

KAIROGÉNESIS SOCRÁTICA

Por: Rubén Soto Rivera

Universidad de Puerto Rico

A María Concepción Hernández,
mi maestra de clásicas

Jenofonte, en sus *Memorabilia*, recrea en términos generales un diálogo entre el sofista Hippias y el filósofo Sócrates, acerca de qué es lo justo (IV.iv.4). La respuesta de éste a aquél estriba en que lo justo (δίκαιο) es lo legal (τὸ νόμιμον). Lo justo y lo legal son lo mismo (τὸ αὐτό). Para justipreciar mejor tal definición socrática, debemos cotizar el valor semántico de τὸ νόμιμον. Según un diccionario griego-español, νόμιμος significa "usual, habitual; legal, normal; legítimo, justo // sust. τὰ νόμιμα los usos, las leyes, los ritos".¹ Los sentidos de "justo" y "legal" en νόμιμος se apoyan en las acepciones de "usual" y de "ritual". τὰ νόμιμα son especialmente las costumbres y las leyes funerarias (los *iusta* latinos). Las honras fúnebres entre los helenos las prescribe su religión doméstica; la cual, gracias al culto a los padres de familia difuntos, vincula con un nexo religioso los deudos con sus antepasados. *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges trata magistralmente la importancia trascendental de la religión doméstica en la cultura grecorromana, para una correcta comprensión de las instituciones sociales y políticas de la cultura clásica. El culto a los padres de familia difuntos cultiva una convicción de pertenencia a la tierra donde se nace, crece y muere; dicha convicción subyace en el sentimiento patriótico de los antiguos helenos y latinos. Y tal sentido de pertenencia a la patria era mayor entre los atenienses, quienes se consideraban autóctonos del Ática, surgidos de la Madre Tierra. Y Sócrates como ateniense se creyó descendiente de los arcaicos habitantes áticos. Por tanto, el sentido socrático de lo justo conviene rastrearlo hasta una religiosidad sofocleana, del tipo Antígona contra Creonte.

Jenofonte asegura que el hijo de Sofronisco y Fenárete enseñaba que la justicia es una sabiduría (σοφία [III.ix.5]). Sócrates arriba a la conclusión de que los conocedores de τὰ νόμιμα hacen necesariamente lo justo (IV.vi.6). La autognosis nace de la observancia de τὰ νόμιμα, y ese *Nosce te ipsum*, a su vez, afina el sentido de justicia de los sabios (IV.ii.24-29). Jenofonte recuerda que su maestro afirmaba: "No te descorazonas, Eutidemo, —dijo Sócrates—, ves que el Dios en Delfos responde a quien le pregunta la manera de ser agradable a los Dioses: 'Sigue la Ley de la Ciudad'. Pues bien: la Ley manda en todas partes que cada uno honre a los Dioses según su poder" (IV.iii.16).² Ulteriormente

1 PABÓN S. DE URBINA, José M. *Diccionario manual griego-español*. 9ª ed. Barcelona: Bibliograf, 1975. Casi todas las definiciones greco-españolas son de este diccionario.

2 JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. México: UNAM, Nuestros Clásicos, 1965. p. 162.

corroboraremos que no sólo la ley escrita sino además la oral mandan lo mismo, de acuerdo con Sócrates. La ley escrita ordena el culto a los dioses patrios porque, aunque antes era una costumbre observada por todos los miembros de una comunidad, sin embargo con el paso de una vida tribal a una vida ciudadana los lazos de sangre se han ligado y extendido y los usos y las costumbres comunitarios se han relajado; por todo esto se precisa la fuerza de lo legal para conservar la idiosincrasia de un pueblo. Las famosas advertencias apolíneas de τὸ Γνωθὶ σεαυτὸν (“Conócete a ti mismo”) y τὸ Μηδὲν ἄγαν (“Nada en demasía”) inscritas en el frontispicio del templo délfico, enseñan una religiosidad (εὐσεβεία) que se confunde con la obediencia civil y política de los ciudadanos en una polis. En fin, el Estado y la religión no están separados. τὰ νόμιμα eran tanto las costumbres como las leyes; eran tanto lo uno como lo otro en la acepción de *iusta*.

A tono con estos pensamientos y de vuelta al diálogo entre Hippias y Sócrates, éste le pregunta a aquél si sabe de leyes no-escritas (ἀγραφοὺς νόμους [IV.iv.19]). Hippias le contesta que sí y que las leyes no-escritas³ son las que se observan unánimemente en cada país. A petición de Sócrates, el sofista replica que las leyes no-escritas no son en última instancia de autoría humana, sino divina. Esta creencia intenta explicar el hecho de la universalidad de tales leyes, como la de honrar a los progenitores y rendir culto a los dioses (καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοῦς σέβειν [*ibidem*]). Esta última es, según el sofista, la primera ley no-escrita de los seres humanos. Y otro ejemplo de ley no-escrita⁴ de presunto origen divino (citada esta vez por Sócrates) es la prohibición del incesto. Al momento, Hippias le objeta al filósofo que la prohibición del incesto no es una ley no-escrita, puesto que no se observa universalmente; el sofista sabe de pueblos que la practican lícitamente. Sócrates le replica a Hippias que así como hay transgresores de leyes escritas, sujetos a castigos, asimismo hay violadores de leyes no-

3 He aquí qué entiende Platón por leyes no-escritas: “Que todo esto que ahora desarrollado es lo que llaman los más leyes no escritas. Y lo que se suele designar como leyes tradicionales no es tampoco otra cosa que todo lo semejante a esto. Mas he aquí que el razonamiento que hace un instante se infiltró en nosotros, el de que a estas cosas ni conviene llamarlas leyes ni tampoco pasarlas por alto, con razón fue formulado así. En efecto, ellas son las ataduras de todo régimen político que enlazan todo lo implantado ya y puesto por escrito con lo que aún ha de instaurarse: vienen a ser como normas ancestrales y sumamente antiguas que, cuando hay excelencia en su implantación y aplicación tradicional, recubren a las leyes hasta hoy dictadas siendo para ellas una plena protección; pero, en cambio, si llegan a transgredir con abuso los límites de la excelencia, ocurre como cuando en el centro de un edificio se derrumban los postes de los constructores: que hacen que caiga todo en un montón y quede en tierra, mezclado lo uno con lo otro, no sólo ellas, sino también, por haber cedido por debajo lo antiguo, aquello que después haya sido construido con firmeza. Esto tenemos nosotros que pensarlo, ¡oh Clinias!, y hemos de atar por todas partes esta tu nueva ciudad, sin omitir en lo posible nada pequeño ni grande de todo cuanto uno quiera llamar leyes o costumbres o bien conductas; porque todas estas cosas son las que mantienen ligada a la ciudad, y ninguno de estos géneros de leyes resulta estable sin el otro, de modo que no hay que maravillarse si resulta nuestra legislación demasiado extensa con la oleada de muchas normas o costumbres que parecen ser poco importantes” (*Leg.* VII. 793a-b [PLATÓN. *Las Leyes*. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. II, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960. p. 9]).

