

El vivir rápido en la Grecia antigua

Trabajo para optar al título de:
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Traducción

Presentado por:
Cristian Felipe Buitrago Piñeros
Código: 2011132001
CC: 1023929586

Directora:
Paula Liliana Ruiz
Universidad Pedagógica Nacional


Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2018

Resumen: La pregunta por la vida, sus razones y sentido, ha estado en el pensamiento humano desde hace mucho tiempo atrás y se ha aparecido en diversos escenarios, a saber: en la poesía, la tragedia, la épica, la filosofía, entre muchos otros. Así pues, el objeto de esta traducción, acompañada de un pequeño ensayo a modo de justificación, es estudiar esta pregunta y la manera en que grandes personajes del pueblo griego se enfrentaron a ella. Entre ellos se pueden encontrar a Teognis de Mégara, Sófocles, Platón y Aristóteles. Cada uno de ellos tiene una postura particular sobre si la vida vale la pena ser vivida o no, y de ser así, bajo qué condiciones es mejor vivir que no vivir. En este rastreo se encontraron conceptos que permiten explicar la visión que estos escritores tenían sobre la vida. En primer lugar está el concepto de *vivir rápido* que aparece en la lectura de Teognis y en la de Sófocles; y en segundo lugar están los conceptos de *filósofos* y *filosómatos* propuestos por Platón en el Fedón; en donde el filósofo encuentra el sentido en el amor por la plenitud del alma, mientras que el filosómato lo busca en los placeres del cuerpo. El trabajo termina con una reflexión en donde se demuestra que ambas posturas no son mutuamente excluyentes.

Palabras clave: Vivir rápido, filosofía antigua, filosómato, filósofo.

Abstract: The question about life, its reasons and meaning has been a constant within human reflection for most of its history and has been explored in diverse fields: poetry, tragedy, epic, philosophy, amongst many other. With this in mind, it is the object of this traduction -and the brief explicatory essay that accompanies it- to illustrate and study this question and how was it faced by some of Ancient Greece's greatest mind. Among these, one may find Theognis of Megara, Sophocle, Plato and Aristotle. Each of them illustrates a different position towards the question "Is life worth living?", and, if so, "Under which conditions is it better to live that not at all?". This tracing allowed the unearthing of different concepts that allow further explanation of these writers' visions on life. First, there is the concept of "living fast", found in Theognis and Sophocle. Second, there are the concepts of "philosophers" and "philosomatos" proposed by Plato's Phaedo, where the philosopher finds meaning in its love for the soul's plenitude, while the philosomatos searches for it in bodily pleasures. Finally, the work concludes with a reflection that demonstrates how these postures are not mutually exclusive.

Word Keys: living fast, ancient philosophy, philosomatos, philosopher

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Escuela de Pedagogía</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 56	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Vivir rápido en la Grecia Antigua
Autor(es)	Buitrago Piñeros, Cristian Felipe
Director	Ruiz, Paula Liliana
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. 2018. p. 56
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	VIVIR RÁPIDO; FILOSOFÍA ANTIGUA, FILOSÓMATO, FILÓSOFO.

2. Descripción

La pregunta por la vida, sus razones y sentido, ha estado en el pensamiento humano desde hace mucho tiempo atrás y se ha aparecido en diversos escenarios, a saber: en la poesía, la tragedia, la épica, la filosofía, entre muchos otros. Así pues, el objeto de esta traducción, acompañada de un pequeño comentario a modo de justificación, es estudiar esta pregunta y la manera en que grandes personajes del pueblo griego se enfrentaron a ella. Entre ellos se pueden encontrar a Teognis de Mégara, Sófocles, Platón y Aristóteles. Cada uno de ellos tiene una postura particular sobre si la vida vale la pena ser vivida o no, y de ser así, bajo qué condiciones es mejor vivir que no vivir. En este rastreo se encontraron conceptos que permiten explicar la visión que estos escritores tenían sobre la vida. En primer lugar está el concepto de *vivir rápido* que aparece en la lectura de Teognis y en la de Sófocles; y en segundo lugar están los conceptos de *filósofos* y *filosómatos* propuestos por Platón en el Fedón; en donde el filósofo encuentra el sentido en el amor por la plenitud del alma, mientras que el filosómato lo busca en los placeres del cuerpo. El trabajo termina con una reflexión en donde se demuestra que ambas posturas no son mutuamente excluyentes.

3. Fuentes

- Allen, W. (Dirección). (2005). *Match Point* [Película].
- Aristotle. (s.f.). *Eudemian ethics*. Franz Susemihl .
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Cardenas, L., & Fallas, L. A. (2006). *En diálogo con los griegos*. Bogotá: San Pablo.
- Cioran, E. (11 de Septiembre de 1987). *Ese maldito yo*. Obtenido de <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/emil-cioran-ese-maldito-yo28198729.pdf>
- Dillon, M. (2000). *Dialogues with Death: The Last Days of Socrates and the Buddha*. University of Hawai'i Press.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método 1*. Salamanca: Sígueme.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México D.f.: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- London, A. (2001). Moral Knowledge and the Acquisition of Virtue in Aristotle's "Nicomachean" and "Eudemian Ethics". *Philosophy Education Society Inc*.
- Megino Rodriguez, C. (2002). Notas a la Ética Eudemia. En Aristóteles, *Ética Eudemia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2013). Teognis de Mégara. En F. Nietzsche, *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos* (págs. 89-129). Madrid: Tecnos.
- Plato. (s.f.). *Phaedo*. John Burnet.
- Sophocles. (s.f.). *Oedipus at Colonus* . Francis Storr.
- Teognis. (s.f.). The Elegiac Poems of Theognis. En *Elegy and Iambus, Volume I* . J. M. Edmonds.

4. Contenidos

Este trabajo de grado, al ser una traducción de textos filosóficos y poéticos clásicos sigue unos pasos claros que se enmarcan en una línea temática, más no temporal de los diversos textos traducidos. Como la idea es dar una idea general de las discusiones obtenidas, se empezará con el tratamiento de los versos a partir de la siguiente pregunta aristotélica ¿Qué hay en la vida que puede colmar el deseo y darle así un fundamento a la vida?

Varios griegos se cuestionaron este asunto y se preguntaban también por las cosas que hay en la vida que hacen que valga la pena, o no, vivirla; como Teognis, Sófocles, Heródoto, Platón, entre otros. En este trabajo están algunos de los argumentos, preguntas, sentencias, consignas y pensamientos de varios escritores griegos en relación a este problema en su lengua original, junto con mi propuesta de interpretación (traducción, si se quiere). Con el fin de ver desde un nuevo horizonte, uno antiquísimo, del cual intenté extraer un concepto para ver hasta qué punto puede ayudarnos para entender esta discusión por la vida.

Cada escritor trabajado propone diferentes objetos sobre los cuales el corazón se posa. El primero de ellos es Theognis, (425 – 428). Este fragmento es el pilar que guía la lectura de los autores posteriores. En él pareciera que en la vida mortal no hay nada que pudiera satisfacer el deseo así que lo mejor para los mortales según él es vivir rápido y cruzar lo más pronto posible las puertas del Hades. Este fragmento es citado y parafraseado constantemente en la cultura griega. Más adelante, Sófocles dará a entender que aquello que puede mantener lleno el deseo son aquellos placeres y bienes que se encuentran en la juventud y que se pierden con el pasar de los años, por eso él recomienda regresar lo más pronto posible al lugar de donde se vino, es decir, la no vida. En el caso de Platón lo vital son los placeres del alma, como el conocimiento o la virtud, y en Aristóteles encontramos la felicidad.

Así pues para estructurar las respuestas propongo como hipótesis que todos los autores pueden dividirse en dos grandes categorías si tenemos en cuenta su postura frente a este problema. En el Fedón, Platón (68b-c) hace una distinción entre dos conceptos: el filósofo que es aquel que ama la sabiduría y los placeres del alma, y el filosómatos que es quien ama el cuerpo, sus placeres y sus imperfecciones. Siempre que hablamos de philos estamos hablando también de epithymia, la amistad y el amor son formas en las cuales el espíritu se posa sobre algún objeto. Ser philos es ser amigo, es ser querido, ser amado, pero también quien quiere, quien ama. Todos los autores que tomé para desarrollar este trabajo toman una postura en relación a esta dicotomía. Así pues, para estudiar estos conceptos haré un análisis de todos los fragmentos de forma independiente, con su respectiva contextualización, para al final poder mostrar el panorama general del debate sobre si la vida vale la pena vivirla y la relación de esta valorización con el amor por el cuerpo o por el saber y los placeres del alma.

5. Metodología

No aplica

6. Conclusiones

Teognis responde en relación al problema planteado afirmando que, si somos mortales, no hay nada mejor que no nacer pues la dicha y los mayores placeres son propios de los dioses. El problema es que nosotros los mortales ya nacimos, entonces, lo mejor es vivir rápido. Esto para Teognis significa que hay que gozar de los placeres del cuerpo, hay que beber sin preocuparnos de nada más que de la posibilidad de ser viejos y no poder disfrutar de aquellos placeres que en la juventud se disfrutaban. Vivir rápido es vivir intensamente, pero es vivir con la consciencia de nuestra propia mortalidad.

Por su parte, Sófocles nos dice algo muy similar. No hay logos (o razón) que legitime el nacimiento. No hay discurso, no hay razón suficiente que como mortales nos haga decir que es mejor nacer que no nacer. Pero, al igual que en Teognis, ya nacimos, así pues lo mejor que podemos hacer es vivir rápido. Pero para Sófocles el vivir rápido implica vivir justamente lo que nos corresponde a cada uno, nada más; evitando llegar a la vejez pues en ella hay más dolor y sufrimiento y lo único que en verdad puede aliviarlo es la llegada de la Moira del Hades. Aquel tiempo correspondido es el tiempo propuesto por las divinidades, pero como humanos las señales divinas siempre se pueden interpretar. De esta manera, el problema de tal pensamiento radica en cómo saber cuándo ha llegado ese momento. En el caso de Edipo, él muere viejo, pero muere con quienes quiere. Para Edipo, el tiempo correspondido era ese; aunque murió viejo, vivió rápido.

Para Aristóteles lo mejor de todas las cosas realizables es la eudaimonia, y es ella quien puede mantener lleno el deseo; pero cuando es absolutamente imposible alcanzarla, dadas las condiciones que él menciona, lo mejor sería no haber nacido nunca. Pero como somos humanos, y al ser humanos tenemos cualidades divinas, estas cualidades pueden desembocar en la felicidad. A diferencia de los otros autores, lo que importa en Aristóteles es la vida buena, cuya cualidad es la eudaimonía, y consiste en enmarcar todos los actos humanos dentro de un margen de excelencia delimitado por la moderación y el punto medio. Pero para Aristóteles, siguiendo la idea de Solón que es recogida por Herodoto, uno solo puede saber si alguien es feliz en el final de la vida, es decir la muerte. Pues si la felicidad es la realización de la finalidad de la vida, no se puede predicar felicidad si esta no ha terminado. Y este es el punto en donde Aristóteles piensa, de alguna manera, en el vivir rápido de un modo similar a los autores anteriores, y consiste en encontrar aquello que llena el deseo al final de la vida, y si ese es el objetivo final, todos nuestros andares se dirigen hacia ese lugar.

Por último, según Platón, la vida vale la pena ser vivida para preparar el alma y dejar en buenas condiciones la cárcel que es nuestro cuerpo, según él, con el fin de alcanzar lo que es verdadero, bello y bueno en sí mismo. Para él, debemos apresurarnos en la vida corporal para llegar lo más pronto posible al lugar donde se encuentra lo que es en sí mismo. En este sentido también hay que vivir rápido, pero para vivir lo más rápido posible hay que vivir de la mejor manera preparándonos en el amor (principalmente hacia la sabiduría) y en la excelencia del espíritu.

Elaborado por:	Buitrago Piñeros, Cristian Felipe
Revisado por:	Ruiz, Paula Liliana

Fecha de elaboración del Resumen:	14	06	2018
--	----	----	------

Tabla de contenidos

Introducción.....	10
Fragmentos Teognis	14
Fragmentos Sófocles.....	17
Fragmentos Heródoto.....	19
Fragmentos Aristóteles	20
Fragmentos Platón.....	24
Comentarios sobre los fragmentos.....	34
Conclusión	52

Filosómatos y filósofos. El vivir rápido en la Grecia antigua

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación. Se trata de juegos; primeramente hay que responder. Y si es cierto, como pretende Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se advierte la importancia de esa respuesta, puesto que va a preceder al gesto definitivo. Se trata de evidencias perceptibles para el corazón, pero que se debe profundizar a fin de hacerlas claras para el espíritu.

Albert Camus

Este sabio es quien supo discernir, o más bien recordar, que el problema central estaba en nosotros mismos, que la advertencia del Oráculo inicial: concómete (γνώθι σεαυτόν), no era el medio, sino la meta; se dio cuenta, y con él posiblemente nosotros, de que la introspección, elevada a la máxima expresión que son los espejos de los demás, era nuestra misma razón de vivir.

Luis Alberto Fallas

Introducción:

No siempre es grato ser sorprendido con darse cuenta que uno está equivocado. Uno nace y es educado dentro de ciertas tradiciones que lo cargan a uno de prejuicios hacia diversos temas; al pasar la vida, estos prejuicios se van deformando, destruyéndose y dando paso a nuevos juicios, que a su vez se convertirán en prejuicios para experiencias posteriores. En relación al problema que plantea Camus construí cierto

prejuicio; prejuicio que construí en relación a dos referencias tempranas. En primer lugar, hace unos cuantos años leía un libro de Cioran que contenía el siguiente aforismo:

De todos los clásicos, es quizás Epicuro quien mejor ha sabido despreciar a la muchedumbre. Otro motivo más para celebrarlo. ¡Qué idea la mía de haber admirado tanto a un payaso como Diógenes! Lo que yo debería haber frecuentado es el Jardín del sabio y no el ágora ni menos aún el tonel... (Sin embargo, el mismo Epicuro me ha decepcionado más de una vez. ¿No trata de idiota a Theognis de Megara por haber afirmado que más valía no haber nacido o, una vez nacido, atravesar cuanto antes las puertas del Hades?) (Cioran, 1987).

Al leerlo quedé gratamente admirado tanto con su pensamiento como con el pensamiento de ese griego, para ese momento desconocido. Luego escuché una frase parecida pero esta vez venía de una película llamada *Match Point* de Woodie Allen donde decía lo siguiente: "Sophocles said, "To never have been born may be the greatest boon of all."" (Allen, 2005).

Estas referencias tempranas y descontextualizadas generaron en mi espíritu pesimista una idea de negación frente a la vida y el sufrimiento que ella trae. Pero después de un par de años en la vida académica pude conocer más de cerca a estos dos personajes, Sófocles y Teognis; además de conocer, un poco, la magna lengua en la que ellos, y otros grandes humanos, habitaron. Al leerlos, me di cuenta de que no despreciaban la vida: despreciaban ciertas circunstancias, ciertas condiciones y ciertas necesidades del vivir. Así pues, este escrito es un trabajo en pro de entender por qué ellos dijeron lo que dijeron y cómo estas palabras pueden ayudar a, como dice Camus en el epígrafe, juzgar si la vida vale la pena o no y en qué sentido.

