolescencia que ya lleva en sí la madurez plena. Una naturaleza libre y pura, pero también, por obra de su maestro Aristóteles, depurada, formada y consolidada por la metafísica. En sus campañas expande Grecia hacia el oeste, hasta más allá del Danubio; y hacia el este, hasta Asia Menor, Armenia, Siria, Babilonia, la India septentrional y los pueblos chinos. En las campañas asiáticas se muestra

vengativo por los males que Asia había afligido a Grecia, pero al mismo tiempo, agradecido porque Asia trajera a occidente los inicios de la civilización, le devuelve ahora una cultura superior. En Alejandro, el genio militar, el coraje y la valentía estaban unificados con la humanidad y la belleza. Hacia sus generales era magnánimo pero también severo. Su espíritu estaba tan inclinado hacia lo castrense como hacia las ciencias y las artes. Sus campañas no definen sólo una expansión militar, sino que a su paso florecen las artes, la arquitectura, la ciencia y el comercio. Alejandro no *representaba* meramente, ni para sí mismo ni para los demás, la unión de todos estos opuestos, ni menos aún meramente la *pensaba*; sino que la *encarnaba*, es decir: la *era*. Y la era de una forma natural, libre e inmediata. Es el individuo que encierra y porta el universal al que los otros hombres, apresados en parcialidades excluyentes, tienden sin saberlo, ya que, precisamente desde el apresamiento en una parcialidad, lo universal sólo puede ser objeto de una nostalgia o de una aspiración inconsciente. Lo que para los otros hombres es objetivo de una tendencia inconsciente, y por tanto un *futuro* no definido, en Alejandro está presente sin disociación.

Y precisamente porque en Alejandro no existe la disociación entre ser y representación, porque lo universal y lo sustancial están en él unidos con su naturaleza primera pero no a través de una mediación, ni por tanto están distanciados de ella, por eso no puede tener escrúpulos, consideraciones ni miramientos en la imposición de ese universal: "Pero una figura grande tal tiene que pisar alguna que otra flor inocente, destrozarse a su paso algunas cosas." No es que un espíritu grande tal no tenga escrúpulos porque se haya desprendido cínicamente de ellos, sino que no puede tenerlos porque en él ni siquiera cabe la conciencia de escrúpulo al no haber tampoco la percepción del daño causado, o mejor dicho, al no haber la percepción de ese daño como daño, como algo diferente de la positividad del universal afirmado. No es que se vea forzado a pisotear las flores o que justifique su destrucción en aras de una realización futura mayor, sino que o bien ni siquiera percibe la flor pisoteada, o bien la percibe pero no como lo particular que había que superar o como una mediación transitoria, sino precisamente como algo que forma parte del universal y no es nada distinto de él. En la unidad inmediata de ser y de universal, no existe ninguna alternativa, ni real ni posible, a que lo universal sea. Su naturaleza inmediata es expandirse, expandirse al mundo entero, y expandirse siendo siempre una unidad. La expansión y la unidad no son propósitos ni objetivos: son impulsos espontáneos y, por obvios, no reflexivos.

"Pero una figura grande tal tiene que pisar alguna que otra flor inocente, destrozarse a su paso algunas cosas." La flor pisoteada no es un estadio transitorio y que hay que superar en el camino de la imposición del universal, sino que forma parte plena del propio universal. "El camino hacia la ciencia

es ciencia.”³ Un posthegeliano con impulsos a la igualación y la nivelación de los grupos humanos podrá ver en la revolución un estadio transitorio y provisional de negación mediadora, y como tal podrá exculparla. Pero para un alma de emperador, pisotear la flor no es un acto provisional, malo, sucio, mezquino ni injusto, sino un acto que participa con pleno derecho de la bondad, la belleza y la grandeza del universal; un acto que escancia de esa belleza y de esa grandeza, es decir, de esa sublimidad, su propia legitimación. En 1820, la frase de Hegel podía ser muy contundente y, por eso mismo, convincente. Nosotros, con la experiencia histórica de los últimos doscientos años, vemos en sus consecuencias su auténtico sentido moral, que queda magistralmente ejemplificado en una de las reflexiones de Raskolnikov, el personaje de la novela de Dostoiévski *Crimen y castigo*. Ciertamente, Raskolnikov no tenía como referente a Alejandro Magno, pero sí a Napoleón, y al fin y al cabo también Hegel tiene y menciona a Napoleón, junto con Alejandro y César, como una de las tres referencias suyas.

“Cierta día me hice una pregunta poco más o menos como ésta: si en mi lugar estuviera, por ejemplo, Napoleón, sin Tolón, ni Egipto, ni el paso del Monte Blanco para iniciar su carrera, y si en vez de estos acontecimientos tan espléndidos y monumentales sólo hubiese una vejarruca ridícula, viuda zarrapastrosa de un empleadillo del Estado, a quien en todo caso tendría que matar para sacarle el dinero del baúl (para su carrera, ¿comprendes?), ¿se decidiría a hacerlo en el supuesto de que no hubiera otra alternativa? ¿No se echaría atrás, habida cuenta de que tal acción no era lo bastante monumental y... encima era pecaminosa? Bueno, como te digo, esa “pregunta” me estuvo atormentando durante largo tiempo; así, pues, sentí un bochorno terrible cuando se me ocurrió por fin (y de repente, por cierto) que no sólo no se echaría atrás, sino que ni siquiera pensaría que aquello no era un acontecimiento monumental... ni hubiera comprendido por qué tendría que echarse atrás. ¡De no haber otra salida, la despacharía como si tal cosa, sin contemplaciones, sin titubear un instante!... Por lo tanto, yo también... eché por alto mis titubeos..., la despaché..., con el ejemplo de esa autoridad... Así fue, tal como te lo cuento. ¿Te parece chistoso? Sí, Sonia, lo más chistoso es que quizá fuera exactamente como te lo cuento...”⁴

3 Padial, Juan José: *La Idea en la Ciencia de la Lógica de Hegel. Investigación sobre el principio de identidad y la compatibilidad del objeto y la reflexión cognoscitiva en la metafísica hegeliana*. Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003.

4 F. M. Dostoiévski, *Crimen y castigo*. Madrid, Alianza Editorial, 1985. Vol. II, p. 481.

II.3. COMENTARIO. ALEJANDRO Y DIÓGENES

El casco de Alejandro representa la cabeza de un león flanqueada por dos cuernos de carnero, a los que hace mención su nombre árabe. Siendo los cuernos emblema de un animal, Mahoma podía considerar el casco signo de paganismo; y siendo dos los cuernos, podía considerarlo signo de politeísmo.

Sin embargo, en cuanto a su forma, los cuernos del carnero son dos arcos vueltos el uno hacia el otro. Dos arcos así, vueltos el uno hacia el otro, forman una unidad en la misma medida en que definen un cierre, que al mismo tiempo comprende dando unidad a lo que se ha expandido entre ellos, exactamente igual que dos paréntesis. En medio de los arcos vueltos el uno al otro está la cabeza de Alejandro. Los cuernos bordean la cabeza de Alejandro y la protegen, cerrándola a incursiones externas, pero al mismo tiempo es la cabeza de Alejandro la que da unidad a la pareja de cuernos, la que los hace volverse el uno al otro, ambos en dirección a los centros de sus arcos, que son un mismo y único centro. Los cuernos no sobresalen del casco, como conocemos de los cascos vikingos (al menos tal como la ficción los ha popularizado, ya que al parecer estos atributos que hoy nosotros asociamos a los guerreros ostentaban más bien una distinción exclusiva de carácter religioso), sino que están plegados a la cabeza bordeándola. Sin los cuernos, la cabeza quedaría desprotegida, pero sin la cabeza, los cuernos quedarían desperdigados. Los cuernos marcan el contorno de la cabeza cerrándola, pero la cabeza les da a los cuernos su forma cóncava y su unidad. Los paréntesis no son dos cotos que limitan desde fuera un territorio en sí mismo ajeno a ese límite, sino que surgen de suyo de la unidad interna y constante del territorio. A diferencia del intercalado entre guiones, que es una acotación, un añadido, un apéndice, el texto entre paréntesis es una unidad de significado. En el casco, los cuernos y la cabeza se dan mutuamente forma uno a otro.

Como cuernos del casco, los arcos no están desperdigados, pero tampoco están meramente puestos en oposición, sino que están referidos positivamente el uno al otro. Si falta un cuerno, el otro cuerno no sirve, ni por tanto el casco entero. No son dos opuestos, porque cada uno no anula ni combate con el otro, sino que cada uno sólo tiene sentido por sí mismo en la medida en que está referido positivamente al otro, que a su vez debe tener sentido contrario, pues si tuviera el mismo sentido, si fuera no simétrico sino "paralelo" al primer cuerno, entonces no protegería ese flanco, sino que todavía lo haría más vulnerable, pues en lugar de amortiguar la contundencia de la incursión, la incrementaría.

El casco es el símbolo de Alejandro, y siendo signo suyo, pasa a darle su nombre propio en árabe. Y así como el casco es su símbolo, la cabeza es metáfora del hombre Alejandro.

¿De qué son símbolo esos cuernos de sentido contrario pero unidos en su estar positivamente vueltos uno a otro? ¿De qué es metáfora la cabeza de Alejandro? ¿Qué contrarios vueltos uno a otro estaban unidos en el hombre Alejandro? ¿Cuáles son esos contrarios que dan forma a una unidad al tiempo que son formados por ella? Hegel nos los ha ido nombrando uno tras otro: adolescencia-madurez, presente-futuro, naturaleza-abstracción, belleza-fuerza, genio militar-humanidad, venganza-agradecimiento, magnanimidad-severidad, milicia-comercio/ciencia-arte. Y, en fin, tomándolos en su sentido espacial, es decir, geográfico: *Grecia y Asia, occidente y oriente*. Grecia: la cuna de occidente. Asia: la cuna de la cuna.

La ciudad que Alejandro fundó dándole su propio nombre, Alejandría, es en muchos sentidos una confluencia de términos enfrentados. Su fundación obedece al propósito de Alejandro de construir una ciudad griega en Egipto. En la gestación y concepción del diseño de la ciudad intervienen por un lado la planificación y la arquitectura urbanas, pero por otro lado las revelaciones oníricas y los presagios. La forma de la ciudad se diseña haciendo que una circunferencia sea cortada en su interior por dos rectas que se encuentran. La construcción aprovecha las condiciones del terreno dado. La ciudad se construye como un istmo donde se enlazan, primero, la tierra con el mar; pero en ese istmo también se enlazan dos bloques de tierra: la isla con el continente; así como, por último, dos masas de agua: el lago con el mar. De esta ciudad se nutre la bandada de pájaros de todas las especies: en términos de geografía histórica, en Alejandría confluyen Grecia y África, y en términos de geografía física, la ciudad es una triple confluencia de elementos físicos.