4 Otras leyes no-escritas son la costumbre de cantar nanas a los niños (*Plat. Leg.* VII. 790c-791a) y las de la agricultura (*Jen. Econ.* XVII).

escritas y divinas, los cuales se hacen merecedores de sus correspondientes castigos. Y que aunque hay casos de impunidad entre los infractores de leyes escritas y humanas, no obstante es imposible que haya evasores no convictos de la justicia divina, gracias a la incesante providencia de los dioses. En el caso del incesto practicado en ciertas ocasiones y por pueblos bárbaros, el hijo de Sofronisco y de Fenárete comenta que la prole de progenitores incestuosos nace defectuosa tanto física como psíquicamente. Esto lo considera Sócrates suficiente castigo por la infracción de la prohibición del incesto; y, visto como un castigo, la universalidad de dicha prohibición quedaría reivindicada, según el juicio socrático. La pena correspondiente al incesto consiste en una eugenesia fallida, una “kakogenesia”. Aquel filósofo considera la máxima pena contra los incestuosos: τὸ τεκνοποιεῖσθαι κακῶς; procrear una prole mala (IV.iv.22). La descendencia de los incestuosos es “mala, sórdida, defectuosa, inhábil, cobarde, baja y miserable”; en suma, todo el repertorio semántico del adjetivo griego κακός. Y extrapolamos que la τεκνοποιία ο la τεκνογονία para los incestuosos no es ευγενής: “bien nacido, noble; de buena raza; generoso, de nobles sentimientos”, sino κακοήθης: “de mal carácter; malo, vicioso, maligno”. Pero Hipias le replantea a Sócrates otra objeción. Enterémonos de todo este asunto eugenésico a través del relato jenofontáco del diálogo contenido en los Memorabilia.

—Pero ¿por qué han de ser malos los hijos, puesto que nada impide que, si los progenitores son buenos, lo sean los hijos?

—Es que, por Júpiter, no basta con que la pareja de padres sea buena; es preciso además que se encuentre en la flor de la edad (δεῖ[...]εῖναι[...] ἀκμάζοντας τοῖς σώμασιν). Porque ¿crees que el esperma generador es el mismo en los que se hallan en la flor de la edad (ἀκμαζόντων) y en los que la han pasado o no han llegado a ella (παρηκμάκτων)?

—Por Júpiter, que no puede ser el mismo.

—Y ¿cuál será el momento más favorable? (πότερα οὖν, ἔφη, βελτίω)

—El de los que se hallan en la flor de la edad evidentemente (τὰ τῶν ἀκμαζόντων).

—Así que los que no se encuentren en ella ¿no se hallarán tampoco en condiciones favorables?

—No por Júpiter.

—Y por tanto, ¿en tal época no deberían tener hijos?

—No, ciertamente.

—Así que los que intentan hacerlo en tal coyuntura ¿contrarían la naturaleza?

—Y ¿a qué llamaremos prole desgraciada sino a los engendrados en tales circunstancias?

—Soy de tu opinión en este punto —contestó— (IV.iv.23).⁵

Si fuese cierto que lo semejante conoce lo semejante, y si fuera verdad que de la nada, nada sale; entonces si los progenitores incestuosos fuesen buenos física y mentalmente, ¿por qué habría de nacerles un vástago inferior? ¿Acaso no debería ocurrir lo contrario?

5 *Op. cit.*, p. 170-171.

Mas no sucede así, ya que un integrante de la pareja incestuosa no está, (o por no haber llegado a... o por haberla rebasado), en su ἀκμῆ. Este nombre griego exhibe una gama de sentidos interrelacionados en tres amplios aspectos semánticos: primero, material; segundo, cualitativo; tercero, temporal. Desglosemos los sentidos enlistados en cada renglón: 1) “punta, extremidad del cuerpo; filo, corte”; 2) “agudeza, madurez, flor, colmo, culminación, vigor”; 3) “ocasión oportuna, tiempo justo, momento decisivo, crisis”. El ἀκμῆ es la palabra primitiva de la que deriva el verbo ἀκμᾶζω, cuyos participios de presente y de perfecto aparecen en el citado pasaje jenofontíaco acerca de la eugenesia socrática. ἀκμᾶζω significa: “florecer, estar en la flor de la edad, en la plenitud de las fuerzas, estar maduro, en el punto culminante, culminar; contar con plenitud de fuerzas o recursos para algo”. El incestuoso no es ἀκμᾶζων: no está en la flor de la edad, ni en la plenitud de sus fuerzas, ni en pleno vigor, ni maduro, ni en su punto, para la procreación exitosa. Hippias asiente que el esperma del que está en la flor de la edad no es el mismo que el semen del que no ha llegado o ya ha rebasado la flor de la edad. Esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿cuál es la edad propicia para el matrimonio entre los griegos? Hesfodo responde: “Es el momento de conducir una mujer a tu casa no faltándote mucho para los treinta años no sobrepasándolos mucho, pues este es el matrimonio apropiado; la mujer sea púber cuatro años y cácese al quinto” (*Trabajos y días*, 695).⁶ Platón dice que la edad correcta para el matrimonio en la mujer es la de 16 a 20 años (*Leyes*, 785b). Y de vuelta al relato jenofontíaco, Hippias pregunta algo parecido: “Y ¿cuál será el momento más favorable?”. Cuando Sócrates interroga al sofista acerca de si los incestuosos cometen un acto *contra naturam*, realza el aspecto temporal: “Así que los que intentan hacerlo *en tal coyuntura* ¿contrarían la naturaleza?”. Este realce del aspecto temporal en la versión de J.D. García Bacca se debe al sentido temporal del verbo ἀκμᾶζω. Pero ya sabemos que tiene otros dos aspectos semánticos. Consultemos otras traducciones para determinar qué acepción será la más adecuada para la pregunta socrático-eugenésica.

J. B. Bergua tradujo al vernáculo así: “¿qué edad, pues, crees tú más favorable a la procreación de la especie?”.⁷ J. Deleito y Piñuela tradujo parecidamente: “¿Y qué edad crees más favorable para la propagación de la especie?”.⁸ A. García Calvo lo vierte al español así: “¿Cuáles de ellas, pues, –le preguntó– serán mejores?”.⁹ El referente de “ellas” son “las simientes”. A la luz de estas versiones podemos pensar que aquel pronombre interrogativo, πότερα, puede entenderse como “¿cuál de las dos ocasiones?”, o, como “¿cuál de los dos espermias?”. En el primer caso, πότερα sería un pronombre interrogativo femenino singular que concordaría con ἀκμῆ; en el segundo caso πότερα sería también

6 HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Trad. de Adelaida y María Martín Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. p. 89.

