

EN TORNO AL DESEO[†]

CARLOS MÁSMELA

Cuando se pregunta qué es el hombre, suele responderse: un ser vivo racional o, en términos más corrientes, un animal racional. De acuerdo con esta definición el ser del hombre estriba en la racionalidad, por cuanto cubre de tal forma su propia naturaleza que sin ella se confunde con la animalidad, reduciéndose con ello a un ser irracional sujeto a instintos, impulsos y emociones anímicas, y desprovisto por lo tanto de la ley, inteligencia y reflexión atribuidas sin más al plano de lo racional. Atenidos a tal definición, lo irracional en el hombre debe someterse al dominio de lo que lo define y distingue de los animales, su racionalidad. Pero cuando se examinan los elementos que la integran, comienza la definición a decir algo diferente, lo uno no aparece tan dominante y lo otro no es tan subordinado, antes que verse en ambos una reducción invulnerable, se revela entre ellos una reciprocidad antagónica acorde con la naturaleza humana. Explorar en esta dirección lo dicho en la definición es la tarea que quiere emprender la presente conferencia. Para ello se cuenta como punto de partida con una escueta definición: el hombre es un animal racional.

En griego reza: ζῷον λόγον ἔχον. El hombre es un ser viviente que tiene λόγος. Λόγος y racional no dicen lo mismo. Mostrar la imposibilidad de su identificación supone comprender la compleja relación de λόγος y ἄλογος. La alogicidad expresa no solamente lo inanimado sino también lo animado y, en realidad, en un doble sentido: como ζωή y βίος. La palabra ζωή menciona la vida común a planta, animal, hombre, y se contrapone a lo no viviente. Propio de lo viviente es el alma, lo que tiene aliento y como tal se mueve en el sentido de la nutrición, el creci-

[†] Conferencia ofrecida en las *Lecciones de Noviembre* el 6 de noviembre de 1990.

miento y la degeneración. A diferencia del simple vegetar, lo animado atribuido al animal se caracteriza por la percepción. En ella coinciden a este nivel, animal y hombre. Pero así como en los casos anteriores, antes que de algo en común se trata ahora de una distinción hecha a partir del *λόγος*. En contraste con el animal es el hombre un ser animado provisto de *λόγος*. Llegamos así a la definición que nos ocupa desde lo animado, cuyo nivel puede darse sin los más altos. En cambio sin él éstos no tienen lugar. El hombre como ser viviente que tiene *λόγος* es necesariamente un ser animado, mas el ser animado no implica necesariamente un ser provisto de *λόγος*.

No sólo el *λόγος* es propio del hombre. También la vida, pero no simplemente en el sentido de lo viviente (*ζωή*), común a plantas y animales y contrapuesto a lo inanimado, sino en el sentido de la vida (*βίος*) que sólo atañe al hombre. Así mismo, mientras lo animado se dice del ser viviente en general, únicamente el ser humano tiene el *ánimo*. Dado que el hombre es el ser viviente por excelencia, su relación con la vida no puede depender exclusivamente de la obra del *λόγος* que él mismo posee y, mucho menos, ser asumido por la vida consciente. Es igualmente un ser provisto de ánimo y como tal tiene en sí la capacidad de decidir libremente sobre su propia vida.

No se distingue de los otros seres vivientes solamente por el *λόγος* sino también por el ánimo. La definición, el hombre es un ser vivo provisto de *λόγος*, alcanza con ello una nueva y más genuina dimensión, desde la que puede avisarse ya la unilateralidad e insuficiencia de su traducción como animal racional, pues muestra un vínculo entre ánimo y *λόγος* y no una imposición de lo racional sobre lo irracional.

El hombre es un ser viviente caracterizado por una *δύναμις* provista de *λόγος*. Lo viviente en él contiene una dinamicidad, sobre cuya base se establece el *λόγος*. La *δύναμις* es un principio y, como tal, en algo otro diferente al cambio ocasionado, o bien en lo mismo que cambia, pero en tanto se lo considera de acuerdo con su ser otro. Consta de dos fuerzas: el *padecimiento* y la *resistencia*. Padecer significa soportar lo otro en el sentido de admitir la otredad incorporada al cambio. La resistencia representa, por el contrario, el fortalecimiento frente a la consumación y supresión en lo otro. Mientras el padecer, al soportar el cambio, tiende a realizarse en lo otro y a anular con ello la diferencia, la resistencia, al rehusarse a la ejecución por medio del cambio, la porta. Aprestar a lo otro y al cambio, resistirse a lo otro y persistir en el horizonte de lo mismo, constituyen el ser originario de la *δύναμις*. Ambas fuerzas expre-

san una contrariedad en la que tiene lugar una confrontación pero también una copertenencia. La δύναμις señala la copertenencia de lo que en sí se encuentra separado en torno a lo mismo, una contrariedad de acuerdo con la cual se acepta lo otro en detrimento de lo mismo o bien, se resiste lo otro y se reafirma el encaminamiento a lo mismo.

La dinamicidad conlleva siempre una *impotencia*. La impotencia es el *retraimiento* del ser humano frente a lo mismo. El hombre se halla despojado de la mismidad en el sentido de no poder asumirla ni realizarla. En el despojamiento se experimenta una fuerza para transformar, no lo mismo sino lo otro de lo mismo. Contrario a lo que podrá pensarse, la impotencia no es originariamente un signo de debilidad o incapacidad. Desencadena la fuerza que en el desarraigamiento dispone hacia el cambio y la transformación. La escisión infranqueable de lo mismo forja en el ser impotente la posibilidad de una potencialidad sólo mediante la cual puede aspirarse a aquello de lo que se encuentra sustraído. La impotencia como retraimiento de lo mismo, la impotencia de asumirlo como lo mismo, no es empero una carencia, sino por el contrario una tenencia, la disposición de un *poder* devenir otro, que en la incapacidad de superar la diferencia, contiene la potencialidad para el acometimiento. En el retraimiento impreso en la dinamicidad sale a la luz la infranqueable diferencia entre mismidad y otredad, cuya tensión revela en el hombre su ser impotente de apropiarse de lo mismo y su ser potente de realizar lo otro de lo mismo. Su impotencia para ejecutar la mismidad afina la tendencia hacia ella y sólo a partir de ella, no de sí mismo, puede ponerse en obra. La impotencia de franquear lo mismo y de asumirlo le posibilita la experiencia de la otredad.

La dinamicidad perteneciente a la naturaleza humana está provista de λόγος. En ella se trata de un principio que como tal no es generado por él. Por ello el λόγος no produce el cambio y consecuentemente la contrariedad presente en él. El λόγος debe entrar en relación con una otredad que le pertenece mas no engendra para poder devenir uno y el mismo λόγος. La contrariedad a la que debe dirigirse conduce a la δύναμις. Como principio del cambio contiene una fuerza motriz que mueve e infunde movimiento. Esta fuerza originaria se encuentra en la alogicidad del ánimo y no en el λόγος.

Con la palabra "alogicidad" se mencionan dos ámbitos diferentes, en uno de los cuales el hombre participa de las propiedades comunes a todo ser viviente. El otro, por el contrario, le concierne exclusivamente, pues participa en el λόγος. En esta participación la potencialidad alógica

del hombre le escucha y atiende, mas también se le opone y resiste. La participación alógica en el λόγος aloja el padecer en tanto escucha y atiende pero igualmente una resistencia mediante la que se reafirma en sí misma y se le opone. La alogicidad persevera con ello en la diferencia, de tal modo que por su resistencia y confrontación está en condiciones de escuchar y atender.

La participación en el λόγος no significa de manera alguna una sujeción incondicional a él. Se está en condiciones de tomar parte en él cuando el escuchar es un *poder* escuchar y éste recién es posible si está provisto de una resistencia. En el poder escuchar que se resiste se padece el λόγος y sucede el atender. La alogicidad es fuente de contrariedad, lo cual no significa empero que se baste a sí misma y se obstine en pretender depender de sí misma, pues escucha y atiende. Precisamente por albergar el πάθος y la resistencia es el principio generador de movimiento y acción. Su espontánea apertura al λόγος bajo esta profunda contrariedad evita que la alogicidad se reduzca a lo "irracional" como un campo aislado, bloqueado y separado sin más de lo racional.

Con el término "racional" se quiere dar a entender el proceder analítico por el que la razón logra claridad conceptual en el desglosamiento de un contenido dado. Al limitarse a su representación o clara enunciación basta a la razón evitar la contradicción, es decir, afirmar algo que contraría su analiticidad. Su proceder analítico se identifica con el juzgar formal, en tanto se ocupa de sí misma y de la forma del pensamiento. Cuando juzga analíticamente encuentra en el principio de contradicción la máxima expresión de su racionalidad y seguridad. Manteniéndose en la esfera analítica ningún peligro la acecha y no se halla expuesta por tanto al riesgo y al error. Su hermetismo hace imposible vislumbrar su propia naturaleza, a saber, el conflicto de la razón consigo misma. Aquello sobre lo que la racionalidad no tiene poder y se sustrae a la claridad conceptual es en este sentido específico, visto desde la racionalidad misma, lo "irracional".

Lo racional-irracional ni cubre ni expresa la logicidad y la alogicidad del hombre, porque mientras la racionalidad, por un lado pretende bastarse a sí misma y la racionabilidad ascendente a la que parece estar destinada la vida humana conduce a una autarquía en la que se somete o excluye la otredad, la decibilidad del λόγος no se comprende lógicamente, sino en conexión con la dinamicidad a la que pertenece, y la δύναμις μετὰ λόγου tiene su asiento en el ánimo, cuya alogicidad se caracteriza por ser principio de movimiento, y mientras lo irracional por otro

lado, tiende a identificarse con caracteres comunes al animal y al hombre o simplemente es visto desde lo racional como aquello de lo que tiene que desligarse, la alogicidad en el hombre participa del *λόγος*, es una fuerza viva que espolea la razón evitando con ello que se reduzca a la unilateralidad e idolatría de un racionalismo que toma la parte por el todo y a un orden intelectual que con su carácter separatista corta cualquier vínculo con la realidad, muy a pesar de que pretenda dar cuenta de ella y moverse en ella. Antes que ser controlada por la razón y el intelecto sustenta, como punto de partida del movimiento del ánimo, todo esfuerzo del pensamiento. Contiene en sí misma una negación que expresa el principio mismo de la potencialidad humana, sin la que no podría rehusarse a ser filtrada por la razón y a reafirmarse en sí misma contra su proceder analítico. Sólo en cuanto escapa a la intelectualización de la razón la hace acceder a un campo de experiencia que por sí misma nunca podría alcanzar.

La alogicidad del hombre se arraiga en el ánimo. Nuestro ánimo puede ser afectado por algo sin que la razón pueda lograr claridad del instante en que ello acontece. El fundamento del objeto en sí que afecta el ánimo siempre será oscuro y completamente desconocido para nosotros. La atención más esmerada no logra descifrar este momento ni comprender el modo como su afección puede ser llevada al plano conceptual, por cuanto permanece en la oscuridad indisoluble del experimentar inconceptuable del ánimo. Si bien pertenece a la alogicidad y se halla sustraído a todo análisis conceptual y racional, no por ello hay que permanecer indiferentes frente a dicho momento, desecharlo por incomprendible, pues es el horizonte que orienta la realidad humana.

La alogicidad posee un carácter esencialmente dinámico. La dinamicidad pertenece a la naturaleza humana por ser el principio de movimiento del ánimo. Este principio no tiene lugar en la razón porque ella es apática frente a la otredad y el movimiento, tampoco en la percepción por ser una facultad receptiva que sólo se realiza con la presencia de un objeto, frente al que es indiferente. La alogicidad potencial del ser humano en la que se arraiga el principio de movimiento del ánimo es el *deseo* (*ὄρεξις*). El deseo expresa el principio de la *δύναμις* provista del *λόγος*, esto es, de la vida del ser humano. Es propio de ella un moverse caracterizado por la contrariedad entre el *huir* y el *perseguir*. En la huida se huye, no de las cosas concretas del mundo o de su convulsión, sino ante el peligro que en la inquietud propia de la búsqueda acarrea el exponerse del ser arrojado fuera de sí. Frente al peligro se retrocede por

temor al extravío y a la pérdida, y con el retorno se busca protección y refugio. En este refugiarse se padece el *λόγος*.

A la persecución es inherente un tender hacia lo que se busca, a saber, un ser otro fuera de sí, mas no en el sentido de una exterioridad sujeta a la alteración, sino de aquello que ocasiona el movimiento de lo viviente y concierne a un fin. En la tendencia se aspira a la posesión de lo que en sí mismo es imposible de alcanzar y ante la que el ser humano experimenta su ser impotente para trascender, esto es, para fundar a partir de sí mismo la trascendencia; no obstante sólo en cuanto persevera en dicha aspiración puede retornar a sí mismo y ser sí-mismo frente al cambio. La aspiración conlleva en la búsqueda un exponerse cuya transitividad rebasa los límites que la razón quiere imponerle. Hay en ella una resistencia y una sublevación frente al sometimiento de la razón, pero también un rechazo a su desvanecimiento, suspensión y desaparición en los límites de las inclinaciones sensibles y a su identificación con ellos.

La persecución y la huida conforman la *inquietud* del ánimo, esto es, la tenencia de la disposición inherente al desarraigamiento. El desasosiego provocado por el ausentismo de la presencia hacia la que se aspira, pero ante la que hay un retraimiento inevitable, desequilibra la pasiva ecuanimidad y tranquilidad del alma. El hombre se halla despojado de lo mismo mas nunca de la inquietud que mueve hacia su extrañamiento. Esta inquietud del ánimo desvirtúa la vana pretensión del racionalismo de una completa posesión, porque expresa el incesante más allá del trascender hacia lo *deseable*.