Varios griegos se cuestionaron este asunto y se preguntaban también por las cosas que hay en la vida que hacen que valga la

pena, o no, vivirla; como Aristóteles, Platón, entre otros. En este corto ensayo estarán algunos de los argumentos, preguntas, sentencias, consignas y pensamientos de varios escritores griegos en relación a este problema en su lengua original, junto con mi propuesta de interpretación (traducción, si se quiere). Con el fin de ver desde un nuevo horizonte, uno antiquísimo, del cual intenté extraer un concepto para ver hasta qué punto puede ayudarnos para entender esta discusión por la vida.

Antes de empezar con el desarrollo de los pasajes, me gustaría dejar clara la pregunta que guiará mi proceder. No es fácil la formulación de tal pregunta cuando en su núcleo está el problema por la vida. Tal dificultad radica en las muchas aristas y posibles interpretaciones que pueda tener; podemos preguntarnos empezando por el sentido, o por el absurdo además del significado con el cual carguemos estas palabras. Así que intentaré cargar mi discurso con la fuerza que el pensamiento griego pueda brindar a mi interpretación.

Aristoteles se pregunta en su *Ética a Eudemo* “¿cuál de las cosas del vivir es digna de ser elegida, y cuál, si alguien la toma, podría satisfacer el deseo?” (Aristóteles, 1215B)¹ Esta pregunta me parece sumamente acertada para este trabajo pues sitúa con claridad este problema en contexto. Actualmente cuando pensamos en la vida y las razones que hacen que valga la pena vivirla, pensamos en sentidos (o la carencia de ellos), pensamos en los significados de nuestras acciones o las cargas afectivas que ponemos en ellas. Pero Aristóteles lo pone en términos muy propios de su época, lo pone en términos de deseo (ἐπιθυμία). Así pues, quisiera examinar qué hay en la vida que pueda satisfacer el deseo, y al satisfacerse darle un sustento a la vida. Todos los autores que propongo, que no son

necesariamente filósofos, tienen un punto de vista en relación a este asunto.

Puntualicemos más. No le voy a preguntar a los autores qué hay en la vida que hace que valga la pena vivirla, voy a preguntarles qué hay en la vida que pueda satisfacer el deseo y al hacerlo darle un fundamento al vivir. Pero para nosotros el deseo es algo diferente. Nosotros estamos acostumbrados a entender el deseo en términos psicoanalíticos de falta, de carencia de objeto; mientras que los griegos entendían algo muy diferente. La palabra que utiliza Aristóteles es *epithymia* (ἐπιθυμία). Esta palabra está compuesta por dos raíces *epi* y *thymós*.

La palabra *thymós* tiene diferentes acepciones. En muchos contextos puede entenderse como sinónimo de *psyché*, de alma, de aquel principio inmaterial que da vida. Pero también se puede entender en un sentido material donde *thymós* significa el aliento vital, la respiración. Pero existe un sentido medio entre estos dos que es a la vez el más usado, en este se entiende el *thymós* como las pasiones, los sentimientos, los deseos atados a las necesidades del cuerpo. Veamos, por ejemplo en la *Iliada*, cómo Homero describe a Héctor como alguien con *μεγαλήτορα θυμόν* (magnánimo corazón) (Homero, 22, 123). O de qué manera el ánimo está presto o no para ciertas actividades, “ἐλέειν τέ ἐ θυμὸς ἀνώγει” (y su ánimo le impele a capturarla) (Homero, 22, 142). Por su parte, el prefijo *epi-* se utiliza para mostrar que algo está por encima de algo, sobre algo. Así pues puede entenderse la *epithymia* como aquello sobre lo que el *thymós* se posa, aquello en lo que el ánimo, las pasiones, el corazón, y/o el deseo descansan.

Cada escritor trabajado propone diferentes objetos sobre los cuales el corazón se posa. El primero de ellos es Theognis, (425

¹ Traducción propia

– 428). Este fragmento es el pilar que guía la lectura de los autores posteriores. En él pareciera que en la vida mortal no hay nada que pudiera satisfacer el deseo así que lo mejor para los mortales según él es *vivir rápido* y cruzar lo más pronto posible las puertas del Hades. Este fragmento es citado y parafraseado constantemente en la cultura griega “esta idea es tradicional en el pensamiento griego. La primera referencia explícita de ella se encuentra en Teognis, 425-6 (Young); pudiéndose seguir su rastro por Heródoto, I 31, VII 46, y Sófocles, Edipo en Colono, 1225.” (Megino Rodriguez, 2002). Más adelante, Sófocles dará a entender que aquello que puede mantener lleno el deseo son aquellos placeres y bienes que se encuentran en la juventud y que se pierden con el pasar de los años, por eso él recomienda regresar lo más pronto posible al lugar de donde se vino, es decir, la no vida. En el caso de Platón lo vital son los placeres del alma, como el conocimiento o la virtud, y en Aristóteles encontramos la felicidad.²

Así pues para estructurar las respuestas propongo como hipótesis que todos los autores pueden dividirse en dos grandes categorías si tenemos en cuenta su postura frente a este problema. En el *Fedón*, Platón (68b-c) hace una distinción entre dos conceptos: el *filósofo* que es aquel que ama la sabiduría y los placeres del alma, y el *filosómatos* que es quien ama el cuerpo, sus placeres y sus imperfecciones. Siempre que hablamos de *philos* estamos hablando también de *epithymia*, la amistad y el amor son formas en las cuales el espíritu se posa sobre algún objeto³. Ser *philos* es ser amigo, es ser querido, ser amado, pero también quien quiere, quien ama. Todos los autores que tomé para desarrollar este trabajo toman una

² Explicaré cada autor con la profundidad adecuada en cada acápite correspondiente.

³ En el acápite sobre Platón justificaré como es debido esta relación.

postura en relación a esta dicotomía. Así pues, para estudiar estos conceptos haré un análisis de todos los fragmentos de forma independiente, con su respectiva contextualización, para al final poder mostrar el panorama general del debate sobre si la vida vale la pena vivirla y la relación de esta valorización con el amor por el cuerpo o por el saber y los placeres del alma.

El traductor tiene muchas veces dolorosa conciencia de la distancia que le separa necesariamente del original. Su trato con el texto tiene también algo de los esfuerzos del ponerse de acuerdo en una conversación; sólo que aquí la situación es la de un acuerdo particularmente penoso, porque se reconoce que en último extremo la distancia entre la opinión contraria y la propia no es superable. (...) Todo traductor es intérprete.

Hans-Georg Gadamer.

Decir que una traducción es mejor que otra es decir que una traducción es más fiel a lo que los académicos de la época piensan sobre el texto que otra. No por esto quiero decir que todas las traducciones sean buenas. Claramente algunas dejan tan de lado al autor que casi no queda nada del sentido original del texto. Pero cuando un traductor se compromete dentro de la conversación entre el sentido que da el autor original y el sentido que él mismo proyecta en el texto, podemos decir que esta persona está haciendo bien su trabajo.

Así pues, entre dos buenas traducciones no podemos afirmar necesariamente que alguna traducción es más fiel a lo que el autor escribió o quiso transmitir en su lengua materna que otra dado que todos los idiomas son irreductibles a otros: pensemos en los chistes, las ambigüedades o la métrica y ritmo de la poesía. Así, el ejercicio de traducción es, más bien, un ejercicio de interpretación en el cual, al enfrentarnos a un texto, tratamos

de entender su sentido para luego poner este sentido en un idioma distinto, sacrificando la forma; por lo tanto lo que ponemos en este idioma adoptivo es el sentido que el traductor da al texto.

Al trabajar a los griegos en su lengua original y proponer una traducción, mi intención no es alejar al lector del texto original, es más bien una invitación para acercarse al griego, una lengua magnífica con escritores magníficos que son el fundamento del pensamiento occidental y considero que entenderlo es indispensable, o al menos nos hará mucha falta, si en verdad queremos dedicarle la vida a la filosofía.

A manera de aclaración metodológica:

Lo primero que he de colocar son los diferentes fragmentos y sus respectivas traducciones. Esto con el fin de dejar un terreno claro sobre el cual se centrará la discusión posterior. Luego explicaré y haré un análisis de los diferentes fragmentos para extraer de ellos los conceptos principales.

Dado que constantemente estaré haciendo referencias a los fragmentos, y para facilitar al lector el paso entre los ellos y los capítulos posteriores, quisiera hacer aquí unas cuantas aclaraciones en cuanto a las referencias que utilizo:

1. Los textos de Teognis de Mégara los tomo de *Elegy and Iambus*, Volume I. J. M. Edmonds, Ed. The Elegiac Poems of Theognis.

2. El texto Edipo en Colono de Sófocles lo tomo de *Oedipus at Colonus*. Francis Storr, Ed.
3. La *Ética a Eudemo* escrita por Aristóteles. Susemihl, Franz, Ed.
4. Los fragmentos que acá uso de Platón los tomo de Plato, *Phaedo* ed. John Burnet.
5. Para las citas, en cada caso, colocaré el nombre del autor, seguido de la citación estandarizada, es decir, en el caso de Teognis y Sófocles el número del verso, y en Platón y Aristóteles la referencia a la numeración canónica.

Elegy and Iambus, Volume I
J. M. Edmonds, Ed.

The Elegiac Poems of Theognis (425 - 428)

Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἡελίου,
φύντα δ' ὅπως ὄκιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

Lo mejor de todas las cosas⁴ para los mortales⁵ es no haber nacido⁶

Y no estar viendo los rayos del sol ardiente;

Pero habiendo nacido ya, cruzar lo más pronto posible las puertas del Hades

Y reposar con la tierra encima es lo mejor.

⁴ Πάντων se encuentra en neutro plural, forma que nuestro español no tiene. Semánticamente el neutro plural en adjetivos implica que se está haciendo referencia a todos y cada una de las cosas que tienen dicha cualidad. En este caso particular Teognis está pensando en todas y cada una de las categorías de las cuales se puede predicar tanto existencia como posibilidad.

⁵ La palabra ἐπιχθονίοισιν está compuesta por el prefijo ἐπι- (que significa sobre, encima de) más la raíz χθών que significa tierra, la cual se contrapone a la palabra Οὐρανός. Así pues, en sentido estricto se está refiriendo a aquellos que caminan por la tierra, es decir, los mortales; en contraposición a aquellos que están en el cielo, los dioses.

⁶ El verbo φῦναι es un infinitivo aoristo lo cual quiere decir que la acción no marca que ya esté terminada en algún punto del tiempo ni que esté sucediendo a lo largo del tiempo. Este es el infinitivo del verbo φύω y tiene cierta relación con el sustantivo φύσις. De esto se sigue que dentro del sentido de esta palabra se está pensando en nacer, pero nacer de cierta naturaleza; en nuestro caso mortal (ἐπιχθονίοισιν).

(757-768)

Ζεὺς μὲν τῆσδε πόλῃος ὑπειρέχοι αἰθέρι ναίων
αἰεὶ δεξιτέρην χεῖρ' ἐπ' ἀπημοσύνη,
ἄλλοι τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοί: αὐτὰρ Ἀπόλλων
ὀρθῶσαι γλῶσσαν καὶ νόον ἡμέτερον:
φόρμιγξ δ' αὖ φθέγγοιθ' ἱερὸν μέλος ἠδὲ καὶ αὐλός:
ἡμεῖς δὲ σπονδαῖς θεοῦς ἀπαρессάμενοι
πίνωμεν, χαρίεντα μετ' ἀλλήλοισι λέγοντες,
μηδὲν τὸν Μήδων δειδιότες πόλεμον.
ᾧδ' εἴη κεν ἄμεινον ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντας
νόσφι μεριμνάων εὐφροσύνως διάγειν
τερπομένους, τηλοῦ δὲ κακὰς ἀπὸ κῆρας ἀμῦναι,
γῆράς τ' οὐλόμενον καὶ θανάτοιο τέλος.

Pueda Zeus, quien habita en el éter, mantener⁷ siempre sobre esta ciudad su mano derecha⁸ para su seguridad, y también todos los demás dichosos inmortales⁹ dioses; por su parte, ojalá Apolo levante¹⁰ nuestra lengua¹¹ y nuestro intelecto; Y ojalá

⁷ El verbo griego ὑπειρέχοι es un verbo que se encuentra en modo optativo sin la preposición ἄν, lo cual implica un deseo, en este caso, que Zeus proteja su ciudad de la guerra.

⁸ En el adjetivo δεξιτερος puede existir cierta polisemia muy parecida a la de nuestro español, en donde derecho implica también rectitud y correctitud.

⁹ Θεῶν μακάρων, μάκαρες θεοί, θεοὶ μάκαρες son fórmulas usadas por Homero para referirse a los dioses. En este caso Teognis está usando un lenguaje poético homérico.

¹⁰ El verbo ὀρθῶσαι tiene varios significados: por una parte implica levantar algo con fuerza y rectitud, es decir, de buena manera; pero por otra parte la restauración de la salud y la felicidad. En este caso puede que lo esté usando en ambos sentidos.

que ahora la forminge¹² y la flauta entonen sagrado canto; y que nosotros, reconciliemos a los dioses con libaciones y entre nosotros bebamos conversando de manera agradable, sin que de ninguna manera temamos¹³ la guerra de los Medas. Por lo tanto, sería mejor que nosotros, teniendo un espíritu concorde¹⁴, alejado de las preocupaciones vivamos con buen ánimo, y alejando las malvadas diosas de la muerte y la vejez funesta y del final de la muerte.

¹¹ Aquí existe una ambigüedad puesto que el sustantivo γλῶσσαν implica tanto la lengua y la boca como el mismo don de la palabra y el lenguaje. Tiendo a pensar que se está refiriendo al don de la palabra puesto que a continuación se encuentra el sustantivo νόον y este, a su vez, se refiere al pensamiento; pero esto no es concluyente así que lo dejo a la libre interpretación del lector.

¹² También se le conoce como Phorminx o lira homérica.

¹³ El participio δειδιότες es un participio perfecto activo, forma que nuestro español carece, en la cual se enfatiza que la acción de temer está terminada en un punto del tiempo.

¹⁴ ὁμόφρονα es un adjetivo cuyo significado implica mantener los mismos sentimientos con otros.

(1129-1132)

Ἐμπόμαι πενίης θυμοφθόρου οὐ μελεδαίων
οὐδ' ἀνδρῶν ἐχθρῶν οἷ με λέγουσι κακῶς:
ἀλλ' ἤβην ἐρατὴν ὀλοφύρομαι, ἢ μ' ἐπιλείπει,
κλαίω δ' ἀργαλέον γῆρας ἐπερχόμενον.

(255-256)

κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν,
πρᾶγμα δὲ τερπνότατον τοῦ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

(1129 -1132)

Beberé con avidez sin preocuparme de la pobreza¹⁵ que arruina el espíritu¹⁶ ni de los hombres odiosos que hablan mal de mí¹⁷. Pero sí me lamento por la amada juventud que me está dejando atrás, y lloro la penosa vejez que me está llegando.

(255-256)

Lo más bello es lo más justo, lo mejor¹⁸ es estar sano, Lo más placentero es encontrar aquello que se desea apasionadamente.