7 JENOFONTE. *Sócrates*. Trad. de Juan B. Bergua. 2ª ed., Madrid: Clásicos Bergua, 1966. p. 285.

8 JENOFONTE. *Vida y doctrinas de Sócrates*. trad. de José Deleito y Piñuela. México: Editora Nacional, 1972. p. 110.

9 JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. Trad. de Agustín García Calvo. Madrid: Alianza Editorial, 1967. p. 166.

un pronombre interrogativo, pero neutro plural concordante con el sustantivo *σπέρματα*. La pregunta socrática es deliberadamente ambigua, porque si hay una alternativa entre un semen bueno y otro malo, se debe a que la eyaculación puede producirse tanto a tiempo o a destiempo, como en una vagina apropiada o inapropiada. Ahora comparemos las versiones de aquellos traductores a la contestación del sofista: *Δήλον ὅτι, ἔφη, τὰ τῶν ἀκμαζόντων*. García Bacca tradujo: “El de los que se hallen en la flor de la edad”. Recordemos que aquél preguntó por “el momento más favorable”. Bergua tradujo: “Evidentemente, la de la plenitud del vigor”. Y ese traductor preguntó por la “edad [...] más favorable”. Deleito y Piñuela tradujo: “La del pleno vigor, sin duda”. Y García Calvo: “Es claro –respondió– que las de los que están en flor de edad”. Acordémonos que Deleito y Piñuela preguntó por “la facultad generatriz”, y que García Calvo, por “las simientes”. Hasta cierto punto este cotejo ha sido innecesario, porque el artículo neutro plural *τὰ* decide por la alternativa *πότερα [σπέρματα]*. No obstante, aquella disyunción entre *ἀκμή* y *σπέρματα* no es exclusiva, sino inclusiva; es decir, si ambas alternativas son ciertas es válido su enunciado. *τὰ [σπέρματα] τῶν ἀκμαζόντων* no descarta el *ἀκμή* en el sentido temporal-cualitativo del “momento oportuno” (*καιρός*).

En el *ἀκμάζων* está insito el *ἀκμή* en el sentido íntegro de madurez sexual. Y Eros y Kairós concurren en vista de la eugenesia. El *ἀκμή* presupone el kairós para que el *ἀκμάζων* o la *ἀκμάζουσα* pueda lograr la *εὐπαιδία*: “la dicha de tener buenos hijos”. Clemente de Alejandría suscribe una teoría kairosófica del matrimonio: “La naturaleza no ofrece siempre el *καιρός* para realizar la unión matrimonial” (*Ped.*, II.10.97.1).¹⁰ Y en otra obra aquel filósofo platónico-cristiano reitera lo mismo: “Pues no todos tienen que casarse ni en todo tiempo, sino que hay un tiempo en el cual es conveniente y una persona a la cual es conveniente y una edad hasta la cual es conveniente” (*Str.* II.10.97.1).¹¹ Un socrático, Platón, en las *Leyes* asienta las bases eutopológicas de un programa eugenésico:

Así pues, Megilo y Clinias, que no se nos pase por alto en lo que toca a los lugares, que los hay que superan a otros a la hora de engendrar hombres mejores y peores, y contra eso no se puede ir en la legislación. Efectivamente, hay lugares en los que, por la acción de vientos de todas clases o por los calores, resultan inhóspitos o benignos; en otros sucede lo mismo por motivo de las aguas, en otros, incluso, por el tipo de productos agrícolas, que no sólo influyen en el cuerpo beneficiándolo, sino que además no son capaces de provocar en el alma efectos parecidos. De todos modos, de estos territorios destacarían de manera especial aquéllos en los que hay una especie de hálito divino o tierras reservadas a los genios, quienes escogen con buen o mal augurio a sus futuros habitantes. El legislador con sentido común se preocupará de esto con

10 “También los animales irracionales tienen (por naturaleza) un determinado tiempo apto (*τινὰ καιρὸν εὐθετον*) para la fecundación” (*Ped.* II. 10. 95. 2 [trad. de Modesto Berciano, en su *KAIROS: Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*. Burgos: Aldecoa, 1979, p. 64]).

11 “Pero unirse sin buscar la procreación de hijos es ultrajar a la naturaleza. Es preciso que no la pierdan de vista como maestra quienes tienen impresas las sabias enseñanzas pedagógicas de la situación oportuna (*τοῦ καιροῦ*) quiero decir, de la ancianidad y de la edad infantil (*τὸ γῆρας λέγω καὶ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν*): (la naturaleza) no conduce a realizar siempre el matrimonio, pues a los niños no se lo permite aún, y no quiere que los ancianos continúen usándolo” (*Ped.* II. 10. 95. 3 [*Op. cit.*, p. 65]).

toda la atención de que es capaz un hombre, y de esta manera procurará establecer las leyes. Y esto es lo que debes hacer tú, Clinias; si tienes intención de colonizar un país, eso es lo primero a lo que te deberás dedicar (V.747d-e).¹²

Si un socrático como Platón tiene en mente un lugar oportuno para la regeneración de la especie, ¿acaso olvidará considerar el momento oportuno, concurrente con aquel lugar conveniente? Esta cuestión es tan crítica, que debe codificarse en una ley escrita. Los δαίμονες son los encargados de repartir los lugares y los tiempos oportunos tanto de la procreación como de la colonización. El incesto no contaría con los auspicios de los δαίμονες. Y Kairós es un δαίμων –nos atreveríamos a extrapolar– ἀκμάζων.

La eugenesia debe darse en el momento justo y los progenitores tienen que estar en su punto psicossomático (*akmé*); mas, ¿qué hay con la muerte? El nacimiento, el matrimonio y la muerte son tres acontecimientos tan críticos en la vida humana, que los hallamos circunscritos a ciertos ritos de pasaje. ¿Qué pensaba Sócrates de cuándo era preferible morir? En su *Apología de Sócrates*, Jenofonte aduce que los escritos socráticos que ha consultado no han expuesto bastante claro el convencimiento que Sócrates tenía de que le era ya preferible morir a seguir viviendo. Jenofonte asegura que, habiéndole reprochado Hermógenes a Sócrates que debería ocuparse más en su apología y menos en otros asuntos, éste le contestó a aquél que durante toda su vida se ha ocupado en preparar tal defensa. Sócrates se ha preocupado, desde antes de su enjuiciamiento, de ese futuro *momentum*. Y ante la insistencia de Hermógenes de que se prepare para su juicio, Sócrates le confiesa que dos veces ha intentado redactar una apología, pero que lo δαίμωνιον suyo se lo impidió. Y Hermógenes se asombró ante la respuesta de Sócrates.

Y a su vez Sócrates: ‘¿Por qué sorprenderte si la divinidad juzga que me es ya más provechoso dejar la vida en estos momentos? ¿No sabes que no ha habido hasta el presente hombre que me gane a haberla pasado mejor que yo? Porque noto muy bien, y es en verdad dulce pensamiento, que he vivido toda mi vida en piedad y en justicia; de manera que, admirándome por ello de mí mismo, he descubierto que mis habituales tenían de mí la misma opinión; pero al presente, si continúo progresando en edad, sé muy bien que tendré que pagar el tributo a la vejez: se debilitará mi vista, oiré peor, disminuirá mi inteligencia y olvidaré más deprisa de lo que aprenda. Y si me doy cuenta de esta pérdida de mis facultades, si llego a desagradarme de mí mismo, ¿cómo podré ya encontrar placer en vivir? Y pudiera ser’, continuó diciendo, ‘que el Dios me conceda por benevolencia suya, como don especial, dar fin a mi vida no solamente en el momento más oportuno, sino de la manera menos penosa. Porque si se me condena ahora, es claro que me será lícito terminarla con aquella especie de muerte que los que de esta cuestión se han ocupado juzgan ser la más llevadera, la que molesta menos a los amigos y es causa, por el contrario, de más sentidos recuerdos’.¹³

12 PLATÓN. *Obras Completas*. Trad. de Juan David García Bacca. IX. Caracas: coedición de la Presidencia de la República y de la Universidad Central de Venezuela, 1980. p. 212.