Que el emperador macedónico le diera a la ciudad su nombre propio nos enseña que él mismo se veía en ella. En sus campañas asiáticas, Alejandro confeccionará su propio vestuario juntando diseños macedónicos, persas y medas. Como sus dos amigos más íntimos se mencionan a Hefestión y a Crátero, el primero fiel a las tradiciones patrias, mientras que el segundo se había ido asimilando cada vez más a las costumbres asiáticas. Alejandro los empleaba respectivamente en sus negociaciones con Grecia y con los bárbaros. Pero fuera de su dependencia y amistad común de Alejandro, centro de gravedad que armonizaba sus órbitas, reinaba entre Hefestión y Crátero enemistad, igual que fuera de la referencia común a la cabeza los cuernos del casco se disgregan y se atacan.

De los pasajes de Hegel sabemos que la presentación en la historia y en el mundo de ese universal que encarna y es la unión de aquello que la humanidad contemporánea sólo puede percibir como términos enfrentados, tiene que asumir la forma de una expansión que es simultánea e indiscerniblemente militar, civilizatoria, humanística y comercial. De los pasajes de Lauth sabemos que los límites de su expansión oriental quedaron definidos por dos *barreras*:

hacia el noreste, con el proyecto de lo que cien años más tarde se construyó como la Gran muralla china, como protección contra la barbarie de las hordas mongólicas; y hacia el sureste, enseñando a los hindúes sistemas de protección contra el sol.

Las hordas mongólicas venían cada cierto tiempo del norte hacia el sur en oleadas devastadoras, que, igual que las olas del mar, luego reflúan y se retiraban, sin definir por tanto una expansión hacia el sur de esos pueblos del norte. Aquellas oleadas no se expandían asimilando y poniendo una frontera cada vez que llegaban a un final, sino que simplemente devastaban y asolaban, y cuando llegaban a su final, reflúan y volvían a retirarse a su punto de partida. Las oleadas no asimilan ni asumen, no suman, sino que simplemente devastan y destrozan, y después siguen adelante o refluyen, pero en cualquier caso abandonan lo destrozado, y tampoco se enriquecen con ello, ni material ni culturalmente. Por eso no son saqueadoras: el saqueo irrumpe, expolia y abandona, pero se enriquece con lo expoliado. Son devastadoras.

En este empleo de barreras de contención –contra los mongoles al noreste, contra el sol al sureste– se evidencia una asociación de las oleadas devastadoras con la irradiación intensa del sol. Nuestra palabra “asolar” no procede de “sol” sino de “suelo”: derribarlo todo al suelo. Cuando todo ha quedado derribado al suelo, el sol lo inunda todo porque no queda protección contra él que brinde sombra. Pero más allá de esta coincidencia lingüística en nuestro idioma, irradiación y oleada sólo coinciden en que ambas son abiertas, y por tanto sólo pueden aparecerse como homólogas a una mentalidad de cierre: tanto a la mentalidad defensiva que necesita del cierre precisamente porque siente no lo tiene y vive orientado hacia él como una ausencia, como a la mentalidad expansiva que *enseña* el cierre, tanto mostrándolo como explicándolo, porque simultáneamente lo es y lo tiene. La expansión se amplía desplazando más allá la frontera, a diferencia de la oleada, el saqueo y la irradiación, que, respectivamente asolando, expoliando y emitiendo, se propagan sin expandirse, es decir, sin asumir.

Si Hegel fue nombrado con la metáfora de “una especie de oriente en occidente”, a Alejandro lo podemos llamar, empleando la metáfora inversa, “una especie de occidente en oriente”. Esta inversión evidencia un paralelismo: Alejandro encarna y *es*, de manera natural, bella y espontánea, y por tanto no mediada, una unidad de contrarios que Hegel contempla, *piensa* y representa, después de que *ha llegado ser* a través de un recorrido histórico a lo largo de todas las mediaciones. Pero a su vez, igual que la inversión evidencia un paralelismo, el paralelismo evidencia un desdoblamiento: oriente y occidente, cuna y civilización, physis y logos, ser y reflexión. De alguna manera, Alejandro y Hegel son los dos cuernos del casco del espíritu definido como expansión y cierre. Forman una unidad porque cada uno está vuelto hacia el otro, uno

abriendo, otro cerrando. Cada uno está vuelto hacia el otro porque cada uno no es sin el otro.

Un desdoblamiento así no lo hay en Diógenes de Sinope. Si el símbolo de Alejandro es el casco, que es un utensilio de guerra, a Diógenes lo hallamos desnudo y prescindiendo de todo utensilio que no pueda reemplazar con su propio cuerpo. Si a Alejandro lo vemos siempre embarcado en recorridos y campañas, las representaciones de Diógenes nos lo muestran siempre sentado desnudo en el suelo. Así lo vemos retratado en el famoso fresco de Rafael *La escuela de Atenas*, sentado medio desnudo y displicentemente en los escalones por los que van descendiendo los peripatéticos, los únicos personajes en movimiento del fresco, que justamente fueron quienes formaron a Alejandro. Mientras que Alejandro diseña para los hindúes protecciones contra el sol, Diógenes se baña y se solaza desnudo en él. Alejandro confecciona su vestimenta; Diógenes se desprende de ella. Mientras Alejandro hace alarde de realeza exhibiendo temperancia ante las bellas esclavas persas que encima están a merced de él, a Diógenes lo increpan por masturbarse en público. Si a Alejandro se le asocia con el rayo que restalla en la noche iluminándola e irrumpiendo en el vientre femenino para fecundarlo y gestar, a Diógenes se le asocia con el sol diurno del solazamiento y la ociosidad. Alejandro es un hijo del rayo, del fuego que simultáneamente destruye y alumbraba. Diógenes es un hijo del sol que dispensa sus gracias sin necesidad de tocar nada, dejándolo todo intacto. En él no hay desdoblamiento entre ser y reflexión, entre vida y doctrina, entre hombre y filósofo. Su filosofía es él, su doctrina es su vida. En efecto, de él no nos ha llegado ningún escrito, ni hay testimonios fiables de que jamás los escribiera, y todo lo que sabemos de él, transmitido por las narraciones de Diógenes Laercio, Cicerón, etc., son anécdotas casi siempre cómicas, situaciones vitales chistosas, ocurrencias y salidas espontáneas que quedaron en la memoria de sus contemporáneos y luego se transmitieron. Así, la lección de la *Historia de la filosofía* de Hegel dedicada a Diógenes de Sinope es una selección de algunas de las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio.

En Alejandro hay una unidad de naturaleza y universal. Esta unidad le viene dada ya en la cuna por la confluencia de sus ascendencias materna y paterna: su madre, la bacante que yace con serpientes; su padre, el emperador que doma caballos. A Olimpia se la asocia con bacanales y festividades dionisiacas y báquicas, con tormentas y rayos nocturnos, con oscuros celos y venganzas crueles, con misterios e iniciaciones, con encantamientos y elixires, con filtros, bebedizos y drogas, con oráculos y profecías, con sueños extraños y enigmáticos, con serpientes con las que ella se enrosca y yace. En fin, con la noche, lo onírico y lo arcano. El germen materno dentro de él explica la inclinación exagerada de Alejandro hacia las supersticiones en sus últimos años, tal como nos cuenta Plutarco. Si Filipo procede de la estirpe de Calanos, Olimpia no tiene padres, y

en este sentido es, para su hijo, una mujer situada en un punto cero. En el arte fantástico y de terror han llegado a ser un lugar común estos juntamientos de hombre poderoso y mundano, ambicioso y materialista, con mujer reservada, distante y misteriosa, dada a la adivinación, la brujería y la magia, y en general a lo arcano. La unidad de ambos progenitores como la cual nace ya Alejandro la ilustra asimismo la asignación de animales a los miembros de la familia: a Filipo se le asocia con el caballo que él doma, a Olimpia con la serpiente con la que se enrosca y yace, y a Alejandro con el león que porta en lo alto de su casco, y en el que la realeza, la elegancia delineada, la hermosura de la fuerza contenida, la gracia y la velocidad imponentes que causan admiración se han desposado con el enigma, lo indefinido y escurridizo, la fiereza, la crueldad, el peligro y el salvajismo que repelen y hacen temer.

Olimpia no era una mujer para cualquier hombre. Hasta el mismísimo emperador se acabó espantando de ella tras observarla por la rendija de la puerta yaciendo con una serpiente. Olimpia revelará a Alejandro que la serpiente es el dios Amón y que él es hijo de él, esto es, de la serpiente. Luego se dirá que la serpiente-dios castigó a Filipo por su indiscreción haciéndole perder el ojo con el que había estado espionando por la rendija. En el santuario de Amón, situado en el oasis de Siva, adonde peregrina tras haber diseñado Alejandría y donde se le dará el nombre de D-I-Quarnayn, Alejandro es recibido y saludado como hijo del dios. Olimpia, como tantas mujeres, una vez que hubo cumplido con su naturaleza de concebir y ser madre, entabló una relación de complicidad y mutuo entendimiento con el hijo varón, una relación vehiculada a través de mutuas confesiones y revelaciones íntimas y secretas, orales y epistolares, de la cual el padre quedó excluido. Así nos es retratado y así nos imaginamos a Filipo: emperador de puertas afuera, y de puertas adentro marido ignorado, espionando por las rendijas de la puerta, entre agraviado y temeroso, el connubio de su esposa con el ofidio. Y no sólo el marido queda desplazado del connubio, sino que el ser varón en general queda excluido doblemente de esta forma de zoofilia, que por consiguiente pasa a ser una forma de zoofilia puramente femenina: por parte de la mujer, porque sólo ella, en función de su fisiología sexual, puede tener juntamiento con la serpiente; por parte de la serpiente, porque ésta, en función de su morfología corporal, no necesita de un órgano sexual masculino para intervenir. Olimpia se entrega al cumplimiento de su naturaleza de mujer y de madre, mas prescindiendo en ambos casos del concurso del ser varón. Pero en este desdén humillante que sufrió Filipo de su esposa vemos un precedente del desdén aleccionante que habrá de sufrir Alejandro de Diógenes.