¹⁵ La palabra πενίης en la mayoría de los casos se refiere a una pobreza material. Hay que tener en cuenta que Teognis cuando escribe estos dísticos está exiliado por las democracias que se dieron en su ciudad.

¹⁶ Θυμοφθόρου es un adjetivo compuesto por dos raíces: por una parte encontramos la palabra θυμός que en algunos casos puede ser sinónimo de la palabra ψιχη, pero existe una diferencia semántica en estas dos palabras pues θυμός se refiere directamente al estado de ánimo; por otra parte el verbo φθείρω que implica destruir o arruinar algo: así pues, se puede pensar en esa pobreza que destruye el espíritu arruinando el ánimo pues pareciera que para Teognis no se puede estar tranquilo sin una comodidad material.

¹⁷ El sintagma nominal λέγουσι κακῶς se puede traducir al latín por la formula *male dicere* que pasa a nuestro español como maldecir. Acá podemos pensar en una ambigüedad semántica pues Teognis se refiere a los hombres que lo calumnian, pero también a aquellos hombres que le desean mal.

¹⁸ También puede entenderse como lo más deseado.

Sophocles, Oedipus at Colonus
Francis Storr, Ed

1211-1224

Χορός

ὄστις τοῦ πλέονος μέρους χρήζει τοῦ μετρίου παρῆς
ζῶειν, σκαιοσύναν φυλάσσω
ἐν ἐμοὶ κατάδηλος ἔσται.
ἐπεὶ πολλὰ μὲν αἱ μακρὰὶ ἡμέραι κατέθεντο δὴ
λύπας ἐγγυτέρω, τὰ τέρποντα δ' οὐκ ἂν ἴδοις ὅπου,
ὅταν τις ἐς πλέον πέσῃ
τοῦ δέοντος: ὁ δ' ἐπίκουρος ἰσοτέλεστος,
Ἄϊδος ὅτε μοῖρ' ἀνυμέναιος
ἄλυρος ἄχορος ἀναπέφηνε,
θάνατος ἐς τελευτάν.

Quien desea vivir más de lo que corresponde despreciando la medida, para mí será evidente que resguarda¹⁹ una insensatez. Puesto que los días largos²⁰ imponen²¹ muchas cosas cada vez más cerca del dolor, por esto no podrás ver lo que regocija por ningún lugar cada vez que alguien caiga más allá de lo que le es necesario. Y esta es la ayudadora que trae a todos lo mismo, la muerte, la Moira del hades sin cantos nupciales, ni música de lira ni coro, cuando revela el final.

¹⁹ Φυλάσσω es un participio que dentro de su significado tiene implícita la idea de proteger algo, de mantenerlo seguro.

²⁰ Existe cierta ambigüedad en el sintagma αἱ μακρὰὶ ἡμέραι pues puede hacer referencia a que los días son muchos, o más bien, que los días mismos son largos.

²¹ El verbo κατέθεντο viene de la forma verbal κατατίθημι el cual se puede traducir literalmente *poner sobre*. En este caso hay que mostrar cierta ambigüedad, pues puede entenderse en dos sentidos diferentes: por una parte se puede entender que aquel que es desmesurado decae en el dolor; o por otra parte que muchas de las cosas del desmesurado se alejan de él y decaen cerca al dolor.

1225-1238

Χορός

μη φῶναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον: τὸ δ', ἐπεὶ φανῆ,
βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἦκει,
πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.
ὡς εὐτ' ἂν τὸ νέον παρῆ κούφας ἀφροσύνας φέρον,
τίς πλαγὰ πολύμοχθος ἔξω; τίς οὐ καμάτων ἔνι;
φθόνος, στάσεις, ἔρις, μάχαι
καὶ φόνοι: τό τε κατάμεμπτον ἐπιλέλογχε
πύματον ἀκρατὲς ἀπροσόμιλον
γῆρας ἄφιλον, ἵνα πρόπαντα
κακὰ κακῶν ξυνοικεῖ.

No nacer²² triunfa sobre toda razón²³. Pero, después de venir a la luz,²⁴ lo segundo mejor es, por mucho, el andar lo más rápido posible hacia allí de donde se viene. Porque cada vez que alguien deja de lado la juventud con sus ligeras locuras; ¿quién abrumado por los trabajos ha vagado? ¿Quién no ha estado cansado? Envidia, disputas, discordia, luchas y muerte. Y por último, la vejez que cae sobre mucha impotencia, sobre lo aborrecible, lo esquivo y lo no amigable, donde cohabitan todos, sin excepción, los peores de los males.

²² Es el mismo verbo usado en el fragmento 425-428 de Teognis. Ver nota 3.

²³ Aquí la palabra λόγον puede entenderse de muchas maneras, es bueno tener en cuenta que esta palabra puede referirse a todas aquello que puede construirse con palabras.

²⁴ El verbo φαίνω en un principio significa “aparecer”, “mostrar”; pero también guarda cierta relación con la raíz φυ; una relación muy parecida como está en nuestra expresión “dar a luz” pues los griegos concebían cierta relación de la luz y la vida.

Herodotus, The Histories

Herodotus, with an English translation by A. D. Godley.
Cambridge. Harvard University Press. 1920.

Libro 1 31 sección 1-3

ὦς δὲ τὰ κατὰ τὸν Τέλλον προετρέψατο ὁ Σόλων τὸν Κροῖσον εἶπας πολλά τε καὶ ὀλβία, ἐπειρώτα τίνα δεύτερον μετ' ἐκεῖνον ἴδοι, δοκέων πάγχυ δευτερεῖα γῶν οἴσεσθαι. ὁ δ' εἶπε 'Κλέοβιν τε καὶ Βίτωνα.' [2] τοῦτοισι γὰρ ἐοῦσι γένος Ἀργεῖοισι βίος τε ἀρκέων ὑπῆν, καὶ πρὸς τούτῳ ῥώμη σώματος τοιήδε: ἀεθλοφόροι τε ἀμώτεροι ὁμοίως ἦσαν, καὶ δὴ καὶ λέγεται ὅδε ὁ λόγος. εὐόσης ὀρτῆς τῇ Ἥρῃ τοῖσι Ἀργεῖοισι ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγει κομισθῆναι ἐς τὸ ἱρόν, οἱ δέ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὄρῃ: ἐκκλητιόμενοι δὲ τῇ ὄρῃ οἱ νεηνία ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην εἴλκον τὴν ἄμαξαν, ἐπὶ τῆς ἀμάξης δέ σφι ὠχέετο ἡ μήτηρ: σταδίους δὲ πέντε καὶ τεσσαράκοντα διακομίσαντες ἀπίκοντο ἐς τὸ ἱρόν. [3] ταῦτα δέ σφι ποιήσασι καὶ ὀφθεῖσι ὑπὸ τῆς πανηγύριος τελευτῆ τοῦ βίου ἀρίστη ἐπεγένετο, διέδεξέ τε ἐν τοῦτοισι ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἶη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῶειν. Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νεηνιέων τὴν ῥώμην, αἱ δὲ Ἀργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν, οἶων τέκνων ἐκύρησε: [4] ἡ δὲ μήτηρ περιχαρῆς ἐοῦσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῇ φήμῃ, στᾶσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὐχέτο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι τοῖσι ἐωυτῆς τέκνοισι, οἳ μιν ἐτίμησαν μέγας, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστον ἐστί. [5] μετὰ ταύτην δὲ τὴν εὐχὴν ὡς ἔθυσάν τε καὶ εὐωχίθησαν, κατακοιμηθέντες ἐν αὐτῷ τῷ ἱρῷ οἱ νεηνία οὐκέτι ἀνέστησαν ἀλλ' ἐν τέλει τούτῳ ἔσχοντο. Ἀργεῖοι δὲ σφέων εἰκόνας ποιησάμενοι ἀνέθεσαν ἐς Δελφοὺς ὡς ἀριστῶν γενομένων.'

Cuando Solón, al hablar sobre las grandes dichas de Telon diciendo buenas y bellas cosas, despertó la curiosidad de Creso, este preguntó: entonces quién le parecía ser el segundo, suponiendo que él se llevaría el segundo lugar. Y Solón respondió: Cleobis y Bitón. Ellos siendo naturales de Argos tenían lo suficiente para vivir, además de tener una gran fortaleza corporal ambos fueron vencedores atléticos, y de ellos se cuenta la siguiente historia: había una fiesta en honor a Hera celebrada por los argivos y su madre tenía que ser transportada al santuario por una carreta jalada por bueyes y los bueyes no pudieron llegar desde el campo a la hora adecuada. Los jóvenes, apresurados por la falta de tiempo, tomaron en sus propios hombros el lazo del yugo y arrastraron la carreta sobre la cual llevaban a su madre, llegando al santuario tras recorrer cuarenta y cinco estadios. Y después de realizar esta hazaña y ser vistos por todos los asistentes, el final de sus vidas les llegó de la mejor manera. Así, la divinidad mostró con claridad como es mejor para los hombres estar muerto que vivir. Los argidas rodearon a los jóvenes celebrando su fortaleza, las argidas felicitaron a la madre por haber dado a luz a tales hijos. Entonces la madre llena de júbilo por la proeza y la alabanza, estando frente a la imagen de la Diosa, rezó con fervor por Cleobis y Bitón quienes tanto la habían honrado, para que les concedieran lo mejor que se le puede dar a un hombre. Después de este ruego y una vez terminaron los sacrificios y el banquete, los jóvenes yéndose a dormir en este lugar sagrado no se levantaron de nuevo y este fue el final que ellos tuvieron.

Libro 1 32 sección 5

ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ πλουτέειν μέγα φαίνεαι καὶ βασιλεὺς πολλῶν εἶναι ἀνθρώπων· ἐκεῖνο δὲ τὸ εἶρεό με, οὐκ ἔγω λέγω, πρὶν τελευτήσαντα καλῶς τὸν αἰῶνα πύθωμαι. οὐ γάρ τι ὁ μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ' ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερος ἐστί, εἰ μὴ οἱ τύχη ἐπίσποιο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτῆσαι τὸν βίον. πολλοὶ μὲν γὰρ ζάπλουτοι ἀνθρώπων ἀνόλβιοι εἰσὶ, πολλοὶ δὲ μετρίως ἔχοντες βίου εὐτυχέες.

Para mí es claro que eres muy rico, además de ser rey de muchos hombres. Pero aún no puedo responderte a la pregunta que me hiciste antes de saber que tu tiempo ha terminado de buena manera. Porque una persona rica no es más dichosa que otra que satisface sus necesidades al día, a menos que la fortuna acabe con su vida de la mejor manera. De hecho, muchos hombres ricos son desgraciados, mientras que muchas personas con vidas modestas son afortunadas.

Aristotle, Eudemian Ethics 1215 B

περὶ πολλῶν μὲν οὖν καὶ ἐτέρων οὐ ῥάδιον τὸ κρῖναι καλῶς, μάλιστα δὲ περὶ οὗ πᾶσι ῥᾶστον εἶναι δοκεῖ, καὶ παντὸς ἀνδρὸς τὸ γινῶναι, τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἰρετόν, καὶ λαβῶν ἄν τις ἔχοι πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν. πολλὰ γάρ ἐστι τοιαῦτα τῶν ἀποβαινόντων, δι' ἃ προΐενται τὸ ζῆν, οἷον νόσους περιωδυνίας χειμῶνας: ὥστε δῆλον ὅτι κἂν ἐξ ἀρχῆς αἰρετόν ἦν, εἴ τις αἴρεσιν ἐδίδου, διὰ γε ταῦτα τὸ μὴ γενέσθαι. πρὸς δὲ τούτοις τίς ὁ βίος, ὃν ζῶσιν ἔτι παῖδες ὄντες; καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτον ἀνακάμψαι πάλιν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν εὖ φρονῶν. ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἐχόντων μὲν [25] ἡδονὴν ἢ λύπην, καὶ τῶν ἐχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ' ἐστὶν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν.

Ciertamente, alrededor de muchas otras cosas no es fácil juzgar de buena manera, pero principalmente sobre una que parece ser fácil para todos y conocida por todos los hombres ¿cuál de las cosas del vivir es digna de ser elegida, y cuál, si alguien la toma, podría satisfacer el deseo²⁵? Pues muchas son las circunstancias a causa de las cuales los hombres abandonan el vivir. Por ejemplo enfermedades, excesivo dolor y tormentas. De manera que es evidente que si desde el principio se nos diera la posibilidad de elegir, si es que alguien toma la decisión, al menos por estas circunstancias, lo mejor sería no nacer. Además de esto ¿cuál es la vida que vivimos todavía siendo niños? Ya que ninguna persona de buen entendimiento osaría regresar allá de nuevo. Y muchas cosas que no tienen placer o dolor ninguno, y otros que llevan placeres no buenos, de manera que es mejor el no ser que ser vivo.

ὅλως δ' εἴ τις ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν ἅπαντες, ἐκόντες μέντοι μηθὲν αὐτῶν διὰ τὸ μηδ' αὐτοῦ χάριν, καὶ προσθείη χρόνου πλῆθος ἀπέραντόν τι, οὐ

²⁵ La palabra ἐπιθυμίαν está compuesta por el prefijo ἐπι- que significa sobre, encima de y la palabra Θυμος que puede significar alma, y cierta disposición de ánimo. En conjunto este verbo se traduce como desear algo, querer algo, pero en su sentido literal es el Θυμος inclinado hacia algo; poner el corazón en algo. Ver nota 14.

[30] μᾶλλον ἔνεκ' ἂν τις τούτων ἔλοιτο ζῆν ἢ μὴ ζῆν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῆς τροφῆς μόνον ἡδονὴν ἢ τὴν τῶν ἀφροδισίων, ἀφαιρεθεισῶν τῶν ἄλλων ἡδονῶν, ὅς τὸ γινώσκειν ἢ βλέπειν ἢ τῶν ἄλλων τις αἰσθήσεων πορίζει τοῖς ἀνθρώποις, οὐδ' ἂν εἰς προτιμήσειε τὸ ζῆν, μὴ παντελῶς ὢν [35] ἀνδράποδον.

Y si en realidad alguien reuniera todo cuanto hacen y padecen²⁶ todos, nada de ello, ciertamente, a través de manera voluntaria. Y si alguien añadiese a esto infinidad de tiempo no se escogería, a causa de esto, vivir más que no vivir. Pero tampoco por los placeres de las comidas ni del amor sexual, separado de los demás placeres, los que el conocer, o ver, o alguno de los otros sentidos proporcionan al hombre, ninguno preferiría el vivir, a menos que sea absolutamente esclavo²⁷.

²⁶ La palabra padecer en español está muy cargado negativamente, carga que el griego no tiene. Este fragmento hace referencia únicamente a todas las cosas que le suceden a todos y que además les afectan, ya sean negativas o positivas.

²⁷ ἀνδράποδον se refiere a los hombres que están por los pies de otros hombres.