13 JENOFONTE. trad. de J. D. García Bacca, 244-245. *Apol.* 7: καὶ ὁ θεὸς δι' εὐμένειαν προσενεῖ μοι μόνον τὸ ἐν καιρῷ τῆς ἡλικίας καταλύσαι τὸν βίον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἦ

Jenofonte nos presenta un Sócrates calculante de qué será lo menos doloroso y, concomitantemente, lo más placentero *en el momento de seleccionar cómo morir*. El hijo de Sofronisco y Fenárete cree que si los dioses no le hubieran disuadido de redactar una defensa judicial, entonces habría muerto por alguna causa natural, no sin antes haber sido atormentado por ciertas enfermedades, por la rugosa vejez y, consecuentemente, haber quedado privado de algunas alegrías. Antes que adular a los jueces y apelar al sentimiento de lástima para salir absuelto, Sócrates prefirió morir y no mendigar servilmente una vida que habría sido peor que la muerte. Jenofonte continúa unas líneas después y expone su juicio acerca de la insistencia de Sócrates en ser hallado culpable de delito conducente a la pena capital por envenenamiento:

Es evidente que tanto Sócrates como aquellos de sus amigos que hablaron en defensa de él dijeron a este propósito muchas otras cosas; pero yo no me he propuesto referir todos los detalles del proceso; me basta haber hecho ver que Sócrates daba la mayor importancia a la demostración de que él no había sido jamás impío para con los dioses, ni injusto para con los hombres; pero que no pensaba deber rebajarse con súplicas para escapar de la muerte; estaba, por el contrario, persuadido de que ya le había llegado el tiempo de morir.¹⁴

Si hay que morir en el momento justo (*kairós*), ¿acaso no habrá necesidad de haber nacido en el momento justo también? Pero nadie por sí mismo puede procurar haber nacido en un momento justo; son los progenitores quienes deben procurar que así sea. Si Sócrates le ha dado tanta importancia al morir bien y en el momento justo, y si el modo como él murió fue una demostración de la validez de su filosofía, entonces ésta fue una especie de “euthanatosofía”, en la cual el prefijo “eu-” es intercambiable con el sustantivo “kairós”, para poder acuñar el término “kairothanatosofía”. El socratismo persigue tanto el vivir bien (= virtuosamente) como el morir bien (= ἐν καιρῷ), es decir, en el momento justo para ello. Y así, en el diálogo apócrifo *Axíoco*, Clinias busca desesperadamente a Sócrates para que ayude a morir bien a su padre:

Oh Sócrates, ahora es el momento oportuno (νῦν ὁ καιρός) para demostrar tu siempre celebrada sabiduría. Mi padre se halla atacado de una repentina enfermedad, su vida toca a su fin, el pensamiento de la muerte lo desconsueta, a pesar de que antes se burlaba de los que tenían miedo a la muerte y los hacía víctimas de sus sarcasmos. Ven, pues, para exhortarle como tú acostumbras, para que sin lamentos parta hacia su destino y pueda yo darle, entre otros, este testimonio de mi piedad filial. –No te faltará, Clinias, mi ayuda para algo tan razonable, y más al llamarme para cosa piadosa– (364b-c).¹⁵

ρᾶστα. Jaime Berenguer Amenós tradujo: “[...] el dios por benevolencia me procura no sólo (el) acabar la vida en el momento oportuno de (mi) edad, sino también de la manera más fácil” (JENOFONTE. *Apología de Sócrates*. Barcelona: Bosch, 1957. p. 14, n. 20).

- 14 JENOFONTE. Trad. de J. D. García Bacca, 249. *Apol.* 23: Τὸ δὲ μὴ ἀποθανεῖν οὐκ ᾤετο λιπαρτέον εἶναι, ἀλλὰ καιρὸν ἤδη ἐνόμιζεν ἑαυτῷ τελευτᾶν. J. B. Amenós anota este texto así: “καιρὸν τελευτᾶν la ocasión, la hora de morir; τελευτᾶν infinitivo determinativo [...]” (*Op. cit.*, p. 24, n. 3).
- 15 PLATÓN. *Diálogos apócrifos y dudosos*. Trad. de Antonio Tovar & Ricardo P. Binda. II, Buenos Aires: EUDEBA, Los Fundamentales, 1966. p. 70.

En Sócrates lo razonable y lo piadoso se circunscriben. Al padre de Clinias, Sócrates le reprocha que, a pesar de su avanzada edad y de saber que es ley natural que la vida corpórea es de corta duración, se resista a morir bien, entonando un peán al Destino (365b). Y éste puede ser favorable o desfavorable en tanto es hecho así por la participación o la no-participación de un “kairothanatósofo” que le administre al alma del moribundo los santos óleos filosóficos. Notemos que la cláusula: “como tú acostumbras” señala que la “siempre celebrada sabiduría” de Sócrates versaba acerca del pensamiento de la muerte y de la *consolatio philosophiae*.

El síndrome ἀκμή-καιρός¹⁶ está pensado literalmente en el opúsculo apócrifo-platónico las *Definiciones*. En éste se dice: καιρός' χρόνου ἀκμή πρὸς τὸ συμφέρον; χρόνος ἀγαθοῦ τινος σινεργός (414a). He aquí dos versiones al español: “Oportunidad: Tiempo propicio para lo conveniente; tiempo colaborador del bien”. Ésta es de García Bacca.¹⁷ Y la otra es de A. Tovar y R. P. Binda; la cual lee así: “Oportunidad es el momento favorable con relación a un provecho; tiempo que concurre a la realización de algún bien”.¹⁸ Traducir χρόνου ἀκμή por “tiempo propicio” o por “momento favorable” consiste en querer leer la definición lexicográfica usual de καιρός en vez de su definición filosófica. La χρόνου ἀκμή es casi una tautología, si ἀκμή se entiende en los sentidos de “ocasión oportuna” o “momento justo”; pero ἀκμή es más que esto. De acuerdo con sus sentidos, χρόνου ἀκμή significaría: 1) el filo o el corte del tiempo, (acepción figurativa, como en el dicho griego ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς: “en el momento crítico”); 2) la madurez o el colmo del tiempo; 3) el momento decisivo o la crisis del tiempo. καιρός es χρόνου ἀκμή y no sólo ἀκμή. El sintagma preposicional πρὸς τὸ συμφέρον traducido por “para lo conveniente” o “con relación a un provecho” padece de ciertas deficiencias: 1) συμφέρον es literalmente “conveniente” o “provecho”, pero en las *Definiciones* mismas συμφέρον se define como “lo que lleva a(l) bien” (τὸ εἰς ἀγαθὸν φέρον [414e]). Otra vez la definición filosófica dice más, en ciertos niveles de comprensión, que la lexicográfica. τὸ εἰς ἀγαθὸν φέρον remite al *Summum Bonum* platónico. Esta remitencia queda revelada en la otra definición de καιρός como el “tiempo colaborador de algún bien”. García Bacca tradujo el pronombre indefinido y genitivo τινος por “del”. Esto es erróneo, aunque alguien pudiera aducir que cualquier bien remite al Bien en sí. “Bien es lo que es causa de sí mismo”¹⁹—leen las *Definiciones* (413a)—. Y en otro lugar de la misma obra se dice que: “Bien es lo bueno. Bueno es la causa, para los seres, de su salvación; la causa en virtud de la cual todo tiende a su propia realización, de lo