En Alejandro vemos así una unidad de naturaleza y universal, una unidad dada, que a él le viene ya de cuna por la confluencia de sus progenitores. En Diógenes vemos una unidad de vida y pensamiento. Pero ésta no es una unidad dada: es una unidad alcanzada. Alcanzada por medio de una ascesis, de

una ejercitación para prescindir de toda mediación y de toda representación. La ascesis es, por así decirlo, la mediación hacia la innecesidad de mediaciones. Prescindir de mediaciones es en Diógenes desprenderse de los útiles y la desnudez. Diógenes arroja su cazo cuando, observando a un niño, se da cuenta de que puede beber con las manos. Prescindir de las representaciones, tanto espirituales como sociales, es en Diógenes el cinismo. El cinismo es el desenmascaramiento, la burla, la denuncia de las representaciones espirituales y sociales, no ya porque sean falaces, sino porque son innecesarias. Desdeña toda autoestima, y se considera y se nombra a sí mismo un perro. Desdeña todo aprecio, y suscita el rechazo, si no el desprecio, de sus contemporáneos. Si en ese desdén de estima y aprecio él mismo no cayó en la pose de la provocación, en la postura de la antipostura, en el panfleto contra el panfleto, o en la búsqueda de la fama de la mala fama, como le criticó primero Platón y, basándose en Platón, después Hegel, o si más bien no es meramente una mente hegeliana la que, desde su propia reducción a posición o a serie de posiciones, sólo alanza a concebir la gracia como una postura, y concretamente como la postura de la antipostura, es decir, como provocación, eso es algo que no podemos juzgar, y nosotros menos que nadie.

Filipo, el padre de Alejandro, es el emperador. El padre de Diógenes es un falsificador de moneda, y esto puede tener un sentido doble. Falsificar moneda es valerse de medios eficaces, pero en sí mismos sin valor ni mérito, para conseguir lo que no se tiene y aparentar lo que no se es. Diógenes de Sinope podría haber reaccionado a ello rechazando toda apariencia y todo medio. Pero falsificar moneda también puede significar, y éste es el sentido que sostiene Diógenes Laercio, denunciar la falsedad y la innecesidad de toda apariencia y de toda maquinación nivelándolos con falacias intencionadas. El filósofo distingue entre sabiduría y doxa, y doxa no significa sólo opinión, sino también fama y prestigio. ¿Pero acaso no es todo prestigio una falacia? ¿Y qué mejor manera de poner en evidencia el prestigio que burlarse de él buscando y exhibiendo el desprestigio? En Diógenes más que en nadie la *gracia* es indiscerniblemente chiste y merced, ofensa y redención.

Alejandro recorre todo el mundo civilizado trabando conocimiento con los diversos pueblos, llevándoles su propia cultura y anexionándolos a su imperio o fundando imperios nuevos. Eso lo hace, y sólo puede hacerlo, a través de sus campañas. Diógenes vive sentado en el suelo. La iconografía y la tradición nos lo presentan dentro de un barril, aunque parece ser que más bien se trataba de una especie de depósito de alimentos o despensa hecha de adobes o bloques de arcilla. El barril y la despensa son depósitos que guardan, pero su guarda no está orientada al mantenimiento y la conservación, a la memoria, como sucede con el museo o la biblioteca, sino que está orientada al brindamiento y la dispensa. Eso es y de ahí le viene su nombre a la despensa: el dispensario.

El barril y la despensa son los centros inmóviles que brindan bebida y alimentos, los beneficios que el cuerpo necesita para conservarse y crecer. Ahí vive Diógenes: no en el campo de alcance de lo dispensado, en el campo que recibe las gracias, mercedes y favores de la dispensa y se beneficia de ella, sino en su foco. A Diógenes, para dispensar, ni siquiera le hace falta levantarse del suelo. ¿Por qué? La respuesta sencilla a esta pregunta por el porqué nos evidencia toda la distancia que separa al cínico del emperador: porque su dispensa no está en función alguna de su alcance, de la determinación y la constatación de su repercusión y su reconocimiento, ni por tanto está preso de la necesidad de no dejarse nada fuera. Esta despreocupación por la repercusión, esta innecesidad de conciencia de mérito y de balance, este encogimiento de hombros frente a todo prestigio ajeno y propio, es lo que algunos de sus contemporáneos, justamente aquéllos hechos de autoestima y dependencia de prestigio, podían percibir como provocación y como ofensa.

II. 4. *EL ENCUENTRO EN CORINTO*

Esta sencilla diferencia entre Alejandro y Diógenes, sobre la cual se cimienta toda la tremenda distancia espiritual que los separa, la encontramos ilustrada, a modo de parábola, en el breve diálogo de su encuentro en el istmo de Corinto. Nosotros encontramos hoy este pasaje en las canteras de la Antigüedad como un diamante donde la presión de los milenios ha reconcentrado con una densidad inconcebible en un mineral preciosísimo las dos formas preeminentes del espíritu humano, hasta el punto de que, parafraseando a Dostoievski, en este breve diálogo hallamos resumido todo el tiempo del hombre sobre la tierra, tanto del hombre como género como a título particular de cada uno de nosotros, pues en estas intervenciones se formula como decidida nuestra vida y nuestro destino. No es de extrañar que la escena nos haya llegado transmitida al cabo de veintitrés siglos. Igual que en el caso de la fundación de Alejandría, también este breve diálogo se desarrolla nuevamente en un istmo, que aquí, más que como una confluencia, aparece como la prolongación en la que el continente sale al encuentro de la isla. Su carácter parabólico lo evidencia que, si por un momento hacemos abstracción de su sentido espiritual referido a nosotros como un espejo, la situación se queda en mera anécdota del todo intrascendente sin consecuencia alguna para nadie ni para nada. El diálogo carece de toda dimensión moral, metafísica, gnoseológica, histórica o religiosa, al tiempo que de toda carga dramática: su contenido es puramente espiritual. En su carácter de paradigma ilustrativo, es un diálogo en cierta manera descontextualizado y abstracto, que podría tener lugar en cualquier lugar y en cualquier momento. De alguna manera, es un diálogo que se reproduce a cada momento en el interior de cada uno de nosotros, pues ambos interlocutores somos nosotros mismos:

“Cuando los griegos se reunieron en el Istmo y votaron ir de campaña contra los persas en compañía de Alejandro, éste fue proclamado comandante en jefe. Como muchos hombres políticos y filósofos se acercaban a él para felicitarle, confiaba Alejandro en que Diógenes de Sinope, que a la sazón se encontraba en Corinto, haría lo propio. Pero como aquél no se preocupaba lo más mínimo de Alejandro y pasaba el rato en el Craneo, fue él en persona a visitarle, encontrándole tumbado al sol. Diógenes se incorporó un poco ante tal avalancha de hombres como venía hacia él y se quedó mirando a Alejandro; éste le saludó y le preguntó si acaso tenía necesidad de alguna cosa. “Apártate un poco que me quitas el sol”, respondió. Dícese que, ante tal respuesta y muestras de desdén, Alejandro quedó tan admirado de la altivez y grandeza de este hombre que, cuando ya de vuelta los suyos se reían y mofaban del filósofo, dijo: “Pues por lo que a mí hace, me gustaría ser Diógenes si no fuera ya Alejandro.””

El diálogo consta de tres intervenciones: dos de Alejandro y una de Diógenes. Alejandro exhorta primero a Diógenes a solicitar la satisfacción de una necesidad. Diógenes le ordena apartarse un poco del sol. Alejandro obedece y, retirándose, formula una especie de deseo hipotético: “Me gustaría ser Diógenes si no fuera ya Alejandro.”

Las dos intervenciones de Alejandro ocupan los extremos del diálogo, y de alguna manera se aclaran y se complementan la una a la otra, al tiempo que ambas están referidas a la intervención de Diógenes: la primera porque aguarda una respuesta, y la segunda porque expresa la repercusión que en Alejandro tiene, puede tener, y forzosamente ha de tener la réplica de Diógenes. La intervención de Diógenes, por el contrario, es una sola, ocupa el centro del diálogo, y aunque en la secuencia de la conversación se intercala entre las dos intervenciones de Alejandro, sin embargo, de alguna manera, y como veremos, es independiente de ellas, no guarda una referencia esencial a ellas, y conservaría todo su sentido y toda su fuerza aun extrayéndola del diálogo. A estas réplicas que se salen de la referencia esencial a la apelación previa y a la situación en general, en el lenguaje coloquial nosotros las llamamos, justamente, “salidas”. Este carácter de “salida” que tiene la frase de Diógenes es lo que presta a la escena su comicidad, al tiempo que la hace singularmente memorable.

Las dos intervenciones de Alejandro tienen dos puntos en común entre sí y a diferencia de la intervención de Diógenes. En primer lugar, Alejandro formula ambas frases en sendos movimientos: primero ha tenido que desplazarse él mismo hasta Diógenes, ya que éste prescindió de salir a recibirle. La segunda frase la pronuncia retirándose, más que avergonzado, meditabundo. Frente a ello, Diógenes no se ha movido del suelo. Desde la llegada de Alejandro a Corinto hasta su retirada final, el único movimiento de Diógenes ha sido incorporarse

un poco en el suelo, es decir, el cambio de estar tumbado a estar recostado. Así aparece en los grabados, dibujos y pinturas que representan este encuentro.

En segundo lugar, las dos frases de Alejandro se refieren a un deseo, pero a un deseo cuyo cumplimiento viene garantizado como algo obvio, si no es que ya está cumplido de antemano, o bien está ya de entrada anulado en su carácter desiderativo por quedar sujeto en cuanto tal a una condición imposible. La primera frase tiene como supuesto obvio, y por tanto tácito, que el emperador podrá sin más conceder cualquier merced y satisfacer cualquier deseo que Diógenes formule. La segunda frase es en cuanto a su forma una especie de desiderativo hipotético. Formula un deseo ciertamente incumplible: "me gustaría ser Diógenes". Pero esta imposibilidad de cumplimiento queda a su vez, por así decirlo, desactivada, porque el deseo está sujeto como tal a una condición que, de todos modos, no se da y es imposible que se dé: "si no fuera ya Alejandro Magno". No es que el deseo sea incumplible, sino que es imposible como deseo, porque su posibilidad como tal está sujeta a una condición que no puede darse. Lo imposible no es la realización del deseo, sino el deseo mismo. No es que el emperador se resigne a no ser Diógenes porque no le queda otro remedio, sino que, por ser ya quien es, realmente ya no desea ser el otro, más allá de la mera formulación de una hipótesis. El no ser Diógenes tampoco representa para Alejandro ninguna insatisfacción. Por eso, más allá de la hipótesis sujeta a una condición imposible, y como el propio Plutarco dice, la frase de Alejandro no es desiderativa, sino admirativa: "admiró el orgullo y la grandeza de aquel hombre [...] e hizo *por eso* el siguiente comentario..." Una admiración expresada como deseo hipotético, de tal modo que la condición de la que depende la hipótesis, por ser imposible, anula la fuerza, es más, el carácter del deseo.

