

## TIEMPO DE NACER / TIEMPO DE MORIR: EPICURO CONTRA SÓFOCLES

(COMENTARIOS *KAIROSÓFICOS* A PARTIR DE NIETZSCHE)<sup>1</sup>

MANFRED KERKHOFF

*Para Ana María Leyra*

El título de nuestra conferencia alude a un verso de aquel famoso capítulo 3 del libro *Eclesiastés* que contiene una especie de catálogo de los tiempos justos para diferentes actividades humanas. Aunque en su forma más literal este verso de la *kairo-sofía* hebrea se refiera más bien a la “ocasión de dar la vida / ocasión de dar la muerte”, lo tomaremos en la versión más difundida - “tiempo de nacer / tiempo de morir” - como consigna de un trabajo en el cual nos proponemos hacer una lectura, en siete partes, de las diferentes versiones de una y la misma *sentencia* sabia que, de ahora en adelante, llamaremos, para abreviar, la *sentencia fatal*. En su formulación más antigua, dicha *sentencia* no alude directamente a la temática *kairosófica*, pero nuestra lectura-interpretación la vinculará, en forma cada vez más in/oportuna, con una concepción de lo que hemos llamado *kairotanasia* que inevitablemente involucra también - junto al ‘morir a tiempo’ - el ‘vivir a tiempo’ (y hasta el ‘nacer a tiempo’). La *sentencia fatal* mencionada reza - en la versión de Teógnis de Megara (Elegías 425-429) - como sigue:

*De todo, lo mejor para los seres que viven sobre la tierra es no nacer nunca, no tener que mirar los rayos agudos del sol; luego, una vez nacidos, (lo mejor es) cruzar lo más rápidamente posible las puertas del Hades, yaciendo cubiertos por montones de tierra.*

Procederemos de tal manera que al principio y al final de la conferencia (partes I y VII; marco *pro domo*) montamos los conceptos *kairosóficos* de ‘oportunidad

---

<sup>1</sup> Conferencia presentada el 17 de mayo de 1999 en el foro “Pensar lo trágico”, auspiciado por el SEMINARIO INTERNACIONAL COMPLUTENSE de Madrid.

de ser' y 'oportunidad de no ser', respectivamente. En las subsiguientes partes enmarcadoras (II y VI), partiremos de, y volveremos a, la interpretación nietzscheana de la *sentencia fatal*. El centro lo forman las partes III (Sófocles), IV (Aristóteles), y V (Epicuro).

## I

Admitamos, para empezar, que el haber nacido no se sobreentiende: cada uno(a) de nosotros podría también no haber nacido. Esta eventualidad podría - y debería -, en algún momento favorable, cruzar nuestras mentes. En cada caso, pensando en todas las condiciones previas favorables que tuvieron que darse para que aquel día (y ningún otro), en aquel lugar (y ningún otro), pudieran encontrarse los que luego iban a ser nuestros padres; pensando en lo totalmente azaroso de ese encuentro, y luego, en lo igualmente azaroso de nuestros respectivos nacimientos, - ¿acaso, ante una tan alta improbabilidad de nacer - y de nacer como ese yo (y ningún otro) que luego hemos llegado a ser - no deberíamos sacar la conclusión de que el haber recibido, bajo circunstancias tan inverosímiles, la oportunidad de vivir fue una 'suerte' enorme, un 'milagro'? Esa frase, "Podrías no haber nacido", cada uno(a) de nosotros(as) podría pronunciarla en su caso con igual asombro y, quizás, con igual deseo de poder agradecerle a alguien por esa muy única 'oportunidad de ser'.

Lo que quisiéramos dejar claro con estas preguntas es que, si alguna vez se logra plasmar en una forma relativamente definitiva lo que se ha llegado a llamar la *kairososofía*, ésta debería empezar con la formulación de una 'condición' poco trágica: la del agradecimiento por la ocasión de poder haber nacido; pues si no interpretamos, de entrada, el ser - es decir: el hecho de ser, la facticidad - como una 'oportunidad de ser' (*Seinsgelegenheit*), tampoco podremos comprender por qué luego, sobre tal base *kairo-ontológica*, la existencia misma, a su vez, - una vez recibida -, también habría que interpretarla como una serie de oportunidades, es decir, de unas ocasiones favorables ofrecidas para llegar a ser - ser esto y no otro - lo que, cada vez, podamos y queramos ser. Y si ya de por sí nos debe causar asombro que podamos situarnos ante, - e imaginarnos antes de -, nuestra propia posibilidad de nacer, ¿cómo no nos va a asombrar aún más el que cada uno pueda visualizarse a sí mismo(a) 'allá atrás'; 'más acá' del ser, como aún no nacido(a)? Dijimos: visualizarse 'a sí mismo'; pero ¿cuál es, de hecho, este otro yo así visualizado antes del yo que ahora realiza esa fantástica retrospectiva? Aquí surgen problemas cuya discusión no es, por el momento, oportuna. Pero, de todos modos, - ¿no es acaso aún más extraño el que pudimos ahora - sí, por casualidad, aquí y ahora - tener la

oportunidad de al menos aludir a ese tipo de pre-tiempo o des-tiempo (*Unzeit*) en el que se habrá 'ocasionado', precisamente, aquella 'ocasión de nacer'?

## II.

En la tercera sección de su *Nacimiento de la tragedia*, el joven Nietzsche, en el afán de contrastar la imagen de la 'jovialidad' apolínea en la que "está divinizado todo lo existente", con su contra-imagen, recurre a la sabiduría popular griega y escribe:

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque el sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo estas palabras, en medio de una risa estridente: 'Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para tí sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para tí - morir pronto.'<sup>2</sup>

Para esa "vieja leyenda" - también llamada 'la sabiduría del dios de los bosques' que figura como la 'cara de Medusa' del 'espejo transfigurador' apolíneo<sup>3</sup> - Nietzsche utiliza como fuente antigua, parafraseándolo, un fragmento del Eudemo aristotélico (conservado por Plutarco). Pero la sentencia puesta aquí en boca de Sileno tiene, como Nietzsche muy bien sabía, un origen no-dionisiaco: se encuentra en la colección de poemas que circulan bajo el nombre de Teógnis de Megara, un poeta conocidísimo a Nietzsche desde sus días de Escuela Superior. Pero la conexión de esa versión elegíaca con la historia de Midas-Sileno fue primero establecida por aquella variante atribuida a Aristóteles. Y a Nietzsche le conviene precisamente esta versión porque le permite conectar - a través de la figura del *sabio* Sileno, no solamente maestro de Dioniso, sino además, un tanto audazmente, asociado con la otra encarnación de lo dionisiaco, el sátiro - la antigua *sabiduría* popular de origen homérico (recogida por Teógnis) con el ámbito propiamente dionisiaco de la tragedia ática.