16 “Las sentencias de los Siete Sabios que conciernen el *kairós* (y términos relacionados como *hora* y *akmé*) se concretizan por un lado, en la tradición pitagórica (identificación de *kairós* y hebdómada) y por el otro lado, en la poesía lírica (sobre todo Píndaro) y la tragedia ática. De ciertos fragmentos de Anaximandro, Heráclito y Parménides podría reconstruirse una concepción kairomórfica del tiempo (*aion/chronos*).” KERKHOFF, Mamfred. *Seis lecciones sobre Kairología (Timing)*. En: *Diálogos*, No. 51, 1988. p. 18-19.

17 *Op. cit.*, XII. 220.

18 *Op. cit.*, II. 56.

19 *Ibidem*, p. 54.

cual resulta qué debemos elegir”.²⁰ En el advenimiento del kairós se cifra el bien del aspirante a sabio. Por su parte, Tovar y Binda tradujeron correctamente ἀγαθοῦ τινος por “de algún bien”. Nosotros traduciríamos aquella definición del καιρός como *la culminación del Tiempo en vista de(l) Bien; el Tiempo colaborador de algún bien*. Si pensáramos en la estatua de Kairós²¹ del escultor griego Lisipo (s. IV a.C.), podríamos incluso retraducir ἀκμή por “filo” o “corte”, puesto que esa estatua del Kairós empuñaba una navaja (ξυρόν) en su diestra; además el término συνεργός personifica el concepto Καιρός.²²

Consultemos otra definición platonizante de una voz parasintética de καιρός; a saber, εὐκαιρία χρόνου επίτευξις, ἐν ᾧ χρῆ παθεῖν τι ἢ ποιῆσαι (413c-d). Para saber qué dice el texto griego reanudemos el cotejo con las versiones de los traductores ya antes citados. García Bacca tradujo que la “oportunidad” era “acertar en qué tiempo se ha de padecer o hacer algo”. Tovar y Binda tradujeron que la “oportunidad” era “elección del momento en que conviene admitir una acción o hacerla”. εὐκαιρία es redundantemente “ocasión propicia”, porque tanto καιρός es el “momento oportuno”, como τὸ εὖ significa “el bien”, “lo justo”, “la dicha”, y “la ocasión favorable”. Haber traducido επίτευξις por “elección” o por “acertar” soslaya el factor “suerte” subyacente en el lexema (τυγχάνω) de aquel término griego. επίτευξις es un derivado de ἐπιτυγχάνω: “encontrar, hallar por casualidad; encontrarse; conversar; alcanzar, lograr, salir bien de”.²³ La επίτευξις significa “buen éxito, logro, obtención; encuentro; conversación”.²⁴ Un participio aoristo de ἐπιτυγχάνω es ἐπιτυχών, cuyos dos sentidos principales son: 1) “el primero que se encuentra o se halla a mano”; y 2) “el que tiene suerte o éxito”. Y también hay el adjetivo ἐπιτυχής, cuyo sentido es “que tiene éxito”. Por tanto, nos atreveríamos a traducir aquella definición griega de la oportunidad así: el encuentro afortunado con el tiempo, en el cual es preciso padecer o hacer algo. En la ἐπίτευξις de la εὐκαιρία se atisba la influencia de Τυχή: la diosa del azar, el acaso y la suerte. Ella es

20 *Ibidem*, p. 58.

21 “KAIROS, personified Opportunity. He had an altar at Olympia (Paus. 5. 14. 9), and Ion of Chios (cited there) called him the youngest son of Zeus (i. e. opportunity is god-sent) in a hymn possibly composed for this cult. That he was a little more substantial than most personifications is perhaps indicated by Antimachus, fr. 32 Wyss, where Kairos is one of Adrastus’ horses. He has no mythology, but was a favourite subject in art, especially from Lysippus onwards. Then or later he was shown with a long forelock, but bald behind (Posidippus in *Anth. Palat.* 4. 275; see Sauer in Roscher’s *Lexicon*, s. v). Hence, by a gross mistranslation of his name, our phrase ‘to take time by the forelock’”. *The Oxford Classical Dictionary*, ed. by N. G. L. Hammond & H. H. Scullard, Oxford: Clarendon Press, 2^o ed. 1970. p. 573.

22 William Sherwood Fox habla del Kairós (la “Oportunidad”, el “Momento Psicológico”) como de una “divinidad abstracta del tiempo”, en *Mythology of All Races*. I, New York: Cooper Square Publisher, 1964. p. 282. Erika Simon aduce que: “The Greeks liked personifications in cult, poetry, and the visual arts. For instance, they personified *Demos* (‘the people’) or *Pompe* (‘the procession’) or *Olympias* (‘the Olympiad’) or *Kairos* (‘the opportune moment’)” *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. The University of Wisconsin Press, 1983. p. 5.

23 YARZA, Sebastián Florencio I. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1988. 302c.

24 *Ibidem*, 301c.

la δαίμον de la buena o de la mala fortuna. Y ésta tiene una definición platonizante; Tovar y Binda la tradujeron de este modo: “es paso de lo incierto a lo incierto, y causa casual de un hecho extraordinario” (*Definiciones*, 411b).²⁵ En la definición pseudo-platónica de εὐκαιρία está presente τὸ χρεῶν (“lo preciso, lo debido, el hado, el destino”) en el verbo impersonal χρή (“es necesario, es conveniente, es preciso, se debe, hay que; estar determinado por el destino, ser fatal”). Martin Heidegger pensó que en la sentencia de Anaximandro el acaecimiento del Ser se daba en el τὸ χρεῶν.²⁶ Y así εὐκαιρία, como “oportunidad, ocasión favorable, tiempo conveniente”, conjuga dos aspectos contrarios: el azar y la necesidad; el azar de Τυχή y la necesidad de Μοῖρα. La εὐκαιρία es una entidad plena y colmada; es decir, ἀκμάζουσα.