Por su parte, lo peculiar de la intervención de Diógenes es que, en realidad, no es una respuesta a la exhortación de Alejandro, porque no formula un deseo: formula un mandato. No es una frase desiderativa, sino imperativa: "Apártate un poco que me quitas el sol." Por Diógenes Laercio conocemos ya la anécdota en la que Diógenes de Sinope, al que unos piratas habían secuestrado y que ahora era vendido en el mercado de esclavos, cuando un comprador interesado le pregunta qué es lo que sabe hacer especialmente bien, le responde: "Sé mandar." En cierto sentido, Diógenes no entra en diálogo con Alejandro, porque su intervención no responde a la pregunta del emperador. Es un mandato que le podría haber dicho de todos modos y en cualquier momento, totalmente al margen del curso del diálogo, y aunque ni siquiera hubiera mediado diálogo alguno. Ésta es precisamente la comicidad de la situación: que la intervención no sólo es inesperada, sino que "se sale" del curso del diálogo, al tiempo que encaja perfectamente en él, pero justamente no como respuesta. Conociendo a Diógenes, todos esperaríamos que a la exhortación de Alejandro de desear una

merced, aquél respondiera: “Nada.” Ésta es la respuesta que esperaríamos de él a la pregunta por cuál es su deseo: “nada”, pues, efectivamente, esa réplica sí tendría carácter de respuesta. Como contenido de la respuesta, “nada” significaría que no tiene deseos, pero en el hecho mismo de responder Diógenes habría entablado ya una relación dialéctica con la pregunta acerca de sus deseos. De alguna manera, esta relación dialéctica habría quedado igualmente entablada aunque Diógenes hubiera enmudecido. Callar habría sido una declaración tácita de que no tiene deseos.

Pero Diógenes ni siquiera calla, sino que contesta a la pregunta con un mandato, que de alguna manera sí guarda conexión con la pregunta, pero una conexión externa, que es justamente lo que hace la situación al mismo tiempo tan chistosa y tan admirable. Con su mandato, Diógenes se sale de toda relación dialéctica con la pregunta por el deseo. ¿Por qué? No es que Diógenes no tenga deseos todavía incumplidos o absolutamente incumplibles, tampoco tiene deseos imposibles, sino que no tiene deseos en absoluto, y por eso no puede decir nada que valga como respuesta propia a la pregunta por su deseo. “Nada”, la respuesta que todos hubiéramos esperado de Diógenes, es en realidad la respuesta que habría dado el propio Alejandro a esa misma pregunta.

La salida de Diógenes nos resulta chistosa y admirable porque no la esperábamos. Nosotros hubiéramos esperado como respuesta: “nada”. ¿Por qué? Porque hacemos un esfuerzo para ponernos en su lugar y nos imaginamos que, si hubiéramos sido él, nosotros habríamos respondido así. Suponemos en boca de Diógenes la respuesta que nosotros mismos habríamos dado poniéndonos con la imaginación en su lugar. Eso mismo hace Alejandro en su segunda intervención: ponerse por un momento en lugar de Diógenes y figurarse a modo de hipótesis que es él. Pero esto es, justamente, lo que Diógenes *no* hace: ponerse en el lugar del interlocutor, figurarse que es Alejandro para hallar la respuesta a la pregunta capciosa. *Diógenes no sale de sí mismo: no sólo se queda sentado físicamente, sino que tampoco se desplaza espiritualmente.* Esto es lo que significa que no entabla una relación dialéctica con su interlocutor, que no se deja atrapar por la dialéctica de la pregunta, porque tampoco espiritualmente se mueve de donde está. Pero si no sale de sí mismo no es por incapacidad de compasión ni por egoísmo. Todo lo contrario. *No sale de sí mismo porque, de entrada, no está encerrado en sí mismo: está abierto.* Físicamente, tumbado desnudo bajo el sol. Espiritualmente, sin dependencia y sin función de ningún alcance, de ninguna autodefinición marcada con base en una frontera. Para un hombre así, instalado en un dispensario sin puerta que la tradición reinterpretó como tonel tumbado y abierto, no tiene ningún sentido salir de sí mismo para ponerse en lugar de otro figurándose que es él. ¿Para qué, si ya está vertido a ellos?

“Alejandro pretendía doblegar la fortuna mediante la audacia y la fuerza mediante el valor”, cuenta Plutarco, “y consideraba que nada era inaccesible para los valientes, como nada era tampoco seguro para los cobardes.” Para alcanzar cualquier consecución, a Alejandro le basta con entregarse a su naturaleza. Su naturaleza es la audacia, el valor y la valentía, y guardar fidelidad a ella le garantiza todo cumplimiento. No hay empresas incumplibles si se tiene el arrojo suficiente. Y aun las que hipotéticamente no podrían cumplirse, resultan anuladas en cuanto tales por otros propósitos cumplidos ya previamente: “me gustaría ser Diógenes si no fuera ya Alejandro”. Por eso se le puede ocurrir formular una oferta así al cínico, y la reflexión correspondiente tras la “salida” de Diógenes. Las dos intervenciones de Alejandro resultan de una admiración, pero en ninguna de ellas esta admiración es formulada en una declaración admirativa neta, sino que en ambos casos la admiración es reformulada en oferta de realización de deseo en el primer caso y en realización ya cumplida en el segundo.

Porque Alejandro está hecho de una dialéctica de deseo y realización –al margen de si todos los deseos han sido ya realizados o le venían ya realizados desde la cuna–, para expresar su admiración hacia Diógenes se le pueden ocurrir y se le tienen que ocurrir frases así, pero precisamente por eso tampoco su oferta tiene el carácter de una tentación. Lauth había mencionado a Alejandro Magno en su exégesis de la tercera tentación, y en efecto, ambas ofertas, la de Alejandro a Diógenes y la del demonio a Jesús, son paralelas: todo a cambio de una concesión. En el caso de Jesús, la concesión es postrarse; en el caso de Diógenes, la concesión es responder propiamente a la pregunta, es decir, consentir con su dialéctica. También guardan paralelismo sendas réplicas de Jesús y de Diógenes, en el sentido de que, con sus palabras, ninguno de ellos responde propiamente a la oferta, y ambos “se salen” de la dialéctica en la que sus apeladores tratan de apresarlos. ¿Por qué entonces la frase de Alejandro no es una tentación? Porque no es un engaño. La oferta del demonio es un engaño porque esconde: a saber, esconde que la tentación, en realidad, es otra. Es un engaño que consiste en que está escondiendo otro engaño: que aunque una conciencia rechace la multiplicidad fáctica totalizada, en su propio concebir una totalidad así, la conciencia ya se ha engañado porque se ha totalizado a sí misma, arrogándose la función de principio. Para sucumbir a esta tercera tentación no hace falta aceptar la oferta a cambio de la postración, aparte de que la oferta, de todos modos, es un engaño. Ya se ha sucumbido al engaño en el momento en que la conciencia gesta la representación de lo ofertado. Pero éste no es el caso en Alejandro. Su oferta de conceder cualquier merced que se desee podrá ser, si se quiere, incumplible, porque de hecho siempre existe lo irrealizable, pero haciéndola, Alejandro no esconde nada, todo lo contrario: se está manifestando por entero a sí mismo tal como es. Su frase no es más que

una expresión abierta de su carácter. Alejandro se autorretrata en su frase. Su oferta es sincera. Él mismo quien se está ofreciendo en ella.

La “salida” de Diógenes en forma de mandato a la oferta de Alejandro, una “salida” que todavía redobla la admiración del emperador –aunque éste reformule la expresión admirativa en desiderativa–, evidencia que el cínico está fuera de toda dialéctica de los deseos y las realizaciones. No le interesan las recompensas, los beneficios, los premios que se conceden en reconocimiento a algo, que es lo que le puede ofrecer Alejandro. Él está en y pertenece al campo de beneficio de la merced desinteresada y concedida ya y gratuitamente a todos y a cambio de y en reconocimiento a nada: los rayos del sol. Cuando su referencia a la gracia y la merced del sol es interrumpida desde fuera, porque Alejandro se interpone y le hace sombra, no desea, sino que *ordena* restablecerla. La referencia al sol, tener su sitio en el campo de las mercedes gratuitas del sol, es para él una *ley*. Esta ley prevalece sobre toda potestad histórica, incluso sobre el propio emperador del mundo, dándole al desnudo sedente potestad para formular su mandato sobre aquél, quien, en efecto, la obedece retirándose.

II. 5. VALORACIÓN DEL TEXTO DE HEGEL.

¿EN QUIÉNES SE ESCRIBE DE VERDAD LA HISTORIA DEL ESPÍRITU?

“La vida griega es un verdadero acto juvenil. Aquiles, el adolescente poético, la inauguró; y Alejandro Magno, el adolescente real, la finalizó.”

“Éstos son los grandes hombres en la historia, aquellos en cuyos objetivos propios particulares se encierra lo substancial, que es la voluntad del espíritu mundial.”

Hegel considera a Alejandro Magno en relación con el mundo griego. A su vez considera Grecia una edad juvenil: la juventud de occidente. Alejandro, que recibe como epíteto: “el adolescente real” en contraposición a “el adolescente poético”, es la culminación de la juventud de occidente: es un inicio y es una consumación.

Alejandro es una culminación porque en él encuentran unión todos los pares de opuestos que Hegel procede a enumerar. Y es la culminación de la edad juvenil, es el “adolescente real”, porque esa unión no ha sido madurada, es decir, mediada por el distanciamiento y la contraposición, es decir, por la historia y la reflexión; sino que es una unión natural, inmediata y espontánea, ya dada desde la cuna por obra y gracia de la confluencia de sus progenitores. Alejandro es entonces la finalización de un período temprano. Queda todavía por disociar esos opuestos en su unidad natural a través de mediaciones, diseciones y distanciamientos históricos y reflexivos, para volver a juntarlos, al otro lado de todas las mediaciones, en la síntesis madurada que el propio Hegel representa.