Pero hay más: dicha conexión Homero/Teógnis - Midas/Sileno- Sileno/Dioniso, le permite asociar la verdad trágica *antigua* con la concepción de lo trágico que emanaba de su fuente *moderna* para el supuesto pesimismo griego, el tan celebrado *pesimismo* de Arthur Schopenhauer. Éste, al tratar de pensar, a su mane-

<sup>2</sup> Federico Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. (Introd./trad./notas de Andrés Sánchez Pascual) Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 52.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 238.

ra, lo trágico, citaba - en castellano - a Calderón: "Pues el delito mayor / Del hombre es haber nacido",<sup>4</sup> pues el autor de *El mundo como voluntad y representación* identificaba, en el parágrafo 51<sup>5</sup> de este su libro, como "el verdadero sentido de la tragedia" (*Trauerspiel*) el reconocimiento (*Einsicht*), "purificado y a la vez intensificado por el sufrimiento", de que el héroe trágico expía, no algún delito particular, sino "la culpa de la existencia misma" que se expresa, precisamente, en la cita de Calderón. Y de ahí resulta que el sacrificio de la vida individual, como eliminación de toda voluntad de vida, es el fruto de una resignación que ha reconocido su propia existencia - con todos sus molestos motivos egoístas - como mera apariencia, y ha penetrado en "la verdadera esencia del mundo" (llamada también *das Ureine*, "lo Uno primordial"); y esa resignación (como un *Quietiv des Willens*) no es engañada ya por aquel *Velo de Maya* que constituye el *principium individuationis*.

Es en este sentido 'budista' que Nietzsche, mediante una audaz proyección a través de épocas enteras, entiende la elegíaca 'sabiduría de Sileno'. Y la prueba de ello está en el hecho de que supuestamente este mismo '*Velo de Maya*' schopenhaueriano es el que, según el final triunfal de la primera sección del *Nacimiento de la tragedia*, quedaba 'desgarrado' por el impacto des-individualizador de lo dionisiaco<sup>6</sup> (entiéndase: de la música del 'Esquilo alemán', Wagner). Se adivina por qué el mismo Nietzsche, en su posterior "Ensayo de autocrítica", ha tenido que llamar esa, su 'primicia' extática, un "libro imposible".<sup>7</sup>

Pero el colmo de suerte para el atrevido filólogo debe haber sido el dato - bien conocido por él - que la sentencia en cuestión también se encontraba en Sófocles; pues Nietzsche mismo había publicado, dos años antes del *Nacimiento de la tragedia*, un trabajo sobre el *Certamen de Homero y Hesíodo* en el cual había discutido ampliamente todas las variantes de la sentencia; entre ellas figuraba, aparte de la versión del autor del Certamen que pone la sentencia en boca de Homero mismo, aquella otra versión que Diógenes Laercio atribuirá a Epicuro.

En este ensayo<sup>8</sup> - que precede a la edición crítica del *Certamen* que Nietzsche publicará un año más tarde<sup>9</sup> - se discute sobre todo la diferencia filológicamente decisiva entre dos versiones de la sentencia - más concretamente: de la primera

<sup>4</sup> Arthur Schopenhauer. *Sämtliche Werke*. (Zweiter Band; ed. A. Hübscher) Wiesbaden, 1961, p. 300.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>6</sup> Nietzsche, *op.cit.*, p. 45.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>8</sup> *Nietzsche KGW* (Colli/Montinari). vol.II, 1. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982, pp. 273-337 (Der florentinische Traktat...).

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 339-363 (Certamen quod dicitur...).

parte de ella - cuyo sentido filosófico común Nietzsche circunscribe, según el contexto del fragmento aristotélico, como sigue: "La vida entera es un castigo y haber nacido como un ser humano es, para empezar, la máxima desdicha."<sup>10</sup> Es decir, alega Nietzsche, que a la sentencia como tal le ha precedido una evocación de las calamidades de la vida que luego culmina, consecuentemente, en la condena del nacimiento; y esta versión es la que, según él, tenemos en Teógnis (un hipotético Proto-Teógnis, no el coleccionista del mismo nombre)<sup>11</sup> y en Sófocles. La otra versión - que empieza, - en vez de con "para empezar" -, con el superlativo: "lo mejor de todo es...", es la que tenemos en Aristóteles. Una variante intermedia - es decir: menos excesiva, porque no presupone ningún interrogatorio - sería la que empieza con "lo primero es...", o, como en Epicuro: "bello es...".

Y ¿qué hay de la segunda parte de la sentencia, ésta que prácticamente equivale a una recomendación del suicidio - una "alabanza de la muerte" la llama Estobeo -, ¿acaso presupone, ya que del tiempo justo para morir - de *kairotanasia* - se trata, una previa queja sobre lo intempestivo de una vida demasiado larga? Así será, de hecho, en Sófocles; y en contra de él (mejor: en contra de la posición defendida por un coro de ancianos en *Edipo en Colona*) polemizará - ésta será nuestra hipótesis - el autor de la *Carta a Meneceo*.

### III.

El *Edipo en Colona* es la última tragedia de Sófocles (nacido en Colona), compuesta a la edad avanzada de casi noventa años, y estrenada cuatro años después de su muerte. El que este 'testamento' de una vejez lúcida tematicamente, a su vez, la vejez misma, o más bien: el morir, y a partir de esa 'ultimidad', el vivir, el haber nacido, en fin: el destino entero con su ritmo destinal-temporal, no sorprenderá a nadie. Lo que nos debe interesar, aquí y ahora, es la manera cómo ese poeta trágico por excelencia ha pensado, - pensado y plasmado -, en la figura más trágica de sus obras, la esencia de lo trágico mismo. Pues bien, nuestra segunda hipótesis será que ese pensamiento llega a su formulación más *kairótica* en el tercer *stasimon* del coro, ubicado entre el tercer y cuarto episodio; a saber: en los versos 1211-1248, y más específicamente, en la antístrofa que contiene la *cata-strofé* propiamente dicha, el pasaje que de ahora en adelante llamaremos la *sentencia fatal*.