Probemos con la otra definición pseudo-platónica: καιρὸς ἐν ᾧ ἕκαστον ἐπιτέδειον παθεῖν ἢ ποιῆσαι (*Definiciones*, 416a). García Bacca tradujo que la “oportunidad” era la “ocasión propicia para sufrir o hacer algo determinado”. Tovar y Binda tradujeron que la “oportunidad” era “dar o recibir cada cosa cuando corresponde”. En el texto griego falta literalmente el antecedente del relativo ᾧ; mas ése se sobrentiende. García Bacca entendió que el antecedente era la “ocasión propicia”; y recordemos que así tradujo χρόνου ἀκμή en la primera definición platonizante de καιρός. Nosotros creemos que el antecedente es “el tiempo”, pero sin más calificación. Pero traducir que la oportunidad es la ocasión propicia, parece una redundancia, una definición lexicográfica, una sinonimia. Procuramos más bien una definición filosófica del καιρός. La sintaxis de aquel texto griego es ambigua. Continuemos señalando los sentidos de ἐπιτέδειον: “Propio, acomodado, apto, conveniente; digno, merecedor; beneficioso; necesario (τὸ ἐπιτέδειον, τὰ ἐπιτέδεια lo necesario, las cosas necesarias, recursos, provisiones); favorable, amigo, bien dispuesto, concorde // *subst.* ὁ ἐπιτέδειος amigo íntimo, partidario, secuaz, discípulo”. En el neoplatonismo ἡ ἐπιτεδειότης es “un principio de intercambio, un entrecambio de dar y recibir-devolver”²⁷ hacia la procesión ontológica de las hipóstasis. Según nuestro juicio, aquel texto debería leer así: “La ocasión favorable es el tiempo en el cual cada quien padece o hace lo propio”. τὸ ἐπιτέδειον nos recuerda de algún modo τὸ δέον: “lo que es necesario, preciso o debido; necesidad, deber, obligación; lo conveniente, oportuno o a propósito”. Y τὸ δέον es sinónimo de τὸ καίριον.²⁸

25 J. D. García Bacca tradujo: **Azar: Paso de oscuro a oscuro, y causa espontánea de obras daimoníacas** (*Op. cit.*, XII. p. 215).

26 ÁLAMO BONILLA, Rigoberto. *Anaximandro en Nietzsche y Heidegger*. UPR-Río Piedras, 1996 (Tesis inédita de maestría).

27 KERKHOFF, Manfred. **Kairós como primer principio**. En: *Diálogos*, No. 60, 1992. p. 87.

28 “*Sócrates*: Entonces, también en este punto, cuando al llamarlas lo mismo, dices que unas cosas son justas y otras injustas, ¿puedes decir cuáles son las justas y cuáles las injustas?

Anónimo: A mí, pues, me parece que cada una de estas cosas, cuando se hace como se debe y a su tiempo. (ἐν μὲν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ) es justa y cuando no se hace como se debe (ἐν δὲ τῷ μὴ δέοντι), es injusta” (*La Justicia*, 374e-375a, *Op. cit.*, II. 13).

Cuando el Sócrates jenofontíaco menciona el ἀκμή en el participio ἀκμάζων presupone la presencia del καιρός.²⁹ Un historiador de la pintura helenística realza el síndrome ἀκμή-καιρός así:

La cercanía de *Kairós* y *Akmé* es frecuente en el sentido de 'momento oportuno' y es casi sinónimo de *kairós*. En una comedia de Aristófanes (*Pl.*, 255-256) encontramos ambas palabras en el último verso. Posidipo, celebrando el *Kairós* de Lisipo, afirmaba que el jovencito era 'más agudo que cualquier hoja (filo de espada)'; lo que nosotros traducimos por 'hoja' estaba indicado por *akmé*. Por otra parte, la descripción más amplia de la alegoría de *Kairós*, debida al escritor retórico Calístrato, pone muchas veces la figura en relación con la idea de 'floreamiento' y 'florecer', que son los significados más evidentes de *Akmé* en la personificación concebida por Apeles.³⁰

Este (s. IV a.C.) fue el pintor oficial de Alejandro Magno. Su alegórica pintura *La calumnia*, inspirada en un percance de su autor en Alejandría, fue descrita por Luciano de Samosata (*Calumn.*, 5). Moreno menciona al *Kairós*, al *Akmé* y a *Kháris*, en relación con una pintura de Apeles; la copertenencia entre *Akmé* y *Kairós* ha sido tematizada, pero ¿qué hay con *Kháris* y *Kairós*? En las *Definiciones* se dice: Χάρις· εὐεργεσία ἐκούσιος; ἀπόδοσις ἀγαθοῦ; ὑπουργία ἐν καιρῷ. Tovar y Binda traducen: "Favor es un beneficio voluntario; prestación oportuna de un buen servicio".³¹ Menandro (342-291 a.C.) ha sentenciado que todo lo cosechado a tiempo tiene su gracia (ἅπαντα καιρῷ χάριον ἔχει τρυγώμενα). Hay una correlación de la gracia y del momento justo que espera una tematización filológico-filosófica. Y otra prueba del síndrome ἀκμή-καιρός radica en el testimonio de unos retóricos a propósito del δαίμων *Kairós*, que había sido forjado en bronce por Lisipo. Según Himerio (s. IV d.C.), Lisipo enlistó al *Kairós* entre los dioses (*Eclogae* XIV.1). Mas, antes de Himerio, Menandro (342-291 a.C.) dijo que el *Kairós* era un dios, y, de acuerdo con Paladas de Meteoro (fl. 395-408 d.C.), esto Menandro lo dijo acertadamente.³² Himerio asegura que Lisipo hizo del *Kairós* una efigie representante de un lindo muchacho, un adolescente en la flor de la edad (ποιεῖ παιδα τὸ εἶδος ἄβρον, τὴν ἀκμὴν ἔφηβον[...]). He aquí otro ejemplo que asocia el ἀκμή con el καιρός. Hay una copertenencia entre ἀκμή y καιρός. Eurípides escribe que el ἀκμή καλεῖ (*el akmé llama [Hécuba, 1042]*); y los escolios aclaran esta expresión así: ὁ καιρός

29 MORENO, P. *Kairós, Akmé e Cháris de una pittura di Apellé*. En: *Dialoghi di Archeologia*. 3a s. II. Roma: Quasar, 1984. p. 115-118. Deux panneaux de mosaïque originaires de Baalbek et représentant Καιρός et Ακμή sont a rapprocher d'une mosaïque de Byblos où sont figurés Χάρις, Ακμή et Καιρός. Leur modèle semble avoir été un célèbre tableau d'Apelle mentionné par la tradition littéraire (1984-*L'Année Philologique-LV*, Société d'Édition *Les Belles Lettres*, Paris, 1965; No. 7015).

30 MORENO, Paolo. *Pintura griega. De Polignoto a Apeles*. Mondadori, 1988. p. 151.

31 *Op. cit.*, II. p. 56. García Bacca traduce: "Gracia: Beneficiencia voluntaria; regalo de bien; socorro oportuno (*Op. cit.*, XII. p. 220).

32 *Anth. Pal.* X. 52.