Lo deseable es lo opuesto anticipadamente como contrapuesto en la tendencia, el presupuesto que mueve el ánimo y con miras al cual el procurar se pone por tanto en movimiento. La facultad desiderativa se halla referida originariamente a él pero no en cuanto objeto simplemente representado sino en cuanto mueve. A partir del horizonte de lo deseable el deseo se arraiga como la facultad dinámica que pone en movimiento el ánimo. A causa de su retraimiento, esta facultad antes que generar lo deseable tiene en él su procedencia. Lo deseable no es el objeto deseado a través de sensaciones o sentimientos, tampoco la facultad desiderativa se halla orientada por él.

El movimiento, la procura y la huida, ligado a la facultad de desear no está destinado a satisfacer dicho objeto, pues de ser así quedaría suspendido. El ser potencial del deseo no se dirige originariamente a la inclinación sensible del sentimiento ni procura satisfacer necesidades re-

primidas. Lo caracteriza un dinamismo que por su resistencia a cualquier realización de nuestros deseos, le es inherente un inacabamiento que deja siempre abierta una cesura. Es propio del deseo el permanente y renovado esfuerzo de rebasamiento arraigado en el desposeimiento. La imagen de la sed como deseo de beber, desdice el ser potencial del deseo. El deseo no se satisface como con el agua la sed. Se aparta de los deseos satisfechos, desea un más allá de todo lo que simplemente puede colmarlo. Se alza en su búsqueda por encima de los menesteres más primarios y de la satisfacción de necesidades. El deseo abisma, escinde y como tal no busca satisfacer una pretensión egoísta en la otredad del objeto deseado, ni se deja conducir por la realidad mirada desde el ángulo de la idoneidad para la satisfacción y el consumo. La realidad se resiste frente a este movimiento negativo del consumir y a los deseos reducidos a las inclinaciones que enajenan al hombre y le impiden abrirse a una concepción diferente del deseo y de la realidad.

Antes de restringirse a tales inclinaciones subjetivas rompe con ellas. Los deseos son superados por el deseo, no por la apatía de la razón, y solamente en su ruptura y oposición puede mostrarse en su caracterización positiva como tender potencial a lo deseable; en tanto se deja conducir y es ocasionada por lo deseable, la facultad de desear deviene en poder de la vida del hombre. Tiene en lo incondicionado su procedencia. Esta implica un descentramiento de la limitada egoidad del hombre porque pone ante sí un objeto que no puede fundar a partir de él mismo y excede a todo objeto delimitado por él. El deseo desea lo no-limitado. Recién en la tensión ocasionada por lo deseable puede ser facultad del objeto deseado. Antes que reducirse lo deseable a este objeto, es la causa de su deseo.

Esta procedencia evita encallarlo en la añoranza de una pérdida o en la memoria servicial de un pasado al que solo recurre con el fin de recobrar una supuesta identidad ya constituida. Con ello, sin embargo, en lugar de lograrla, el hombre se olvida de sí mismo, por cuanto omite la naturaleza interna y la necesidad de la otredad a través de la que puede ser sí-mismo. En contra de un recordar con pena la ausencia de un pasado irrecuperable, el deseo es *anhelo* de una posesión siempre extraña, inaccesible, inapresable. Quien anhela no desea algo determinado pues siendo así lo obtendría y no anhelaría más, no extrañaría ya ninguna ausencia. Vive en un mundo de doble fondo: hay lo individual que se puede llegar a poseer, pero todo ello depende a su vez de algo que no es así mismo individual y con respecto a lo cual acontece el anhelo. En

el anhelo así procurado de ningún modo se espera llegar a la relación con aquello a lo que se aspira como algo individual. Señala un ser otro imposible de evadir y de alcanzar. Quien anhela sabe que nada individual proporciona satisfacción, que la identidad, lejos de alcanzarse en la pretensión de revivir las imágenes de un pasado o en la satisfacción egoísta de lo otro individual, sólo tiene lugar cuando resistiéndose a una identificación, con ella aspira a una otredad inasumible e inalcanzable.

El anhelo al que el hombre se encuentra arrojado proviene del retraimiento, no en el sentido de una carencia sino de una fuerza capaz de tender hacia aquello de lo que se halla sustraído e inevitablemente separado, a saber, lo deseable. Ante lo deseable dicha fuerza entraña en sí la impotencia de asumirlo e identificarlo con la facultad de desear. Pero en tanto lo deseable mueve y ocasiona el deseo, se arraiga al mismo tiempo en el ser impotente una fuerza que con su potencialidad para el anhelo excede el objeto deseado empíricamente y genera la capacidad para desearlo y la disposición para realizarlo. La experiencia del retraimiento determina la finitud humana y posibilita al mismo tiempo la experiencia renovada de la otredad, a partir de la cual se revela una mismidad que nunca podrá ser poseída. La experiencia del despojamiento y retraimiento frente a ella dota a los hombres de una fuerza motriz a través de la cual están en condiciones de experimentar la otredad y de confrontar una realidad ya dada, constituida e impuesta.

El deseo está enraizado en el despojamiento de lo mismo. Este despojamiento alberga una separación irreductible en la que se experimenta una impotencia. Pero, en vista de que lo mismo no es algo dado sino puesto como contrapuesto a partir de dicha experiencia, es propio del ser impotente la posesión de una fuerza y por eso no es una carencia sino la plena disposición para lo mismo, para aquello de lo que procede y se halla retraído, lo deseable. Lo deseable y no el objeto empírico deseado abre como inapresable la posibilidad de que el deseo se ejerza como principio de movimiento.

A este movimiento se imprime una tendencia en que acontece una transición que abre renovadamente un horizonte al que pertenece en la búsqueda un abandono y una aspiración. Este acontecer del *entre* arraiga una escisión cuya fuerza impetuosa conlleva siempre un desprendimiento en su proyectarse a lo deseable, a lo desconocido, ante lo cual el hombre se expone y teme. En la escisión de desprendimiento y expectación irrumpe un nuevo comienzo de tal forma en realidad que con ella lo escindido ni cae simplemente en el olvido ni aparece como una fla-

queza que se hunde en el pasado. Antes bien, es avizorado desde la aspiración como aquello de donde despunta la posibilidad del resurgimiento en el llegar a ser de un nuevo comienzo. Al tránsito de algo hacia algo pertenece tanto el poder de separar, la fuerza del desasimiento, como la apertura de lo nuevo indeterminado, por cuanto en la transición transparece la cesura que le sirve de base y en la que se constituye el fulcro que sostiene los lados extremos que se contraponen entre sí. Con miras a vivificar lo incomprensible se inserta en la transitividad una inquietud que impide que los momentos contrapuestos entre sí persistan en sí mismos aisladamente o sean suspendidos. Todos se disuelven para producirse en el siguiente, desplegados en el libre recorrido de una continua desapropiación. Ello supone una mirada retrospectiva de las instancias que tuvieron que ser disueltas con la transición al paso próximo, pues solo en esta regresión tiene lugar el desposeimiento y la renovación de lo disuelto. En el tránsito el entre es puesto en la tensión en que coinciden el desprendimiento y la expectación, el abandono y la espera, la disolución y la producción. De esta co-incidencia emerge un nuevo comienzo, una nueva vida. Dicha tensión instaaura el devenir de la otredad.

La tensión del entre involucra una *separación* y un *vínculo*, pero no en el sentido de separar y unificar ahora diferentes en el mero transcurrir del tiempo. En el fondo de ella se instala la contradicción radical de ser y no ser, de acuerdo con la cual el acontecer de la transitividad irrumpe en el instante. El es el momento decisivo que unifica aquello que en sí mismo se mantiene fuera de sí reafirmandose a sí mismo y excluyendo siempre lo otro que se le contrapone. A partir de la inserción del instante en el fulgurar intermitente de la entreabilidad de ser y no ser se experimenta el desprendimiento y el nuevo comienzo, por cuanto funda tanto la escisión como el vínculo de lo que se deja tras de sí y la expectación, en la medida en que, como sostenido arrobamiento de la entreabilidad, sostiene el éxtasis del presente.

El nuevo comienzo entraña la expectación de un poder desconocido, la procura del incontrolable anhelo. A ella pertenece el ser arrojado fuera de sí que se expone, huye y busca protección. La aspiración acarrea un desprendimiento y el desprendimiento un exponerse. El exponerse arrastra consigo la temida disolución. La entreabilidad de ser y no ser es el lugar de la disolución. En la disolución acaece la posibilidad de un nuevo comienzo, pues es la portadora de la separación, mas no por ello ejerce una violencia aniquilante, porque también hace posible la unificación y la armonía. Antes que tener un carácter aniquilante, la disolución

es un principio generador de otredad. Solo mediante la disolución puede acontecer el comienzo de lo nuevo, el cual está a su vez expuesto a la experiencia de la disolución. A lo deviniente desde y hacia la disolución es inherente de este modo la circularidad de la disolución y el no ser generador potencialmente. Sin su experiencia no tiene cabida el apartarse que al separar une, el emerger de un nuevo comienzo se hace imposible. La disolución abre la posibilidad de un nuevo camino.

El desprendimiento no es un dejar atrás sin más, antes bien implica un poder-dejar-tras-de-sí al que pertenece una fuerza de la que emana la posibilidad de la apertura y tensión del entre. Se la puede naturalmente omitir y suplirla con una realidad efectiva desprovista de cualquier mirada retrospectiva y de la potencialidad para el desprendimiento. Solo que el sentirse en posesión de tal realidad, actuar a partir de ella, destinarse a ella, suprime el poder para la *de-cisión* y la *acción*, ya que con ello hay un sometimiento a una actualidad con la que se renuncia a la capacidad de desprendimiento de algo y a la posibilidad de la otredad, sólo mediante las cuales se puede devenir libre. Refugiarse en la efectividad de lo real, en tanto es absorbida por una situación fáctica, difiere sin embargo de la búsqueda de refugio ante la amenaza y el peligro que acechan en el salir fuera de sí, pues supone el desprendimiento, la capacidad para la desposesión y la separación, y en ello, la desrepresentación de una actualidad. En la fuerza motriz del deseo se arraiga la capacidad de desprenderse, de dejar lo que se halla tras de sí, de resistirse al sometimiento de las inclinaciones que la satisfacen y saturan. El deseo persevera en la tensión del entre. La plena disposición potencial para lo otro de la transitividad se funda en el deseo, por ser el principio de la escisión expresada por la evasión y la procura, esto es, el retroceder ante lo que se teme y el andar tras de lo que se aspira. Propio del deseo es el retrainimiento de lo mismo. El retrainimiento lo desentraña como la inquietud del ánimo que porta siempre consigo el riesgo y la incertidumbre al poner en marcha la aspiración a lo deseable y de ahí precisamente que el temor que retrocede sea inherente al andar tras de lo que se persigue. En tanto escinde el deseo representa el punto de partida de la *de-cisión*, esto es, del apartarse que separa lo uno de lo otro. Puesto que el deseo genera una dualidad discordante, la aspiración y el retroceso, a partir de él se establece como principio del devenir otro en la transición, lo deseable, pues la decisión se lleva a cabo bajo la condición de poder tomar y evitar algo, por tanto sobre la base de la persecución y la huida, el poder dejar tras de sí y excluir lo contrario. En la decisión de algo con la ex-

clusión de algo otro está presente entonces la capacidad previa mediante la que se decide sobre lo que ha de elegirse. Esta capacidad no es otra que el dinamismo para la acción. La acción no se identifica sin embargo con la ejecución y consumación de una realidad efectiva.

No descansa en el hacer que busca dar cumplimiento a algo determinado en el mundo circundante, o en la actividad que proporciona la destreza para poner algo en práctica. Tampoco es el reflejo de los sucesos en el mundo ni es ocasionada por los procesos empíricos de la naturaleza. La acción está referida originariamente al acontecer que mantiene en tensión la diferencia, al acontecer de la transitividad y por eso no puede ser absorbida por los resultado de una determinada actividad. Atenerse a ella y a lo primero que se ofrece equivale a renunciar a cualquier posibilidad, no se tiene por ejemplo el arte de la curación cuando tan solo se ejerce la medicina. A la acción pertenece un tender potencial que rebasa cualquier limitación, el esfuerzo ininterrumpido puesto en movimiento por la inquietud a causa de lo deseable. La acción no puede ser fragmentaria, tiene que ser incesante. En la acción se pone de manifiesto el inacabamiento que deja siempre abierta una fisura en la consecución de la otredad. El poder inherente al desprendimiento impone una acción que impugna la igualdad y la consecuente indiferencia de lo uno con lo otro. La escisión que separa imprime una distinción en la transitividad de lo uno a lo otro, a la que se antepone la posibilidad de la separación y el principio que la rige. La acción porta en sí misma el principio de la posibilidad de la escisión en la transitividad, de tal modo que mediante él fluye su continuidad. La continuidad de la acción es dada entonces por la posibilidad de la separación. El deseo contiene esta posibilidad porque mueve la acción con miras a lo deseable. La acción es la manifestación del dinamismo impreso por el deseo. Se despliega a partir de un deseo que sobrepasa la realización de los deseos. El deseo encarna en el procurar el poder de desprendimiento y se resiste por ello al límite. Al poder dejar tras de sí lo otro, al poder liberarse de lo otro en el sentido de lo individual delimitado que se ejecuta, separa y al separar deslimita. El desbordamiento del límite no es sin embargo una constatación de la infinitud sino de la finitud humana en su necesidad de abrirse a la tensión del entre. En su aspiración se encamina a una totalidad independiente por sí misma. El desbordamiento posibilita el acceso al límite así como el proyecto de la entreabilidad, la comprensión de dicha totalidad.