La asimilación de lo que Alejandro y Hegel representan como totalizaciones respectivas de la historia universal y de la filosofía universal se consuma en el paralelismo de los fenómenos que, en dichos ámbitos correspondientes, contemplamos a la muerte de ambos, durante los tiempos del postalejandrismo y del posthegelianismo: en ambos casos, el magno espectáculo de la imponente desintegración de una totalidad mundial, una desintegración en la que cada uno, mirando sólo para sí mismo, trata de apropiarse de lo que mejor puede y más le conviene. La noche previa a su desposorio con Filipo, Olimpia soñó que “un rayo caía sobre su vientre y que del choque se encendía un gran fuego, que después de fragmentarse en llamas en todas direcciones terminaba por extinguirse”. Esta imagen onírica del rayo que prende un gran incendio y que, después de fragmentarse, se extingue, resulta ser una profecía del imperio alejandrino, cuya crónica leemos sucintamente en la introducción al primer libro de los Macabeos: “Alejandro llegó hasta los lugares más apartados de la tierra, [...] y toda la tierra quedó en paz bajo su dominio. [...] Después de un reinado de doce años, Alejandro murió. Entonces sus generales tomaron el poder, cada uno en su propia región, y tras la muerte de Alejandro fueron coronados como reyes, [...] y así llenaron de calamidades la tierra.” (1 Mac 1, 3-9) Y éste es el espectáculo filosófico que observamos en los tiempos del posthegelianismo, si recordamos el “barrido filosófico” en dirección de Rusia a occidente en el tiempo que siguió a la muerte del maestro: primero la fragmentación y luego el expolio de un grandioso tesoro filosófico, que había sido legado como una totalidad, a cargo de unos “generales”, es decir, de unos discípulos y unos albaceas designados o autodesignados, cada uno en su “reino”, es decir, en su especialidad o en sus intereses; una fragmentación que, antes que a la concurrencia de una pluralidad de apropiadores, obedece ya a la pequeñez de cada uno de ellos tomado por sí mismo. “Pues donde está el cadáver, ahí se juntarán los buitres.” (Mt XXIV, 28)

A espaldas de Filipo, Olimpia revela a Alejandro, cuando éste se dispone a emprender la campaña de Persia, que él fue concebido en el connubio con el dios hecho presente bajo forma de serpiente, y le exhorta a estar a la altura de tal alcurnia. Consultando al oráculo de Delfos acerca de esa copulación que él había estado observando a través de la rendija de la puerta, Filipo recibe el consejo de venerar y hacer sacrificios al dios Amón. En el santuario de Amón en el oasis de Siva, a Alejandro se le saluda como hijo del dios y se le da el nombre de Du-l-Qarnayn, “dos cuernos”, haciendo mención a los atributos que porta Amón en una de sus representaciones. En la mitología tebana y egipcia, Amón es el dios de la creación y la fertilidad. Se le daban varios epítetos: “el oculto”, “aquel que habita en todas las cosas”, “señor de los tronos de las dos tierras”, “alma del viento”, “padre de todos los vientos”, “el dios único que se convierte en millones”. Éstos son seis epítetos distintos sólo en su formu-

lación, pero comunes en su significado. Esta pluralidad de significantes con el mismo significado se repite también en las representaciones plásticas del dios. Usualmente se le representa en forma de hombre con un tocado de dos plumas que al mismo tiempo brotan de su cabeza y convergen en ella. En su imagen como carnero, ese brotar convergiendo y converger brotando asume la forma de dos arcos con el mismo centro, como dos cuernos vueltos uno a otro. Esos dos cuernos pasan a ser los atributos del casco de su “hijo” Alejandro, al tiempo que le dan el nombre. En algunas monedas donde aparecía acuñada la cabeza de Alejandro portando el casco, en el punto de confluencia y separación de los cuernos se yergue la cabeza de una serpiente enroscada, que era, igual que el león, otra de las representaciones de Amón. La serpiente es el animal que aparece escurriéndose, lo compareciente escurridizo, un símbolo de una “presencia sin presente”: el alma del viento, el padre de todos los vientos, el oculto que habita en todas las cosas. En otras imágenes del dios, en el punto de confluencia y separación de las plumas o de los cuernos, ahí donde en Alejandro se enrosca y se yergue la serpiente, aparece un círculo: el señorío del trono de las dos tierras.

El círculo se asocia con el sol, “Ra”, como representación suya, y a Amón se le identifica con el dios del sol: Amón-Ra. Ése es el significado del nombre “Ramsés”. Ramsés II: el faraón que alcanzó la máxima expansión y unión de Egipto y que se tenía a sí mismo por el dios: “Ra-m-s-s”. “Ra”, el dios del sol, el círculo de donde irradian y donde convergen las emanaciones, como dibuja la letra “R”: “el padre de todos los vientos”, “el uno que se hace millones”; “m”, dibujada en lenguaje jeroglífico como un yugo para uncir dos cabezas, de donde derivará nuestra propia letra, como grafía del fonema bilabial no oclusivo, en el cual los dos labios se juntan sin cerrarse: “el trono de las dos tierras”; las dos “s”, dibujadas en lenguaje jeroglífico con formas de serpiente, de donde también derivará nuestra propia letra, como grafía del sonido silbante: “el alma del viento”, lo que le da al viento fuerza para campar sin necesidad de hacerse presente, habitando invisiblemente, ocultamente todos los lugares. Campar es imperar, reinar. Amón-Ra es el dios, pero también es el faraón como Ramsés. ¿Cuáles son las dos tierras unidas en el trono, que de este modo adopta la forma de doble yugo que las unce, es decir, de “m”? En geografía histórica, el Alto y el Bajo Egipto, desde la primera catarata del Nilo en Assuán hasta Memfis y desde Memfis hasta las desembocaduras de los brazos del Nilo en su delta. Pero en sentido espiritual, todos aquellos pares que, a una mirada no creyente, se le aparecen como opuestos: aparición y escondimiento, brote y confluencia, arco que abre y cierra, la presencia y lo escurridizo. Estos pares que nosotros, occidentales, sólo podemos representar como opuestos y cuyo juntamiento sólo podemos concebir como síntesis, es decir, sólo a través de una dialéctica, los encontramos en los significantes y en los significados del dios Amón y de su

“hijo” Alejandro no como unos indivisos, es decir, como átomos, sino más bien como unidades hipotéticamente dissociables pero todavía no dissociadas.

Amón no es la suma de los pares, su totalización, sino la fuerza que los une, el doble yugo cuyo símbolo jeroglífico es la “m” que forma su nombre. Esa fuerza uniente presente pero escondida es lo que simbolizan el círculo que junta y emana las plumas y la serpiente que abre y cierra los cuernos. No tiene una sola representación ni un solo epíteto, sino que está presente en todos ellos: el uno que se fragmenta en millones. Estos millones de fragmentos no se suman en un resultado, no se totalizan, sino que están juntados en su brote, igual que las plumas y los cuernos se juntan en su base, en la cabeza. La fuerza creadora y uniente es divina. No sólo es divina: es el dios. Divinos son los fragmentos mientras siguen enlazados a esa unidad en su punto de creación y entregados a ella. Arrancar esos fragmentos para contraponerlos, para oponerlos (como hicieron los generales de Alejandro tras su muerte), y para sintetizarlos luego como resultado total de un esfuerzo y un mérito propio, es una violación, una profanación de la divinidad de los fragmentos, y una ofensa al dios.

Pero igual que Grecia es la puerta a occidente, Alejandro es sólo el primer hito del recorrido occidental: la consumación de la vida griega. En él los pares siguen indisociados en una unidad dada desde la cuna. Él es aún el hijo de Amón. Él aún peregrina a su santuario en el oasis a hacerle ofrenda de Alejandría.

Lo occidental de todo el camino cuyo primer hito es el emperador macedónico y cuya finalización es Hegel, no es ninguno de los términos del que siempre podremos hallar un opuesto, sino la relación de oposición en que cada término es puesto y considerado. Lo occidental no son los elementos, que en sí mismo es también los hallamos a cada uno de ellos en Asia, sino su subordinación a la oposición, que en parte hace que se complementen, pero que en parte hace también que se relativicen mutuamente, volviéndolos insatisfactorios si se los considera por aislado. La oposición, al tiempo que hace que los fragmentos se basten para definirse entre sí mismos, vuelve a cada uno de ellos relativo e insatisfactorio.

El principio de oposición dice: $A \neq \neg A$. Significa que, entre sí mismos, los dos términos se bastan para definirse, sin relación con un tercero como punto común de diferenciación y confluencia. Pero al mismo tiempo que ambos se bastan dentro de esa interdefinición, cada uno de ellos queda vaciado de su en-sí y convertido en un “para otro” puro y vacío de sí mismo. En este sentido dice Fichte que el principio de oposición, que él llama “segundo”, es incondicional en cuanto a su forma, pero condicionado en cuanto a su contenido. La oposición, introduciendo una universalidad formal en la relación de los términos, vuelve vacío, y por tanto insuficiente, a cada uno de ellos cuando se lo quiere tomar en sí mismo: uno sólo no basta porque porta esencialmente consigo la falta del otro, cada uno sólo se define por lo que le falta (como dice el signo “ \neq ”), y

entonces hay que tener los dos. La incondicionalidad formal significa que de esa interdefinición que se basta a sí misma queda excluido todo tercero. Los opuestos no gravitan en una órbita en torno a un centro de gravedad que los mantiene armonizados, a un tiempo atrayéndolos y repeliéndolos, refiriéndolos y distanciándolos (como los cuernos del casco unidos en la cabeza por la serpiente que tanto se enrosca como se yergue), sino que los opuestos sólo tienen en común la exclusión; es más, no es sólo que tienen, sino que *son* la exclusión como lo común. Que la conciencia no tiene sitio a modo de mediación en esa interdefinición, introduce para ella un distanciamiento. Sabiéndose excluida de la oposición y sintiendo que ésta no la satisface, que no le resulta suficiente, la pone a su vez en relación con una nueva oposición. De este modo, la primera oposición pone en marcha una cadena indefinida de oposiciones, sin posibilidad de marcha atrás, que hipotéticamente sólo alcanzará su satisfacción con la totalización de todas ellas. Siendo la oposición una incondicionalidad formal vacía de contenido, tenerla a ella es un tener también puramente formal, cuyos contenidos son en sí mismos ajenos e indiferentes a su supuesto ser tenidos: una posesión ilegítima, el apoderamiento basado en la conciencia de posesión y no en que lo tenido guarde en sí mismo una referencia de pertenencia hacia nosotros. Pero una conciencia de posesión sin referencia de pertenencia de lo supuestamente poseído a nosotros, es un autoengaño. Una cadena así encontrará su final en la catástrofe como el gran desengaño universal, como grita Rousseau, en forma de desintegración y desmoronamiento de un todo que siempre fue sólo formalmente poseído, pero que en sí mismo también siempre fue ajeno a nuestra conciencia de poseerlo.