καλεῖ (el *kairós* llama).³³ Además, evoquemos el testimonio de un retórico de finales del siglo III y comienzos del IV d.C., el de Calístrato:

1. Quiero también describirte una creación de Lisipo, la más hermosa de las estatuas, que el artista realizó y colocó a la vista de los sicionios. La Ocasión estaba representada en una estatua de bronce, rivalizando el arte con la naturaleza. Era la Ocasión un muchacho que resplandecía con la flor de la juventud de la cabeza a los pies. Daba gusto ver cómo vibraba su incipiente barba y cómo su cabello quedaba libre para que el céfiro lo agitara a su voluntad. Tenía un cuerpo floreciente, mostrando el esplendor de unos miembros en sazón. 2. Se parecía mucho a Dioniso; su frente relucía llena de gracias, y sus mejillas, arboladas en la flor juvenil, irradiaban belleza, ofreciendo al espectador su rubor delicado. Se mantenía en equilibrio con la punta de los pies sobre una esfera, y había alas en sus talones. En cuanto a su cabellera, no crecía de manera normal, sino que, deslizándose por las cejas, dejaba caer sus bucles sobre las mejillas, en tanto que la nuca de la Ocasión se encontraba libre de rizos, dejando ver tan sólo un incipiente brote de cabello. 3. Mudos nos quedamos al comprobar que el bronce llevaba a cabo acciones propias de un ser vivo y se excedía en sus habituales atribuciones; pues, siendo bronce, se ruborizaba y, duro por naturaleza, se ablandaba, cediendo en todo a los designios del arte; aunque carecía de sentidos, aparentaba tenerlos, y, estando firmemente colocado en pie sobre el suelo, sin embargo daba la impresión de poder moverse con ligereza, y engañaba al espectador induciéndolo a creer que, además de ser capaz de caminar, había recibido de su creador la posibilidad de surcar, si quería, con sus alas los espacios aéreos. 4. Tal era la maravilla que se ofrecía a nuestros ojos. Un entendido en arte, de los que saben desvelar las maravillas de los artistas con una sensibilidad especialísima, reflexionó sobre la estatua, explicando el carácter de la Ocasión tal y como había sido recogido por el arte: las alas de los talones aludían a su rapidez y a que, transportada por las horas, va rodando por toda la eternidad; su belleza juvenil, al hecho de que la belleza es siempre ocasional y de que la Ocasión es la única creadora de belleza, en tanto que lo ajado no participa en absoluto de la naturaleza de la Ocasión; los mechones que caían sobre su frente indicaban, por último, que, cuando está cerca, hay que cogerla por los pelos, porque, una vez que pasa, pasa con ella el momento de actuar, y la Ocasión desperdiciada no puede recuperarse (*Descriptiones*, VI).³⁴

Como hemos podido corroborar, Calístrato escribió que el *Kairós* de Lisipo era una bronceína representación de un muchacho que estaba en la plenitud de sus fuerzas, de pies a cabeza, y que lucía la flor de la edad (παῖς δὲ ἦν ὁ Καίροϋς ἡβῶν ἐκ κεφαλῆς ἐς πόδας ἐπανθῶν τὸ τῆς ἡβῆς ἄνθος). El vocablo ἡβῶν es el participio de presente del verbo ἡβᾶω: “ser hombre, estar en la plenitud de las fuerzas o de la juventud, estar en la edad militar; *fig.* lozanear, verdeguear”. El participio ἡβῶν es hasta cierto punto sinónimo de ἀκμᾶζων. De acuerdo con el *Greek-English Lexicon*, ἀκμῆ εἶναί = ἀκμᾶζειν, y la tercera acepción de ἀκμῆ es “like καίροϋς, the best most fitting time”.³⁵ Hallamos también la palabra ἡβῆ: “juventud, edad juvenil, pubertad, comienzo de la edad militar; *fig.* fuerza, vigor, lozanía; juventud, conjunto de jóvenes; *en gral.*, edad”.

33 *Scholia in Euripidem*. I, collegit, recensuit, edidit Edvardus Schwartz, (Berolini Typis et Impensis Georgii Reimer, 1887), p. 78.

34 Filóstrato el Viejo y Filóstrato el Joven: *Imágenes*. Calístrato: *Descripciones*, trad. de Luis Alberto de Cuenca y Miguel Angel Elvira. Madrid: Siruela, 1993. p. 185.

35 *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1975. p. 27.

Y no sólo ἀκμάζων y ἡβῶν parecen significar “el que está en la flor de la edad”, sino que Calístrato escribió: ἐπανθῶν τὸ τῆς ἡβης ἄνθος, cuyo sentido literal es “el que florece encima la flor de la edad”. Esto es un pleonasma. ἄνθος es primeramente “flor”, y ἐπανθέω: “florecer encima; brotar, salir, aparecer”. El uso del participio de presente ἐπανθῶν se aclarará poco después, cuando aquel retórico diga que la epidermis del cuerpo juvenil de Kairós es “floreciente”, y que muestra los primores de su cuerpo en su brillo (τῆν δὲ χροῖαν εἶχεν ανθηρὰν τῇ λαμπηδόνι τοῦ σώματος τὰ ἄνθη δηλῶν). Lo que traducimos por “floreciente” equivale al griego ἀνθηρὰν y lo vertido como “los primores”, al griego τὰ ἄνθη “las flores”. Luego, ἀκμή y ἄνθος son hasta cierto punto sinónimos. τὸ ἄνθος significa no sólo “flor”, sino “lo mejor, lo más excelso; fuerza, vigor, plenitud, colmo”. Un historiador del arte griego comentó el uso de ἀνθηρὰν en conjunción con el Kairós de Lisipo y dijo: “Callistratus’s reference to the ἀνθηρὰν of the ‘skin’ of Lysippus’s Kairos provides an example of the use of the word in a poetic sense, that is, the ‘bloom’ of the skin”.³⁶ Calístrato asegura que el broncíneo Kairós de Lisipo daba la impresión de que avanzaría hacia el espectador y de que si quisiese podría cortar el aire con sus pies alados. Esto último en griego es: τῆν ἀέριον λήξιν τέμνειν, y nos recuerda el sentido de “corte” o “filo” de ἀκμή. De hecho, según un epigrama helenístico de Posidipo (ca. s. II d.C.), el Kairós de Lisipo empuñaba una navaja con su mano derecha (*Anth. Pal.*, XVI.275). Para un psicoanalista freudiano, esta navaja empuñada sería una imagen de un símbolo fálico. La flor de la edad es el tiempo justo para el amor de la belleza, el cual conduce a la procreación generacional o artística. Y Calístrato menciona el sustantivo ἀκμή como sinónimo de καιρός, al término de su descripción retórica de la estatua del Kairós; ahí habla de ἡ τῶν πραγμάτων ἀκμή: “la ocasión favorable para los asuntos”.

Para reforzar aún más nuestra exposición acerca de la oculta presencia del kairós en la eugenesia socrática, nos serviremos de la imagen del Kairós que parece cortar (τέμνειν) el aire. Ya hemos subrayado que ἀκμή primariamente significa “punta, extremidad del cuerpo; filo, corte”. Posidipo le pregunta al Kairós de Lisipo lo siguiente: χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν; La contestación no se hace esperar: Ἄνδράσι δειγμα, ὡς ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω. La traducción de M. Fernández Galiano lee: “¿Y por qué esa navaja en la diestra te veo? /—A los hombres nuestro que más veloz soy que cualquier instante”.³⁷ El término “instante” corresponde al griego ἀκμή, y el “más veloz” al adjetivo ὀξύτερος; pero la pregunta, al referirse en el nivel literal a la navaja (ξυρόν), exhibirá los sentidos primarios de ἀκμή (“filo”) y de ὀξύτερος (“más cortante”); y de ahí se derivarán aquellos sentidos figurados de “instante” y “más veloz”. Así lo tradujo J. A. Symonds: “But in your hand that razor? ‘Tis a pledge / That I am keener

36 POLLITT, J. J. *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*. New Haven & London: Yale University Press, 1974. p. 139.