διήλον γὰρ ὅτι τῷ ταύτην ποιουμένῳ τὴν αἴρεσιν οὐθὲν ἂν διενέγκειε γενέσθαι θηρίον ἢ ἄνθρωπον: ὁ γοῦν ἐν Αἰγύπτῳ βοῦς, ὃν ὡς Ἄπιν τιμῶσιν, ὁμοίως δὲ οὐδὲ διὰ τὴν τοῦ καθεύδειν ἡδονήν: τί γὰρ διαφέρει καθεύδειν ἀνέγερτον ὕπνον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας μέχρι τῆς τελευταίας ἐτῶν [5] ἀριθμὸν χιλίων ἢ ὀποσωνοῦν, ἢ ζῆν ὄντα φυτόν; τὰ γοῦν φυτὰ τοιαύτης τινὸς ἔοικε μετέχειν ζωῆς, ὥσπερ καὶ τὰ παιδιά. καὶ γὰρ ταῦτα κατὰ τὴν πρώτην ἐν τῇ μητρὶ γένεσιν πεφυκότα μὲν διατελεῖ, καθεύδοντα δὲ τὸν πάντα χρόνον. ὥστε φανερόν ἐκ τῶν τοιούτων ὅτι διαφεύγει [10] σκοπομένους, τί τὸ εὖ καὶ τί τὸ ἀγαθὸν τὸ ἐν τῷ ζῆν.

1217 B

φασὶ γὰρ ἄριστον μὲν εἶναι πάντων αὐτὸ τὸ ἀγαθόν,

Pues es evidente que para el que tomara esta decisión nada sería diferente al nacer bestia u hombre. Por ejemplo, el buey que en Egipto honran como Apis tiene bajo su poder más de tales cosas que muchos monarcas. Y, de manera similar, por el placer de dormir, pues ¿qué diferencia hay entre dormir un sueño que no se puede despertar desde el primer día hasta el último durante mil o un número por grande que sea de años o vivir siendo planta? Pues, ciertamente, las plantas parecen participar de una vida como la de los niños. Pues estas, desde la primera génesis en la madre pasan su vida habiendo nacido²⁸ estando dormidos todo el tiempo. Así es evidente fuera de tales que escapa a través de las consideraciones qué es lo dichoso y qué es el bien en la vida.

1217 B

Pues dicen que lo mejor de todas las cosas es lo bueno en sí mismo.

²⁸ Vegetando

Plato, *Phaedo* 58 e – 59 a ed. John Burnet

καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος. οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἕλεος εἰσήει: εὐδαίμων γὰρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι μὴδ' εἰς Ἄιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν εἴπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος. διὰ δὴ ταῦτα οὐδὲν πάνυ μοι ἐλεινὸν εἰσήει, ὡς εἰκὸς ἂν δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει, οὔτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν —καὶ γὰρ οἱ λόγοι τοιοῦτοί τινες ἦσαν—ἀλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπὸν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκεῖνος ἔμελλε τελευτᾶν.

Pues yo tuve una maravillosa sensación estando cerca. Pero tampoco me habitaba la piedad como de quien asiste a la muerte de un amigo cercano, pues él me parecía un hombre feliz, Equécrates, tanto por su manera de actuar como por sus palabras, murió con nobleza y sin miedo. De manera que, para mí, al ir hacia el Hades, él no iba sin destino divino. Y al llegar allí él estaría bien, como ningún otro. Y a causa de esto no me entraba, en lo absoluto, lástima, como razonablemente parecería ser a quien está de luto, pero tampoco placer como cuando nosotros hacíamos filosofía como habíamos estado acostumbrados — porque los diálogos eran como algunos de estos— sino que simplemente tenía en mí una sensación inusual, como una mezcla, en el mismo lugar, de placer combinada también de dolor. Y en seguida reflexionaba en la muerte de él.

Plato, *Phaedo* 61 e – 62 a ed. John Burnet

κατὰ τί δὴ οὖν ποτε οὐ φασι θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτείνουσαι, ὧ Σώκρατες; ἤδη γὰρ ἔγωγε, ὅπερ νυνδὴ σὺ ἦρου, καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διητᾶτο, ἤδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν, ὡς οὐ δέοι τοῦτο ποιεῖν: σαφὲς δὲ περὶ αὐτῶν οὐδενὸς πρόποτε οὐδὲν ἀκήκοα.

ἀλλὰ προθυμεῖσθαι χρή, ἔφη: τάχα γὰρ ἂν καὶ ἀκούσαις. ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπλοῦν ἐστίν, καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τᾶλλα, ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστόν ἴσως σοι φαίνεται εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην.

(Cebes)

¿Por qué carajos dicen que no es permitido²⁹ matarse a sí mismo, Sócrates? Pues ahora yo, lo que te había aprendido³⁰ hace momento lo había escuchado de Filolao también cuando vivía con nosotros y lo he escuchado de otros: que no se debería hacer eso: pero nada claro he escuchado nunca sobre estos asuntos.

(Sócrates)

Es necesario tener buen ánimo —dijo— quizá pronto lo escuches. De la misma manera puede que te parezca admirable que solo este asunto frente a todos lo demás sea simple, y que nunca le suceda al hombre como sucede a otros: en ocasiones cuando para él también sea mejor estar muerto que vivir, en los momentos aquellos en que es mejor estar muerto puede que te parezca extraño que a aquellos hombres impíos no puedan hacerse bien a sí mismos³¹, sino que deban esperar otro³² benefactor.

²⁹ Θεμιτὸν significa, literalmente, permitido por las leyes tanto de los dioses como de los hombres.

³⁰ Aprender a través de la investigación.

³¹ En este caso, sería matarse.

³² Juego de palabras entre ἀλλὰ y ἄλλον donde ambos provienen de la misma raíz pero uno funciona como adjetivo y el otro como conjunción.

Plato, *Phaedo* 66 b – 67 a ed. John Burnet

οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἅττα λέγειν, ὅτι ‘κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπὸς τις ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾗ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἰκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν: φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές. μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν ’ [66ξ] τροφήν:

Por lo tanto es forzoso, dijo, que de todo eso se les ponga para los legítimamente filósofos una opinión³³ de tal clase que se digan entre sí algo como esto: es posible que algún camino³⁴ nos saque, con el razonamiento³⁵, en nuestra especulación en tanto que tengamos cuerpo y se haya mezclado³⁶ a nuestra alma lo malo de este, nunca ganaremos para nosotros mismos suficiente de lo que deseamos. Y decimos que esto es lo que deseamos: la verdad³⁷. Pues el cuerpo nos suministra infinitas ocupaciones a causa de la comida necesaria.

³³ La doxa.

³⁴ ἀτραπὸς se entiende como un camino sin regreso.

³⁵ Logos en contraposición a la doxa del principio de párrafo.

³⁶ Mezclar de la misma manera en que los panaderos hacen el pan.

³⁷ Verdad entendida como lo inolvidable. Después de todo es lo que se recuerda, en la teoría platónica, del mundo de las ideas.

ἔτι δέ, ἄν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπίμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν. καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ᾿ [66δ] ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα,

Además, si algunas enfermedades caen sobre nosotros, nos impide estar en caza de la verdad. Nos llena de amores³⁸ y de deseos, de miedos y fantasmas³⁹ de todo tipo y muchas tonterías. De manera que, como se suele decir verdaderamente, para nosotros nunca es posible entender nunca nada. Ya que en efecto, las guerras, las querellas y las batallas ningún otro las suministra sino el cuerpo y los deseos de este. Pues todas las guerras llegan a ser gracias a la adquisición de riquezas, y somos forzados a adquirir riquezas a través del cuerpo.

³⁸ Amor erótico.

³⁹ Traduzco εἰδώλων por la palabra fantasma pues se refiere a lo que aparece, comparte raíz con la palabra fenómeno.

δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ: καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας περὶ διὰ πάντα ταῦτα. τὸ δ' ἔσχατον πάντων ὅτι, ἐάν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται ἀπ' αὐτοῦ καὶ τραπώμεθα πρὸς τὸ σκοπεῖν τι, ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτῷ πανταχοῦ παραπίπτον θόρυβον παρέχει καὶ ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν ἀληθές. ἀλλὰ τῷ ὄντι ἡμῖν δέδεικται ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, ' [66ε] ἀπαλλακτέον αὐτοῦ καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα: καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ.

67 d

οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;

Siendo esclavos para los cuidados del cuerpo y por esto no tenemos tiempo libre para la filosofía a causa de todas las cosas de este. y lo peor de todo esto es que, si tenemos para nosotros algo de tiempo libre y regresamos a contemplar algo, entra de nuevo en nuestras investigaciones y genera ruido, confusión y nos perturba de forma que no sea posible, por su causa, mirar la verdad.

En realidad tenemos demostrado que si alguna vez intentáramos saber algo limpiamente, hay que deshacerse de él y ver con el alma misma todo lo que ha sido hecho.⁴⁰ Y en ese momento, como parece, tendremos lo que deseamos y también lo que decimos amar, sabiduría⁴¹; cuando estemos muertos; como indica nuestro razonamiento pero no estando vivo.⁴²

67d

Por lo tanto esto es lo que se llama muerte, la liberación y separación del alma del cuerpo.

⁴⁰ Τα pragmata, todos los objetos reales.

⁴¹ Se utiliza la palabra fronesis.

Plato, *Phaedo* 68b – 68c ed. John Burnet

οὐκοῦν ἰκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδῃς ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' [68ξ] ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δέ που οὗτος τυγχάνει ὦν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος,

Entonces, eso es prueba suficiente para ti, dijo, de que un hombre que veas irritarse por ir a morir, él no es un filósofo él es un amante del cuerpo⁴³. Y quizás ese mismo sea también amigo de las riquezas y de los honores.⁴⁴

⁴³ Juego de palabras entre la palabra filósofo y la palabra filosómato. El que ama saber y el que ama el cuerpo.

⁴⁴ Nuevamente un juego de palabras con la palabra filos.

Plato, *Phaedo* 84 d – 85 b ed. John Burnet

καὶ ὃς ἀκούσας ἐγέλασέν τε ἡρέμα καὶ φησιν: Βαβαί, ὦ Σιμμία: ἢ που χαλεπῶς ἂν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους πείσαιμι [84ε] ὡς οὐ συμφορὰν ἡγοῦμαι τὴν παροῦσαν τύχην, ὅτε γε μηδ' ὑμᾶς δύναμαι πείθειν, ἀλλὰ φοβεῖσθε μὴ δυσκολώτερόν τι νῦν διάκειμαι ἢ ἐν τῷ πρόσθεν βίῳ: καί, ὡς ἔοικε, τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικὴν, οἱ ἐπειδὴν αἰσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ἄδοντες καὶ ἐν [85α] τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἄδουσι, γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες.

Y él, al escuchar, se reía tranquilamente y dijo: ¡Tonterías!, Simmias, quizá me sea difícil persuadir a los demás hombres que no considero una desgracia⁴⁵ la situación presente, cuando ni siquiera a vosotros puedo convencerlos, pues temen que ahora me halle más malhumorado que en mi vida anterior; también, como parece, les da la impresión de que soy inferior a los cisnes en la adivinación, quienes cuando perciben que van a morir, cantando también en un tiempo anterior, entonces cantan de la manera más fuerte y más bella regocijándose porque están cerca de marcharse cerca al dios a quien sirven.

⁴⁵ Aquí existe una ambigüedad. La palabra significa fortuna, suerte o azar, ya sea buena o mala; pero también suele usarse para hablar de circunstancias desgraciadas. Puede que Sócrates no considere esto como una desgracia ni como algo producto del azar.

οἱ δ' ἄνθρωποι διὰ τὸ αὐτῶν δέος τοῦ θανάτου καὶ τῶν κύκνων καταψεύδονται, καὶ φασιν αὐτοὺς θρηνοῦντας τὸν θάνατον ὑπὸ λύπης ἐξάδειν, καὶ οὐ λογιζονται ὅτι οὐδὲν ὄρνεον ἄδει ὅταν πεινῇ ἢ ῥιγῶ ἢ τινα ἄλλην λύπην λυπῆται, οὐδὲ αὐτὴ ἢ τε ἀηδῶν καὶ χελιδῶν καὶ ὁ ἔποψ, ἃ δὴ φασὶ διὰ λύπην θρηνοῦντα ἄδειν. ἀλλ' οὔτε ταῦτά μοι φαίνεται [85β] λυπούμενα ἄδειν οὔτε οἱ κύκνοι, ἀλλ' ἅτε οἶμαι τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοὶ τέ εἰσι καὶ προειδότες τὰ ἐν Ἄιδου ἀγαθὰ ἄδουσι καὶ τέρπονται ἐκείνην τὴν ἡμέραν διαφερόντως ἢ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότη, οὐδὲ δυσθυμότερον αὐτῶν τοῦ βίου ἀπαλλάττεσθαι. ἀλλὰ τούτου γ' ἔνεκα λέγειν τε χρὴ καὶ ἐρωτᾶν ὅτι ἂν βούλησθε, ἕως ἂν Ἀθηναίων ἐῷσιν ἄνδρες ἔνδεκα.

Por su parte, los humanos, a causa del miedo a la propia muerte se mienten en relación a los cisnes. Pues dicen de estos que lamentándose por la muerte cantan por última vez a causa del dolor. Y no calculan que ningún ave canta cuando está hambrienta o siente frío o se siente por algún otro dolor⁴⁶, ni siquiera el ruiseñor, la golondrina o la abubilla los cuales, dice la gente, cantan llorando el sufrimiento⁴⁷. Mas sin embargo a mí me parece que ellos, y los cisnes, no cantan lamentándose. En lugar de eso, pienso que siendo de Apolo, son proféticas y conocen de antemano lo bueno del Hades, cantan y se satisfacen principalmente ese día que en el tiempo anterior.

⁴⁶ Juego de palabras λύπην λυπῆται, lamentando la desgracia.

⁴⁷ Existe un mito clásico en la Grecia antigua en la que Tereo, Filomena y Procne fueron convertidos en cisnes y lloran por la muerte de Itis.

Plato, *Phaedo* 105 c-e ed. John Burnet

ἀποκρίνου δὴ, ἦ δ' ὅς, ὃ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται;

ὣ ἂν ψυχῇ, ἔφη.

[105δ] οὐκοῦν ἀεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει;

πῶς γὰρ οὐχί; ἦ δ' ὅς.

ψυχῇ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχη, ἀεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν;

ἦκει μέντοι, ἔφη.

πότερον δ' ἔστι τι ζωῆ ἑναντίον ἢ οὐδέν;

ἔστιν, ἔφη.

τί;

θάνατος.

οὐκοῦν ψυχῇ τὸ ἑναντίον ὃ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μὴ ποτε δέξεται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὠμολόγηται;

καὶ μάλα σφόδρα, ἔφη ὁ Κέβης.

—Entonces dame una respuesta— dijo él— ¿qué ha de tener⁴⁸ un cuerpo para que esté vivo?

— Tendría alma— respondió.

— ¿Por lo tanto, siempre es de esta manera?

—Cómo no— dijo él.

— Por consiguiente ¿aquello que el alma domine siempre llega trayéndole la vida?

— La lleva — dijo.

— ¿Hay algo opuesto a la vida o nada?

— Lo hay— Respondió.

— ¿Qué?

— La muerte.

— Entonces ¿el alma no admitirá nunca lo contrario a lo que ella siempre lleva, como acordamos⁴⁹ antes?

— Esto es indudable— Dijo Cebes

⁴⁸ ἐγγένηται es cualidad necesaria, se está preguntando por aquella cualidad esencial del cuerpo para que se considere vivo.