A la acción antecede el poder de la decisión, ya que genera la transi-
tividad a la otredad que la orienta. La decisión se exterioriza en la ac-
ción, aun cuando no sobre la base de una conclusión ya encontrada,
sino de la búsqueda, por cuanto la acción no consiste en un hacer que el
hombre ejecuta a partir de una decisión en la que se toma partido por lo
uno en menoscabo de lo otro o en el sentido de una resolución categó-
rica. La decisión es el acontecer de lo escindible. A la escisión pertenece
la distinción "entre" el desposeimiento y el nuevo camino cuyo entorno
es la disolución. Lo escindible de la disolución acarrea un ser arrojado
fuera de sí sin cuya exposición no es posible ponerse en camino de la
apertura. La decisión se determina a partir de la cesura inherente al trán-
sito de lo uno a lo otro que acontece en la tensión del entre. Su aspira-
ción a lo otro diferente presupone la experiencia del desprendimiento.
Querer omitirla equivale a adoptar una decisión sobre lo ya decidido por
quienes lo han experimentado. Con base en ella la decisión actúa como
proyecto de la acción y no como un decidir arbitrario en favor o en con-
tra de algo, y en cuanto tal está sujeta a una preparación necesaria a tra-
vés de la que gana la libre disposición para lo otro. En el fondo de la
decisión se halla su ἀρχή, el deseo. No es posible la acción sin la deci-
sión pero tampoco ésta sin el deseo, por cuanto el deseo expresa la alo-
gicidad potencial que pone el desprendimiento en tránsito hacia la
apertura y es en este sentido el promotor de la escisión, en cuyo seno
tiene lugar la decisión.

El deseo no constituye empero el único origen de la decisión, pues
en ella interviene también el λόγος. Su origen procede de la alogicidad
del ánimo que participa en el λόγος, es decir, le escucha y atiende, se le
opone y resiste y, además, del esclarecimiento del λόγος que articula lo
alógico. En la confluencia de esta dualidad discrepante e irreductible en-
tre sí se realiza la decisión auténtica. De acuerdo con esta doble proce-
dencia la unidad de la decisión se denomina "razón que desea" y "deseo
que razona". Ella muestra el hombre en su unidad originaria como el ser
al que pertenece la facultad de decidir libremente.

Por hacer parte el deseo de la naturaleza humana, la unilateralidad de
su definición como animal racional no solo resulta cuestionable, sino
también inaceptable, porque con ella se lo quiere reducir en el fondo a
una conciencia de la que se pretende hacer depender su libertad.
También ella tiene que exponerse a la apertura de un nuevo camino.
También ella tiene que ser objeto de la confrontación. A pesar de su po-
der y pretensión de asumir la naturaleza humana, el poder soberano de

la conciencia no puede actualizarse en la otredad, o sea, en lo que no es ni puede ser por sí misma y a lo que tiene que remitirse para alcanzar su ser autoconciencia, sin el poder de la inquietud por lo deseable, es decir, sin el poder que la hace salir fuera de sí, a un campo inhóspito en el que el hombre menesteroso se resiste a hacerla baluarte de su humanidad. El ser hombre es algo más que conciencia de sí-mismo, y el ser-sí-mismo solo lo logra a través de la potencialidad para lo escindible.

Tampoco el λόγος engloba por sí mismo la naturaleza del hombre, porque no produce la contrariedad en la que debe orientarse para poder alcanzar su carácter reuniente. El ser sí-mismo del hombre, el hombre en tanto es hombre, no está sujeto al dominio exclusivo del λόγος. Se constituye como tal en la integración de la dualidad discordante e irreductible de λόγος y ἄλογος. El λόγος se instala en la δύναμις sobre la base de lo escindible arraigado en la alogicidad del ánimo. En lo escindible se inserta una separación producida por la fuerza del deseo. La separación de lo escindible es encausada por un movimiento al que pertenece la procura y la huida y cuyo principio es el inquietante poder del deseo y no el λόγος. El inevitable desposeimiento de lo mismo despierta en él un anhelo ocasionado por lo mismo y en cuya orientación se experimenta una impotencia que se revierte al mismo tiempo en la posesión de una fortaleza y una disposición para aprestarse y acometer lo otro de lo mismo.

Dicho desasimiento revela en el hombre su impotencia de superar la necesaria escisión de ser y no-ser, pero también su capacidad para perseverar en la tensión del entre. Con ella debe contar el λόγος a fin de poder articularse como λόγος. El hombre es determinado así no solamente como el ser que tiene λόγος sino también por la facultad de desear. La pregunta por su naturaleza se apoya en lo que no es él ni puede asumir como tal, lo deseable como destino. Se funda con ello en una cuestión más fundamental con la que él mismo es desplazado.

El deseo participa en la razón como expresión del λόγος. La razón intelige espontáneamente el dominio de la totalidad en la que las ideas encuentran su lugar. En cuanto intelige capta discursivamente lo escindido en su articulación. Ciertamente tiene el poder de unificar lo inteligido, mas la inteligencia no lo engendra. Lo inteligido hace referencia a una transitividad a la que pertenece una disolución que al desatar abre un nuevo camino y pone en libertad. Ello supone un poder dejar lo que se halla tras de sí, porque es a partir de él como deviene posible la apertura de la otredad. Cuando tal poder pone en movimiento lo otro, escinde. La

disolución escindida genera renovadamente lo otro sin que haya en este tornarse otro adecuación alguna.

La razón es en sí misma apática frente a la transitividad. El devenir otro en ella escapa al poder inteligente de la razón. Lo inteligido actúa sobre la inteligencia, de tal modo que desde el poder de lo escindible se erige en actividad unificadora. Por ello, hablar de un deseo que razona no significa que su origen sea racional o que debido a su transgresión de los límites y su resistencia a ellos en su procura de lo deseable, tenga que ser condicionado por la razón y estar sujeto por último al dominio de una conciencia intelectual. El fin al que tiende la acción de la fuerza viva no está sometido a la sutil estilización de la razón. La acción precede al pensamiento de la acción. Sin dicha precedencia sería subsumida por su proceder analítico. Sin el deseo se tendría que aceptar la ilusión racionalista de alcanzar por medio de tal proceder lo incondicionado. La acción implica una transitividad que siempre permanecerá extraña a la apatía del pensamiento racional encerrado en sí mismo. El pensar racional no tiene el poder de ir en procura de algo o evadirlo. Lo que irrumpe como violencia esencial en la acción es el poder del desprendimiento en contra del pensamiento que quiere contenerlo. Lo escindido a través de la acción ejerce en cuanto inteligido influjo sobre la razón. La razón desea.

La razón se halla inevitablemente abocada al conflicto. Aun cuando es la facultad de principios que corresponden a la experiencia, por su propia naturaleza está destinada a lo incondicionado, al libre espacio de lo desconocido. La aspiración a este fin último como el horizonte de su búsqueda la obliga a sobrepasar los límites de la experiencia sensible. Su aspiración desborda los límites sobre los que tiene poder. Sujetarse a ellos y renunciar a lo incondicionado quebrantaría su propia naturaleza. La razón se desmembraría y disolvería en sí misma y no sabría cómo tener poder sobre los dominios de la experiencia. Franquear los límites y aspirar a lo incondicionado expondría la legitimidad de su propio poder y cuestionaría la seguridad de su posesión. Este rebasamiento la conduce a buscar refugio, a acentuar los límites que con su restricción le brindan plena seguridad y la previene de cualquier desmesura. Su alejamiento del conflicto se convierte en la fuente de su seguridad y en el triunfo del orden y el límite sobre la fuerza que la lleva al extrañamiento. No obstante, por su propia naturaleza la razón no se restringe a la determinación de la experiencia, a ejercer dominio y a reclamar derechos sobre ella. No se satisface con este dominio ni puede mantenerse en él, pues siempre la

acecha el anhelo, su orientación a lo deseable le imprime una fuerza que la lleva a querer más de lo que por sí misma puede. La potencialidad del deseo le procura la dinámica mediante la que se pone en la transitividad ascendente de lo incondicionado. La razón que desea aspira a un interés más alto a costa de exceder los límites de la experiencia. A causa del deseo entra en lucha consigo misma. Hace que se mueva entre la elevación y la caída, la aspiración y la restricción, la apertura y el refugio. La razón se mueve en esta coexistencia violenta, en esta dualidad conflictiva.

La inquietud le abre la posibilidad de desentrañar su capacidad pero también su impotencia, en tanto descubre las secuelas que marcan su destino. La dinamicidad alógica del deseo pone al descubierto las fluctuaciones en las que tiene que moverse, llevándola al desespero de sí misma. El deseo desconoce los límites y libera a la razón de ellos, vinculándola a lo incondicionado. Por eso nada temporal puede satisfacerle. Su insatisfacción la obliga a dejar tras de sí los límites de la experiencia en procura de un interés más alto. El deseo imprime a la razón una tensión impetuosa y transgresora que la conduce a franquear los dominios sobre los que tiene poder y le brindan seguridad. Evita que se la reduzca a una entidad monolítica y simple, pues a causa de su dinamicidad la pone en movimiento desde y contra sí misma.

El deseo que razona y la razón que desea expresan en su complejidad dos extremos discordantes entre sí, pero también una copertenencia entre ambos. El uno no se mantiene aislado del otro, ni tampoco se reduce a él. En tal discordancia se trata de un interdominio y no del dominio conforme al cual se acepta o se excluye sin más un solo lado. La exaltación de una facultad, la razón, a la que las demás deben someterse y por último reducirse, equivale a una mirada unilateral del ser del hombre. En el hombre se arraigan diferentes facultades, las cuales no hay que mirar aisladamente, sino en su unificación. Esta presupone empero una contraposición entre ellas. La confrontación presente en su discordancia no puede fijarse unilateralmente o mediante la simple adición externa de lo otro. Es menester aprender a verla en la reciprocidad de una separación originada por el conflicto. La reciprocidad de lo que en sí se contrapone acarrea una unificación de los extremos en conflicto. El viraje recíproco que se origina en el antagonismo de deseo y razón determina la mismidad. En su copertenencia lo mismo aparece a la luz de la diferencia. La mismidad se arraiga en la copertenencia de lo diferente a partir de la potencialidad unificadora de lo diferente. Por medio del vínculo se reúnen en una unidad los extremos que el ánimo contrapone. Esta unidad pro-

cede de los extremos, pero no de tal forma que cada uno se obstine en reafirmar aisladamente su propio dominio, sino en tanto se confrontan. La confrontación surge de la discordia de los extremos que en ella *salen* al encuentro. Como portadora de la contraposición y la separación, la *discordia* determina la reciprocidad que permite su unificación. Esta tiene lugar entonces cuando por el conflicto se confronta el lado contrario y no cuando se reduce la complejidad de los lados discordantes a una simplicidad clara y distinta, ya que de esta forma se suprimiría la discordia y con ello cualquier reciprocidad.

La lucha de los contrarios no es una simple disputa litigiosa u ocasional, sino el conflicto que acontece en la tensión temible del entre. El entre conforma el espacio libre en el que se lleva a cabo el conflicto y se arraiga la otredad inherente al ser sí-mismo del hombre. El temple del entre abierto por el ánimo lo lleva a arrancarse de sí mismo y lo pone en camino de la otredad que le posibilita el replegamiento sobre sí mismo. No en su ser otro de sí mismo sino en la apertura del ser otro de lo otro, el ser sí-mismo se comprende como *integración*.

La integración no menciona un todo indiferente que recoge lo común y omite la diferencia de sus miembros, tampoco es una unanimidad sin tensión, fruto del acuerdo llevado a cabo en virtud de un convencionalismo dominante con el que se pretende compensar los opuestos, o la ejecución adicional de lo que en sí se contrapone. Menciona la completitud que surge del modo como los contrarios se vinculan a partir de los lados en conflicto. A la integración pertenece la actividad unificadora que se engendra en la *lucha* entre ambos. El conflicto abre a partir de sí mismo la integración, en tanto el ánimo al templar el entre guarda los lados antagónicos no solamente en su pugna contra lo otro sino también en su reciprocidad antagónica. Con la integración no se decide y abandona la lucha, por cuanto depurada del conflicto se tomaría en una identificación en la que primaría el consenso de una colectividad privada desprovista totalmente de otredad y en consecuencia de pluralidad, muy a pesar de pretender hacer del pluralismo su imperioso portavoz. La integración se manifiesta y mantiene en lo escindible, y no en una identificación que se desprende de la imposibilidad de la separación, en la medida en que renuncia a la distinción, esto es, a aquello en cuya oposición y cesura es posible la unificación. Solo en la irreductibilidad propia de la escisión puede manifestarse la unificación de lo que en ella se contrapone de manera irreconciliable.

Mediante su ascenso a la integración la razón busca el esclarecimiento de sí misma. Este no es empero de golpe o realizado por su proceder analítico, sino el devenir en claro en cuyo proceso alcanza su comprensión. El proceso del esclarecimiento como devenir en claro es ocasionado por el carácter dinámico de la razón. La dinamicidad del proceso pone de manifiesto la lucha de la razón consigo misma. El conflicto al que necesariamente se ve abocada le abre el camino conducente a una conciencia de sí. Mas la razón no genera por sí misma el movimiento de la lucha ni su desconfianza en sí misma. Sin él no se expone y no puede por lo tanto ponerse en camino de su esclarecimiento. De sustraerse al conflicto su movimiento contra y hacia sí misma quedaría suspendido y con ello su autoesclarecimiento.

Cuando la claridad de un proceder formal suple este proceso la razón se destina a sí misma como el poder incondicional que domina la existencia humana. Su desarrollo unilateral rehuye cualquier influjo con el fin de conservar la pureza de su reflexión sobre sí misma, en cuyo acto se siente soberana y autosuficiente. Al reflejarse a sí misma su egoidad se intima en la privatización de una autoconciencia que se pone a sí misma como el fundamento al que el hombre menesteroso tiene que acogerse sin remedio si pretende comprender el mundo y comprenderse en él. De este modo la razón evita exponerse a una tensión que atentaría contra su satisfacción de verse a sí misma como generadora del ser otro. Es así como adquiere la seguridad de un dominio sin restricción con base en el racionalismo cultivado por la conciencia soberana. En esta seguridad descansa la creciente racionalización de la vida humana, desde cuya unilateralidad se quiere cubrir la integridad espiritual del hombre. No obstante, la razón no se reduce a esta extrema autarquía ni el esclarecimiento a la claridad de su proceder analítico, pues porta consigo un anhelo insatisfecho que impide su aislamiento en una autoconciencia intelectual y pone a la razón en camino de un más allá que sobrepasa cualquier límite.