37. *Antología Palatina: Epigramas Helenísticos*. Trad. de Manuel Fernández-Galiano. I, Madrid: Gredos, 1978. p. 152.

than the keenest edge”.³⁸ Y a propósito de la navaja del Kairós de Lisipo, otro historiador del arte griego hizo la siguiente observación: “this is a kind of visible comment on the Greek metaphor ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμή”.³⁹ Esto significa literalmente “estar sobre el filo de una navaja”; es decir, “estar en el punto crítico”. Según el *Greek-English Lexicon*, tal refrán aparece por lo menos unas tres veces en los clásicos griegos: 1) ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς ὄλεθρος ἢ ἐ βιώναι, en Homero (*Il.*, 10.173); 2) ἐπὶ ξυροῦ τῆς ἀκμῆς ἔχεται ἡμῖν τὰ πράγματα, en Heródoto (6.11); y 3) βεβῶς ἐπὶ ξυρῶ τύχης, en Sófocles (*Ant.*, 996). Como hemos tenido ocasión de comprobar la voz griega τὸ ξυρόν significa “navaja de afeitar” y, figurativamente, “punto o momento crítico, crisis”. De acuerdo con Himerio, el Kairós de Lisipo estaba armado con un cuchillo en su mano derecha y sostenía una balanza con su mano izquierda (σιδῆρῳ τὴν δεξιὰν ὀπλισμένον, ζυγῶ τὴν λαιὰν ἐπέχοντα). En cuanto a la balanza (ζυγόν), Calístrato no la menciona. Pero Himerio concuerda con Posidipo en que sí la tenía. A juicio de E. A. Gardner, Kairós portaba en su mano izquierda una navaja, sobre cuyo filo, probablemente, se equilibraba el astil de la balanza, a la cual su mano derecha le daba el toque decisivo: “Opportunity, whose sex in the Greek Καιρός is masculine, was figured as a youth with long hair on his forehead and bald behind; he had wings on his ankles like those of Hermes, and bore a razor in his left hand, on which, probably, was balanced the beam of a pair of scales to which his right hand gave the decisive touch.”⁴⁰ El fabulista Fedro (ca. 15 a.C-50 d.C.) compuso un apólogo titulado *Tempus*, sobre la *Occasio* (=καίρος *graece*); el cual principia: *Cursor volucris, pendens in novacula*: he aquí una versión de esa fábula: “Un joven calvo, con poblada frente, pero pelado por detrás, de veloz carrera, balanceándose en el filo de una navaja de afeitar –al que puedes retener, si le atrapas la melena, pero que, una vez pasado, ni el mismo Júpiter puede ya coger– significa el momento oportuno al par que breve de hacer las cosas. Para que una tardanza perezosa no impidiera nuestras acciones, plasmaron los antiguos esta imagen del Tiempo, esto es, de la Ocasión” (V.8.1-7).⁴¹ Ese joven semicalvo y corredor es el Kairós lisipiano. ξυρόν o *novacula*, es un símbolo del *instans*. Mas, este instante no es tan constante como una estatua de bronce. El refrán griego ἐπὶ ξυροῦ ἀκμή en la versión sofocleana reza así βεβῶς ἐπὶ ξυρῶ τύχης. Sófocles substituyó ἀκμή por τυχή. Esta es la fortuna, la suerte (buena o mala), el azar. ¿Acaso καίρος y τυχή son lo mismo? No; aunque la ocasión adviene con la suerte. Tampoco son totalmente diferentes. *Similia similibus*. El viejo Platón (*Leg.*, IV.709b) menciona al Dios, y a Kairós y a Tykhé, como el “triuminatio” gobernante de la nave del Estado (*imago mundi*); y del cosmos.⁴² Para culminar este artículo, diremos que el filólogo y teólogo holandés, Erasmo de Rotterdam

38 *The Oxford Book of Greek Verse in Translation*, ed. by T. F. Higham & C. M. Bowra, Oxford: Clarendon Press. p. 591.

39 GARDNER, Ernest Arthur. *A Handbook of Greek Sculpture*. London: Macmillan and Co., 1924. p. 449.

40 *Idem*.

41 RODRÍGUEZ, Isidoro. Del ‘Kairós’ clásico al de San Pablo. En: *Helmantica*, No. 15, 1964. p. 110.

42 “Circumstance and chance are such pressing factors in politics that one might almost say laws are never made but rather result from the determinants in a situation (709a-b). Nevertheless, while God is all and

(1467-1536), en sus *Adagia*, bajo el dicho latinizado de Pítaco: *Nosce tempus*,⁴³ asegura que *Fortunae novacula* es una derivación paremiológica de este otro: *in acie novaculæ*; el cual es la traducción latina del ἐπι ξυροῦ ἀκμῆς griego (I.VII.70). Gracias a aquel humanista el binomio *Kairós-Occasio* pasó, como motivo filosófico-literario, hasta la España renacentista.

while, under God, *tyche* and *kairos* govern our lives, there is still if it knows how to co-operate with *kairos* (709b-c). In particular the skilled artist in every field, and so the lawgiver, will know for which conditions to pray, that he may exert his art most successfully" (VOEGELIN, Eric. *Order and History*, Louisiana State University Press, 1983. III. p. 237-238).

43 *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia*. (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961), II. p. 1200-1201.

KAIROGÉNESIS SOCRÁTICA

Por: Rubén Soto Rivera

***Akmé *Kairós *Justicia *Legalidad**

RESUMEN

En el Sócrates jenofontíaco lo justo es lo legal. Lo legal se manifiesta en las leyes. Las leyes son escritas o no-escritas. Las primeras son humanas; las segundas, divinas. Ejemplos de éstas: el culto a los dioses y la prohibición del incesto. El incesto infringe una ley no-escrita acerca del *akmé*. La validez legal del *akmé* radica en una *kaironomía*. Ésta se pone de manifiesto a través de: 1) una exploración semántica de la sinonimia entre los términos *akmé* y *kairós*; 2) La doctrina socrática del morir a tiempo; 3) un examen semántico de las definiciones apócrifo-platónicas acerca del *kairós*; y 4) una reconsideración de las antiguas descripciones retóricas de la estatua del *Kairós*.

SOCRATIC KAIROGENESIS

By: Rubén Soto Rivera

***Akmé *Kairós *Justice *Lawfulness**

SUMMARY

According to Xenophon's Socrates, Justice is lawfulness. Laws set forth lawfulness. There are written and unwritten laws. The former are man-made, and the later, divine. The worship to gods and the interdiction of incest are examples of unwritten laws. Committing incest violates an unwritten law concerning what ancient greeks called *akmé*, that is law-enforceability in observing *kaironomy*. This one shows itself through: 1) the equivalence between the greek words *akmé* and *kairós*; 2) Socrates' teaching of passing away in the adequate time; 3) a semantic review of the spurious platonic definitions on *kairós*; and 4) a reappraisal of ancient rhetorical descriptions of Lyssipus' *Kairós* statue.