⁴⁹ Hablar el mismo lenguaje, llegar a un acuerdo.

τί οὖν; τὸ μὴ δεχόμενον τὴν τοῦ ἀρτίου ιδέαν τί νυνδὴ
ὠνομάζομεν;

ἀνάρτιον, ἔφη.

τὸ δὲ δίκαιον μὴ δεχόμενον καὶ ὃ ἂν μουσικὸν μὴ δέχεται;

[105ε] ἄμουσον, ἔφη, τὸ δὲ ἄδικον.

εἶεν: ὃ δ' ἂν θάνατον μὴ δέχεται τί καλοῦμεν;

ἀθάνατον, ἔφη.

οὐκοῦν ψυχὴ οὐ δέχεται θάνατον;

οὐ.

ἀθάνατον ἄρα ψυχὴ.

ἀθάνατον.

—Entonces ¿qué? Lo que no aceptaba la idea⁵⁰ de lo par ¿cómo lo llamábamos hace poco?

— Impar. — Respondió.

— ¿Y lo que no acepta lo justo y lo que no admite lo musical⁵¹?

— No musical, lo uno — dijo— e injusto lo otro.

— Pues bien, lo que no admite la muerte ¿cómo le llamaremos?

— Inmortal— Dijo.

— Por lo tanto ¿el alma no admite la muerte?

— No.

— Entonces ¿el alma es inmortal?

— Inmortal.

⁵⁰ Idea en griego también

⁵¹ μουσικὸν. Todo lo creativo todo lo que dependa de las musas.

1. Teognis de Mégara y el vivir rápido

(...) Cada vez lo dejábamos de lado. Ya que parecía un triste hipocondriaco no griego. De hecho, ¿cómo podía ser tan corrupta una ciudad, un Estado, hasta el punto de que los buenos podían estar tan mal y los malos tan bien, tanto que un hombre justo y bien pensante se empeñó en negar que los dioses tuviesen algún cuidado hacia la voluntad y la actuación recta y eficaz? Nosotros atribuimos esta repulsiva visión del mundo a una individualidad irascible y, tras perder la paciencia, a aquellos de sus compatriotas que eran alegres y serenos.

Goethe

No es prudente catalogar a todos los griegos bajo un mismo adjetivo; no podemos decir que toda Grecia fue misógina, o atea, o pesimista, o brillante intelectualmente, o cualquier otra descripción que de ellos tengamos. De esa misma manera, no podemos afirmar que un hombre, a lo largo de toda su vida, mantenga siempre las mismas opiniones frente al mismo tema. Así, Teognis, como hijo de una cultura sumamente variada, tiene un pensamiento que ha variado a través del tiempo gracias a diferentes condiciones, ya sean políticas, sentimentales, entre otras.

Dada la importancia de Teognis para la discusión que trato de recoger, considero sensato hablar un poco sobre su obra y los factores que la mediaron. La obra de Teognis ha sido de suma importancia por diversas razones pero principalmente porque, siguiendo a Nietzsche, “nadie, hasta donde yo sé, ha intentado sugerir la gran importancia de Teognis para conocer las doctrinas éticas de su época (...), fue el primero en dar una interpretación nueva y acertada sobre el uso político de los términos ἀγαθός [bueno] y κακός [malo].” (Nietzsche, 2013,

pág. 90). En donde ambos conceptos están claramente politizados y representan a diferentes sectores de la población.

Teognis pertenecía a la ciudad doria de Mégara. En ella el poder político y religioso caía sobre la aristocracia, generando así que los habitantes no aristócratas tuvieran pésimas condiciones de vida. Con el pasar del tiempo, la plebe doria empezó a apoyar a Teágenes hasta que él se hizo con el poder en Mégara. Al parecer, bajo su gobierno, muchos plebeyos se volvieron ricos, y muchos nobles lo perdieron todo. Incluso después de la expulsión de Teágenes los roces entre ambas clases sociales se mantuvieron. En estas luchas, muchos nobles se vieron exiliados, luego regresaban y estaban en un toma y dame del poder entre ambas clases. La vida de Teognis se sitúa en este contexto.

El poeta llegó a la fama cerca de la 58ª olimpiada teniendo un poco más de 20 años, y murió cerca de los noventa. En este transcurso él fue exiliado de su ciudad a causa del triunfo de la democracia. En el exilio, tuvo que pasar grandes penas y sufrimientos causados por sus contrincantes políticos.

En muchos de sus versos podemos observar cómo el poeta es un hedonista que disfruta de los placeres. Pero con un escenario político tan activo y tan en su contra, él tuvo que resignarse y luchar por su querido estilo de vida. Él se dio cuenta de que muchos nobles estaban del lado de la democracia y que muchos de ellos tenían familias con la plebe; esto a él le pareció una ignominia pues la plebe fue quién le arrebató todo. Así que se puso en el trabajo de enaltecer la moral mediante la cual él se había formado, para que sus conciudadanos vivieran de acuerdo con estas máximas.

Lo creían tan riguroso que “la época de Isócrates vio en él un severísimo maestro de costumbres” (Nietzsche, 2013, pág. 99). En estas épocas, los niños tenían que aprender de memoria versos de Teognis para extraer de ellos cualquier enseñanza sobre las costumbres. Así, los poemas de Teognis se volvieron de uso cotidiano y eran muy citados en las conversaciones, veamos el ejemplo de Herodoto, Sófocles o Aristóteles. Pero Teognis en sí mismo no era un creador de máximas, él era un poeta profundamente pasional, movido por el amor hacia sus cercanos, como Cirno, por ejemplo; odio hacia los plebeyos que le quitaron todo lo que poseía, miedo hacia la vejez y la guerra, y así con lo que lo apasionaba. Tal vez a causa de tal pasión sus elegías eran tan bien sonantes que siempre acompañadas por la flauta o la lira.

¿Realmente escribió esto el poeta cuando era inminente una guerra muy peligrosa? ¿Era entonces cuando había que beber? ¿Y qué es lo que suplica el poeta? Que los dioses alejen la vejez ¿Eso ruega un poeta nonagenario?

Friedrich Nietzsche

La jovialidad del pueblo griego se expresa en sus hombres más ilustres y Teognis, siendo uno de ellos, incluso para los griegos mismos, no se escapa de esta actitud. En muchos de sus poemas se puede ver claramente un impulso hacía los placeres tanto del cuerpo como del espíritu; incluso en aquellos poemas que parecen ser de los más fatalistas.

En los versos 425 – 428 del primer libro de las Elegías, la propuesta de Teognis a primera vista pareciera ser una mirada

absolutamente negativa y fatalista de la vida humana; pero pienso que en esta afirmación hay más resignación que desprecio por la vida. Hay más amor por los placeres que desprecio por la vida.

En la primera afirmación de Teognis en los fragmentos existe cierto énfasis en el sintagma Πάντων ἄριστον. Puesto que el griego es un idioma excéntrico suele colocarse lo más importante en los extremos del verso y en el centro aquello a lo cual se le da menos énfasis. Este Πάντων ἄριστον se está refiriendo a todas y cada una de las cosas que *pueden* sucederle a alguien; pero este darse está por fuera de la posibilidad humana de elegir. Con esto quiero decir que se puede interpretar de manera adecuada el verso de la siguiente manera: “*lo mejor de todas las cosas, inclusive aquellas que están por fuera de la decisión humana, es no haber nacido*” (Teognis. 425 – 428).

La idea *no haber nacido* tiene también su rasgo distintivo pues es cierto que φῦναι puede pensarse como nacer, pero nacer determinado por cierta naturaleza. En este caso, nacer teniendo la naturaleza de ser ἐπιχθονίοισιν, es decir, de caminar por la tierra. Lo peor es nacer no siendo inmortal, nacer sin tener naturaleza divina. Lo peor es nacer, si se tiene que morir.

Esta naturaleza, la de ser ἐπιχθονίοισιν, aparece más clara cuando se contrapone con el segundo verso en el cual “*lo mejor de todas las cosas es no ver hacia los rayos del sol ardiente.*” (Teognis. 425 – 428) Aquí podemos encontrar una metáfora muy usual que es usada a lo largo de la historia occidental, y es la de comparar la vida con la luz, y la oscuridad con la muerte.

Si tenemos en cuenta que lo que le molesta a Teognis de la vida es la mortalidad, este verso nos permite entender que Teognis

estaba pensando en que lo mejor era situarse donde estaba el mismísimo Sol, es decir, como dador de luz, como inmortalidad. Revisemos por un momento los versos 757 – 768 del primer libro de las Elegías en donde se refiere a los dioses de la siguiente manera: ἀθάνατοι μάκαρες θεοί (Los dichosos e inmortales dioses). Es cierto que Homero usa la fórmula —en diferentes variaciones— θεῶν μακάρων (los dichosos dioses) para referirse a los dioses, pero Teognis usa la palabra ἀθάνατοι (inmortales), esto nos sugiere que para el poeta hay una relación entre la inmortalidad de los dioses y su dicha. Lastimosamente para él, por más que desee la inmortalidad jamás la conseguirá pues es algo que está por fuera de sus posibilidades, por más que quiera él no puede elegir. Dada su situación propone algo que sí está dentro de sus posibilidades. Y esa propuesta es “cruzar lo más pronto posible las puertas del Hades y reposar con la tierra encima.” (Teognis 425 – 428)

Con esto se ve claramente la división del poema en dos secciones, la primera donde él construye su ideal, y la segunda donde él mismo lo destruye y lo pone en términos, si se quiere, materiales; en una dice lo que desea, y en la otra lo que en verdad puede hacer. Con esto, se puede demostrar que lo que Teognis reclama no es la muerte, sino la vida eterna. Pero como no puede ser eterno, tiene que buscar una manera de vivir, y esa es el *vivir rápido*.

En el tercer verso del fragmento encontramos las palabras ὅπως ὄκιστα (que se pueden traducir como *lo más rápido posible*). ¿Qué quiere decir un poeta de ya avanzada edad al decir *vivir*⁵²

⁵² Soy consciente de que se me puede objetar que el poema dice literalmente φύντα ὅπως ὄκιστα πύλας Αἵδαο περῆσαι (cruzar lo más pronto posible las puertas del Hades). Algunos pueden interpretar esto como el acto de morir. Pero cruzar las puertas del Hades es un proceso que se hace a lo largo del tiempo y la muerte implica un acto único y

lo más rápido posible sabiendo que incluso vivió varios años más después de escribir este poema? Mi hipótesis es que este vivir rápido no es, en sí mismo, una apuesta por llegar a la muerte, sino, más bien, una apuesta por la vida, y no solo por la vida sino por una vida rápida, explosiva, una vida llena de placeres, pasiones y emociones. Pero una vida que a la vez nos lleva necesariamente a la muerte. Pero para poder vivir bajo esta idea, no hay que temerle a la muerte “y entre nosotros bebamos conversando de manera agradable, sin que de ninguna manera temamos la guerra de los Medas. Por lo tanto, sería mejor que nosotros, teniendo un espíritu concorde, alejado de las preocupaciones vivamos con buen ánimo”. (Teognis 757 - 768)

Esto puede verse mucho más claro si pensamos en el fragmento 1129-1132 del primer libro de las Elegías, en donde su apuesta principal es por tomar sin preocuparse de las desgracias causadas por los hombres aunque sí, preocupándose “por su amada juventud que se escapa y por la penosa vejez que le está llegando.” (Teognis 1129 -1132) Es fácil ver que en este fragmento Teognis le apuesta a los placeres y que la vejez se los arrebatara. Así pues, puede entenderse que el vivir rápido del que habla Teognis se refiera al vivir antes de llegar a la vejez. No me parece una idea absolutamente descabellada, pero no puede explicar el por qué un anciano poeta dice eso. Si lo creyera con firme convicción no lo estaría escribiendo, estaría reposando con la tierra encima.

Entonces ¿qué es lo que desea Teognis? ¿Para él, qué hay en la vida que pueda mantener lleno el deseo y así darle una razón para vivir? Puede que él en algún momento diga que en la vida

absolutamente definitivo. Así, el acto de ir hacia la muerte, o cruzar las puertas del Hades, es en esencia vivir.

mortal no exista nada y que lo mejor es morir, pero al decir esto siendo un anciano nos muestra un fuerte deseo hacia la inmortalidad y la eterna juventud de la cual los dioses participan. Lo que él desea es vivir rápido y llegar al Hades. Lo que él desea es disfrutar de los placeres que le brinda su posición aristocrática. Ahora bien, ¿qué es entonces vivir rápido para Teognis? Vivir como un mortal, vivir rodeado de placeres y vivir siendo consciente de que se muere. La apuesta de Teognis no es buscar una muerte rápida, es buscar una vida intensa y llenarla de la mayor cantidad de placeres en el menor tiempo posible. Este pensamiento se replica muchas veces en la historia de la cultura griega, como veremos más adelante.

Sófocles: La vejez, la sabiduría y la ceguera. ¿Qué triunfa sobre todo *logos*?

Las obras de Sófocles son obras que, al igual que en Teognis, se presentan por sí mismas. Son obras que han atravesado la historia y son siempre un referente para diversos temas como los estudios literarios, la filosofía o el psicoanálisis; veamos por ejemplo a Edipo. Hoy nuevamente regreso a él, pero al Edipo viejo, ciego y sabio. En *Edipo en Colono* vemos las últimas lamentaciones del icónico personaje, así como una cita casi directa del poema de Teognis que dio inicio a esta disertación, solo que en este caso el sentido que le da Sófocles es algo diferente, pero esto lo veremos más adelante.

Este Edipo que se encuentra cerca de la muerte tiene ciertas particularidades que vale la pena resaltar para este trabajo. Primero que Edipo está muy viejo ya, al igual que Sófocles cuando escribe esta obra, y al igual que Teognis al escribir el poema anteriormente citado, y al igual que todos los coreutas de los versos 1211 y 1238 de *Edipo en Colono*. Mi hipótesis es que estos fragmentos son una lamentación por la vejez incluso aunque esta haya hecho de Edipo un hombre sabio. Pero dejemos en suspenso este asunto por un momento.

Existe otro aspecto de Edipo sobre el cual quiero hacer énfasis, a saber, su ceguera. Existe una relación entre el estar vivo y el ver la luz del sol⁵³. Se suele contar que Homero era ciego pues la ceguera tiene cierto matiz mitológico que quiero explicar rápidamente. Lo que vemos los mortales en la tierra es la luz.

⁵³ Como pasó en el verso 426 de las Elegías de Teognis.

Por eso usamos la palabra nacer como sinónimo de venir a luz. Pero Homero y Edipo no ven luz incluso estando vivos. Podemos decir que ellos “ven” algo diferente, que ven de otra manera, que ven con el alma, que ven como los dioses ven; por eso ambos personajes son íconos de la sabiduría de su pueblo y de todo el saber occidental.

Ahora bien, este viejo, sabio y ciego escucha la lamentación de los coreutas. Tal lamentación se encuentra en Edipo en Colono (v.v 1211-1238) y se sitúa cuando Antígona e Ismene llegan con Teseo después de ser rescatadas. En este momento aparece un suplicante (un hijo de Edipo llamado Polínices) que pide hablar con él. Edipo intenta negarse pero Teseo y sus hijas lo aconsejan y le piden el favor de que lo reciba. Edipo a regañadientes acepta y entra el coro a lamentar sus desgracias. Este canta es justamente el trabajado.