Recordemos primero el *con*-texto literalmente 'mortí-fero' (un antiguo significado de *kairios*) de ese texto coral cuya sombra cae de antemano sobre todo el drama. Sófocles, él mismo ya alcanzado por esa sombra (pero iniciado en los misterios eleusinos y hecho sacerdote), plasma ese morir poco 'trágico' de su prota-

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 293 (mi traducción).

<sup>11</sup> *Antología Lyrica Græca*, fasc. 2; ed. E. Diehl; Leipzig, 1955, p. 28 (trad. nuestra, M.K.).

gonista - un desaparecer que casi no cuenta como un morir humano - como una casi indolora despedida seguida por un misterioso arrobamiento que, a pesar de confirmarnos por muchos detalles su fe en la escatología homérico-órfica, nos deja con un misterio inexplicable:

Edipo, guiado por *Hermes psychopompos* (v. 1545), avanza hacia un abismo cavernoso, - el santuario de las Erínias/Euménidas que Apolón en un oráculo había pre-determinado como el lugar de su muerte. Mientras tanto, el coro, evocando los conocidos horrores del Hades, reza por una muerte distinta, más propicia (v. 1556) y hasta se lanza a una invocación directa del hijo de Gea y Tártaro (*aemypnon*, 'siempre en sueño' lo llama, con ese *hapax legomenon*, a Hades/Thanatos). Luego el ser humano que más ha sufrido, en tránsito ya a una especie de endiosamiento (la heroización, precisamente), oye - y esto lo relata un mensajero *post factum* -, él oye de repente - 'de repente' porque la divinidad lo estaba invitando ya, esperándolo ya, hace rato - una voz inhumana que lo llama desde 'allá'; y la oye reprocharle, precisamente, su ilícito tardar (v. 1627), como si fuera el llamamiento de la repentinidad misma que le avisa que él está por dañar su *kairotanasia*.

Y no olvidemos (en reconocimiento a una oportuna inspiración nietzscheana) que Edipo, en ese último momento ante el abismo del Hades que lo llama, sí sabe - porque el coro lo había sugerido en su famosa canción de alabanza de los frutos del suelo patrio (v. 680ss; mención del vino y de ritos báquicos) - que Hades 'es lo mismo' que Dioniso (según el extraño 'ser lo mismo que' que caracteriza el decir enigmático de Heráclito); lo que sugerimos es que la voz en cuestión no era la de Apolón (un *principium individuationis* que ahora cede su poder a un poder contrario), sino de aquel Jaco (*Iakchos*) que en los Misterios Eleusinos hace el papel de Dionisio.

Es desde ese morir totalmente 'asombroso' como marco que debemos entender retroactivamente el drama que desde el Prólogo - en el que Edipo aparece ya dispuesto a morir - se desarrolla como una serie 'trágica' de retrasos cada vez más violentos (y por ello mismo cada vez más intempestivos); pues es precisamente lo profanamente 'dramático' de estas escenas temporizantes, lo que fuerza a posponer (y amenaza con interrumpir casi 'para siempre') el *dromenon* propiamente dicho, la acción sagrada del morir. La intempestividad mencionada es, de hecho, mucho más grave de lo que inicialmente parece: como nos enteramos, Edipo no estaba sólo ansioso de morir desde su llegada al recinto sagrado de Colona, sino mucho antes ya, después de los hechos terribles en Tebas, había deseado su muerte por apedreamiento (v. 435); pero la misma gente que entonces no quiso hacerle este favor espera ahora, por el contrario, que él, cuando ya está con un pie en la tumba, vuelva a Tebas (cuyo futuro, según un oráculo, depende de una toma de posición del padre quien prevé ya el fratricidio de sus hijos y los maldice). Todas

las iniciativas dilatadoras provienen entonces de intentos (especialmente por parte de Creonte y Polinices) de tener la tumba del incestuoso parricida cerca de (no: en) Tebas, y de no permitir que una tumba en Colona proteja a Atenas contra Tebas (como revelará un Edipo agradecido al hospitalario Teseo, quien le ofreció asilo y ciudadanía al desterrado suplicante). Todo ese tiempo, vagando lejos de su patria, el ex-rey hecho mendigo ha tenido que posponer su muerte, y ahora, cuando ya está, por fin, cerca de su destino final, lo fuerzan a invertir su temporalidad vivida, haciéndolo retornar al pasado (un pasado que ya creía tan pasado que su culpa se le había tornado en inocencia).

Esta es la situación cuando Creonte, fallando en su intento de persuadir a Edipo a morir en Tebas, y tomando como rehenes a las dos hijas del padre indignado, es confrontado por Teseo y forzado a desistir de su 'expedición'. Ya el coro - un coro que no por casualidad evoca varias veces el poder del Tiempo (v. 607ss. sobre los seres que, frente a la divinidad que mora sin tener que envejecer y morir, son demasiado temporales/mortales; v. 1451 s. sobre el Tiempo omnividente que confirma el cumplimiento de los presagios); - ya ese coro dotado de una rara *chronosofía* canta victoria; y ya un padre feliz, al poder abrazar a sus hijas, saluda casi con gusto su 'turno para morir'; - cuando Edipo, casi por casualidad, se entera que uno de sus hijos también está pidiendo asilo (y, claro, una entrevista con él, - para recibir la bendición para su ejército que está ya por marchar sobre Tebas y su hermano).