A la naturaleza de la razón pertenece el conflicto originado por el deseo. Le procura el dinamismo de la transitividad de lo escindible en cuyo proceso tiene que separarse y luchar consigo misma para poder recogerse y comprenderse a sí misma. El poder alógico del deseo engendra en ella la lucha que la sostiene en el tránsito a lo deseable, y traspone con ello incesantemente los límites de lo real. Pone de manifiesto que la razón puede devenir soberana de sí misma a través de la lucha, mas no por sí sola del ser sí mismo del hombre. Realza en el fondo la imperiosa

necesidad de la separación de lo escindible en la apertura de un nuevo camino en la vida más alta. De ahí justamente las palabras de Schiller: "¡La hostilidad sea entre vosotros! Es aún demasiado temprano para la alianza. Solo cuando os separéis en la búsqueda conoceréis la verdad".

Universidad de Antioquia

PÍNDARO

Poesía de la ocasión y poética de la ocasionalidad

MANFRED KERKHOFF

Kommt Zeit, kommt Rat
(Proverbio alemán)

A la memoria de Wolfgang Schadewaldt

1

Para empezar se impone, oportunamente, una reminiscencia nostálgica: en el verano de 1958, Wolfgang Schadewaldt, el Néstor de la filología clásica alemana, dictó en Tubinga aquel curso sobre Píndaro que uno de sus alumnos no olvidaría nunca; de hecho, hasta hoy día ha guardado los apuntes de clase, y de nuevo lee ahora con un cierto asombro, treinta y cinco años más tarde, aquellas páginas ya amarillentas en las cuales aparece por primera vez aquella palabra que tanto lo iba a obsesionar después: KAIROS. Aparece en el contexto de la interpretación que el maestro presentaba entonces acerca de la sublime *Pítica Primera*, caracterizándola como el ejemplo máximo de la primera "poesía de pensamiento" (*Gedankenlyrik*) de Occidente. De esta oda tan marcadamente apolínea, aquel alumno se ocupó en forma especial, ya que en el coloquio nocturno que ofrecía Schadewaldt en su casa sobre "Hölderlin und Pindar" durante este mismo *Sommersemester*, le tocó dar un informe sobre la traducción/re-creación que el poeta alemán había hecho en 1800, en el transcurso de "la más gloriosa re-apropiación moderna de Píndaro" (Schadewaldt). Fué también en este contexto que dicho alumno escuchó por primera vez el nombre de un "muy querido amigo" del maestro, un tal Martin Heidegger para cuyos setenta años de edad Schadewaldt estaba en estos meses preparando una traducción e interpretación de la

Nemea Déctima que aparecería un año más tarde en la *Festschrift* correspondiente.¹

Pero ahí no termina la historia; para cumplir con el requisito de admisión a un seminario graduado (*Hauptseminar*) dicho alumno, aspirando ya a ser un verdadero discípulo, escribió un año más tarde una monografía en latín (siguiendo un antiguo rito de pasaje de los novatos en filología), bajo el título "*De Plutarcho Pindari interprete*". De ella se ha conservado únicamente la página final, una tabla esquemática de la poética pindárica en cuyo centro (gráfico y espiritual) figura la noción del *kairos*; y dicha kairo-poética se reconstruyó a partir del estudio de varias obras capitales de la crítica pindárica (Wilamowitz, Schadewaldt, Gundert, Finlay, Norwood, Duchemin, entre otros). Aceptado el trabajo, dicho estudiante presentó en el seminario de Schadewaldt, un estudio comparativo (perdido) de las evocaciones mítico-poéticas que hicieran Píndaro (*Pítica Primera*, v. 13–30) y Esquilo (*Prometeo Encadenado*, v. 351–72) de una erupción histórica del volcán Etna (míticamente visto: de una rebelión del titán Tifón). Cuando luego el joven discípulo de Schadewaldt, por sugerencia de éste, trasladó su lugar de estudio a Munich, (pero también, un tanto inesperadamente, cambió la asignatura principal, *Hauptfach*; por la filosofía), perdió de vista estos sus intereses

¹ Véase W. Schadewaldt, "Pindars zehnte nemeische Ode", en *Martin Heidegger zum Siebzigsten Geburtstag. Festschrift*, Pfullingen: G. Neske 1959, pp. 252–263 (Schadewaldt trata de avistar ahí, desde la perspectiva de Hölderlin/Heidegger, como "horizonte del ente", el entrecruce de "Cielo y Tierra, Divinidad y Mortalidad"). Para atestiguar la amistad mencionada (de veinticinco años), Schadewaldt le había dedicado a Heidegger su reciente traducción de *Sophokles König Ödipus*, Frankfurt 1955; y fue esta traducción la que había motivado a aquel estudiante a ir a estudiar en Tübinga. Sobre Hölderlin y Píndaro, véase ahora A. Seifert, *Untersuchungen zu Hölderlins Pindar-Rezeption*, Munich 1982. Finalmente, no es de extrañarse que, dentro de un ambiente tan 'kairótico', el estudiante en cuestión comenzara a componer himnos en el estilo de Hölderlin y Píndaro; de hecho, un ciclo en particular, titulado entonces *Apbiknomena*, celebraba una especie de momento místico —la llegada de la llegada misma— que más tarde recibiría el nombre de *protokairos*. El ciclo mencionado, luego de su aprobación por el maestro, fue más tarde publicado como "Ankunft" dentro del volumen *Erster Ephebischer Psalm: Alpha Centauri*, como el número 49 de la revista *Die Horen*, Hannover 1963. Sobre aquel concepto del *protokairos*, véase M. Kerkhoff, "El tiempo sagrado", *Diálogos* 35: 43–59 (1980).

kairo-sóficos (que resurgieron brevemente en 1963, al formarse el plan —luego no realizado— de una *Habilitationsschrift* sobre *Zeit und Tod*).²

Mucho más tarde, en 1972, el ex-estudiante vió y escuchó una última vez a su maestro —ya emérito entonces— en lo que iba a ser el último curso antes de su muerte (1974), a saber precisamente sobre las *Odas Olímpicas* de Píndaro (con motivo de los Juegos Olímpicos de este año).³ Para aquel entonces, el discípulo de Schadewaldt enseñaba como profesor visitante en Munich donde anunció un primer curso “kairológico” sobre la *Theorie der Rechtzeitigkeit* y acababa de dar, en alemán, su primera conferencia sobre el concepto griego del *kairos*, en la versión posteriormente publicada de la misma,⁴ figura la siguiente síntesis sobre Píndaro:

El canto es, como tal, la culminación propia del acontecer cantado; debido a él, la victoria lograda en la competencia recibe el esplendor que, colmándola, eleva el acontecimiento individual en la esfera de lo común (τὸ κοινόν), ligándolo con el pasado mítico del pueblo que produjo al vencedor. Para el poeta celebrante quien se empeña aquí como rapsoda y profeta a la vez, importa mucho acertar bien ese *καίρος* epinicio y celebrarlo debidamente; es por eso que el *καίρος* se convierte, en Píndaro, en un principio de composición para las odas en las que cada evento, cada opinión expresada (γνώμη) tiene su lugar pre-fijado que las vincula con el todo. Lo que preocupa a Píndaro es que los asuntos podrían presentarse indebidamente, en el momento inapropiado, desacertándose así el *καίρος*, tanto de la palabra como del hecho a celebrarse. Debido a la brevedad del *καίρος*, el momento cada vez oportuno de lo digno de mencionar es difícil de acertar, por lo cual la brevedad y concisión son la forma adecuada de discurso para tales mo-

² Este trabajo iba a tratar de la irrupción y pre-presencia de la muerte en el tiempo de la vida, de una ruptura *antikairótica* entonces. Esa perspectiva se ha conservado en muchas publicaciones posteriores, desde la primera conferencia pública de 1965 sobre “La estructura metafísica de la muerte”, publicada luego en *Diálogos* 5: 21–35 (1966).

³ Véase W. Schadewaldt, *Pindars Olympische Oden*, Frankfurt 1972. En esa última visita, Schadewaldt le regaló un esbozo autobiográfico suyo “Einblick in die Werkstatt meiner Arbeit” (ahora en D. Larese, *Wolfgang Schadewaldt*, 1967) donde el maestro se expresa entre otras cosas, sobre los principios hermenéuticos de su trabajo; es interesante leer (op. cit., p. 33) cuánto él mismo, según confiesa, le debía a la inspiración del *kairos*, a la divina ocasión; sobre esta diosa goetheana —*Göttin Gelegenheit*— véase M. Kerkhoff, “La diosa de la ocasión”, *Diálogos* 42: 25–42 (1983).

⁴ Véase M. Kerkhoff, “Zum antiken Begriff des Kairos”, en *Zeitschrift für philologische Forschung*, 27: 256–74 (1973).

mentos; en tales sentencias agudizadas que, las más veces, constituyen la ἀκμή del himno en cuestión, se concentra entonces el saber cumplidor del sentido de una hazaña, saber que se extiende al pasado y futuro míticos. El καιρός del canto se convierte así en el centro temporal en el cual culmina un acontecer heróico que se desarrolla pausadamente desde su inicio hacia su final: como el τέλος de una cadena de hazañas patrias, constituye simultáneamente el ἀρχή de un futuro glorioso y la garantía de la inmortalidad del atleta homenajeado la que arranca en este instante, irrupción de la eternidad en el tiempo. Es en tal καιρός que mejor se reconoce la medida (μέτρον) que conviene a todo, y es precisamente el poeta quien debe saber medir cuánta fama ha de acreditarse a cuál persona.⁵

Entretanto han pasado unos veinte años en los que paulatinamente se han ido acumulando los trabajos y cursos sobre el concepto del καιρός de manera que, para no perder la cuenta y la orientación, se impuso bien oportunamente una retrospectiva en la cual inevitablemente resurgió, del pasado ya "mítico" de unas "hazañas" estudiantiles, el recuerdo de esta primera fuente de inspiración; y es por el agradecimiento debido (χάρις) a este kairos inicial de 1958 que quisiera ahora —y otra vez en un año de Juegos Olímpicos— emprender el siguiente ensayo y reunir todas las notas entretanto recogidas sobre la kairosología pindárica, centro de la primera estética (implícita) de Occidente.

La circunstancia favorable inmediata que motiva esta empresa es la publicación de varios trabajos pertinentes cuya lectura conjunta arroja nueva luz sobre el asunto. Desde que Wolfgang Schadewaldt dilucidó la estructura del epinicio pindárico⁶ con el ejemplo de la unidad poética (antes cuestionada) de la *Nemea Séptima*, esta oda —que es, a la vez, una palinodia del *Peán Sexto*— ha recibido mucha atención adicional por parte de los estudiosos; entre los trabajos pertinentes nos interesa sobre todo una monografía de Mario Untersteiner,⁷ porque en ella se reconstruye la poética de Píndaro como una poética del καιρός (kairopoética). Basándose en Schadewaldt y, en lo que al concepto de καιρός se

⁵ Art. cit., p. 261 (mi traducción).

⁶ W. Schadewaldt, *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Halle 1928 (Tübingen 1966).

⁷ M. Untersteiner, *La formazione poetica di Pindaro*, Messina/Firenze 1951 (ahora en *Scritti minori*, Brescia 1971, pp. 81-175. Una presentación anterior de la estética de Píndaro se encuentra en el quinto capítulo de su *La Fisiología del mito* de 1946.

refiere, en un libro de Hermann Gundert que primero tematizó la autoconciencia poética de Píndaro,⁸ Untersteiner completa así su previa presentación de la estética de Píndaro que había enfatizado la mitología de la belleza. Más recientemente, la tesis doctoral de Keith M. Dickson,⁹ dedicada enteramente al concepto de *καιρός* en Píndaro, recoge los resultados de Untersteiner (y de otros trabajos pertinentes entretanto aparecidos)¹⁰ e intenta una interpretación nueva, en la que el predominio del significado temporal del término (*καιρός* como "ocasión" o "constelación favorable") es cuestionado en favor del significado práctico-ético de la palabra (*καιρός* como "medida justa", "norma-criterio", "proporción", una interpretación compartida ya por Hermann Fränkel¹¹ y renovada por George B. Walsh¹²). La evocación de los instantes extraordinarios es, sin embargo, un *topos* tan reconocido de la poética pindárica, y como tal trasciende la esfera de los términos *kairo-mórficos*; también *χρόνος* se usa en sentido *kairosófico*, y debería ser posible volver a remitir las interpretaciones ético-prácticas de la palabra (*καιρός*) a la noción de "ocasionalidad" (pertinencia poética) que incluiría ambos enfoques. De todos modos, la vacilación notoria de los traductores¹³ da una idea del carácter polifacético de este término: simplemente nos falta —en cualquier idioma— una palabra única que contenga todas estas facetas de significado que parecen poder cambiar de 'ocasión' en 'ocasión'.

⁸ H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt 1935.

⁹ K.M. Dickson, *Kairos and the anatomy of praxis in Pindar*, Ann Arbor 1984.

¹⁰ Véase la amplia bibliografía en Dickson, op. cit., p. 227 ss. (Se le escapó la tesis de A. Raman, *Studies in Pindaric Concepts and Ideas through Terminological Analysis*, Austin 1976 cuya segunda parte está dedicada al término 'kairos'.)

¹¹ H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich 1951 (pp. 483-580 sobre Píndaro).