Se parece mucho el inicio del verso 1225 de *Edipo en Colono* con la línea 425 de las *Elegías* de Teognis. Utilizan palabras muy cercanas y la idea general se asemeja mucho. Pero hay unas cuantas diferencias que valen la pena resaltar. Por una parte, para referirse al no nacer, Teognis utiliza el sintagma Πάντων ἄριστον (lo mejor de todas las cosas); mientras que Sófocles usa τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον (lo que triunfa sobre todo *logos*⁵⁴). Decir que lo mejor de todo es no nacer es decir que no

⁵⁴ La palabra λόγος abarca un campo semántico gigante. Ella puede hacer referencia a cualquier cosa hecha con palabras. Puede entenderse como razón, inteligencia; como discurso, u oración o cualquier otra cosa que implique la abstracción propia del lenguaje.

hay nada mejor dentro de la categoría “todo”. Pero en el caso de Sófocles él no está hablando de lo mejor dentro de una misma categoría, sino de vencer, derrotar, ganar; con esto quiero decir que por encima de todo *logos* hay algo (lo cual no necesariamente tiene que ser *logos*) que vence a todo lo demás. Esto significa que no nacer es lo más deseable, lo más razonable, lo más sabio.

Así pues, esta diferencia se puede observar en dos niveles: por una parte la diferencia entre “lo mejor” y “lo que vence” y por otra parte la totalidad y el *logos*. Esta diferenciación es importante para este razonamiento pues significa que el no nacer de cierta naturaleza (en este caso, mortal), para Sófocles, no es cuestión de *logos*, sino que es, más bien, algo que está por encima de todo *logos*, algo que vence a toda posibilidad de enunciación. Pero dadas las condiciones del ser humano, es decir, haber nacido, lo segundo mejor es regresar de donde se viene lo más rápido posible (ὡς τάχιστα), donde si hay posibilidad de enunciación.⁵⁵

Al leer esto quedé con cierto sin sabor dado que me pareció contradictorio que los coreutas, quienes eran todos viejos, le

⁵⁵ Hablo acá de posibilidad de enunciación dado que el *logos* es todo aquello que tiene la posibilidad de ser dicho, de ser enunciado. Dada la amplitud semántica de la palabra este fragmento puede incluso interpretarse de la siguiente manera: no nacer vence sobre todo aquello que puede ser dicho. Acá surge la interrogante ¿qué es mejor que todo aquello que puede ser enunciado? Claramente el no nacer, o en su defecto la muerte.

dijeran a otro viejo que lo mejor era regresar lo más pronto posible de donde se vino; me preguntaba si en verdad eran así de inconsecuentes con su discurso, de la misma manera que sucede en Teognis. Pero me di cuenta de que no son inconsecuentes dado que el sintagma ὡς τάχιστα significa la más rápido posible, y lo más rápido posible se corresponde con la palabra μέρους⁵⁶, lo correspondido. Por esto entiendo que lo más rápido que podemos ir hacia el lugar desde el cual venimos es acorde al tiempo correspondido, es decir, hacia lo que ya está destinado. Pero el tiempo correspondido, en el cual se vive de la manera más rápida se da, preferiblemente, antes de la vejez. Pues para Sófocles la vejez está llena de impotencias (ἀκρατῆς) y en ella habitan los peores de los males (κακὰ κακῶν). Esto nos muestra que lo que se teme al llegar la vejez no es la muerte en sí misma, sino que cada vez podremos hacer menos cosas pues el cuerpo mismo funciona cada vez de peor manera.

Regreso al asunto que dejé abierto anteriormente y es la demostración de que toda la lamentación del coro no es una lamentación por estar vivo, es, más bien, una lamentación por la vejez. Esto se sostiene por diferentes argumentos. Los dioses, y las Moiras del Destino, son aquellos que deciden sobre la vida de los mortales. El tiempo que tenemos de vida ya está destinado y los inmortales ya saben lo que está destinado a pasar. Para Sófocles, si somos conscientes de que se tiene un tiempo de vida fijo, es una absoluta insensatez intentar pasar

⁵⁶ La palabra μέρος es un sustantivo que puede traducirse por la palabra parte, pedazo. En este contexto se habla de la parte que obligatoriamente nos toca, la parte que nos toca, es decir, lo que nos corresponde.

por encima de lo destinado. Por una parte, sería imposible hacerlo pues ya es un hecho dado. Pero incluso aunque pudiéramos pasar por encima de los designios divinos, dejando de lado el destino, la vida ya no tendría razón alguna de ser, y si más encima pasamos ese límite y llegamos a la vejez, esta nos traería incontables sufrimientos donde la única verdadera salvación sería, pues, la muerte ἐπίκουρος ἰσοτέλεστος, Ἄϊδος ὄτε μοῖρ' (la Moira del Hades, la ayudadora que lleva a todos lo mismo).

Para terminar, quiero mostrar un asunto que puede parecer contraproducente a mi demostración. Es cierto que Edipo, al llegar a Atenas, busca ayudar a Teseo y a su pueblo mientras intenta expiarse y al fin poder descansar en la absoluta pasividad de la muerte. Él desea morir. Pero, como dije anteriormente, ese vivir lo más rápido posible, en Sófocles, se entiende como vivir de acuerdo a lo destinado. Edipo ya conoce su funesto destino y sabe que su muerte está cerca, es perfectamente entendible su deseo de querer morir si somos conscientes de que tiene un cuerpo cada vez más inservible y doloroso, además de un alma destruida que cada vez pesa más. Pero incluso bajo estas condiciones Edipo espera hasta que llega el momento adecuado de morir. Más rápido no se podía.

Aquiles, el de los pies rápidos

Cantó la diosa a la cólera del pélida Aquiles, nunca a Aquiles mismo. Cantaron a esa llama divina y humana que estructuraba su carácter y que lo guardó en la memoria de la humanidad posterior. Aquiles no era intelectualmente un genio, no fue una persona particularmente prudente o astuta. No era un hombre de palabras, era un hombre de acciones; y de acciones guiadas siempre por su θυμός⁵⁷; con un estado de ánimo profundamente pasional y vigoroso. Y esta fuerza profundamente pasional fue aquella que llevó a los griegos a ver en esta imagen a un héroe, héroe que por sí mismo, y gracias a tan impulsivo carácter, logró hazañas que aún son cantadas. Un hombre como él no podía morir de viejo. La vida de Aquiles, al igual que el epíteto que lo acompaña, fue una vida rápida.

Una de las mejores imágenes que tengo para mostraros la concepción de *vivir rápido* que se da en Sófocles y en Teognis es esta. Aquiles estaba atado a un destino que es humano y que es divino. Su vida estaba ligada al conflicto entre los inmortales donde él tuvo un papel sumamente importante, o tanto como lo puede tener un mortal. Pero esto a él no le importaba de a mucho, a él, principalmente, le importaba su presente más absoluto. Si tenía rabia u odio, iba a la guerra; si amaba a alguien, iba hacia su cama; si extrañaba a Patroclo, lo lloraba y buscaba venganza. Creo que en esto es lo que pensaban Sófocles y Teognis al hablar de vivir rápido. Vivir de forma pasional incluso estando determinado por designios divinos, incluso plantarle cara a los dioses, como hizo Aquiles con Febo mientras el de los pies ligeros perseguía a Héctor. Aquiles no

⁵⁷ Puede entenderse como el alma. También como principio o aliento de vida; pero también como un fuerte sentimiento o pasión. Es una palabra que habla más de un estado de ánimo propio del deseo y los apetitos, sucede tan así que se puede predicar incluso en los animales.

pensaba en su propia muerte, y mucho menos la buscaba. Él vivía a su manera, explotando siempre que fuera necesario, viviendo una vida llena de placeres y fuertes sentimientos. Nunca buscó la muerte por encima de la vida, buscando la vida fue encontrado por la muerte.

Aristóteles y la felicidad

El camino que hasta acá nos ha traído toma con Aristóteles una dirección diferente, pero sin salirnos de él. El debate que intento recoger entrará completamente en el terreno de lo que tradicionalmente se conoce como historia de la filosofía, sin dejar de lado la poesía y los pensamientos clásicos que sustentan la argumentación filosófica. Aristóteles no necesita previa presentación. Los fragmentos que trataré de su obra se encuentran en la *Ética Eudemia* en el apartado 1215 b y 1217 b, y otros fragmentos cortos del libro I y II. Pero quisiera contextualizar un poco antes de trabajar en la pregunta que guía nuestro proceder.

El tratado empieza citando un fragmento de Teognis. En él, Teognis afirma que lo mejor, lo más bello y lo más placentero implican cosas diferentes y no pueden pertenecer al mismo tiempo en la misma persona

“κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶστον δ’ ὑγιαίνειν: πάντων ἥδιστον δ’ οὐ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.”⁵⁸ (Aristotle, pág. 1214 a 6).

Pero para Aristóteles lo mejor y lo más bello es a la vez lo más placentero. Todo esto se encuentra en la felicidad. Aristóteles se pregunta si la felicidad se encuentra en aquello que él denomina el *vivir bien* (εὖ ζῆν). Así antes de empezar con el análisis del vivir bien, él pone en duda si la felicidad es la buena fortuna, o es una inspiración divina, o una ciencia enseñable. También se pregunta por los pensamientos de los sabios “What Aristotle has warned us to guard against, so far,

⁵⁸ Lo más bello es lo más justo, lo mejor es la salud. Pero lo más placentero de todo es obtener lo que se desea. (T.p)

are people who reason poorly about which kind of life is best (...). Without philosophical training one may not be able to see through their arguments and avoid being misled about the nature of the best life.”⁵⁹ (London, 2001, pág. 561) Por esta razón deja de lado la opinión de las multitudes, y resume los argumentos de los sabios de la siguiente manera:

οἱ μὲν γὰρ τὴν φρόνησιν μέγιστον εἶναί φασι ἀγαθόν, οἱ δὲ τὴν ἀρετὴν, οἱ δὲ τὴν ἡδονήν. (Aristotle, pág. 1214 a 32)⁶⁰

Con estas fuentes, Aristóteles empieza a examinar parte por parte las creencias que quedan alrededor de la felicidad. Una de las primeras cuestiones que trabaja es si las condiciones que permiten la felicidad hacen parte de ella, como por ejemplo, el respirar es condición necesaria para estar vivo, y sin esta condición no es posible ser feliz. Pero ¿esta condición hace parte de la felicidad? Él afirma que no necesariamente y sigue con su examen con los pensamientos de los sabios que lo precedieron.

En este examen, Aristóteles asume dos pensamientos que se contraponen: por una parte podemos entender la felicidad como una cualidad del alma; y por otra parte, la felicidad es una cualidad de las acciones. Él deja esta pregunta abierta mientras elabora su descripción de la vida buena a partir de la siguiente triada: ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ ἡδονῆς (La virtud, la

⁵⁹ De lo que Aristóteles nos advierte es que debemos protegernos de aquellas personas que razonan pobremente sobre qué tipo de vida es mejor. Sin entrenamiento filosófico uno puede no ser capaz de ver a través de sus argumentos y evitar confundirse sobre la naturaleza de la vida buena. (Tp)

⁶⁰ Algunos dicen que la sensatez es un bien mayor que la virtud, otros dicen que la virtud, y otros que el placer.

sensatez y el placer), Cada uno de estos conceptos se ata con una labor particular. La areté tiene una relación directa con la política, la phrónesis con la filosofía, y la hedoné con aquellas prácticas que buscan los placeres del cuerpo.

Justamente al determinar estas opciones para la vida buena, es cuando Aristóteles se plantea la pregunta que conduce este trabajo ¿qué hay en la vida que puede satisfacer el deseo? Él empieza su respuesta de manera negativa. Hay condiciones en el vivir que hacen que, si se está determinado por ellas, lo mejor sea morir: entre ellas el vivir en estado vegetativo, ser eternamente niño, o estar muy enfermo. Pero dejando de lado aquellas condiciones hay que buscar un fundamento por el cual lo mejor sea estar vivo. Para esto, él encuentra en Anaxágoras una respuesta, pues el viejo sabio afirmaba que el sustento de la vida humana está en el contemplar.

Con base en esta respuesta del antiguo filósofo, Aristóteles afirma que la finalidad de la vida de todos los humanos es buscar la felicidad a través de uno de los tres modos: el del político, el del filósofo, o el del placentero. Aquí el autor hace una aclaración y es que hay que ser cuidadoso al estudiar los conceptos pues hay que discernir en qué momento estos llevan a la felicidad o simplemente alejan el dolor.

Entonces ¿Qué es pues la felicidad?

ὁμολογεῖται δὴ μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων. (...) δῆλον ὅτι καὶ τὴν [εὐδαιμονίαν τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν ἄριστον θετέον⁶¹ (Aristotle, pág. 1217 a)

⁶¹ Se está de acuerdo que la felicidad es el más grande y el mejor de los bienes de los seres humanos. (...) La felicidad debe ser considerada la mejor de las cosas realizables por el hombre.

Toda felicidad tiene una naturaleza divina (*theia*). Pero no se debe confundir con el idealismo platónico que refutará a continuación: existe la opinión de que la idea de bien es lo mayor de todas las cosas, pero como idea no es material ni realizable. Para Aristóteles, el bien depende de la sustancia, por ejemplo: el bien respecto a la cantidad es la moderación. De esto se sigue que no existe algo como el bien en sí, sino el bien propio relativo a la sustancia, buscando siempre el punto medio.

Así pues, el bien en sí no es más que el fin de los actos realizables por los humanos. Y el fin de la virtud, es decir de la idea misma de bien, es la vida buena. Por lo tanto, la felicidad es la actividad del alma buena. “εὐδαιμονία ψυχῆς ἀγαθῆς ἐνέργεια” (Aristotle, pág. 1219a). Obrar bien y vivir bien son lo mismo que la felicidad.

Aristóteles como un gran conocedor de sus predecesores, recuerda a Solón, que a su vez es recordado por Heródoto⁶², recuerda que este sabio alguna vez dijo que solo se puede predicar felicidad de aquel cuya vida ya ha llegado a su fin. Por eso Aristóteles afirma que en vida no se puede ser feliz.

διὸ καὶ τὸ Σόλωνος ἔχει καλῶς, τὸ μὴ ζῶντ’ εὐδαιμονίζειν, ἀλλ’ ὅταν λάβῃ τέλος: οὐθὲν γὰρ ἀτελεῆς εὐδαιμον: οὐ γὰρ ὄλον (Aristotle, pág. 1219b)⁶³

⁶² Ver Heródoto, pag:

⁶³ Es correcto el dicho de Solón: no se puede llamar feliz a un hombre mientras esté vivo, sino solo cuando haya alcanzado su fin, pues nada incompleto es feliz dado que no es una totalidad.

En los pensamientos de Aristóteles podemos encontrar, como dije anteriormente, un punto de inflexión en relación a los demás fragmentos estudiados. Esta distancia se da en diferentes puntos: el primero es que a diferencia de los fragmentos anteriores, lo mejor de todas las cosas no es no nacer, sino el bien en sí mismo (Aristóteles, 1217 b); el segundo punto de inflexión es que Aristóteles no propone explícitamente el *vivir rápido* sino la *vida buena*.