Este nuevo retraso da lugar a un viraje completo de la situación: el antes juzgado será juez y podría negar lo que a él se le había concedido (a pesar de su impureza). El choque que se provoca en el siguiente episodio - el cuarto - amenaza con extender demasiado el plazo concedido a Edipo; pero Sófocles habrá introducido esta nueva *discronicidad* para lograr el efecto de un contraste aún mayor entre el 'bullicio' del más acá (del cual ambos, padre e hijo, serán víctimas; esa es la tragedia) y aquel rayo de Zeus que, como el signo esperado, anunciará (desde cielos oscurecidos) el transitar/tras-cender al más allá.<sup>12</sup>

Pero más decisivo que esta siguiente escena dura es, dentro de la temporalidad cualitativa (*kairosófica*) de la acción dramática, el momento del viraje antes mencionado aquí (lo que Hölderlin ha llamado, dentro del transporte trágico, la cesura): la cesura entre el amor paterno (de las hijas) y el odio paterno (de los hijos); pues bien: es en este momento crucial, en el 'vacío' entre el tercer y cuarto episodio, que Sófocles ha insertado su variante de 'pensar lo trágico' ("profundamente

<sup>12</sup> Seguimos aquí la interpretación propuesta por Karl Reinhardt en su *Sophokles* de 1933; especialmente pp. 223-233.

trágica", de hecho, la llama un comentarista).<sup>13</sup> Veamos entonces el tercer *stasimon*, con la *sentencia fatal* en su mismo medio (en la traducción de José Vara Dorado):<sup>14</sup>

Todo el que está interesado en una vida más larga  
prescindiendo de la normal  
ése será claro para mi  
que oculta torpeza,  
porque la prolongación de los días  
ha puesto ya montones de hechos  
más cerca del dolor que de otra cosa, mientras  
lo deleitable no lo verá por parte alguna  
cuando uno llega a una edad mayor  
de la debida. En cambio, cuando los derechos propios de Hades  
hacen acto de presencia, sin cantos nupciales,  
sin sones de lira y sin danzas,  
no hay más que un auxiliar igual para todos:  
la muerte al fin

No haber nacido aventaja  
a cualquier otra consideración, y, de haber nacido,  
volver cuanto antes allá, precisamente de donde se ha venido,  
es con mucho lo segundo mejor;  
porque una vez que pasa la juventud  
con sus ligeros descontroles  
¿qué trabajo merodeó muy lejos?,  
¿qué fatiga no está presente?: al contrario, allí están  
muertes, levantamientos, contiendas, luchas  
y envidia. Y al fin nos alcanza  
la reprochable, invencible, intratable  
vejez sin amigos, en la que  
convive todo lo peor de lo peor.

En ésta se halla inmerso este cuitado no sólo yo.  
Y como un acantilado orientado al norte es azotado  
de todas partes por los golpes de las olas y por los temporales,  
así también azotan a éste con permanente insistencia  
y de arriba abajo  
espantosas desgracias que a oleadas lo baten,  
las que llegan, unas de la postura del sol,  
otras del oriente,

otras de parte del mediodía solar,  
y otras de los nocturnos montes Ripeos.

Los 'temporales' que azotan a Edipo desde todos los rumbos y esto, sin pausa, sin misericordia, todo el tiempo, ¿qué mejor metáfora para los contra-tiempos de la vejez podría encontrarse? Pero, por el otro lado, ¿acaso la moraleja de ese 'epodo de tormenta' sería simplemente que, para evitar dichos contratiempos, sería mejor morir joven, así por capricho, en el mismo momento del florecimiento? ¿Acaso no valen nada una madurez serena y sus frutos, la paciencia y la sabiduría (como Sófocles mismo lo asevera en algunos fragmentos)? Y sobre todo, ¿no hay algo como una edad debida más allá de cuyo límite termina todo goce? Veamos.

Ese último ideal es, de hecho, introducido al comienzo de la canción: en nombre del délfico '¡Nada demasiado!' se declara 'necio' el deseo de querer vivir más allá de la medida debida que consiste en lo 'mediano' o 'moderado' (*métrion*, canon del justo medio, equivalente de *deon*, 'lo debido', mencionado luego; y de *kairion*, 'lo oportuno', que está implícito y aparece en los escolios pertinentes). Y que una demasía de tiempo no aumenta sino el sufrimiento, - de eso el destino de Edipo es la evidencia demostrada *ad oculos*. Querer vivir más allá del límite debido significa vivir en ignorancia sobre lo que, como todos sabemos, entonces nos espera: más enfermedad, creciente vejez, y luego, aunque siempre demasiado 'de repente', aquel 'abismo' del Hades. Con todo, ese nuestro destino como mortales sea quizás una muerte 'auxiliadora' (*jepíkouros!* la llama el coro; normalmente los suicidas la llaman así; pero también para unos seres demasiado ancianos, como lo son Edipo o Sófocles mismo, la muerte puede parecer preferible a tanta demasía de años).

Las mismas quejas se repiten, acumulándose, luego de la cita de la *sentencia fatal*, en la antistrofa (que muestra la misma estructura de la estrofa: máxima, razón, conclusión): solo que ahora se detallan más los fenómenos que contribuyen a lo que la estrofa llamaba 'sufrimiento' (*hupé*, pena), llevando finalmente a la antesala de la muerte, la vejez, como el colmo de la desgracia (ocupando aquí el mismo lugar de *climax* que "la *moira* del Hades" en la estrofa anterior). Y donde antes solo se lamentaba la pérdida de la juventud, el pesimismo se extiende ahora a la vida adulta entera.

¿Es entonces a partir de ese último trasfondo - los males de la vejez - que debemos interpretar la *sentencia fatal*? La primera línea, radicalizando la versión de Teógnis (citada entera ad loc. en los escolios), puede - filológicamente hablando - significar tres cosas: o 'el no nacer excede todo calculo posible' (de la ventaja, comparada con la desventaja de nacer); o 'el no nacer excede todo recuento' (de elementos negativos que podrían incluirse en la cuenta); o 'el no nacer sale victo-

<sup>13</sup> R. W. B. Burton, *The Chorus in Sophocles' Tragedies*. Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 291.

<sup>14</sup> Sófocles, *Tragedias completas*. Cátedra, Madrid, 1985, p. 387s.

rioso' (cuando lo positivo o negativo del nacer están en la balanza; también sería posible entender 'el no nacer se lleva el primer premio'). Nosotros nos inclinamos más hacia otra traducción: 'no haber nacido es lo mejor pensable.'

El mismo verso comentado contiene al final lo que ya forma la transición hacia la segunda parte de la máxima: 'Pero una vez que se ha aparecido (en la vida)...' La segunda línea (1226) sugiere, consecuentemente, que entonces (una vez nacido) 'lo segundo mejor' es: 'volver al origen', - y esta formulación modifica ligeramente la de Teógnis; lo que luego se agrega: 'lo más rápidamente posible' debemos, quizás, interpretarlo como: 'cancelando el nacimiento, re-entrar en el no ser del cual se vino'.

Lo que sigue luego para justificar la recomendación del suicidio admitiría la interpretación de que la expresión '(volver) lo más rápidamente posible' se mitiga en el sentido de 'lo más tarde al haber pasado la juventud (*to neon*)'; pero la caracterización de lo joven como 'temerario' (*aphrosyne*; falta de aquella *sophrosyne* que sólo viene con la edad) debilitaría un argumento en favor del 'morir joven'.