¹² G.B. Walsh, *The varieties of enchantment. Early Greek views of the nature and function of poetry*, Chapel Hill/London 1983 (pp. 37-61 sobre Píndaro).

¹³ En este trabajo nos limitaremos a consultar las dos siguientes ediciones-traducciones:

Pindar, *Siegesgesänge und Fragmente*, ed./trad. O. Werner, Munich 1967 (= W);

Píndaro, *Obra completa*, ed./trad. E. Suarez de la Torre, Madrid 1988; sin el texto griego (= ST).

El trasfondo eminentemente “ocasional” de los poemas de Píndaro se deriva del hecho de que las odas están originalmente ligadas a unas celebraciones estacionales; tanto los juegos como otros eventos festivos que forman las ocasiones para la composición de los diferentes tipos de himnos, pertenecen al contexto ritual del culto en los diversos “momentos críticos” del año. Pero son especialmente los peanes y ditirambos (en honor de Apolo y Dioniso) que han conservado este carácter de cantos estacionales. No es de extrañarse entonces que la llegada del “Año de ciclo completo” (παντελής Ἐνιαυτός) y de las “Horas, hijas de Temis” (Ὠραι Θεμίγονοι)¹⁴ se celebre expresamente en un peán para un banquete tebano de Apolo, dador de aquella justicia que es también una de las Horas (*Eunomia*); tampoco es una mera coincidencia que otro peán salude a Apolo en su vuelta del norte invernal (Apolo *hiperbóreo*) porque “el áureo” (quien “nacido a su tiempo” en Delos) ha llegado en el “tiempo debido” (ῥιός χρόνος),¹⁵ es decir a fines de febrero cuando en Delfos termina el gobierno semianual de Dioniso. El hecho es que este ῥιός χρόνος, y el dios del año (Ἐνιαυτός), y el Tiempo mismo, “el Soberano que sobrepasa a todos los Bienaventurados” (ἀνάκτα τὸν παντῶν ὑπερβάλλοντα Χρόνον μακάρων),¹⁶ son una y la misma divinidad. En Píndaro, ese Χρόνος, como “Padre de todos los seres”¹⁷ quizás ligado con el Χρόνος cosmogónico de los órficos, tiene todavía un carácter epifánico, y sus teofanías concretas son la estación, el año, la edad (αἰών); naturalmente el poeta —quien por lo demás vincula la “Verdad auténtica” (Ἀλαθειάν ἐτήτυμον)¹⁸ de su poesía con este Χρόνος divino— conoce también el tiempo inestable y destructivo que subyuga a los “efímeros” (ἐπάμεροι),¹⁹ y él suele contrastar esos dos tipos de tiempo, para aproximar mejor este tiempo profano (discontinuo e irracional) al tiempo abarcador de los dioses (llamado σύμπας, “total”, porque sigue ligado al comienzo sagrado de los orígenes), y ello precisamente en la con-sagración “más duradera” (χρονωτάτος) de sus himnos estacionales

¹⁴ *Peán I*, 5s. (W 358; ST 355).

¹⁵ *Peán III*, 14 (W 364; ST 358).

¹⁶ *Fr.* 14 (W 350).

¹⁷ *OL II*, 17 (W 20; ST 65).

¹⁸ *OL X*, 53 (W 82; ST 122).

¹⁹ *PI VIII*, 95 (W 188; ST 211). Sobre la noción ambigua del tiempo en Píndaro, véase Dickson, op. cit., pp. 12 ss.

que, recordando-presagiando unos tiempos heroicos, evocan cíclicamente esa totalidad.²⁰

Así, también el *Peán Sexto* fue compuesto para una celebración primaveral, la de las *Theoxenia* (festividad del mes *Theoxentios*, esto es, marzo) en Delfos durante los cuales el dios local invitaba a los otros dioses a la celebración del inicio oportuno de la estación. El poeta-compositor, también director del coro (canto y danza), figura aquí como un "visitador del dios" (o "teo-vidente", θεωρός) quien, acompañado en esta ocasión por un coro de la isla de Egina, celebrará las hazañas de Apolo, la gloria de Egina, y el destino del héroe Neoptolemo (ligado genealógicamente a Eaco, fundador de Egina), muerto antaño por Apolo en Delfos.

Al hablar de Apolo como matador en Delfos, hay que recordar oportunamente que los Juegos Píticos fueron instituidos por el dios como recordatorio de su victoria sobre el dragón *Python* (o Tifón) quien está enterrado en *Pytho* (nombre antiguo de Delfos, sitio del oráculo de la *Pythia*). Esa victoria es el momento culminante de un "mito de combate" universal que dramatiza el triunfo del "campeón" del Año Nuevo sobre el del Viejo. Delfos no es entonces solamente el centro sagrado ("ombligo") del mundo (griego), sino también el eje anual de la dimensión sagrada del tiempo, su "ocasión divina", su ζάθεος χρόνος que evoca el proemio del *Peán Sexto*:²¹

*Por Zeus Olímpico, áurea
Pito, gloriosa por tus adivinos,
te suplico, con las Gracias
y Afrodita,
acógeme en esta ocasión divina,
a mí, cantor profeta de las Piérides...*

Píndaro, el αἰίδιμος προφάτας, combina así, junto a la belleza del canto proporcionada por las Χάριτες, las conotaciones délficas de su poetosofía con la tradicional inspiración por las Musas, lo mántico-profético

²⁰ Sobre el contexto del "tiempo total" (sagrado), véase Ch. Segal, *Pindar's Myth-making*, Princeton 1986, pp. 180ss.

²¹ Traducción de ST 361 (W 375 traduce la *ocasión divina* como *hochbeilige Zeit*). Comp. Segal, op. cit., p. 188 ("This is the timeless moment when the changeful time of mortal existence is intersected and irradiated by immortality."). No he tenido acceso a la edición comentada de S.L. Radt, *Pindars zweiter und sechster Paian*, Amsterdam 1958.

con el canto de las hijas de Zeus y Mnemosina cuyo saber literalmente in-mortal es invocado más tarde:²²

.....
*los dioses pueden persuadir
de ello a los poetas,
pero para los mortales es imposible averiguarlo.
Mas vosotras, Musas, doncellas que sois,
que todo lo sabéis, ya que con vuestro padre
de negra nube y con Mnemosina
poseéis esa sagrada institución,
escuchadme ahora; mi lengua desea
(líbar ?) lo más dulce y escogido de la miel,
tras haber llegado yo al anchuroso recinto
de los certámenes de Loxias
en la fiesta acogedora de dioses...*

Lo que eventualmente, por favor divino, llegan a 'saber' los poetas —el texto original los llama σοφοί— lo averiguan de las Musas que todo lo 'saben'; de ahí que ese tipo de 'sabio' sea el portavoz-intérprete (προφάτας) de esa "institución" (τεθμός) o sea: de este orden (νόμος) "florido" que es (el) Peán:²³

*Recibe benévolamente, Peán,
favorable a quien de ti a menudo
se ocupa, la flor de las Musas,
fieles a la ley del canto!*

Si las Musas y las Gracias remiten al origen sobrenatural (irracional) de la σοφία pindárica, el τεθμός y el νόμος tienen que ver con su trabajo planificable, el arte cuya ley composicional es el kairos, según Gundert (y Untersteiner) "la ley según la cual (el poeta) ha de enunciar las cosas que sabe en su lugar justo y de acuerdo con su importancia";²⁴ porque el poeta "muestra su Sophia precisamente en saber decir lo justo —tal como el Tethmos lo exige— en el momento justo y en el lugar justo" y

²² v. 51-61; traducción de ST 362 (comp. W 375/76).

²³ v. 180-182; traducción según W 381 (reconstrucción del texto original por Snell; ST 365 capitula ante el texto corrupto).

²⁴ Gundert, op. cit., p. 63 (recogido por Untersteiner, *Formazione*, p. 110).

porque el canto tiene “una Dika que decide, según la medida de lo ‘próximo’, qué es justo decir en cada momento, determinando así el Tethmos del elogio”.²⁵ De acuerdo con ésta kairo-sofia, el *Peán Sexto* tiene como su próximo ‘momento’ —después del proemio que evoca la ocasión “externa” de su composición (el poeta resolviendo el problema creado por la falta de un coro ἐν θεῶν ξενία: v. 6-19)— la alabanza panhelénica del dios délfico quien, en otra ‘ocasión’, salvó al pueblo del hambre (v. 72-75). Apolo el sanador/salvador —llamado también “el médico más oportuno” (ἰατὴρ ἐπικαιρότατος)²⁶— es luego elogiado por dos intervenciones salvíficas más: primero salvó —aunque sólo temporeamente— a la ciudad de Troya matando a Aquiles (mediante el cuerpo humano de Paris; v. 79-86); luego salvó a Delfos, matando al hijo de Aquiles, Neoptólemo, quien para vengar la muerte de su padre, no solamente mató al anciano Príamo, a pesar de que éste se había refugiado en el altar de Zeus, sino además amenazó los sacerdotes de Delfos. Apolo quien había jurado que, debido al sacrilegio en Troya, Neoptólemo no iba “volver a la casa alegre” ni “alcanzar la vejez” (v. 115-16), cumplió lo primero causando tormentas que desviaron la nave del héroe, y lo segundo flechándolo en el mismo “vasto ombligo de la tierra” (v. 119-20). La historia de estas salvaciones/matanzas —aquí presentada en una versión que luego será revocada en la *Nemea Séptima*— forma el mito central del peán, su “ombligo” según el νόμος de Terpandro; como siempre, Píndaro no cuenta el mito épicamente, en forma completa, ni en orden cronológico, sino selecciona escenas-claves (momentos decisivos, culminantes: καιροί) y las coordina según lo que Untersteiner llama “la legge di kairos”.²⁷ La circunstancia lamentable del carácter fragmentario del *Peán Sexto* no nos permite reconstruir satisfactoriamente esta escenografía kairosófica; pero aún así se reconoce cómo el poeta obedece a lo cada vez pertinente, lo proporcionalmente adecuado (“the principle of suitability” que según Walsh constituye la regla máxima de la poética pindárica).²⁸

Con un abrupto cambio de escena que es tan característico de la μηχανή del poeta (la llamada fórmula de ruptura o *Abbruchformel* corta el

²⁵ Gundert, op. cit., p. 65.

²⁶ *PIV*, 270.

²⁷ Untersteiner, op. cit., p. 111. Su interpretación del *Peán Sexto* se encuentra en el próximo capítulo, pp. 113-122.

²⁸ Walsh, op. cit., pp. 39-43.

mito en el mismo epodo), Píndaro, invocando las justas “medidas de los peanes” (v. 121–22), pasa al próximo *καίρός* del canto, la gloria de Egina; en este contexto nos topamos con un importante rasgo de ocasionalidad: a la festividad de los *Theoxenia* pertenece naturalmente un banquete (cena) para los dioses invitados por Apolo, y el poeta convierte este dato en una metáfora de su propio trabajo (“no te dejaremos dormir sin banquete de peanes”; v. 127–28); y parece que este banquete formaba parte de un acto ritual de deposición de “coronas de floreciente salud” (v. 180–81) —o quizás de una coronación de los participantes—, coronas que ya se habían mencionado al principio del peán (v. 13–14) cuando el santuario de Apolo fué llamado “criador de coronas y fiestas” (florales; *θαλία/θαλλώ*). Las asociaciones ocasionales entre estos datos que aluden a la celebración concreta (actual), y la transformación de los mismos en metáforas ético-estéticas de la misión del compositor (“coronado”) de peanes, constituyen un aspecto muy característico del arte pindárico; el florecer, signo de la primavera, simboliza, a la vez, el poder sanador de Apolo-Peán y el “saludo” salvífico de su poeta-profeta.

La fama de Egina se debe, en última instancia, a la boda sagrada de Zeus y la virgen Egina (v. 134–41; en N VIII, v. 1–7, se la conectará con la lozanía —la “*Ωρα πότνια*— que “no desacierta el momento justo”), cuyo fruto será Eaco, el fundador del poderoso puerto (y ancestro de una estirpe de héroes entre los cuales se encuentra Neoptólemo). Siempre ha consternado a muchos estudiosos el que el poeta haya empezado el peán apolíneo con una invocación de Zeus y Afrodita; pero estas dos divinidades han jugado un papel importante en la parte perdida del mito: Zeus es mencionado, junto a Helena (protegida de Afrodita), como “el vigia de los dioses” que “no se atrevía a deshacer lo predestinado”, a saber: a salvar Troya de la destrucción pre-decida “por causa de Helena, la de la elevada cabellera” (v. 93–95). Y ahora, en la parte final del peán, es la unión amorosa de Zeus y Egina la que dará ocasión para “las resonantes olas de los cantos” (v. 128–29), o sea la alabanza (también fragmentaria) de esta isla que se preciaba de sus templos de Zeus y Afrodita; de ella proviene también el coro que ahora acaba de cantar —en Delfos y en honor de Delfos— el mal hado, infligido por Apolo, de dos héroes eginetas. Es Zeus “aquel que todo, lo de uno y otro signo, lo dispone” (v. 132–33) quien ha convertido esta isla en “el luminoso astro de Zeus el de los Helenos” (v. 125), otorgándole poderío naval, prosperidad, y —lo decisivo para Píndaro— el espíritu de la

hospitalidad (de ésta prosperidad y hospitalidad oiremos más en la *Nemea Séptima*).