Pero ¿en qué consiste esto del bien en sí mismo o de la vida buena? Por el momento podemos afirmar que giran en torno de la felicidad, en donde la condición de la vida buena es la felicidad, y a su vez es la realización del bien en sí mismo. Entender en qué consiste la felicidad, sus causas y los medios por los cuales se puede llegar a ella son los objetivos del tratado Aristotélico. Pero mis objetivos al estudiar este tratado son ligeramente diferentes. Mi objetivo principal es la solución a esta pregunta que formula el mismo Aristóteles: τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἰρετόν, καὶ λαβὼν ἂν τις ἔχοι πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν⁶⁴ (Aristóteles, 1215B).

No olvidemos que la pregunta que guía este escrito es una pregunta por la vida, por saber qué hay en ella que haga que el corazón se llene (ἐπιθυμίαν), y a la larga, saber si vale la pena o no vivirla, por si es mejor nacer o no, o si una vez estando vivo lo mejor sería morir. La forma mediante la cual Aristóteles mismo formula la pregunta es muy dicente pues de entrada supone que en el vivir hay cosas que son dignas de ser elegidas.

⁶⁴ ¿Cuál de las cosas del vivir es digna de ser elegida, y cual, si alguien la toma podría satisfacer el deseo? (T.p)

Pero también existen ciertas condiciones mediante las cuales lo mejor sería no nacer.

Aristóteles parece estar muy familiarizado con Teognis y maneja una postura muy diferente, al menos en estos temas. Según Teognis, en los fragmentos 255 y 256 de las Elegías, lo más placentero es satisfacer el deseo. Pero para Aristóteles lo más placentero es ser feliz, la *eudaimonia*.

Vale aclarar que la ética aristotélica es una ética teleológica, es decir, que tiende hacia un fin. Aristóteles considera una insensatez andar sin un sentido y sin ordenar la vida. Es importante señalar que para Aristóteles este es un tema difícil (οὐ ῥάδιον) dado que solemos vivir sin preguntarnos las razones por las cuales es mejor vivir que no vivir (ζῆν ἢ μὴ ζῆν) y así la pregunta pasa inadvertida. Es como si todos diéramos por hecho que ya está solucionada, lo cual no es así.

Ahora bien, para ordenar un poco las cosas, debemos ser conscientes que la pregunta aristotélica puede subdividirse en dos. Por una parte está la pregunta por aquello por lo cual se puede colmar todo deseo y así mismo darle un sustento al vivir, y de esta se puede deducir si es mejor el vivir que el no vivir.

Aristóteles, al preguntarse por aquellas cosas que son dignas de ser vividas, se pregunta por aquellas cosas que pueden satisfacer el deseo (ἐπιθυμίαν) y cuáles de esas cosas hacen que valgan la pena vivir. En este punto Aristóteles muestra aquellas condiciones bajo las cuales lo mejor sería no vivir, o ni siquiera nacer nunca. Entre esas circunstancias encontramos las enfermedades, los dolores, el vivir eternamente siendo niños,

vivir siendo esclavos, o si nos dedicáramos únicamente a los placeres que él llama no buenos (ἡδονὴν μὴ καλὴν).

Si dejamos de lado estas condiciones bajo las cuales lo mejor sería no nacer, Aristóteles se responde la pregunta por la vida y aquello que la sustenta: Es mejor vivir que no vivir siempre y cuando no vivamos atados a las condiciones mencionadas anteriormente, más por el contrario vivir de buena manera.

Por el momento Aristóteles simplemente ha dicho que es mejor vivir que no vivir. Pero aún le falta saber qué hay en la vida que valga la pena vivirla y esa es su tarea a emprender. Empieza afirmando que Anaxágoras decía que vivir solo tiene sentido siempre y cuando sea para contemplar y entender el universo, otros como Sardanapalo o Esmindírides afirman que la vida es para dedicarse a los placeres. Por eso hay tres caminos que las personas eligen para darle sustento a su vida: la política (elige las buenas acciones por sí mismo), la filosofía o el placer. El examinará a lo largo del tratado estas tres opciones. Con esto queda resuelto el primer punto, en donde lo mejor de todas las cosas no es no nacer, sino vivir bien teniendo como finalidad la *eudaimonia*.⁶⁵

Quisiera terminar este apartado situando a Aristóteles dentro de esta discusión general en relación a la idea que propongo del *vivir rápido*. En Aristóteles vemos por primera vez algo

⁶⁵ No hay que olvidar que el bien en sí mismo depende de la sustancia sobre la cual se posee la virtud. Por ejemplo, respecto a la alimentación lo bueno es la moderación. En relación a la guerra, lo mejor es la estrategia.

diferente a lo observado en los demás fragmentos. Y es que para él lo mejor sí es vivir, si se vive en función de la felicidad, y si uno es feliz vive una *vida buena* y viceversa.

Como se ha explicado anteriormente, la felicidad es esta cualidad de tintes divinos en la que se manifiesta el bien en sí mismo. Así, cuando tenemos una buena vida tenemos una vida feliz y así mismo somos virtuosos, dependiendo de nuestra ocupación en la vida. Pues, para fraseando a Aristóteles, se puede hablar del bien de tantas maneras como se puede hablar del Ser. Entonces, para ser feliz, hay que actuar de la mejor manera posible en cada uno de los aspectos que nos ocupemos, seamos soldados, políticos o zapateros.

La felicidad es el fin realizable de la vida humana buena. Pero como es el fin, no se puede predicar felicidad de alguien mientras ese alguien esté vivo. Pues si la *eudaimonia* es un fin, y aquello de lo cual es fin aún no se ha terminado, entonces de eso no terminado no se puede predicar *eudaimonia*. Y esta es la razón de la historia que nos cuenta Heródoto sobre el diálogo de Solón. Este pensamiento del antiguo sabio, lo toma Aristóteles literalmente para decirnos que solo en el fin de la vida, es decir en la muerte, podemos afirmar que alguien *fue* feliz. Y esta es una nueva forma de entender el *vivir rápido*.

La idea que plantean los demás escritores sobre el *vivir rápido* gira en torno de esta idea griega de la búsqueda constante e intensa de los placeres y buscar de alguna manera la muerte. Es esta manera en la cual los autores se distancian. Como en Teognis la búsqueda de los placeres mundanos por su naturaleza mortal, o en Sófocles el alejarse de la vejez. Pero en

Aristóteles la manera en la cual se busca la muerte, no es por la muerte misma, sino como la finalidad misma de la vida buena, en cuyo epítome es que podemos predicar la felicidad de los mortales y quisiera explicar un poco este pensamiento.

Es cierto que para Aristóteles la felicidad y la dicha participan de cierto elemento divino, *theía*. Pero la divinidad no es el foco de concentración en los postulados Aristotélicos sobre la felicidad⁶⁶, sino los asuntos enteramente humanos, aquellos que competen a la decisión humana y su posibilidad de realización “Aristotle argues that the knowledge of virtue is sought not solely for itself but in order to inform praxis and in order that we become virtuous and good”.⁶⁷ (London, 2001, pág. 553)

Esto deja a Aristóteles en un lugar completamente distinto al de los autores anteriores. Para los poetas anteriores el vivir o no vivir es un asunto de ellos mismos contra el destino divino y las divinidades que lo determinan; mientras que para Aristóteles es un asunto del humano contra sí mismo. Por eso, para él, lo mejor sí es vivir, pues en la vida se puede realizar el bien en sí mismo, es decir la felicidad, aunque solo se complete en la muerte.

⁶⁶ Como fue en el caso de Teognis, en donde los únicos verdaderamente dichosos son los Dioses.

⁶⁷ Aristóteles argumenta que el conocimiento de la virtud no se busca únicamente por sí mismo sino en función de la praxis y el orden que nos vuelve virtuosos y buenos. (tp)

Platón: La muerte del cuerpo y la inmortalidad del alma.

Esto equivale a decir que no se pueden considerar los discursos filosóficos como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que los desarrolló. ¿Podemos separar el discurso de Sócrates de la vida y de la muerte de Sócrates?

Pierre Hadot

Nada mejor que cerrar con la lectura de Platón. Dudo que haya existido griego con mayor dominio de su lengua para la creación de tan excelsa prosa. Pero la razón por la cual la interpretación de Platón está al final de este trabajo no es únicamente su belleza característica. Decidí dejar los fragmentos de Platón para el final ya que él se distancia radicalmente de los demás razonamientos sobre este tema que hoy nos ocupa. Tal distancia radica en la razón por la cual Sócrates elige la muerte, pues toda la argumentación de este diálogo está encaminada a mostrar por qué, y bajo qué condiciones, es mejor para Sócrates estar muerto que vivo. Esta argumentación se demuestra de diferentes maneras a lo largo del diálogo a partir de la demostración de la inmortalidad del alma, tema profundamente estudiado en filosofía.

El corpus platónico es un corpus gigantesco y rico para el análisis filosófico que hoy me ocupa. Pero revisar todo el corpus es una tarea que exige más tiempo del que una vida humana dispone, sin contar el hecho de que para los intereses puntuales de este trabajo muchos textos quedarían de lado. Hoy elijo yo el Fedón pues en este texto Platón pone a Sócrates en la

situación más cercana a su muerte y en él argumenta las razones por las cuales él tomó la decisión que tomó. Los fragmentos de este texto los elegí por su afinidad y relevancia con el problema que me ocupa. El primer fragmento que tomé se da al inicio del diálogo entre Fedón y Equócrates; donde Fedón le describe a Equócrates cómo él se sentía en ese momento de su vida. Él afirmaba que su sentimiento era difuso, no estaba triste dado que Sócrates parecía un hombre feliz (εὐδαιμόνων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο) (Plato, Phaedo 58 e) Pero el sentimiento de Fedón tampoco era de regocijo, después de todo nunca más podría volver a hablar, en vida, con quien ese día se iba. Del fragmento 58e – 59a del Fedón me gustaría rescatar dos cosas más: por una parte, Fedón afirmaba que Sócrates parecía tener ya un destino divino (θείας μοίρας), puede que se esté refiriendo al destino profetizado por el oráculo de Delfos, o que después de su muerte el lugar al que iría sería propio de los inmortales; por otra parte, quería rescatar que Sócrates parecía feliz (*eudaimonia*) y él afirmaba estarlo, lo cual es muy consecuente con toda la argumentación posterior.

En el segundo fragmento (61e – 62a), ya se habla de la posibilidad de elegir la muerte y dársela a uno mismo. Este fragmento inicia con Cebes preguntando, con bastante indignación (τί δὴ οὖν ποτε), ¿por qué dicen que no es permitido darse muerte? Él se molesta ya que nunca le han dado una buena respuesta. A esto Sócrates responde de la misma manera que empieza Aristóteles los fragmentos de la *Ética a Eudemo*, es decir, mostrando que es un asunto que parece fácil pero no lo es, justamente porque nadie se ha tomado en serio la pregunta. La importancia de esta pregunta y

su potencial respuesta radica en que los humanos somos posesiones de los dioses y en tanto posesiones no podemos decidir qué hacer con nuestra vida hasta que un dios nos mande la señal. Esto de por sí implica un gran problema interpretativo, pues ¿cómo ha de entenderse una señal divina para buscar la propia muerte? acá entramos en el terreno de la decisión y la interpretación, pues toda interpretación implica un sentido que uno como interprete pone en lo interpretado; pero estos son asuntos que no van con el objetivo de este trabajo.

El tercer y cuarto fragmento (Fedón 66b – 67, 68b – 68c), es de vital importancia para este trabajo puesto que aquí Platón empieza a mostrar sus argumentos de porqué el alma se ve contaminada con el cuerpo. Todo empieza con la famosa definición que se da sobre la muerte: la liberación y separación del alma del cuerpo (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος). El alma al estar atada al cuerpo no puede dedicarse a lo que en verdad desea, que, para los filósofos, es el conocimiento. La muerte es la liberación del alma del cuerpo, ya que el cuerpo, gracias a sus constantes cuidados aleja al alma del conocimiento, Por esta razón, aquellos que aman el conocimiento son felices con esta liberación.

El siguiente fragmento (84 d – 85), con la potencia poética que caracteriza la prosa platónica, muestra, siguiendo los razonamientos anteriores, por qué no se le debe tener miedo a la muerte, sino por el contrario recibirla con regocijo. Por último, el fragmento 105 c-e, siendo un argumento de suma importancia para la historia de la filosofía, es aquel argumento sobre el cual Sócrates se justifica y justifica la inmortalidad del

alma, argumento que a su vez es el pilar sobre el cual toma la decisión que tomó.

Después de tener claras las razones por las cuales elegí los fragmentos que elegí, me parece necesario contextualizar un poco la obra y dejar en claro las situaciones en las cuales se dice lo que se dice para evitar así ambigüedades.

El Fedón no es exactamente un dialogo platónico de madurez, pero en él expone muchos pensamientos en los cuales se fundan algunas de sus argumentaciones de dicha etapa. Este diálogo se ambienta en las últimas horas de la vida de Sócrates. Muchos de sus amigos cercanos están con él, y tratan de persuadirlo de tomarse la cicuta. Pero él parece estar feliz.

El diálogo empieza con Equécrates y Fedón hablando sobre el recuerdo del día en que murió Sócrates. En este diálogo se sitúa el primer fragmento trabajado en donde Fedón le comenta a su interlocutor que Sócrates parecía estar feliz al momento de su muerte. Cuando Fedón le cuenta su recuerdo a Equécrates pasa por todos los discursos y conversaciones que tuvo Sócrates justa antes de morir.

Una de las primeras de ellas es la que tiene con Cebes, en esta se hace referencia al pensamiento platónico de que el filósofo se prepara para la muerte. Esta preparación se justifica gracias a dos conceptos de suma importancia, la inmortalidad del alma y la afinidad del alma con las *ideas*. En medio de estas demostraciones Platón propone una concepción de filósofo y

otra del filosómato las cuales son el motivo del siguiente acápite.

Existe una palabra en griego antiguo que me permite darle una cualidad que resalto en todas las obras de Platón y esta es ἀλήθεια. Leto es el olvido y todo aquello que se resiste al olvido es ἀλήθεια, inolvidable, y esta es la palabra que usaban los griegos para referirse a la verdad. Milenios más tarde las obras de Platón siguen siendo recordadas. La grandeza de estas obras se refleja en muchas de las cualidades de la obra misma, así mismo como del autor. Platón era un griego excepcional, pero su pensamiento rompió la tradición completa del pensamiento griego incluso enmarcado dentro de esta misma tradición. Junto con su personaje y maestro, tanto en su vida como en su obra, ellos dos han sido recordados y lo seguirán siendo.

Sus vidas y sus obras (si es que son cosas diferentes) marcaron la memoria de la humanidad pues sus acciones tenían un sustento filosófico, incluso la última acción en la vida de Sócrates. Esta última acción, la de beberse la cicuta, se enmarca como el epítome de todo su quehacer filosófico en donde se encuentra finalmente con la muerte, para la cual se estuvo preparando como filósofo.