Si pensamos que el coro tiene aquí también a Edipo en mente (y en vista de lo que va a sobrevenir al 'héroe' en la próxima escena, debemos pensarlo), no se salvan ni 'las locuras de la juventud'; pues tan 'marcado' (por un *stigma* trágico) como él estaba desde el momento de nacer, ninguna juventud gozosa (aun 'albergada' por unos padres sustitutos muy buenos) podría servir de consuelo frente a un destino tan aciago. El pesimismo del coro estaría, en este caso, más que justificado, y aún si creemos que la semi-divina desaparición de Edipo en la gruta de Colona - y hacia ella, más allá del próximo episodio deprimente, mira el coro - es una justa compensación por tanto sufrimiento infligido por el destino, surge la sospecha de que la verdadera razón para la condena de la vida está en lo absurdo del destino humano como tal, es decir, en el haber nacido sólo para luego tener que morir: lo inaceptable y lo irrevocablemente trágico es el hecho de la mortalidad misma, y desde ella cae retroactivamente la sombra sobre la facticidad humana, - hasta el grado de querer revocarla.

En el próximo episodio (hacia el cual nuestra canción forma el puente) Sófocles tomará el partido, no de la terquedad ciega del iracundo Edipo, sino de Antígona, que en vano tratará de calmarlo y hacerlo entrar en razón; se siente que, a través de ella, el anciano poeta critica duramente los excesos del anciano Edipo. Deberíamos preguntarnos, por analogía, hasta qué grado el poeta - quien también tuvo que defenderse contra sus hijos que querían incapacitarlo - comparte, o no, la visión existencial expresada por el coro. Según todo lo que sabemos, Sófocles tuvo una vida feliz: su suerte al respecto hizo que fuese celebrado como un 'favorecido de los dioses'. Sin embargo, en sus tragedias tenemos los destinos más espantosos, con sufrimientos sin medida, salvo por la última tragedia que termina en una especie de alegría sagrada.<sup>15</sup> ¿Qué habrá sido, entonces, para él, 'lo mejor

una especie de alegría sagrada.<sup>15</sup> ¿Qué habrá sido, entonces, para él, 'lo mejor pensable'?

#### IV.

Aquí convenga quizás insertar, por razones cronológicas, antes de pasar al gran 'Auxiliador' (*Epikouros*), la versión aristotélica de la *sentencia fatal*, aquella que Nietzsche parafraseaba para los lectores del libro 'tan imposible' que también se titulaba *Grecia y el pesimismo*. Nietzsche tenía sus razones para no revelarles el contexto de dicho texto; y su cautela se nota también por la omisión de parte de las frases del texto que no cabían dentro de su interpretación pesimista.

El texto aristotélico<sup>16</sup> se conserva en uno de los *Moralia* de Plutarco, la *Consolación a Apolonio*, cuya 'punta' (*pointe*; *kairos*) consoladora se dirige a demostrar que a los muertos les va mejor que a los vivos. Muchos sabios se han lamentado, escribe Plutarco (y nosotros recordamos que Nietzsche también recogía esta interpretación), de que "la vida es un castigo" y de que "el nacer es el comienzo del desastre más grande para los hombres". Hasta Aristóteles, autor del *Eudemo*, indica Plutarco, hizo decir a Sileno lo mismo cuando Midas lo forzó a revelar su secreto; y entonces cita el pasaje en cuestión. Y en dicho fragmento (de diálogo) Eudemo alega, a su vez, que, que según unas creencias muy antiguas, los muertos son "bienaventurados y felices" porque han llegado a ser "mejores y más fuertes" (de lo que eran antes).

Para no malentender esta argumentación hay que saber que el *Eudemo* es la obra temprana de un Aristóteles muy platonizante; pues, según otros fragmentos pertinentes, Aristóteles no solamente demostró en ese diálogo, siguiendo al *Fedón* platónico, la inmortalidad del alma, sino habló también de su destino post-mortal: estando separado del cuerpo, el alma está en su elemento con-natural, y por eso, dice Eudemo (citando una muy citada 'sentencia de antaño') "lo mejor de todo es no nacer, y estar muerto es preferible a ser vivo". Es desde esta perspectiva casi órfica - que Nietzsche, naturalmente, no menciona - que hay que entender las palabras de Sileno. Y hay que aclarar que el Sileno de Aristóteles no contesta, como quiere Nietzsche, 'con una risa estridente' porque tal erupción sería sólo digna de un sabio amargado como Schopenhauer; ni tampoco aparece como 'acompañante de Dioniso', como constata el filólogo filo-dionisiaco. Y cuando, por fin, habla,

<sup>15</sup> Sobre este tema - la expresión de lo gozoso en lo triste -, véase de Wolfgang Schadewaldt. *Sophokles und das Leid*. Postdam, 1948 (recogido ahora en Schadewaldt. *La actualidad de la antigua Grecia*. Editorial Alfa, Barcelona, 1981, pp. 61-78).

<sup>16</sup> El original puede consultarse en *Aristotelis Fragmenta Selecta* ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1955, p. 18s. Seguimos la edición de Jonathan Barnes, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 2. Princeton University Press, 1984, p. 2401s.

lamentando que haya sido forzado a decir algo que sería mejor no saber, agrega dos puntos que Nietzsche omite: primero, que “una vida vivida en ignorancia de sus propias desgracias es la más adolora”; y segundo, dos elementos adicionales, que “es imposible que aquello que sería lo mejor posible para el ser humano pueda sucederle; y que tampoco puede participar de la naturaleza de lo que es mejor”. Luego pronuncia la *sentencia fatal* de la siguiente manera:<sup>17</sup>

Lo mejor para todos, tanto los hombres como las mujeres, es no nacer en absoluto; y lo segundo después de esto, - y lo primero abierto a los hombres -, es, que, una vez nacidos, mueran tan rápidamente como posible.