Con la ya citada invocación autorreferencial —en el peán— de Peán (= Apolo) termina la tercera parte de la tercera tríada del poema, el epodo final, en un espíritu muy distinto del ambiente mortífero del segundo epodo; como si hubiese querido crear un contrapeso intencional, Píndaro retorna así al tono celebratorio del primer epodo (invocación de las Musas). Esta 'entonación' variada de los epodos no es una casualidad; como ha mostrado Ch. Mullen,²⁹ la división triádica de los himnos corresponde al movimiento y reposo de los cantantes-bailarines del coro en la celebración pública. Determinados contenidos están prescritos para las tres partes de una tríada (estrofa, antístrofa, epodo), y en el epodo el movimiento/baile circular (pero ejecutado en direcciones opuestas) del coro llega a su meta y punto de vuelta, de manera que el epodo es cada vez el "climactic moment" de la tríada, el momento del "epodic arrest", de la cesura kairótica en la que pasado y futuro, dioses y muertos (héroes) se encuentran en el presente festivo. En palabras del autor:³⁰ "Strophe and antistrophe were emblems of narrative time and of the way we proceed through time when events take their course. The epode, by contrast exhibited time in the rare moments when events reach their resolution"; el coro re-introduce en este instante crucial tanto los dioses —por el canto dirigido hacia arriba— como los muertos —por la danza 'golpeada' hacia abajo— en el mundo de la comunidad humana, reunida alrededor del coro (que, a su vez, baila alrededor del altar central). La danza-canción, χορεία, es así "the axis of alignment of the worlds above and below", y que ese tipo de encuentro era la meta de la σοφία del αἰίδιμος προφάτας ya lo había constatado C.M. Bowra: "Pindar is keenly aware of the visible world, but he sees it illuminated from time to time with a divine light, and his art aims at catching those special moments which belong to an intermediate sphere between men and gods."³¹ Más paradigmáticamente aún, tal transfiguración de una ocasión festiva se espera del estreno de los himnos estacionales en los que las Musas, las Horas, y las Gracias —en cuanto divinidades de los ciclos de la vegeta-

²⁹ W. Mullen, *Choreia. Pindar and dance*, Princeton 1982.

³⁰ Op. cit., p. 136.

³¹ C.M. Bowra, *Landmarks in Greek Literature*, Cleveland 1969, p. 110 (véase p. 113 para esta afirmación semejante: "By such means Pindar transfigures the delight of the present occasion into a cosmic festival of which god and men alike partake.").

ción— tienen una función “anagógica” especial,³² la de garantizar que, dentro de un χρόνος cumplidor, todo ocurra “en su momento”, es decir en el καιρός de un acontecer que es así llevado a su destinación propia más profunda.³³

3

La *Nemea Séptima* fué compuesta diez años después³⁴ del *Peán Sexto* y está dedicada a Sógenes de Egina, ganador en el pentatlon infantil; para Píndaro era —según el testimonio de los escolios antiguos— la ocasión especial para “corregir” su presentación délfica del mito de Neoptólemo de acuerdo con una perspectiva más favorable para los eginetas; para nosotros será la ocasión para conocer la poética de la ocasionalidad,³⁵ pues es uno de los epinicios más ilustrativos de ella: en ningún otro himno Píndaro habla tanto de su “oficio”, y es por eso que Untersteiner lo escogió para la exposición de la estética kairosófica del

³² Mullen, op. cit., pp. 219 ss. (“The anagogical sense”).

³³ Hemos parafraseado la descripción que hace Gundert (op. cit., p. 63) de la relación orgánica entre el tiempo y el instante. Sobre la función inmortalizadora de las Horas, véase la cuarta parte (p. 267 ss.) del estudio de J. Duchemin, *Pindare poète et prophète*, Paris 1955.

³⁴ Sobre las fechas exactas de los dos poemas no hay acuerdo; hay una serie de trabajos monográficos sobre N VII, el más reciente de los cuales es el de G.W. Most, *The Measures of Praise: Structure and Function in Pindar's Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, Göttingen/Zürich 1985. En castellano tenemos a J.S. Lasso de la Vega, “La séptima Nemea y la unidad de la oda pindárica”, *Estudios Clásicos* 21: 59–139 (1977). Ese estudio contiene en su primera parte (pp. 59–86) una muy buena historia de la investigación pindárica; pero para las tendencias investigativas después de 1975 habría que recurrir al más reciente estudio de E. Krummen, *PYRSOS HYMNON. Festliche Gegenwart und mythisch-rituelle Tradition bei Pindar*, Berlin/New York 1990, pp. 10–30. La segunda parte del ensayo de Lasso de la Vega (pp. 86–114) analiza y traduce la *Nemea Séptima*; la tercera parte (pp. 114–39) discute la relación de esta oda con el *Peán Sexto*. La traducción de ST se encuentra en pp. 274–80 de su edición y va precedida de una breve introducción en la que se reproduce la estructura de la oda según el esquema elaborado por R. Hamilton, *Epinikion. General Form in the Odes of Pindar*, La Haya/Paris 1974. Otro estudio estructuralista se encuentra en T.K. Hubbard, *The Pindaric Mind. A study of Logical Structure in Early Greek Poetry*, Leiden 1985.

³⁵ Sobre ésta noción gadameriana y su aplicación reciente en la investigación pindárica, véase Krummen, op. cit., pp. 1–9 (la autora desconoce el trabajo de Untersteiner).

poeta tebano.³⁶ Como ya se indicó antes, esta oda es también la pieza de prueba para estudiar la unidad estructural o "lógica" poética del epinicio en general;³⁷ consta de 106 versos que están subdivididos en cinco tríadas, y tiene como rasgo especial el hecho de que, a partir del epodo de la cuarta tríada, cuenta con un himno dentro del himno, dirigido a Zeus en su doble función como dios de los juegos (en Nemea) y como dios-fundador de Egina, lo que implica que la doble celebración de la victoria, en Nemea y en Egina, se monta sobre un ritual doble, de tradiciones geográfico-históricas distintas, en honor a Zeus.³⁸ La composición del poema, quizás realizada en Tebas, partía entonces de estas dos 'ocasiones', una pasada y otra futura, que tenía que ligar mito-lógicamente en una estructuración kairosófica bien particular (con el *Peán Sexto* en mente). En realidad, la oda está dirigida a Tearión, el padre del joven ganador, el benefactor hospitalario de Píndaro; aquel, en su momento, había tratado en vano de ganar en los juegos y tuvo este hijo victorioso en edad avanzada; en cierto sentido, el doble *kairos* de esa inesperada victoria (y de la fiesta subsiguiente) era un don divino para Tearión, y no es una casualidad que el dios que protege, en Egina, a los huéspedes extranjeros convidados, sea *Zeus Xenios*. Había que presentar a Sógenes como un Tearión rejuvenecido y, naturalmente, como heredero digno de una familia que tenía entre sus ancestros a Eaco (hijo de Zeus) y Neoptólemo; lo que contaba aquí era, en fin, esa herencia natural, la *φύα*, y su resultado 'natural', la "excelencia" (*ἀρετή*).

³⁶ Untersteiner discute la relación entre estética y poética en *Formazione* pp. 89-95 y pp. 170-75; la interpretación de la *Nemea Séptima* se encuentra en el cuarto capítulo ("KAIROS come fonte del fatto 'poetico'"; pp. 127-58).

³⁷ De los estudios al respecto merecen mención especial: L.F. Guillen, *Píndaro. Estructura y resortes del quehacer poético*, Madrid 1975; G.F. Gianotti, *Per una poetica pindarica*, Turín 1975; C. Greengard, *The Structure of the Pindaric Epinician Odes*, Amsterdam 1980; temáticamente ligado es también el estudio de D. Steiner, *The Crown of Song: Metaphor in Pindar*, Londres 1986.

³⁸ Esta combinación de perspectivas hermeneúicas —la de la ocasionalidad geográfico-histórica (con inclusión de material arqueológico) y la del trasfondo mítico-ritual— forma el punto de partida del estudio citado de E. Krummen; en su caso se analizan cuatro odas (*IS IV; PI V; OL I; OL III*) desde la concepción gadameriana de juego/fiesta/ocasionalidad y el enfoque del tipo *myth/ritual* propagado actualmente por W. Burkert (quien fue el consejero de tesis; se trata del enfoque abierto en su *Structure and History in Greek mythology and Ritual*, Berkeley 1979).

No es sorprendente, entonces, que la oda empiece con un himno a la diosa del parto, *Ilitía*, y que los escolios llamen este nacimiento prodigioso (de un *καίς* llamado *Σώ-γενής*) un *καίρός*:³⁹

*Ilitía, compañera de las Moiras de profunda mente,
escucha, engendradora de hijos, hija
de la poderosa Hera! Sin ti
ni contemplaríamos la luz del día o la negra noche
ni llegaríamos a alcanzar la Juventud
tu hermana, la de lozanos miembros.*⁴⁰

Aquí se trata entonces de nada menos que de la ocasión de ser, sin más: Sógenes podría no haber nacido, y el ser *como* ocasión se desprende de este trasfondo de un eventual no ser. Tal obertura onto-gónica hace de hecho alusión al milagro del mero hecho de existir, al cual se añade un segundo milagro, el de haber salido del no ser como ésta persona peculiar, bajo éstas circunstancias particulares. Y también Píndaro podría no haber nacido, no haber resultado el poeta grande que —hasta hoy día— es; nada se sobreentiende en asuntos del destino particular. *Heba*, la edad de la adolescencia que ha alcanzado el joven (efebo) Sógenes, no se habría podido dar sin aquella entrada en el ser que se llama también el 'dar a luz' y que instaura el tiempo (día/noche) de vida (*αἰών*) que el destino (las *Moiras*) le fijarán a cada uno, precisamente con su desigual distribución de luz y sombra:

*Pero no todos vamos respirando hacia igual fin.
Lo impide la diferente condición
que a su destino lleva uncida cada uno.*⁴¹

Del nacimiento hasta la muerte —la trayectoria determinada por el *πότημος* individual— las vicisitudes de la vida (del 'respirar' que se torna

³⁹ Untersteiner *Formazione*, p. 133, n. 27 (Schol. 1b 117,25 Dr.). La mención de *Ilitía* podría ser una alusión ocasional velada a la diosa *Aphaia* cuyo magnífico templo en Egina se ha conservado; ella es la versión egineta de de la *Diktyнна* (Britomartis) cretense, la partera que ayuda a *Rhea* (aquí *Hera*) como *κουρότροφος*. A su vez, la mención de *Hera*, como protectora de los matrimonios, es una alusión a las futuras bodas de Sógenes, garantía de la perduración de los *Eácidas*.

⁴⁰ ST 274, W 256.

⁴¹ *Ibid.*, v. 5-6.

en un 'aspirar') 'inspiran' a dirigirse a diferentes metas; pero la φυά y ἀρετά de Sógenes le han preparado —a él y a su ciudad/familia— un glorioso destino:

*Con tu ayuda
también el hijo de Tearión, Sógenes,
por sus cualidades distinguido, oye cantos de gloria
entre los vencedores del pentatlon.*

*pues habita en una ciudad amante de la música, la de los Eáctidas
que hacen sonar la lanza; con sumo agrado
se desviven por el valor de quien con ellos comparte la lucha.⁴²*

Así que ahora tenemos reunidos —junto al primer *topos* del 'programa' del epinicio (*Stegerlob*)— los tres καιροί relacionados con Sógenes: el nacimiento, la victoria, y la celebración actual en la ciudad "amante de música" (φιλόμολος) y que favorece "el ánimo agonal puesto a prueba" (σύμπειρον ἀγωνία θυμόν). El αγών como πείρα: esta constelación atlética es luego —segundo *topos*: *Steg-Lied-Mottiv*— en seguida aprovechada para la 'competencia' poética, pues la composición del poema y su estreno actual son la prueba "lancisonante" (δορικτύπων) para el poeta, su καιρός personal.⁴³

*Cuando uno tiene suerte en su empeño, arroja melífluo motto
de canto a las corrientes de las Musas, pues las grandes cualidades
se hundan en la mayor oscuridad privadas de himnos.
Para las acciones bellas sólo de una forma sabemos hacer un espejo:
cuando por voluntad de Mnemostna, la de brillante diadema,
se halla la recompensa de los esfuerzos mediante gloriosos cantos
de elogioso verbo.*

La *suerte* es aquí agregada a las otras potencias del destino cuyo favor se necesita para lograr las "acciones bellas" que, a su vez, provocan los caudales del canto de igual belleza. Píndaro, siguiendo la tradición hesiodea, recurre a *Mnemostna* como fuente de todo saber y, sobre todo, como auxilio contra las tinieblas del olvido; el punto de partida de su poética es ésta convicción de que sin el eco ("espejo"; ἔσποτρον) del

⁴² ST 274, v. 6–11 (sustituyendo "chocar la danza" por "sonar la lanza"); W 256.

⁴³ ST 275 v. 12–16 (sustituyendo "triunfa" por "tiene suerte"); W 256.

canto que la recuerda, ninguns hazaña sobrevive el momento de su realización, —y la festividad (ἑορτή) de la celebración actual, coronando dicho momento, lo inmortaliza y lo eleva a la dimensión de la memoria común (τὸ κοινόν). Entretejiendo —en una especie de tejido (καῖρος o καίρωμα) con-textual— este καιρός festivo (como ‘hilo conductor’) con todos los “motivos” pertinentes (traídos ‘a propósito’, en su debido momento) que conforman esta poética de lo πρέπον, Píndaro celebra, en el “climactic moment” del primer epodo, su propia *expertise*, oponiéndola agonalmente a la de Homero:

*Los inspirados han aprendido a conocer el viento que llegará
el tercer día, y no son corrompidos por la ganancia;
el rico y el pobre, de la muerte
junto al monumento regresan. Yo sospecho que la fama
de Ulises sobrepasó sus vicisitudes,
gracias a Homero, de dulce verso,
ya que a sus ficciones, al menos por su alada arte,
se añade cierta venerabilidad; pero la poesía
nos arrebató con la seducción de sus palabras, y ciego tiene
el corazón la humana muchedumbre en su mayoría;⁴⁴*

La sentencia proverbial (γνώμη) sobre la pre-visión del experto (σοφός), trasladada del marinero al poeta (o al patrono; o a ambos), se combina con el rechazo de una recompensa engañosa (la muerte iguala a rico y pobre) y con la distribución desigual de la fama, por parte de Homero: tanto él como “su” héroe, Ulises, engañan, aunque en forma sublime (σεμνόν), por sus dotes retóricas la μαχανά del poeta (o de Ulises orador) “desvía el camino en sus fábulas”;⁴⁵ a este tipo de μύθοι que sólo convencen a gentes ciegas, Píndaro, siguiendo otra vez a Hesíodo (cuyas Musas, en el proemio de la *Teogonía*, habían diferenciado entre ficciones verosímiles y la verdad), opone la verdad (ἀλάθειαν; cuya ‘luz’ se deriva en Píndaro de *Theta*, madre del sol):

pues si fuera posible

⁴⁴ Ibid., v. 17–24. Para las múltiples interpretaciones propuestas para v. 17–20, véase Lasso de la Vega, art. cit., pp. 93–96.