La relativización de elementos a través de su subordinación a la oposición, introduce un distanciamiento, que en la conciencia asume la forma de representación. Cuando la conciencia considera los términos representándolos, ya no puede darse por satisfecha con ninguno de ellos, sino sólo con su totalidad. La representación, por introducir el distanciamiento, despierta el impulso a la totalización, el apetito del todo, la sed de todo, como ilustra el pasaje de la tercera tentación. Representación, distanciamiento, totalización: desde la distancia de la altura de la montaña, los reinos concebidos como la totalidad de ellos ofrecida para ser poseída.

En cuanto a Asia, volviendo ahora a los pasajes de Hegel, se la considera también en función de Grecia. Asia es la cuna de Grecia: la cuna de la cuna de occidente. Asia es también el continente del cual le llegaron males a Grecia, y el cual recibe ahora agradecida de Grecia una cultura superior. Las campañas de Alejandro en Asia son conquistadoras, civilizatorias, fundantes y anexionantes. Representan en lo histórico una anexión, y en lo espiritual una asimilación de Asia a Macedonia.

Todo esto no tiene ningún valor moral ni tampoco religioso. Obedece a la ley del espíritu como una necesidad. Una necesidad que fundamenta una justificación de la historia: la teodicea a la que se encomiendan en su último párrafo las *Lecciones de filosofía de la historia*. La frase de Hegel: "Pero una figura grande tal tiene que pisar alguna que otra flor inocente, destrozar a su paso algunas cosas", no encierra ninguna valoración moral. Es una mera constatación fáctica. Es así y punto.

"¿Entonces qué? –respondió [Raskolnikov], sonriendo–. Pues que yo no tengo la culpa de eso. Así son las cosas y así serán siempre. [...] Es ley de la naturaleza."⁵

El camino hacia la ciencia es ciencia. Las flores pisoteadas participan de la grandeza de lo substancial, y las grandes catástrofes históricas resultan de errores de cálculo, o bien son culpa de "hombres privados" que, engañados por la imagen que tenían de sí mismos, han creído ser "hombres universales".

"¿Crees que yo no sabía que si me preguntaba si tenía derecho o no a ese poder la contestación sería negativa? ¿Que si me preguntaba si el hombre es un piojo la contestación sería que *para mí* no lo es, pero que sí lo es para quien no piensa en ello y obra sin hacerse pregunta alguna? ¿Que si me atormenté tantos días preguntándome si Napoleón lo haría o no era porque sentía que yo no era Napoleón?"⁶

Del otro lado tenemos el tratamiento de Alejandro en el Corán. Según expone Lauth, Mahoma no considera a Alejandro según su relación con Grecia, sino según su relación con Dios. Dios mismo habla al emperador, y le emplaza ante una decisión. Para expandirse por todo el mundo a Alejandro le ha bastado con dar rienda suelta a la espontaneidad de su naturaleza: "nada es inaccesible para los valientes". Pero ahora Dios, hablándole, lo saca del cauce unívoco de la espontaneidad entregada a su libertad ciega, clavándolo ante una alternativa. Ahora Alejandro tiene que tomar una decisión ineludible, que se refiere a la salvación o condenación de los orientales. Y su naturaleza, que se bastaba para expandirse e imperar sobre el mundo entero, puesta por Dios en esa alternativa, no se basta ahora para decidir. No es cuestión de audacia: la decisión sobre los orientales la debe tomar un hombre que se ha elevado por encima de su naturaleza hasta ese nivel que Lauth llama transcendental. Alejandro los salva equiparándolos. No anexionándolos, no asimilándolos: equiparándolos. Esta equiparación, en la cual se cifra la salvación, cobra entonces una dimensión religiosa. Éstos son los dos momentos que en Hegel *faltan*, y que hacen que

5 F. M. Dostoievski, *Crimen y castigo*. Vol. I, pp. 307/305.

6 F. M. Dostoievski, *Crimen y castigo*. Vol. II, p. 485.

la comprensión que Mahoma tenía de Alejandro esté tan por encima de la de aquél: equiparación y sentido específicamente religioso.

“La acción decisiva de Alejandro no fue haber vencido al mundo entero, sino haber equiparado a los orientales con los griegos. [...] Este acto fue un acto religioso.” La acción decisiva de Alejandro no fue asimilar, no fue anexionar, no fue conquistar, no fue sintetizar, no fue unir, no fue civilizar: fue equiparar. Equiparar significa reconocer en el otro un valor distinto pero de igual rango, *dejando intacto* así dicho valor ajeno, al margen por tanto de toda la transmisión cultural y de todos los cambios históricos que haya habido por debajo de esa equiparación, y *sobre todo también aunque esa equiparación no haya dejado tras de sí ninguna repercusión cultural ni histórica*. Equiparar no es identificar al diferente como idéntico, sino *reconocer al otro como semejante*, y por tanto también, es más, sobre todo, cuando tal reconocimiento del otro como semejante no representa ninguna identificación ni del otro ni de sí mismo ni tampoco de la relación de semejanza. *Equiparar no es identificar, sino hermanarse*. Hoy hablamos a veces, por ejemplo en lenguaje administrativo, de equiparación en el sentido de convalidación, pero la equiparación de la que hablamos en relación con Alejandro nosotros no la concedemos, no la otorgamos, como si antes no la hubiera habido, sino todo lo contrario: la admitimos, la advertimos, la reconocemos. El valor que nosotros equiparamos no está en función de nuestro acto de equipararlo. Lo equiparado no nos debe nada a nosotros. Equiparar no es elevar a nuestro nivel, sino darnos cuenta de que nunca ha habido una diferencia de niveles. Reconocer como semejante el valor ajeno dejándolo intacto significa ser capaz de considerarlo sin definirlo poniéndolo en función de su referencia a mí mismo, y eso es lo más distinto a la posesión. Equiparar es, justamente, lo que *no* hace Hegel en sus monumentales *Lecciones de filosofía de la historia*.

Lo equiparado no nos debe nada a nosotros, porque nosotros no tenemos ninguna autoría sobre ese valor del que advertimos que es semejante. Más bien, tanto lo equiparado como nosotros mismos nos agradecemos a un principio común de filiación, y por eso la equiparación es una advertencia y una confesión de hermanamiento: “Yo soy un mortal semejante a vosotros” (Sura XVIII, 110). Porque la equiparación no es causada por nuestro acto de equiparar, sino que, más bien, saca a la evidencia la condición que posibilita nuestro acto de equiparar, es decir, que saca a la evidencia la condición de nuestra propia semejanza, es decir, eso que *nos hace* semejantes, por eso Lauth puede decir que la equiparación es un acto transcendental —no porque constituya tal transcendentalidad, sino porque la evidencia o llega hasta la evidencia de ella—, y que Mahoma había alcanzado una dimensión transcendental, como se muestra por ejemplo en su tremenda declaración —en cierta manera tan dostoevskiana—: “quien ha matado a un hombre, en cierto sentido ha matado a la humanidad entera”, una

declaración que desde el pensamiento de Hegel, basado en la diferencia entre lo particular y lo universal, lo múltiple y el todo, es inconcebible.

En el relato de Mahoma, la grandeza de Alejandro no se debe a una universalidad ni a una substancialidad suyas definidas en cuanto a su relevancia y repercusión para la historia universal ni menos aún para su propio tiempo: se debe a que Dios le ha hablado. No es sólo un "hombre de la historia universal" de la talla de un Napoleón o un César, sino que es un hombre de la historia religiosa. Es un hombre religioso, pero lo es sólo porque Dios se ha dirigido a él, haciéndole tomar una decisión que contiene una carga moral y religiosa. Desde esta apelación divina y desde esta decisión ante la que Dios le ha emplazado, se vuelve irrelevante y pierde su sentido diferenciar entre lo universal y lo particular, lo substancial y lo trivial, los hombres de la historia universal y los hombres privados, los héroes y los maestros de escuela. En comparación con la decisión de equiparar a los orientales hermanándose con ellos, una decisión que ni presupone ni deja tras de sí ninguna situación ni ninguna repercusión histórica, una decisión de la que no existe ninguna crónica sino de la que nosotros sólo hemos llegado a saber gracias a la noticia de un *profeta*, la expansión universal de carácter cultural, militar y político, y hasta el gobierno del mundo entero, pierden toda relevancia.

Ésta es la gran enseñanza que obtenemos de Dostoievski si volvemos a leer *Crimen y castigo* para liberarnos por un lado de la fascinación y la entrega rendidas, pero por otro lado del regusto amargo y la desconfianza que nos dejan como posos los pasajes de Hegel. Pues, ¿quién de nosotros podrá distinguir lo universal de lo particular o asentir a una diferencia así? ¿Quién se atreverá aún a decir qué es substancial y qué es trivial, qué es germen y qué es cáscara, quién es un héroe y quién es un maestrillo, quién es un Napoleón y quién es un piojo? Napoleón olvidándose ejércitos en África y saliendo del paso airoso y tan campante con un juego de palabras, Raskolnikov acurrucándose encogido en el sudado camastro de su cuchitril, Sonia vendiendo su virginidad por unas monedas. ¿Quién encierra y en quién se expresa más la verdad de la época? ¿Quién encierra y en quién se expresa más la verdad del hombre? ¿*En quiénes se escribe de verdad la historia del espíritu?* ¿Quién es virtuoso y magnánimo y quién es estrecho y mezquino? ¿Hay algo más vulgar que un gran hombre? ¿Y algo más pintoresco que un hombre vulgar? ¿Y si el emperador no es más que un mero hijo de su tiempo? ¿Y si es la prostituta desconocida y olvidada la que, con su repugnante sacrificio, y sin tener ni poder tener ninguna conciencia de ello, nos abre a nosotros los hombres senderos nuevos, mundos nuevos y cielos nuevos, y justamente ahí donde nos parecía imposible que pudiera haber ninguna continuación? ¿Qué es grandioso y qué insignificante? ¿Qué es sublime y qué ridículo? ¿Todavía siguen teniendo algún sentido distinciones tales? ¿Quién de nosotros se atreverá aún a juzgar sobre esto?