Y mientras Nietzsche, omitiendo, *en passant*, a las mujeres, explicita - como el pseudo-budista o nihilista *in spe* que es -, el ‘no nacer’ en cuestión como un ‘no ser’, o hasta ‘no ser nada’, en Aristóteles (y Plutarco) sigue aún la moraleja repetida: “es obvio que (Sileno) quería decir que el tiempo pasado como muerto es mejor que el tiempo pasado como vivo.” En otras palabras, mientras que Plutarco/Aristóteles piensan en los muertos, Nietzsche piensa en los no nacidos y, además, le quita a los que sí han nacido lo segundo mejor, el poder tener luego una naturaleza superior (como la que obtuvo, por ejemplo, Edipo). Este sería, precisamente, el consuelo que habría hecho del *Eudemo* un diálogo de tipo *consolatio mortis*.

Todo el contexto sugiere, además, al menos la posibilidad de que el ‘no nacer’ aquí mencionado, aunque declarado imposible, admita también la interpretación de ‘no re-nacer’, entendiéndose que la no-necesidad del renacer libera al alma definitivamente de la ‘rueda de los nacimientos’; y obviamente Nietzsche no habría estado de acuerdo con tal ‘evangelio’ órfico-dionisiaco; ni habría seguido en esta línea de pensamiento a su ‘maestro’: pues Schopenhauer sí creía - *nolens volens* - en la reencarnación; pero también en aquel tipo de ‘no ser’ que libera de la mencionada ‘rueda de los nacimientos’ por medio de la entrada en Nirvana. Y este tipo de ‘no ser’ sí estaba en el trasfondo de la interpretación nietzscheana de la *sentencia fatal*.

Pero es hora ya de oír lo que el gran ‘Auxiliador’ tenía que decir sobre aquel gran auxiliador que es la muerte.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 19/p. 2402 (trad. nuestra, M.K.)

## V.

Sobre ese tema - el de ¿cuándo ‘es la hora’ para qué? - Epicuro<sup>18</sup> se muestra tan conocedor que con él empieza sin rodeos su texto programático (tipo *Protreptikos*), la *Carta a Meneceo*. La hora en cuestión es el tiempo justo, mejor dicho: la edad (hora en griego) justa para filosofar (y tengamos presente que el término griego de hora es un sinónimo de *kairos*). He aquí el pasaje inicial que precisa lo que un editor ha llamado *l’instant philosophique*.<sup>19</sup>

No se debe, ni tardar en filosofar porque se es joven, ni cansarse de ello cuando se ha llegado a viejo; pues no hay nadie que no tenga (aún) la edad o esté (ya) fuera de ella para (conocer) lo que cura el alma. Y quien dice que no ha llegado aún la hora para filosofar, o que ha pasado ya, está diciendo que no ha llegado, o ya ha pasado, la hora para la felicidad.

El tiempo de filosofar es, cada vez, ahora. Ya que ‘filosofar’ equivale a ‘curar el alma’ (de preocupaciones inútiles, como lo son la muerte, los dioses etc.) y el cuidado del alma equivale a la práctica de la felicidad, no hay un tiempo apartado para filosofar, y otro para ser feliz, sino ambos coinciden en el mismo instante ‘pleno’ en el que el filosofar es un placer, - un instante casi sustraído de la temporalidad. ‘Casi’, como aclara el pasaje que sigue:

Así, pues debe filosofar tanto el joven como el viejo, el uno para que, al envejecer, se rejuvenezca con los bienes mediante la(s) gracia(s) de lo(s) ya creado(s); el otro para que sea joven y maduro a la vez, debido a su falta de miedo ante lo venidero.

Así que filosofando, los unos viven ya el futuro, mientras que los otros se trasladan al pasado. A Epicuro mismo el recuerdo de la felicidad de las horas pasadas en la convivencia filosófica del Jardín, le hizo soportable el final de su vida (a pesar de los terribles dolores que sentía, como dice al final de la *Carta a Idomeneo*, carta que, un tanto inverosímilmente, se presenta como escrita durante su último día, el día de su muerte). En otro texto (*Sentencia Vaticana* 17) se sugiere que es más grande la bienaventuranza del viejo, pues frente al joven, quien, aunque esté, en otros aspectos, “en su flor”, “cambia mucho de ideas debido a la (influencia de la) suerte”, el anciano “que ha vivido bellamente”, habiendo “anclado en su vejez como en un puerto”, puede disfrutar de los bienes (espirituales) cuya adquisición en parte ni había esperado. Esta imagen epicúrea de la vejez que tiene sus adquisiciones pasadas seguramente guardadas en el puerto, contrasta naturalmente con la

<sup>18</sup> Seguimos para la *Carta a Meneceo* (=Diogenes Laercio X, p. 122-135), la edición, traducción y notas de Jean Bollack. *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires*. Éditions de Minuit, 1975, pp. 50-143.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 59 (trad. nuestra, M.K.).

de la costa azotada por tormentas que evocaba el coro de ancianos en *Edipo en Colona*.

De la visión optimista de una vejez colmada de recuerdos agradables pasamos a la muerte, tomada comúnmente por 'el más espantoso de los males'. Epicuro declara - y ustedes conocen esta famosísima fórmula - que no hay nada trágico en un suceso que no puede proporcionar razones para ser temido:<sup>20</sup>

Acostúmbrate a creer que la muerte nada es en relación con nosotros, porque el bien y el mal solo existen a partir de la sensación, y la muerte es la privación de sensación.

A esta fórmula (que luego se confirma por el otro dicho de que "mientras vivimos, la muerte no está presente, y cuando ha llegado, no existimos ya") se agrega la consecuencia para la vida y, claro está, se trata aquí de una vida que no se define por la cantidad, sino la calidad, del tiempo vivido:

Por lo tanto, la justa comprensión del hecho de que la muerte nada es para nosotros, nos permite disfrutar de esta vida mortal, no por añadirle un tiempo ilimitado, sino por quitarnos el ansia de la inmortalidad.

Se entrevé por qué el autor de tales sentencias pudo y tuvo que ser venerado como una especie de Salvador ('Auxiliador'). Y si agregamos a este cuadro que, al lado del temor de la muerte, también pierde su razón de ser tanto el temor a los dioses (existen, pero no intervienen), como la creencia en 'poderes' del tipo Fortuna, Destino, Necesidad (que supuestamente gobiernan ésta y la otra vida), tenemos un cuadro tan poco abierto a consideraciones 'trágicas' que no sorprenderá que nuestra *sentencia fatal* no va a tener ningún impacto en esta filosofía. El ataque explícito contra ella se prepara por la siguiente consideración:

Y quien aconseja al joven vivir bellamente, y al anciano irse de aquí bellamente, es un ingenuo, no sólo porque la vida es en sí agradable, sino porque es el mismo el cuidado que proporciona un bien vivir y un bien morir.