⁴⁵ Traducción de Lasso de la Vega, p. 97 (W 259: “Dichtung führt irre durch Märchen”).

*que ésta se percatara de la verdad, el valeroso Ayante
no se habría atravesado el pecho con ancha espada,
encolerizado por las armas. A éste, el más valiente guerrero
en combate después de Aquiles,
los impulsos del Cefiro que derecho sopla
habían llevado en raudas naves, para devolver
su esposa al rubio Menelao,*

*hasta la ciudad de Ilo. Mas a todos alcanza
el oleaje de Hades y cae por igual en quien lo espera
y quien no lo espera, mientras que el honor sólo alcanza
aquellos a quien, una vez muertos, el dios les acrecienta,
favorable, su fama.⁴⁶*

Hemos entrado en el mito, parte central del tríptico epinicio, y Píndaro pretende restituírle a Ayante (hijo de Telamón, otro Eácida) lo que Homero no le dio, la fama después de —y a pesar de— su trágico suicidio (se sintió deshonrado porque la asamblea de guerreros le otorgó las armas de Aquiles, no a él, sino al astuto Ulises). Ulises (en y con el “engaño” de la poesía épica) es el antitipo del arte pindárico, porque abusa de la técnica poética para obtener ganancia: practica la distorsión (πάρ-φασις) que oscurece el destino de Ayante.⁴⁷ La muerte de Ayante es el motivo para pasar a la muerte de Neoptólemo; abruptamente Píndaro se “traslada” a Delfos y presenta la nueva versión/interpretación de la historia:

*Como aliado en esta lucha he venido junto al gran ombligo
de la tierra de amplio seno. En suelo pitio
yace Neoptólemo, después de haber arrasado la ciudad de Priamo,
por la que también los Danaos habían padecido. Pero en el retorno
perdió el rumbo de Esciro y errantes llegaron hasta Efira.*

*En Molosia reinó por poco
tiempo, pero su linaje sigue conservando
ese honor. Partió él hacia el dios*

⁴⁶ ST 275–76, v. 24–33.

⁴⁷ Así argumenta Walsh, op. cit., pp. 38ss. Véase ahí su discusión del concepto de *πάρφασις* y del justo límite del elogio, de sus peligros y justificaciones de acuerdo con el principio de lo pertinente (*καίρως*); véase Untersteiner, op. cit., pp. 134–42 sobre todo este pasaje, especialmente sobre el motivo del *κέρδος*.

*con su porción de las primicias troyanas.
 Y allí por las carnes sacrificiales
 se enfrentó por azar con un hombre que le clavó un cuchillo.
 Pesadumbre inmensa cayó sobre los hospitalarios delfios.
 Mas él había cumplido su destino;
 era menester que dentro del antiquísimo recinto
 un soberano Eácida en adelante se quedara
 junto a la hermosa mansión del dios, y que allí habitara
 para garantizar la legalidad de las procesiones
 en honor de los héroes, abundantes en sacrificios.⁴⁸*

Sería interesante detallar todas las omisiones y añadiduras por las que esta presentación se distingue, tanto de la versión del *Peán Sexto*, como de otras versiones no mencionadas por Píndaro,⁴⁹ para así conocer el secreto de la re-agrupación de los momentos míticos seleccionados, “estampas anudadas en profundidad, no en un ordenamiento temporal estricto”.⁵⁰ Para nuestros propósitos basta constatar que la verdad exigida por las nuevas circunstancias hace del prófugo criminal del peán un héroe transfigurado, ya que su muerte, ahora desligada del juramento de Apolo y convertida en asunto de mala suerte (ἀντιτύχοντ’), figura como cumplimiento de algo predestinado (μόρσιμον ἀπέδωκεν), a saber, la presencia de uno de los Eácidas en Delfos, y esto en la función sagrada de un θεμίσκοπος en las festividades heroicas, un rol que prácticamente lo iguala a Apolo mismo. En las dos ocasiones, podemos concluir con Untersteiner, la muerte del héroe ha sido sentida por Píndaro como problemática y trágica, y esta interpretación cónsona vale más que una eventual rectificación política. El hecho es que la verdad tiene para Píndaro un carácter situacional; no es entonces que antes haya mentido y que ahora esté diciendo la verdad (o al revés): la nueva ocasión —la celebración en Egina, con todo lo que esto implica— exige una re-inter-

⁴⁸ v. 33–48; ST 276–77; W 258–59.

⁴⁹ Sobre ello Untersteiner, op. cit., pp. 142–45; (importante su observación en la p. 143, n. 63, de que esta muerte con-sagrada de Neoptólemo equivale a una “antica uccisione rituale di Neottolemo-Apollo da parte di Oreste-Dionisio” que se refiere a la ausencia de Apolón durante los meses invernales; que Neoptólemo fue matado por Orestes es la versión más antigua del mito, y se relaciona con las celebraciones de los momentos críticos del ciclo vegetacional).

⁵⁰ Lasso de la Vega, art. cit., p. 99 (ahí más detalles sobre la composición anular del mito).

pretación *ad hoc* pertinente. Lo precario de esta kairosofía (¿pre-sofística?) de la verdad se confirma en los próximos versos controvertibles con los que nos acercamos al centro del epinicio:

*Para rendir justicia acorde con su buen nombre bastarán tres
palabras:
incapaz de mentir es el testigo que preside las acciones
de tus descendientes, Egina, y de los de Zeus. Me atrevo a decir
que senda principal de palabras para las ilustres virtudes
es la que parte de su tierra;*⁵¹

Esta es la traducción/interpretación más o menos aceptada de los versos 49–52 según la cual formarían un eslabon entre el mito y la segunda alabanza de la familia del campeón Sógenes. El “testigo” mencionado es, dependiendo de las interpretaciones, o Apolo, o Neoptólemo, o Píndaro mismo, o los tres a la vez (es decir, el poeta en nombre de las dos figuras míticas, “la justicia de un buen re/nombre”): “El motivo típico ‘testimonio del poeta’ está aquí implicado relativamente al relato mítico precedente”, y esto quiere decir “que la victoria actual de Sógenes se inscribe en la tradición de su patria, no solo en el pasado próximo, sino en otros días en lo antiguo.”⁵²

Pero εὐώνυμος δίκαιος y οἶκοθεν tienen en Píndaro también un uso poético-técnico, y es en este sentido que la traducción que Untersteiner propone de este pasaje nos parece más acertada, sobre todo porque así, en el centro de la oda, nos topáramos con la consigna central de la estética pindárica:⁵³

⁵¹ v. 49–52, ST 277; (W 258–61). Doy aquí el original (en el texto de Werner):

εὐώνυμον ἐς δίκαια τρία ἔπεα διαρκέσει·
οὐ ψεῦδεις ὁ μάρτυς ἔργμασιν ἐπιστατεῖ,
Αἴγινα, τεῶν Διός τ' ἐκγόνων. θρασύ μοι τόδ' εἰπεῖν

φαιενναῖς ἀρεταῖς ὁδὸν κυρίαν λόγων
οἶκοθεν·

⁵² Lasso de la Vega, art. cit., p. 100 y 101 respectivamente. La “senda principal de palabras” alude a la imagen de la poesía como viaje (el poema como carroza etc.).

⁵³ Untersteiner, op. cit., p. 144; las cuatro páginas siguientes (145–48), junto a las notas correspondientes (66–88) están dedicadas a la interpretación de estos versos.

Per una perfetta poesia (δικαν) tre parole basteranno; non falso il testimone vigila sulle eroiche gesta, o Egina, dei discendenti tuoi e di Zeus. Io ho il coraggio di affermare questo, che per le fulgide gesta eroiche la via valida delle parole deriva del argomento stesso.

El término δικά se identifica, según Gundert/Untersteiner, con el de σοφία y esta σοφία implica que el poeta δίκαιος obedece la ley del canto, y ambos términos son aspectos del καιρός poético; las “tres palabras” —que recogen el conocimiento del “viento que llegará en tres días”, conocimiento que Píndaro ha adquirido en los diez años que separan los dos poemas— hacen referencia a la brevedad oportuna de las sentencias condensadas y a la intuición rápida del καιρός. El término οἴκοθεν indica *lo proprio* del “camino de las palabras”, su carácter pertinente y apropiado, y es gracias a este aspecto kairológico de su poesía que Píndaro declara que él es un οὐ ψεύδεις μάρτυς. A la pretensión del poeta de cantar εὐώνυμον ἐς δίκαν corresponde su posterior (v. 69) pretensión de no cantar πὰρ μέλος; y en este mismo sentido han de entenderse los siguientes tres versos:⁵⁴

*Mas en verdad en toda labor
dulce es el descanso, y hartazgo producen
también la miel y las placenteras flores de Afrodita.*

El motivo del “descanso” (“saciedad”, “pausa”), aquí aducido como ‘fórmula de ruptura’ en el mismo centro del poema, se refiere también, como lo indican las metáforas correspondientes —“miel”; flores— al peligro del exceso *in poetictis*, al elogio παρὰ καιρόν. Pero naturalmente “la ley del καιρός” rige también en los otros asuntos humanos, es una ley de vida, y en este sentido, volviendo a la temática inicial del don natural (φυσία) y del destino (πότμος), Píndaro pronuncia por fin, en lugar de πότμος, la palabra crucial misma:⁵⁵

*Según nuestro natural cada uno nos diferenciamos en la vida que
hemos obtenido:
el uno esto, aquello los otros; imposible es que uno solo
consiga reunir toda la felicidad. No puedo*

⁵⁴ v. 52–54; ST 277; W 260–61.

⁵⁵ v. 55–60; ST 277; W 260–61.

*dectr a quién ha concedido la Moira ese destino
inamovible, pero a tí Tearión, al menos te otorga decorosa
ocasion*

*de dicha, y al haber logrado la audacia de las bellas acciones
no daña ella la inteligencia de tu mente.*

La oposición entre “toda la felicidad” (*no* concedida por *Moira*) y “al menos...decorosa ocasión de dicha” (*sí* otorgada por ella, pero también conquistada por τόλμα, “audacia”, y σύνεσις, “inteligencia”) parecería sugerir para εὐκότα καιρόν la traducción de “medida conveniente”, en vez de “decorosa ocasión”; pero —como indicamos antes— no es recomendable separar el sentido temporal del sentido ‘matemático’ de la palabra, ya que la dicha (ὄλβος) otorgada no es estrictamente cuantificable. Se trata de este doble momento ‘dichoso’ de triunfo, largamente preparado en el pasado, y extendiéndose, en términos de τιμά y κλέος, hacia el futuro lejano (de la inmortalidad). No es toda la felicidad (εὐδαιμονία), sino la “porción” (μοίρα) justa, la adecuada para la εὐτυχία de esta familia. Así, el don de dicha es a la vez el don de un momento glorioso, la oportunidad aprovechada, la medida justa: un todo cumplido.⁵⁶

Al final del epodo central, el poeta, habiendo puesto *su* ‘porción’ del καιρός ὄλβου, aprovecha la ocasión para reclamar su “recompensa”, el reconocimiento como ‘huésped’; repetidas veces justifica su procedimiento, enfatizando de nuevo que no se ha apartado de la ley del καιρός:

*Soy huésped; me abstendré de la oscura censura
y, cual corriente de agua, haré llegar a mi amigo*

⁵⁶ Dickson, op. cit., pp. 59-73 discute este pasaje en todos sus aspectos y llega a la siguiente conclusión: “The truth of the matter is that the present context simultaneously sustains both readings for *kairos*, hence that its translation must of necessity be an equivocal one. Insofar as it is given whole and entire by *Moirai/phyai*, the *kairos* takes its place under the symbol of the *donum* and thus confirms the subject as the mere recipient of his success; here its translation is ‘fulfillment of prosperity’ or else ‘prosperity’ pure and simple. Insofar as its receipt is contingent upon the subject’s proper exercise of the faculty *synesis*, *kairos* begins to enjoy the independent status of an object of pursuit in its own right; here its translation would be ‘opportunity’ or ‘occasion’ for purchase of *olbos*. Subject and *kairos* are thus correlates of each other” (p. 69).

*el elogio de su gloria auténtica;
apropiada para los buenos es esa recompensa.*

*Aunque de mí esté próximo, nada me reprochará un Aqueo
que habite a orillas del mar Jónico;
en mi proxenia tengo confianza y entre los ciudadanos
voy con la mirada limpia. Ninguna transgresión he cometido, de
mi camino he apartado toda violencia. ¡Que el tiempo
que me resta*

*se aproxime a mí benévolo! Quien lo haya conocido podrá decir
si me desvío del canto pronunciando denigrante palabrería.
¡Sógenes, Euxénida de linaje, juro
que nunca he traspasado el límite al arrojar mi veloz lengua,
cual jabalina de bronceínea mejilla, al que sacó de la lucha
su vigoroso cuello sin sudor
antes de hacer caer sus miembros bajo el sol abrasador!
Cuando algo exige esfuerzo, mayor es el placer que le sigue.
Déjame: nada me cuesta poner a los pies del vencedor
su recompensa, si es que, en vuelo demasado alto, emití algún
grito. Trenzar coronas es cosa liviana; recházalo. La Musa
engarza en oro a un tiempo blanco marfil
y la flor de lirio que arranca por debajo al rocío marino.⁵⁷*

Tenemos aquí otro ejemplo de como el lenguaje deportivo —la referencia concreta al combate del vencedor, previo al mediodía, la alusión a posibles violaciones del reglamento (del pentatlón) que *no* se cometieron— es transformado en metáfora del propio 'esfuerzo' (πόνος) poético por decir la verdad (κλέος ἐπήτυμον αἰνέσω), en contra de la tradición homérica, y otorgar la recompensa justa (πρόσφορος μισθός) al 'amigo' hospitalario (la δίκη del canto corresponde al trato justo según el νόμος χενικός).⁵⁸ Junto a la fama prometida al joven atleta, el poeta mismo es-

⁵⁷ v. 61-79; ST 278-79; W 260-61.