III. TEXTOS

III.1. EDGAR ALLAN POE SOBRE EL ABISMO FRAGMENTO DE “EL POZO Y EL PÉNDULO”⁷

“En el más profundo letargo, en el delirio, en el desmayo, ¡hasta en la muerte, hasta en la misma tumba!, *no todo se pierde*. De otro modo, no existiría la inmortalidad para el hombre. Cuando surgimos del más profundo de los letargos, rompemos la tela sutil de algún sueño. Y sin embargo, un poco más tarde –tan frágil puede haber sido aquella tela–, no recordamos haber soñado. Cuando volvemos a la vida después de un desmayo, pasamos por dos momentos: primero, el del sentimiento de la existencia mental o espiritual; segundo, el sentimiento de la existencia física. Es probable que si al llegar al segundo momento pudiéramos recordar las impresiones del primero, éstas contendrían multitud de recuerdos del abismo que se abre más atrás. Y ese abismo, ¿qué es? ¿Cómo distinguir, por lo menos, sus sombras de la tumba? Pero si las impresiones de lo que he llamado el primer momento no pueden ser recordadas por un acto de la voluntad, ¿no se presentan inesperadamente después de un largo intervalo, mientras nos maravillamos preguntándonos de dónde proceden? Aquel que nunca se ha desmayado, no descubrirá extraños palacios y caras fantásticamente familiares en las brasas del carbón; no contemplará, flotando en el aire, las melancólicas visiones que la mayoría de los hombres no es capaz de ver; no meditará mientras respira el perfume de una nueva flor; no sentirá exaltarse su mente ante el sentido de una cadencia musical que jamás antes había llamado su atención.”

III. 2. PLUTARCO SOBRE EL ENCUENTRO DE ALEJANDRO Y DIÓGENES FRAGMENTO DE “ALEJANDRO”⁸

“Cuando los griegos se reunieron en el Istmo y votaron ir de campaña contra los persas en compañía de Alejandro, éste fue proclamado comandante en jefe. Como muchos hombres políticos y filósofos se acercaban a él para felicitarle, confiaba Alejandro en que Diógenes de Sinope, que a la sazón se encontraba en Corinto, haría lo propio. pero como aquél no se preocupaba lo más mínimo de Alejandro y pasaba el rato en el Craneo, fue él en persona a visitarle, encontrándole tumbado al sol. Diógenes se incorporó un poco ante tal avalancha de hombres como venía hacia él y se quedó mirando a Alejandro; éste le saludó y le preguntó si acaso tenía necesidad de alguna cosa. “Apártate un poco que me

7 Edgar Allan Poe, “El pozo y el péndulo”, en: *Cuentos*, 1. Madrid, Alianza Editorial, 30ª edición 2006, pp. 76-77-

8 Plutarco, *Vidas paralelas* VI. Madrid, Gredos, 2007, p. 41.

quitas el sol”, respondió. Dícese que, ante tal respuesta y muestras de desdén, Alejandro quedó tan admirado de la altivez y grandeza de este hombre que, cuando ya de vuelta los suyos se reían y mofaban del filósofo, dijo: “Pues por lo que a mí hace, me gustaría ser Diógenes si no fuera ya Alejandro.””

*III.3. PLUTARCO SOBRE OLIMPIA
FRAGMENTO DE “ALEJANDRO”⁹*

“Se cuenta que Filipo, iniciado en los misterios de Samotracia a la vez que Olimpia, siendo él todavía un muchacho y ella huérfana de padre y madre, se enamoró de ella y de esta forma se concertó la boda, con el consentimiento del hermano, Aribas. Pues bien, la novia, la noche antes en la que ambos se encontraron en la cámara nupcial, soñó que tronaba, que un rayo caía sobre su vientre y que del choque se encendía un gran fuego, que después de fragmentarse en llamas en todas direcciones terminaba por extinguirse. Por su parte Filipo, algún tiempo después de la boda, se vio a sí mismo en sueños colocando un sello sobre el vientre de su mujer, y según le pareció, el relieve de dicho sello consistía en la imagen de un león. Mientras que los demás adivinos se mostraban perturbados por esta visión, pensando que a Filipo le hacía falta una vigilancia más estrecha de sus asuntos maritales, Aristandro de Telmeso proclamó que la mujer estaba encinta, pues no se sella lo que está vacío, y también que llevaba en su seno un niño valeroso y con la naturaleza propia de un león. Se pudo ver también, en cierta ocasión, a una serpiente yaciendo junto al cuerpo de Olimpia mientras esta dormía, y dicen que ello debilitó sobremedida el amor y el afecto de Filipo, hasta el punto de evitar en muchas ocasiones el acostarse con ella, ya fuera por temor de ser objeto de posibles embrujos o filtros de su mujer, ya por un escrúpulo religioso de tener trato carnal con ella, que supuestamente lo tenía con un ser superior. Pero hay otra versión al respecto, según la cual todas las mujeres de la comarca son afectas desde muy antiguo a los ritos órficos y a las celebraciones orgiásticas de Dioniso, recibiendo la denominación de Clodonas y Mimálonas; que sus prácticas se parecen en muchos aspectos a las de las Edónides y a las de las mujeres Tracias del Hemo (de aquí proviene, al parecer, el uso de la palabra *threskeúein*, “practicar la religión”, aplicado a los ritos exagerados e imprudentes); y que Olimpia, que ansiaba más que las otras los éxtasis y que se comportaba de forma más bárbara en los delirios, llevaba consigo en las celebraciones báquicas grandes serpientes domesticadas que con frecuencia, deslizándose fuera de la hiedra y de las cestas sagradas y enroscándose en los tirsos y en las coronas de las mujeres, llenaban de horror y estupefacción a los hombres.

9 Plutarco, *Vidas paralelas* VI. Madrid, Gredos, 2007, pp. 26-27.

Sea como fuere, Filipo, después de la mencionada visión, envió a Delfos a Querón de Megalópolis, y éste, según dicen, le trajo como respuesta por parte del dios que hiciera sacrificios a Amón y que venerara a esta divinidad más que a ninguna otra; también le anunció que perdería uno de los dos ojos: el que había aplicado a la juntura de la puerta para espiar al dios que, bajo forma de serpiente, compartía lecho con su mujer. Y según testimonio de Erastótenes, Olimpia, al despedir a Alejandro que marchaba a su expedición militar, le reveló sólo a él el secreto de su nacimiento (a saber, que no era hijo de Filipo sino del dios en forma de serpiente) y le exhortó a que su espíritu estuviera a la altura de su alcurnia.”

*III. 4. PLUTARCO SOBRE LA FUNDACIÓN DE ALEJANDRÍA
FRAGMENTO DE “ALEJANDRO”¹⁰*

“Habiéndose hecho el amo de Egipto, [Alejandro] tenía intención de fundar una ciudad griega, grande y populosa, y darle su propio nombre. Estaba ya a punto de tomar medidas y rodear cierto terreno, siguiendo la opinión de los arquitectos, cuando, una noche, tuvo mientras dormía una visión portentosa: un hombre de aspecto venerable y con el cabello todo cano [que Alejandro identificaría como Homero] se le acercaba y le decía estas palabras:

“Allí, en medio del mar encrespado, se encuentra una isla situada delante de Egipto, a la cual llaman Faro.”

Alejandro se levantó al momento y se encaminó a Faro, que entonces era todavía una isla, situada un poco más arriba de la boca del Nilo llamada Canónica, pero que hoy día está unida al continente por medio de un malecón. Así pues, cuando vio que el sitio ofrecía magníficas condiciones –se trata, en efecto, de una faja de tierra, parecida a un istmo, con una anchura apropiada, que sirve de separación entre una gran laguna y el mar, formando del lado de este último un puerto espacioso–, diciendo que Homero, además de admirable en todos los sentidos, era un peritísimo arquitecto, ordenó trazar el croquis de la ciudad respetando la configuración del terreno. Como no tenían tierra blanca, tomaron un poco de harina, y dibujaron sobre el suelo negruzco un área circular, cuya circunferencia interior cortaban dos bases rectas que, partiendo por así decir de las franjas, iban reduciendo la superficie de forma uniforme, imitando la figura de una clámide. El rey se mostró complacido con este diseño, pero de repente una bandada de infinitos pájaros de todas las especies y tamaños, viniendo del río, se abatió sobre el lugar a la manera de nubarrones y no dejaron ni rastro de la harina; este presagio causó una cierta turbación en Alejandro. No obstante, los adivinos le exhortaron a que estuviera tranquilo, pues interpretaban que la

10 Plutarco, *Vidas paralelas* VI. Madrid, Gredos, 2007, pp. 59-61.

ciudad por él fundada sería muy próspera y proporcionaría sustento a hombres de todos los países. Alejandro ordenó a los capataces que se pusieran manos a la obra, mientras él partía hacia el santuario de Amón.”

III.5. REINHARD LAUTH SOBRE ALEJANDRO MAGNO
FRAGMENTO DE “LAS TRES TENTACIONES DE CRISTO”¹¹

“Satán ofrece a Jesús “todos los reinos del mundo”, *in plurali*, y no el Reino universal único. Los judíos conocían muy bien un reino tal. El primer libro de los Macabeos relata cómo Alejandro Magno extendió su Imperio hasta los límites de la tierra, “y la tierra enmudeció ante su presencia”. Así pues, con toda certeza, la tercera tentación no se refiere a los pequeños ámbitos de gobierno en Palestina. Pero tampoco sólo los imperios mundiales, sino más bien todos los reinos del cosmos, el reino por ejemplo de la belleza, del poder mundial, de la ciencia, o de lo que sea. Pero ninguno de ellos por sí mismo basta ya para seducir a Jesús: eso lo sabe Satán, que tiene que reunirlos y ofrecérselos, aun cuando su coexistencia simultánea sea contradictoria y en verdad imposible, y con su unidad suceda lo mismo que con la del imperio mundial de Alejandro Magno: “Pero al fin cayó enfermo y presintió que iba a morir [...]. Entonces sus generales tomaron el poder, cada uno en su propia región, y tras la muerte de Alejandro fueron coronados como reyes [...] y así llenaron de calamidades la tierra.””

III.6. FRAGMENTO DE “¿QUIÉN FUE MAHOMA SEGÚN EL CORÁN?”¹²

“Tanto más significativo es que, en esta Historia [Sagrada], se trate profusamente una *única* figura mundana, a saber, Du-l-Qarnayn, es decir, Alejandro Magno. La comprensión de Mahoma de este personaje y de su valoración se ha juzgado en general como excepcional. (De ahí se puede deducir que también su comprensión del resto de la historia profana tenía un nivel correspondiente.)

Dios proveyó a Alejandro de una sobreabundancia de gracias y favores. Conquistó toda la tierra civilizada sin perder una única batalla. Partió primero hacia el oeste, llegando hasta el oasis de Siva. (En aquella época todavía se creía que la fuente del Nilo se hallaba aún más hacia el oeste, y no se sabía nada del África del sur.) Ahí se tomó la decisión sobre el sentido y la finalidad de su conquista del mundo.

11 Lauth, Reinhard, *Die verstoßene Kirche. Dokumente zum Kirchenkampf. Band II: 1975-1986*. Múnich, Christian Jerrentrup, 2003, p. 196.