No hay entonces un 'tiempo para vivir', y otro 'tiempo para morir'; sino vivir y morir forman un todo en sí agradable, y el cuidado (*meléte*) para que ambos procesos se lleven a cabo 'bellamente' (*kalos*), es el mismo, a saber: el filosofar cada vez oportuno, como *práxis* de felicidad. Pero, parece haber un problema: ¿no se dijo que la muerte no nos concierne? ¿Y no se dice ahora que hay un 'morir bellamente', algo que obviamente sí nos concierne (ya que se habla de un 'cuidado' al respecto)?

<sup>20</sup> Ibidem, p. 63ss. (notas pp. 98-108).

Debemos aquí seguir el consejo de un antiguo amigo (y antiguo colega), José Echeverría<sup>21</sup>, quien en vida se había ocupado mucho de esta temática: hay que hacer una distinción entre lo que vale "en sí" - o desde el punto de vista de la *physis* y de una física del 'estar' - y lo que vale "para nosotros" (*pros hemas*) - desde el punto de vista del *éthos* y de una ética del 'ser' -. Si el morir es - como debemos asumir - una parte de la vida, entonces se explica la aparente contradicción entre lo afirmado antes sobre la muerte (*thánatos*) y lo afirmado ahora sobre el 'bien morir' (*kalos apothnéskein*): la muerte, el suceso clínico constatable por un observador 'científico' en el mundo, no es lo mismo que una forma 'bella' o 'fea' de morir (realizada, o no, por un sujeto libre). Una vez hecha esta distinción, podemos hasta asumir - según la hipótesis de nuestro amigo epicúreo - que en el instante que cierra el morir (y colma el vivir), el recuerdo (y auto-juicio final) nos proporciona una posesión completa y con-junta de nuestro tiempo vivido de manera tal que cabría hasta pensar en la (eventual) experiencia de un tipo de plenitud que varios pensadores del pasado - Echeverría pensaba en Boecio - habían llamado 'eternidad'. En el bien morir consumado triunfariamos sobre la muerte, no a pesar, sino a causa de nuestra mortalidad; y sería por eso que Epicuro, al final de su *Carta*, hablaba de un "haber vivido como un dios inmortal".

Pero dejemos esa perspectiva 'instanteísta', y veamos cómo Epicuro trata la *sentencia fatal*:<sup>22</sup>

Peor aún es quien pretende que 'bello es no nacer nunca', y 'una vez nacido, darse prisa en cruzar las puertas del Hades'. Pues si lo afirma convencido, ¿por qué no sale de la vida? Puede hacerlo, si realmente está resuelto. Pero si lo dice en son de burla, se muestra frívolo en una cuestión que no es tal.

Se cita aquí literalmente el verso 427 de Teógnis, mientras que el verso 425 es meramente parafraseado, y éste en la variante menos radical. Como aclara J. Bollack en su comentario sobre el pasaje,<sup>23</sup> la condena, por parte de Epicuro, de la *sentencia fatal*, no se dirige contra autor alguno en particular, sino contra una posición opuesta a la suya; pero como esta posición fue claramente defendida por el coro de *Edipo en Colona*, esta posición (caracterizada, como vimos, como 'profundamente trágica') es aquí el blanco del ataque: todo defensor de tal posición debería haber sacado las consecuencias (i.e. decisión en favor de una muerte voluntaria); o no debería, al menos, haberse expresado en tono 'frívolo' sobre un asunto

<sup>21</sup> José Echeverría ha expuesto la interpretación que sigue en varios momentos y textos; el lector interesado puede encontrar la exposición y discusión crítica de dicha interpretación en nuestro artículo-homenaje "La pauta del muro. Re-convocaciones del pensamiento de José Echeverría", *Diálogos* 69, 1997, pp. 63-96.

<sup>22</sup> Op.cit., pp. 66-69 (notas pp. 108-111).

<sup>23</sup> Ibidem, p. 111.

tan serio. Y el asunto serio en cuestión, ya que no se puede recomendar en serio a nadie 'no nacer', debe ser el del 'morir bellamente' (que parecería excluir el suicidio prematuro que recomienda la *sentencia fatal*). Según todo lo que hemos oído, la tendencia del texto epicúreo va en la dirección de una vida larga y plena (aunque no demasiado larga, más allá del final debido), coronada por una madurez a cuyo final se espera recoger - como en un mirada instantánea - todos los frutos del tiempo vivido, - una *ortotanasia*, como la llamaba Echeverría.

## VI

Cuando Nietzsche se estaba ocupando de la tragedia ática, celebrando *kairosóficamente* el hecho de que ese fruto agraciado de la unión de lo apolíneo y lo dionisiaco naciera en el mismo 'momento de florecimiento' (*Blüthenmoment*) de la cultura griega, empezó también a diseñar él mismo una tragedia sobre la muerte voluntaria del legendario poeta-filósofo Empédocles en el fuego del volcán Etna. Inspirado por la obra inconclusa, centrada en esta temática, que el ídolo de su juventud, Federico Hölderlin, había dejado a la posteridad, pensó en unir el motivo principal de la muerte-sacrificio (*Opfertod*) del héroe holderliniano, - a saber la *kairotanasia* -, con sus propias ideas sobre el carácter dionisiaco de un Empédocles con el que en ese momento se identificaba totalmente. Ese Empédocles nietzscheano iba, de hecho, a jugar el papel de Dionisio en una tragedia (dentro de la tragedia) que versaba sobre la relación triangular entre Teseo, Ariadna y Dionisio (vivencialmente traducido: Wagner, Cosima, Nietzsche) y cuyo estreno iba - quizás - a salvar la cultura griega en Sicilia de su inminente decadencia.