⁵⁸ Sobre este aspecto social de la kairosfia poética, véase Walsh, op. cit., pp. 48-55 (sobre el καιρός inherente a la expectativa del público, el Eros social etc., ejemplificado por una interpretación de *PI I*); y, sobre todo, Krummen, op. cit., pp. 1-10 (acerca de la relación entre los principios de "ocasionalidad" y "estética de la recepción", es decir, el "horizonte de expectativa", *Erwartungshorizont*, del auditorio de Píndaro; todo el libro de la autora es una demostración de este lado de la poética pindárica).

pera para sí un futuro benévolo (λοιπὸς εὖφρων ποτὶ χρόνος), es decir un tiempo en el cual todo llega a tiempo (naturalmente con ayuda divina, como en un caso paralelo: θεὸς ὀρθωτὴρ πέλοι τὸν προσέρποντα χρόνον, ὃν ἔραται καιρὸν διδούς; *PI I*, 56–57). De ahí que, con esta interdependencia de la χάρις de la victoria y de la composición de la oda, frente a una simple corona de flores (premio obtenido en Nemea), la oda de Píndaro —su celebración coral en Egina— es un producto de orfebrería delicada, una diadema de oro, marfil y coral, esto es: un conjunto bien proporcionado de motivos enlazados paratácticamente por asociación de ideas; he aquí, metafóricamente sintetizada, la famosa “variedad polifacética” (ποικιλία) del epinicio pindárico. Según la interpretación “simbolista” (de Norwood), esa triple diadema sería el símbolo central de todo el poema y se referiría a las tres partes del mismo; otros opinan que el oro significa la iluminación poética, el marfil los poderes ambiguos de la poesía, y el coral (flor del mar) la belleza.⁵⁹ Y como si esta exaltación de la ‘corona del canto’ lo hubiese inspirado muy a propósito, Píndaro deja seguir un canto nuevo, autónomo (dentro del canto entero), que empieza con los motivos tradicionales del ὕμνος religioso (dirigido a Zeus) pero cuya intención última es establecer una relación, en la última tríada, entre el efebo Sógenes y el prototipo del atleta heroico, Heracles (esposo olímpico de Heba):⁶⁰

*En memoria de Zeus, por lo de Nemea,
remueve las variadas voces de los himnos
con calma; conviène sobre este suelo
cantar el rey de los dioses con tranquila
voz, pues dicen que él en el germinal vientre materno que la acogió
plantó la semilla de Eaco,
regidor de la ciudad de mi célebre patria,
bien dispueste huésped tuyo, Heracles, y tu hermano. En
las relaciones que un hombre gusta haber de otro, podríamos decir
que un vecino que da su amistad a otro vecino con firme espíritu
es para él un gozo más valioso que cualquiera.*

⁵⁹ Véase la discusión en Lasso de la Vega, art. cit., pp. 106–108; Untersteiner, op. cit., p. 154, sintetiza: “Kairós, nella bellezza, di una molteplicità di elementi coordinati: ecco l’essenza tematica dell’ode pindarica.”

⁶⁰ v. 80–101; ST 280–81; W 262–63; Lasso de la Vega 109.

*Y si un dios además le mantuviera esto, Sógenes querría habitar felizmente muy cerca de ti,
 que a los Gigantes domeñaste,
 cultivando para su padre juvenil ánimo,
 la magnífica calle divina de sus antepasados,
 pues, como unido al yugo de una cuadriga,
 su palacio se levanta entre tus santuarios,
 que se hallan a una y otra mano.
 Es tu atributo convencer al esposo de Hera,
 y a la joven de ojos glaucos, y puedes conceder
 con frecuencia a los mortales protección ante los trances difíciles.
 ¡Quieras ajustarle una vida de prosperidad,
 entrelazada a su juventud y a una espléndida vejez,
 en continua felicidad, y que los hijos de sus hijos sigan
 poseyendo la actual riqueza, e incluso mejorada, en el futuro!*

Además de volver a la temática del comienzo (destino, edades de la vida, nacimiento y muerte), el poema hace obvias alusiones a la localidad conocida por los celebrantes (*Via Sacra*, Palacio de Eaco, flanqueado por dos santuarios de Heracles), y no es del todo improbable que en la recepción festiva de Sógenes la procesión haya actualmente cubierto el terreno diseñado (hoy parcialmente sumergido en el mar). Hasta es posible que la celebración de la victoria de Sógenes haya coincidido con otra festividad local (recurrente, estacional) en honor de Zeus o de Heracles, o en veneración del prócer, Eaco.⁶¹

Untersteiner, por el otro lado, subraya con razón cómo la deseada intervención de Heracles es distinguida por el poeta según la diferente edad de los que de ella se beneficiarían, y que este es un rasgo típico de la *kairos*ofía 'pitagórica'.⁶² Si es verdad que el concepto de *καῖρός* es

⁶¹ Para probar estos datos concretos de ocasionalidad, habría que recurrir —como lo hizo E. Krummen en el caso de los cuatro himnos analizados por ella— a la arqueología de Egina y algún material historiográfico que contenga evidencia sobre el culto y el calendario festivo de esta comunidad.

⁶² Untersteiner, op. cit., p. 156 (el autor, basándose en trabajos de Rostagni, intenta varias veces de establecer esta conexión órfico-pitagórica, y esto sin aún tomar en cuenta la escatología de Píndaro que evoca ideas por lo menos 'pitagorizantes' al respecto.) Nótese que también Dickson, op. cit., p. 85, remite, al analizar el ideal

central en la ética y estética de Píndaro —y parece haber suficiente evidencia para ello— y si se pudiera sugerir algo semejante para los pitagóricos —lo que intenté de hacer recientemente—,⁶³ entonces el trabajo casi olvidado de Untersteiner no habría sido en vano.

El epinicio se clausura con una curiosa nota personal que mezcla la seriedad con la ironía:

*Mi corazón siempre negará haber ultrajado
a Neoptólemo con palabras
irrevocables; mas no tiene salida dar vueltas
a lo mismo tres o cuatro veces,
como el que en vano les ladra a los niños: "Corinto, hijo de Zeus".⁶⁴*

La mofa del último verso proviene de una circunstancia política particular (arrogancia amenazadora de los embajadores de Corinto, como si Corinto fuera la única ciudad de Zeus) que en Egina probablemente tenía un 'sabor' especial, de manera que usar la expresión equivalía a la de amenazar a los niños con el cuco. Alusión ocasionalísima, entonces, quizás hasta una leve maldición; de todos modos, el contrapeso de "las palabras irrevocables" (ἀτρόποισι ἔπεισι) que podrían entenderse también como palabras que van contra de la ley (τρόπος) del canto,⁶⁵ palabras que Píndaro declara, sellando su apología, no haber usado: tenemos aquí una verdadera σφραγίς —parte séptima, cumplidora del poema— de quien cree haber evitado un callejón sin salida (ἀπορία). No hace tres o cuatro veces lo mismo (en el mismo poema), sino cada vez algo

pindárico de la conformidad entre poeta y público, a los testimonios de Jámblico sobre la teoría pitagórica del καιρός.

⁶³ Véase M. Kerkhoff "Kairos como primer principio: El testimonio de Proclo", *Diálogos* 60: 81–100 (1992). Las semejanzas empiezan con el hecho curioso de que la legendaria introducción del término 'filosofía, por parte de Pitágoras, se da en el contexto o trasfondo de una comparación de la vida con una visita a los juegos y sus festividades, alusión ésta quizás al núcleo délfico-pítico de la σοφία pitagórica y pindárica; probablemente sea este ideal 'pítico' de un saber práctico que presupone el conocimiento del καιρός el rasgo que comparten Píndaro y Pitágoras; para ambos el *kairos* es polifacético (principio de ποικιλία).

⁶⁴ V. 102–106; ST 180; W 262–63.

⁶⁵ Así admite cautelosamente Lasso de la Vega, art. cit., p. 110; pero él rechaza la interpretación de que podría tratarse de un elogio *per negationem*, y opta por entender el juramento como una expresión apologética con la que el poeta estampa la firma que de la obra responde.

nuevo, según también opina Untersteiner: "Il vero poeta deve avere sempre novità da rappresentare, perché ogni 'occasione' e sempre nuova; ogni 'occasione' risponde a un rinnovato *kairós*."⁶⁶

La ambigüedad 'ocasionista' de este final (de la *Nemea Séptima*) apunta quizás a una ruptura irónica de un código (lingüístico, político y ético) que ya era un anacronismo en el momento mismo de su última confirmación "heroica" por parte del poeta-cantor quien a veces parece estar amargamente consciente de su propia intempestividad.⁶⁷ Muchas veces él previene contra las alabanzas desmesuradas, como si estuviera harto (κόρος vs. καιρός) de su papel de encomiasta epinicio, interrumpiéndose a sí mismo para contrarrestar la eventual censura (que bien podría extenderse a todo ese género literario); como por ejemplo en este pasaje (y lo citamos, para terminar, porque era aquél en el cual por primera vez dimos con *kairós*, en aquel junio de 1958 en Tubinga):⁶⁸

καιρόν εἰ φθέγξαιο, πολλῶν πείρατα συντανύσαις
ἐν βραχεῖ, μείων ἔπεται μῶμος ἀνθρώ-
πων. ἀπὸ γὰρ κόρος ἀμβλύνει
αἰανῆς ταχείας ἐλπίδας.⁶⁹

⁶⁶ Untersteiner, op. cit., p. 157 (en la página siguiente, el autor defiende la verdad respectiva de cada uno de los *kairoí* cuya armonía constituye la obra). El carácter situacional de la verdad en Píndaro es también subrayado por Segal, op. cit., p. 128: Each occasion, then, has a slightly different kind of truth, as the poet adapts his song to the requirements and circumstances of different winners." En sentido semejante, Dickson expresa, op. cit., p. 120, "the 'context' of the kairós may properly be called a 'configuration of object and events' that presents itself in time to the agents and demands from him a response conformable to its specific nature".

⁶⁷ Aludimos aquí a la posición-límite de la *Adelsethik* celebrada por Píndaro en unas circunstancias históricas que están por producir otro discurso, no ya "pneumatológico"(oral, inspirado), sino "gramatológico"(escrito, técnico; véase Segal, op. cit., pp. 191-93). Un buen ejemplo de una lectura de/construccionista del "double talk" en el texto pindárico proporciona V. Farenga, "Pindaric craft and the writing of Pythia IV", *Helios* 5, 1977, pp. 3-37. La ironía de una kairosofía anacrónicamente elaborada fuera de su propio *kairós* histórico-cultural lleva al poeta a "jugar un rol" que su propio discurso (como-si-encomiástico) subvierte inadvertidamente en fisuras como las llamadas "fórmulas de ruptura". Sin duda, gran parte de la investigación crítica sobre Píndaro vive aún de la nostalgia de un mundo poético, sin darse cuenta de cómo él mismo se desmonta a sí mismo.

⁶⁸ *PII*, 81-82; ST 150; W 144-45.

⁶⁹ ST 150 : *Si tu canto es oportuno y en breve tiempo comprimes.
los límites de tus muchas ideas, menor censura.*

He aquí, en una fórmula sucinta, la concepción pindárica de la brevedad o densidad del *καίρῳς* poético; como varias otras sentencias por el estilo, expresa la regla de la pertinencia oportuna del encomio, su prudente temporizar, el "a propósito" de su *ποικιλία* (siendo la celebración de la victoria de Hierón de Siracusa la "ocasión" en la que Píndaro debe responder al "horizonte de expectativas" de su "público"); pero también expresa lo que Hans-Georg Gadamer, mencionando expresamente a Píndaro como ejemplo, ha llamado la "ocasionalidad" de la obra de arte (su temporalidad "propia"): "Ocasionalidad quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a la que se refiere, de manera que ese significado contiene entonces más de lo contendría si no hubiese tal ocasión".⁷⁰ La poética de la ocasionalidad implícita en la poesía de la ocasión evoca así la extraña temporalidad de la unicidad de cada *vez*, la instancia de un instante irrepetible; y cuando nosotros releemos, repetidas veces, el mismo testimonio escrito de aquella *vez*, nuestra interpretación la convierte, cada *vez*, en otra *vez*.

Universidad de Puerto Rico

*se consigue de los mortales; pues el bastío irritante.
acaba por cegar las rápidas esperanzas.*

W 115: *Sprichst zur Zeit du Rechtes, spannst von vielem die Enden zugleich.
Kurz zusammen, kleiner Tadel von Menschen.
folgt sodann; Übermaß, lästiges,
Stumpft rasche Erwartungen ja ab.*

Sobre este pasaje, véase Gundert, op. cit., pp. 67s.; Fränkel, op. cit., pp. 516s.; y Walsh, op. cit., p. 50.

⁷⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca 1977, p. 194 (mención de Píndaro en la p. 196). El estudio de Krummen, op. cit., parte de esta definición gadameriana de 'ocasionalidad' y la aplica luego a Píndaro.