Vale la pena aclarar que la idea de muerte que tiene Platón es, en ciertos contextos, ambivalente. Por una parte define que la muerte es la separación entre el cuerpo y el alma “οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ

σώματος” (Plato, pág. 67 d); y por otra, afirma que el alma es inmortal (ἀθάνατον). Con esto quiero dar a entender que Platón juega con dos conceptos diferentes de muerte: la muerte del cuerpo y la muerte del alma. La muerte del cuerpo, que es la separación del alma; y la muerte del alma como la absoluta desaparición, la cual es imposible.

Estas dos maneras de entender la muerte (θάνατον) acarrear a su vez una manera de entender la vida. Si la muerte es la separación del alma del cuerpo, y el alma perdurará eternamente, entonces solo existe una muerte aparente. Y como el alma perdurará al cuerpo lo mejor que se puede hacer en vida corpórea es enfocarse en el alma y prepararse para la muerte del cuerpo. Aquellos que le dan prioridad al alma son aquellos que Platón llama filósofos.

Entonces, eso es prueba suficiente para ti, dijo, de que un hombre que veas irritarse por ir a morir, él no es un filósofo él es un amante del cuerpo (filosómato). Y quizás ese mismo sea también amigo de las riquezas y de los honores. (Platón. 68b – 68c).

El filósofo, en Platón, es aquel que desea la muerte del cuerpo para poder acceder al conocimiento; mientras que el filosómato es aquel que se dedica al cuidado del cuerpo y sus placeres sin preocuparse por lo que suceda después de la separación del alma del cuerpo. Aquel que ama el cuerpo le da prioridad al cuerpo por encima del alma; de la misma manera el filósofo le da prioridad al alma y a la sabiduría por encima del cuerpo. Pero de eso no se sigue necesariamente un desprecio absoluto del uno sobre el otro. Sócrates no despreciaba su cuerpo, él lo

cuidaba para que su alma habitara un lugar adecuado, como ejemplo veamos la edad a la cual murió Sócrates. Él vivió toda su vida cuidando tanto su alma como su cuerpo para permitirse así ir de la mejor forma posible allá al *topos ouranos*.⁶⁸

No perdamos de vista la pregunta que guía este trabajo. ¿Qué hay en la vida que pueda satisfacer el deseo y así darle un sustento? Acá la apuesta de Platón y de Sócrates es clara; ellos le apuestan a la separación del alma inmortal del cuerpo mortal. Así pues, para ellos, la razón por la cual se vive es para preparar el alma para habitar este lugar donde el conocimiento verdadero es posible. “Después de la muerte del cuerpo, el alma inmortal renace de acuerdo a los méritos de la antigua vida, purificándose a sí misma gradualmente a medida que evoluciona en esencia pura, dejando toda corporalidad detrás.” (Dillon, 2000).⁶⁹

La respuesta que da Platón a la pregunta en términos de si es mejor vivir o no es la siguiente. Lo mejor es vivir dado que no tenemos la posibilidad real de la muerte, pero sabiendo que tenemos almas inmortales, es decir, vivir sin un cuerpo. Pero si uno nació y cayó dentro de un cuerpo, lo mejor es vivir practicando el conocimiento para adecuar el alma cuando esta

⁶⁸ Lo mismo pasa con los amantes del cuerpo. Al darle prioridad al cuerpo antes que al alma, no se sigue que se deje de lado el conocimiento o las virtudes. Pensemos por ejemplo en los hedonistas, así ellos busquen los placeres físicos, muchos buscan también los placeres del alma.

⁶⁹ Traducción propia. “after the death of the body, the immortal soul is reborn according to the merits of its former life, gradually purifying itself as it evolves into pure essence, leaving all corporeality behind”

se separe de nuestro cuerpo y tener un conocimiento más puro y verdaderos. Para que cuando llegue el momento de nuestra muerte no lo veamos con tristeza, mas todo lo contrario. Esperarla siempre con regocijo.

Esta respuesta platónica tiene como fundamento una concepción particular del filósofo como concepto. No me gustaría indagar en la noción general que tiene Platón sobre la filosofía sino únicamente la expuesta en este diálogo.

Por lo tanto es forzoso, dijo, que de todo eso se les ponga para los legítimamente filósofos una opinión de tal clase que se digan entre sí algo como esto: es posible que algún camino nos saque, con el razonamiento, en nuestra especulación en tanto que tengamos cuerpo y se haya mezclado a nuestra alma lo malo de este, nunca ganaremos para nosotros mismos suficiente de lo que deseamos. Y decimos que esto es lo que deseamos: la verdad. Pues el cuerpo nos suministra infinitas ocupaciones a causa de la comida necesaria. (Plato, págs. 66 b – 67)

Como se dijo anteriormente, el filósofo es aquel que se prepara para la muerte. Pero en esta preparación lo que se desea no es la separación en sí misma, sino lo que se encuentra tras esta separación y esto es la verdad. En este parágrafo, Platón utiliza la palabra *ἀληθές* para referirse a la verdad, y utiliza la palabra *ἐπιθυμοῦμεν* (que es una forma de la palabra *epithymia*) para hablar del deseo. En este diálogo platónico el objeto sobre el cual el corazón (*thymos*) de Sócrates se posa y le da a su vida una dirección no es otra cosa más que la verdad, es decir lo inolvidable, aquello que nuestras almas pueden recordar incluso al verse atrapadas en un cuerpo. Y cuando seamos liberados de esta prisión poder ver con claridad aquello que es eterno,

inolvidable y verdadero⁷⁰. Por esta razón, como la muerte de Sócrates está cerca, él no está triste, por el contrario se alegra cada vez más, comparándose a sí mismo, de muy bella manera, con los cisnes de Apolo quienes cuando están más cerca de su muerte cantan con mayor donaire, aunque quienes los oyen crean que son llantos de lamento.

⁷⁰ Soy consciente que este diálogo es uno fundamental del corpus platónico por sus argumentos y formulación de la teoría de las ideas y de la anamnesis, pero la explicación profunda de estos temas no es motivo de este escrito. Mas sin embargo, la anamnesis, como el recuerdo de lo olvidado, y la aletheía como lo inolvidable son importantes para la decisión socrática pues son parte del objeto en el cual Platón posa el thymos de su personaje.

Conclusión. El vivir rápido. Filósofos y filosómatos una propuesta para la vida contemporánea

Con mayor osadía que inteligencia, quisiéramos abusar de la figura de este notable hijo del demo de Alópece, forzándole a hablarnos a nosotros mismos, para nuestro mundo contemporáneo, en las circunstancias de la apoteosis de la técnica, en los momentos en que hasta la filosofía se ha vuelto una especialidad.

Cárdenas y Fallas

Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina.

Pierre Hadot

En suma, las experiencias místicas de Plotino eran extremadamente raras. El resto del tiempo, es decir casi todo el tiempo, se esforzaba, como dice Porfirio, en ‘estar presente para sí mismo y para los demás’, lo que es finalmente una excelente definición de lo que debería ser toda vida filosófica.

Pierre Hadot

El pensamiento del pueblo griego sentó las bases de todo lo que es la cultura occidental actual. Pero uno no regresa a los griegos únicamente por ellos mismos y simplemente reproducir lo que ya dijeron. Todo este trabajo gira en torno a la pregunta y las respuestas sobre qué hay en la vida que pueda satisfacer la *epithymia*, y en consecuencia determinar si lo mejor es vivir o no vivir y bajo qué condiciones. Esta pregunta parece ser simple, pero claramente no lo es. Es un *ἀτραπός*, un camino sin regreso. La respuesta filosófica, sea cual sea que se dé, implica una necesidad de consecuencia pues las preguntas sobre la vida son siempre, a la larga, por la vida propia, y la vida propia no es teórica ni académica, es práctica, realizable y material. Por eso utilizo como uno de mis ejemplos a Sócrates quien fue siempre leal o, cuando menos, consecuente con sus razonamientos. Para terminar este trabajo me gustaría repasar rápidamente los autores trabajados y sus propuestas puntuales para entender la idea que ellos generaron en mí sobre el concepto *vivir rápido*, y de cómo al tomar una postura frente a tal problema se generan los conceptos de filósofo y de filosómato, para concluir con una pequeña reflexión y propuesta sobre lo que todos estos autores tienen para ofrecernos para la vida contemporánea.

En este orden de ideas, Teognis responde en relación al problema planteado afirmando que, si somos mortales, no hay nada mejor que no nacer pues la dicha y los mayores placeres son propios de los dioses. El problema es que nosotros los mortales ya nacimos, entonces, lo mejor es *vivir rápido*. Esto para Teognis significa que hay que gozar de los placeres del cuerpo, hay que beber sin preocuparnos de nada más que de la posibilidad de ser viejos y no poder disfrutar de aquellos placeres que en la juventud se disfrutaban. *Vivir rápido* es vivir intensamente, pero es vivir con la consciencia de nuestra propia mortalidad.

Por su parte, Sófocles nos dice algo muy similar. No hay logos (o razón) que legitime el nacimiento. No hay discurso, no hay razón suficiente que como mortales nos haga decir que es mejor nacer que no nacer. Pero, al igual que en Teognis, ya nacimos, así pues lo mejor que podemos hacer es *vivir rápido*. Pero para Sófocles el *vivir rápido* implica vivir justamente lo que nos corresponde a cada uno, nada más; evitando llegar a la vejez pues en ella hay más dolor y sufrimiento y lo único que en verdad puede aliviarlo es la llegada de la Moira del Hades. Aquel tiempo correspondido es el tiempo propuesto por las divinidades, pero como humanos las señales divinas siempre se pueden interpretar. De esta manera, el problema de tal pensamiento radica en cómo saber cuándo ha llegado ese momento. En el caso de Edipo, él muere viejo, pero muere con quienes quiere “Tengo lo que más quiero. Ni aún si muriera ahora sería completamente desafortunado, por el hecho de estar ustedes dos a mi lado” (Sófocles, 1110). Para Edipo, el tiempo correspondido era ese; aunque murió viejo, *vivió rápido*.

Para Aristóteles lo mejor de todas las cosas realizables es la *eudaimonia*, y es ella quien puede mantener lleno el deseo; pero cuando es absolutamente imposible alcanzarla, dadas las condiciones que él menciona, lo mejor sería no haber nacido nunca. Pero como somos humanos, y al ser humanos tenemos cualidades divinas, estas cualidades pueden desembocar en la felicidad. A diferencia de los otros autores, lo que importa en Aristóteles es la *vida buena*, cuya cualidad es la *eudaimonía*, y consiste en enmarcar todos los actos humanos dentro de un margen de excelencia delimitado por la moderación y el punto

medio. Pero para Aristóteles, siguiendo la idea de Solón que es recogida por Herodoto, uno solo puede saber si alguien es feliz en el final de la vida, es decir la muerte. Pues si la felicidad es la realización de la finalidad de la vida, no se puede predicar felicidad si esta no ha terminado. Y este es el punto en donde Aristóteles piensa, de alguna manera, en el *vivir rápido* de un modo similar a los autores anteriores, y consiste en encontrar aquello que llena el deseo al final de la vida, y si ese es el objetivo final, todos nuestros andares se dirigen hacia ese lugar.

Me gustaría hacer una pequeña escala para pensar, por un momento, porqué la felicidad no es suficiente ni para Sófocles ni para Teognis. En los fragmentos tratados, ninguno de los dos autores utiliza conceptos parecidos para referirse a los mortales. Utilizan la palabra *μάκαρες* (dichosos) pero pensando en los Dioses. El olvido aparente de la felicidad para los humanos es, francamente, agobiante. Para solucionar este inconveniente propongo dos hipótesis. Por una parte, es posible pensar que en el preciso momento en que estos dos autores escribieron sus textos no había asomo alguno de felicidad, de manera tal que en ese punto no fuera una idea relevante, y lo único reconfortante es la idea de la muerte misma. Por otra parte, considero más sensato pensar que para los poetas mencionados la felicidad era una cualidad divina propia de los inmortales y dichosos dioses, y nosotros, pobres humanos, no podemos acceder a ella o al menos no en totalidad. Por eso hay que disfrutar hasta donde se pueda, y cuando ya no tengamos esa posibilidad, es decir en la vejez, lo mejor es ir lo más rápido de allá de donde se vino.

Por último, según Platón, la vida vale la pena ser vivida para preparar el alma y dejar en buenas condiciones la cárcel que es

nuestro cuerpo, según él, con el fin de alcanzar lo que es verdadero, bello y bueno en sí mismo. Para él, debemos apresurarnos en la vida corporal para llegar lo más pronto posible al lugar donde se encuentra lo que es en sí mismo. En este sentido también hay que *vivir rápido*, pero para vivir lo más rápido posible hay que vivir de la mejor manera preparándonos en el amor (principalmente hacia la sabiduría) y en la excelencia del espíritu.⁷¹

Todos los autores que trabajé ya sean filósofos, poetas o trágicos buscaban esta consecuencia reflejada en sus palabras y en sus personajes. Los filósofos que traté hicieron una apuesta; una apuesta por el espíritu y el saber que conlleva, pues eso es lo que ellos amaban, ese era el objeto sobre el cual su corazón se posaba. Los poetas amaban también, pero ellos amaban el cuerpo principalmente y encontraban en él la razón de su vivir. Así, podemos pensar, usando los conceptos platónicos, de filósofos y filosómatos. Yo, por mi parte, considero que ambas posturas no son mutuamente excluyentes,

χαῖρε, καὶ ἡμεῖς ταῦτα ποιήσομεν

De ti también me despido (alégrate), hagámoslo.

⁷¹ Hay una diferencia entre Sófocles y Platón y sus personajes principales. Para Sócrates la sabiduría o el conocimiento son motivo de felicidad, mientras que para Edipo son motivos de infelicidad. Edipo no hubiera sido un hombre miserable si nunca se hubiera enterado de sus crímenes. Ni siquiera con toda la sabiduría que nació gracias a aquellas penas pudo aliviar su dolor. Me queda la pregunta ¿en verdad Edipo quería saber?

- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Cardenas, L., & Fallas, L. A. (2006). *En diálogo con los griegos*. Bogotá: San Pablo.
- Cioran, E. (11 de Septiembre de 1987). *Ese maldito yo*. Obtenido de <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/emil-cioran-ese-maldito-yo28198729.pdf>
- Dillon, M. (2000). *Dialogues with Death: The Last Days of Socrates and the Buddha*. University of Hawai'i Press.
- Gadamer, H. (1999). *Verdad y método 1*. Salamanca: Sígueme.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México D.f.: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- London, A. (2001). Moral Knowledge and the Acquisition of Virtue in Aristotle's "Nicomachean" and "Eudemean Ethics". *Philosophy Education Society Inc*.
- Megino Rodriguez, C. (2002). Notas a la Ética Eudemia. En Aristóteles, *Ética Eudemia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2013). Teognis de Mégara. En F. Nietzsche, *Obras completas. Volumen II. Escritos filológicos* (págs. 89-129). Madrid: Tecnos.
- Plato. (s.f.). *Phaedo*. John Burnet.
- Sophocles. (s.f.). *Oedipus at Colonus*. Francis Storr.

Bibliografía

Allen, W. (Dirección). (2005). *Match Point* [Película].

Aristotle. (s.f.). *Eudemean ethics*. Franz Susemihl .

Teognis. (s.f.). The Elegiac Poems of Theognis. En *Elegy and Iambus*,
Volume I. . J. M. Edmonds.