Este proyecto precario nunca se concretizó, pero el complejo temático sobrevivió 'subterráneamente' hasta los días en los que Nietzsche empezó a trabajar en *Así habló Zaratustra*. Hubo un momento, durante aquellos años ochenta, en el que coincidieron dos factores que también habían jugado un papel importante un decenio antes: uno estético-artístico y otro existencial. El primero era el plan de transformar el *Zaratustra* en un drama - una tragedia del conocimiento (fracaso del profeta del superhombre) -; mientras que el segundo fue el deseo, varias veces expresado por Nietzsche mismo, de prevenir el derrumbe intelectual - cuya cercanía presentía - por una 'muerte libre' (*Freitod*). Así se le formó la idea de dejar a su Zaratustra morir de la misma manera que antes estaba prevista para el héroe trágico Empédocles (existen proyectos de escenas cerca de un volcán; aparece la figura de una mujer - modelo: Lou Salomé, en lugar de Cosima Wagner, etc.). Y en forma semejante a la manera en que el Empédocles dionisiaco de antes habría proclamado, y medio fuera de sí, 'el evangelio del re-nacimiento', (antes de desaparecer en el Etna; - naturalmente junto a la amante/discípula Corinna/Ariadna), el

Zaratustra empedocleano de ahora iba a proclamar, justo antes de morir (junto a la amante/discípula Pana), el 'evangelio' del Retorno Eterno de lo Mismo. Una consideración teatralmente decisiva para tal tipo de escena final habría sido el hecho de que con esa muerte voluntaria, Zaratustra habría cumplido con el 'mandamiento' de su propia doctrina sobrehumana, la del ¡muere a tiempo!, ya predicada en la primera parte de la obra, donde el profeta pospuso tal cumplimiento porque resultaba que no era aún la hora para ello: él necesitaba madurar aún para su 'verdad más abismal', la del Retorno Eterno precisamente.

Este segundo proyecto tampoco se realizó; pues ni Nietzsche cedió a la tentación del suicidio, ni Zaratustra se convirtió en tragedia (pero Nietzsche iba a derrumbarse pronto; y el final del Zaratustra actual sigue siendo un misterioso desaparecer del 'héroe'). Pero del período de la doble tentación (*La tentación de Zaratustra* es el título de la parte final actualmente - *privatissime* - publicada) se han conservado unas anotaciones pertinentes que, por un lado, exaltan la tentación del suicidio, lo que no sorprende; pero en algunos casos a ella le sigue un 'restablecimiento' (*Genesung*) que produce el sentimiento extraño de una ausencia de todo deseo - el sentimiento digno de un 'dios epicúreo' - a saber, el sentimiento "de felicidad en el momento justo eternizado",<sup>24</sup> y este sentimiento sí lo hace morir, pero sin violencia alguna.

Nos parece que aquí se circunscribe el ideal apolíneo-dionisiaco de la *kairotanasia*, no como el mandamiento de un suicidio prematuro, sino como el cumplimiento no trágico en el cual el casi-acto ocurre, sin embargo, en la forma de un evento. 'Vivir a tiempo', como condición previa de un 'morir a tiempo', significa (según Nietzsche) "vivir de tal manera que se tenga también, en el momento justo, la voluntad de morir";<sup>25</sup> de forma que cuando esto suceda de hecho, todo estaría preparado, en el sentido de la manera en que Nietzsche-Zaratustra solía bendecir todo lo ocurrido: 'así lo quise'. Y poder querer que una vida así vivida - como una serie de oportunidades ofrecidas y aceptadas - vuelva infinitas veces (aunque de hecho no lo haga), - éste ha sido, creemos, el mensaje de Nietzsche-Zaratustra.

## VII.

Al comenzar esta conferencia, se había indicado cuán poco se sobreentiende el hecho de haber nacido. Quisiéramos ahora terminar con una sugerencia *kairosófica* sobre, precisamente, el 'terminar' (la vida): a aquella 'oportunidad de ser'

<sup>24</sup> Nietzsche, op.cit. (KGW), vol.VII, 1, p. 552.

<sup>25</sup> Véase M. Kerkhoff. *KAIROS. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, P.R., 1997, pp. 61-78.

(*Seinsgelegenheit*) con cuya evocación agradecida debería empezar una *kairos* futura, tendría que corresponderle, al 'otro lado' del existir, una concepción del 'terminar' que interpreta el morir - como lo sugirió también el amigo epicúreo citado - como la 'oportunidad de no ser'.

Se preguntarán, con razón: '¿Qué quiere usted decir con esta extrañísima 'oportunidad de no ser'? Pues bien, es un *kairós* con cabeza de Jano: se trataría, primero, de una penúltima oportunidad, la de reconocer, al final, la totalidad de lo vivido como un todo cumplido, - la existencia vista como una 'obra' terminada, felizmente acabada, una obra que tendríamos, en retrospectiva, 'toda junta a la vez' presente ante nuestra mirada 'eternizante'. ¡Cuán agradecidos deberíamos estar, sólo por haber podido vivir una vez, por haber podido ser algo que no ocurre sino una sola vez en toda la eternidad!': en 'toda la historia', cada uno(a) habrá sido único(a); no ha habido, ni habrá otra persona igual a cada uno(a) de nosotros.

Allí - allí donde cada uno(a) reconocería que muy bien podría no haber sido ese 'yo' que ha llegado a ser - allí sería donde terminaría entonces, - y a la vez empezaría -, y 'para siempre', aquel tipo de 'no ser' que mejor se llamaría 'des-ser' (*Unsein*), es decir, ese tipo de 'casi-no-ser' que consiste, no solamente en la posibilidad de no haber nacido (y, luego, vivido) como aquél que, después de todo, sí llegamos a ser (y que debe haber podido nacer para poder pensar en su posible 'no ser' pasado y futuro); - sino en la posibilidad (imaginada) de, eventualmente, tampoco haber podido morir, - entonces sí podría ocurrir que nos 'despidieramos' de nuestro ser, agradecidos por recibir ahora, aquella última oportunidad (la *Seinsungelegenheit*), la de 'no ser ya', es decir: aquel haber muerto, pre-visto (y pre-aceptado) como el equivalente futuro de la posibilidad de no haber nacido.

Finalmente, una unión - meramente imaginaria - de estas dos eventualidades igualmente 'ubicadas' fuera del tiempo vivido, ya que 'ocasionadas' en el des-tiempo del des-ser (*Unzeit des Unseins*), permitiría, entonces, darle razón a una última sentencia que en cierto sentido sintetiza el mensaje *kairos* que hemos estado tratando de transmitir; se trata de un fragmento del médico y filósofo pitagórico Alcmeón de Crotona que dice:<sup>26</sup>

*"Los hombres mueren porque no pueden anudar el principio con el final."*

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras*

<sup>26</sup> *Los filósofos pre-socráticos* (ed. C. Eggers Lan, V. Juliá), vol. I, Gredos, Madrid, 1986, p. 261.