12 Lauth, Reinhard, “*Wer war Mohammed nach dem Koran?*”, en: *Eisagogê eis Eisagogên. Wer war Mohammed nach dem Koran? Zwei Beilagen zu Abraham und die Kinder seines Bundes mit Gott*. Múnich, Christian Jerrentrup, 2005, pp. 22-23.

“Nosotros [Dios] dijimos: “¡D-I-Quarnayn! O castigas a estos hombres o te mostrarás benevolente hacia ellos.” (Sura XVIII, 88)

“Estos hombres” son, evidentemente, *los* occidentales y orientales que no pertenecían a los pueblos macedónicos ni griegos. Dios le da a Alejandro la posibilidad de decidir sobre su rango fundamental dentro de la humanidad, y al mismo tiempo le sugiere castigar a los injustos y de darles a quienes servían convenientemente a Dios unas leyes que pudieran seguir fácilmente. Dicho con otras palabras: según Mahoma, la acción decisiva de Alejandro no fue haber vencido al mundo entero, sino haber equiparado a los orientales con los griegos. Y de hecho, esta decisión fue a los ojos de los griegos un acto reprochable. Después de todo, su maestro Aristóteles se enojó enardecidamente por ello.

Desde el extremo más occidental, Alejandro se giró a la dirección opuesta llegando hasta el extremo oriental, la zona donde sale el sol, donde halló un pueblo (los hindúes) que no sabía protegerse (suficientemente) del sol. Pero Alejandro prosiguió todavía su camino y se encontró con un pueblo que apenas era capaz de entender el lenguaje. Estas gentes relataron que, más allá de las fronteras de su país, vivían “Gog y Magog”, que una y otra vez propagaban la destrucción por la tierra. Le pidieron que, a cambio del pago de un tributo, levantara una muralla fronteriza para protegerse de esos pueblos. Alejandro mandó construir los bloques de bronce y construyó la muralla fronteriza.

Evidentemente, con eso se alude a la “muralla china”, que, como es sabido, se fue construyendo por fases contra los mongoles un siglo después de la presencia de Alejandro en Asia central. El pensamiento de Mahoma es, evidentemente, que la idea concreta de esta muralla la concibió primero Alejandro, y que, en consecuencia, él comenzó con la construcción de dicha muralla. En la sura XVIII, en la que se relata esto, Mahoma añade expresamente que Dios dijo que esta barrera se mantendría hasta la catástrofe del fin de los tiempos.

Que a Alejandro se le mencione y se le valore de este modo, nos fuerza a suponer que Mahoma le atribuye una relevancia religiosa. Su *acto* fue un acto religioso. Ya que el nombre árabe para Alejandro menciona los dos cuernos de carnero del ídolo del cual él fue declarado hijo en el oasis de Siva, es seguro que el profeta lo considera un politeísta. Pero como en aquello que Dios le encomendó dejándolo a su decisión Alejandro se decidió por la igualdad de todos los hombres, con este acto obedeció a la voluntad del Dios uno.”

III. 7. F. W. G. HEGEL SOBRE ALEJANDRO MAGNO
FRAGMENTOS DE "LECCIONES DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA"¹³

"La vida griega es un verdadero acto juvenil. Aquiles, el adolescente poético, la inauguró, y Alejandro Magno, el adolescente real, la finalizó. Ambos aparecen en la lucha contra Asia. Aquiles, siendo la figura principal en la empresa nacional de los griegos contra Troya, no aparece en la cumbre de aquélla, sino que está subordinado al rey de reyes [...]. Por el contrario, el segundo adolescente, Alejandro, la individualidad más libre y bella que jamás portara la realidad, aparece en la cumbre de la vida juvenil que en sí misma es madura, y consuma la venganza contra Asia. [...]

Alejandro fue iniciado en la metafísica más profunda; con ello, lo que en él había de natural fue purificado por completo, y liberado de los lazos habituales de la opinión, de la rudeza, de la imaginación vacía. Aristóteles dejó esta gran naturaleza tan libre y pura como ella era, pero le acuñó la profunda conciencia de aquello que es lo verdadero; y el espíritu genial que Alejandro era, Aristóteles lo formó en un espíritu plástico, igual que una esfera que pende libre en su éter. Con esta formación, Alejandro se puso en el vértice de los helenos, para que Grecia traspasara las fronteras de Asia. Siendo un adolescente de veinte años, mandaba un ejército muy experimentado, cuyos generales eran todos ellos hombres maduros y muy versados en el arte de la guerra. El objetivo de Alejandro era vengar a Grecia por todo lo que Asia le había hecho desde hacía tiempo, y terminar de librar de una vez la antigua discordia y lucha entre oriente y occidente. Aunque en esta lucha se vengara del oriente por el mal que Grecia había padecido por causa suya, sin embargo también le devolvió lo bueno, en agradecimiento a los comienzos de la formación que habían venido de aquél, difundiendo por el oriente la madurez y la alteza de la formación, y reconfigurando, por así decirlo, la Asia que él había ocupado en un país helénico. La magnitud y el interés de esta obra se hallaba en equilibrio con su genio, con su peculiar individualidad juvenil, que en una belleza así no hemos vuelto a ver en la cumbre de una empresa semejante. Pues, en él, no sólo estaban unificados el genio del general, el máximo coraje y la mayor valentía, sino que todas estas propiedades fueron sublimadas por la humanidad y la individualidad bella. Aunque sus generales le eran leales, habían sido pese a todo los siervos de su padre, y esto hacía su situación difícil; pues su grandeza y su juventud era una humillación para ellos, que se consideraban consolidados a sí mismos y a lo que había sucedido; y cuando su envidia, como sucediera con Cleitos, se convirtió en cólera ciega, Alejandro se vio forzado también a ser muy enérgico.

13 *Hegel Werke 11, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, 1928, pp. 296-355.

La campaña de Asia de Alejandro fue al mismo tiempo una campaña de descubrimientos, pues él fue el primero en abrir a los europeos el mundo oriental, y avanzó hasta países como Bactria, Sogdiana, la India septentrional, países que desde entonces apenas han vuelto a ser pisados por europeos. [...]

Fue grande como general en las campañas, sabio en las campañas y decretos, y el más valiente soldado en el fragor del combate. La muerte de Alejandro, que se produjo en Babilonia a sus treinta y tres años de vida, nos sigue dando un bello espectáculo de su grandeza, y la prueba de su relación con el ejército, pues se despidió de él con plena conciencia de su dignidad. Alejandro tuvo la suerte de morir en el momento oportuno; se le puede llamar suerte, pero más bien es una necesidad. Para poder alzarse como adolescente para el mundo posterior, hubo de ser arrebatado por una muerte prematura. Igual que Aquiles, como ya se comentó arriba, comienza el mundo griego, así Alejandro lo termina, y estos adolescentes no dan sólo la más bella imagen de sí mismos, sino que al mismo tiempo ofrecen una imagen totalmente perfecta y terminada del carácter griego. [...]

Y si acaso se adujera, por ejemplo para disminuir sus méritos, que él no tuvo sucesores ni dejó ninguna dinastía, sin embargo, los reinos griegos que después de él se forman en Asia son su dinastía. Durante dos años hizo campañas en Bactria, desde donde entró en contacto con los masagetas y los escitas; ahí surgió el imperio greco-bactriano, que duró dos siglos. Desde aquí, los griegos entraron en contacto con India e incluso con China. El dominio griego se propagó por la India septentrional. [...] Otros reinos griegos surgieron en Asia Menor, en Armenia, en Siria y en Babilonia. Pero de entre los reinos de los sucesores de Alejandro, especialmente Egipto llegó a ser un gran centro para la ciencia y el arte, pues una gran cantidad de obras arquitectónicas se localiza en el tiempo de los Ptolomeos, como se ha averiguado a partir de las inscripciones descifradas.

Alejandría llegó a ser el centro principal de comercio, el lugar de unión de las costumbres y tradiciones orientales y de la formación occidental.

Además, bajo el gobierno de príncipes griegos, florecieron el imperio macedónico, el imperio de Tracia hasta más allá del Danubio, un imperio ilirio, y el Epiro.

Alejandro también estaba extraordinariamente inclinado hacia las ciencias, y se le celebra, junto a Pericles, como el más generoso mecenas de las artes.

En su *Historia del arte*, Meyer dice que a Alejandro le ha guardado eterna memoria su juicioso amor al arte no menos que sus conquistas. [...]

Los hombres históricos, los individuos de la historia universal, son aquellos en cuyos objetivos se encierra algo universal. Éstos son los grandes hombres en la historia, aquellos en cuyos objetivos propios particulares se encierra lo substancial, que es la voluntad del espíritu mundial. Hay que llamarlos héroes

en tanto que sus objetivos y su oficio no han sido escanciados meramente del curso tranquilo y ordenado de las cosas y santificado por el sistema dado, sino de una fuente cuyo contenido está oculto y no ha crecido hasta una existencia presente, del espíritu interior que aún es subterráneo, que golpea contra el mundo exterior como si éste fuera una cáscara, y lo revienta, porque tiene otro germen que el germen de esta cáscara. [...] Individuos tales no tenían en estos objetivos suyos la conciencia de la idea, sino que eran hombres prácticos y políticos. Pero al mismo tiempo fueron pensadores que tenían la visión de lo que era necesario y de aquello cuyo momento había llegado. Y esto es, justamente, la verdad de su época y de su mundo, por así decirlo, el género siguiente, que ya estaba presente en el interior. Su asunto era saber esto universal, saber el grado necesario y posterior de su mundo, hacer de éste su objetivo propio, y poner en él sus energías. [...] Pues el espíritu más avanzado es el alma interior de todos los individuos, pero es su interioridad inconsciente, que los grandes hombres les llevan hasta la conciencia. Por eso siguen los demás a estos caudillos de almas, porque sienten el poder irresistible de su propio espíritu interior que les sale al paso. [...]

No llegaron a un gozo tranquilo, toda su vida fue trabajo y esfuerzo, toda su naturaleza fue sólo su pasión. Si se ha alcanzado el objetivo, entonces se desprenden, como vainas vacías del grano. Mueren pronto como Alejandro, son asesinados como César, son deportados a Santa Helena como Napoleón. [...] Son hombres grandes justamente porque han querido y consumado algo grande: no algo figurado y supuesto, sino algo correcto y necesario. [...]

Un individuo de la historia universal no tiene la sobriedad de querer esto y aquello, de ser muy considerado, sino que se entrega sin escrúpulo alguno al objetivo único. Y así sucede que tratan con trivialidad otros intereses grandes, incluso sagrados, comportamiento que, ciertamente, se somete a la crítica moral. Pero una figura grande tal tiene que pisar alguna que otra flor inocente, destrozarse a su paso algunas cosas.”

