

# A S P E C T O S DEL INSTANTE VIVIDO

MANFRED KERKHOFF

## I

LA distinción entre el tiempo pensado y el tiempo vivido se hizo corriente desde que la filosofía comenzó a orientarse por los estados de la conciencia, en lugar de por los movimientos externos de la materia, para resolver el problema del tiempo. De acuerdo con esto, desde la vuelta que Kant y Bergson le dieron al tema de la diferencia entre el ahora infinitesimal de las matemáticas y la física y el instante vivido de la psicología, surgió el intento de aclarar la paradoja de cómo un momento prácticamente inextenso puede, no obstante, contener el peso de toda una existencia. Pareció que los grandes momentos de la vida pueden convertirse, para nuestra vivencia, en algo casi intemporal: el instante, interpretado no como "parte" del tiempo, sino como su origen, se hace en tales ocasiones el lugar de irrupción de la eternidad en el tiempo. Aun apartándonos de tales culminaciones extáticas del tiempo vivido, podemos fácilmente notar que los momentos menos extraordinarios poseen, no obstante, una duración diferente de la que la matemática les concedería. No se debe solamente a un uso lingüístico<sup>1</sup> superficial el que con el término "ahora" pueda cubrirse una extensión muy variable del tiempo, sino a que, obviamente, el instante, determinado como punto de partida o culminación de acciones y decisiones constituye algo cualitativamente distinto del ahora medible en segundos; y de hecho, tal instante posee, según su "contenido", más o menos peso, más o menos

<sup>1</sup> Sobre la influencia de la estructura gramatical de los idiomas en la concepción del tiempo Cf. WHORF, B. L.: *Language, Thought and Reality*, Cambridge/Mass., 1956.

importancia, más o menos "duración". Tal receptividad para cualificaciones anula la indiferencia de los instantes cuantitativamente iguales; el tiempo, tal parece, cambia la calidad de su curso unidimensional e irreversible en un tipo de movimiento copiado de los organismos, con diversas dimensiones de "profundidad" o "altura", con oscilaciones entre un curso acelerado y una cierta inmovilidad. En fin, el hablar de un tiempo vivido significa, p.e., partir del hecho de que todos los fenómenos tienen su tiempo "propio", su propia "curva", intensidad y dirección temporales; y es importante que solamente debido a tales tiempos propios, entre sí diferentes, notemos en general el pasar del tiempo (p.e. nuestro envejecer). El hecho es que no existe algo así como "el" tiempo: lo que hay es una coordinación instintiva de ritmos endógenos y exógenos, un cambio de alteración y no-alteración respecto de los intervalos sucesivos, una mutua adaptación a las frases de los diferentes tiempos propios.<sup>2</sup>

Minkowski, en su libro sobre el tiempo vivido,<sup>3</sup> describe este tipo "cualitativo" como el devenir que, más allá de la distinción de sujeto y objeto, de comienzo y fin, está pulsando incesantemente en los cambios concretos del devenir y perecer: siendo aquello que llena nuestra conciencia, cuando ya no está llena de ningún pensamiento y sentimiento determinados, el tiempo vivido equivale a la duración pura, que nunca será objeto del conocimiento porque es precisamente lo que posibilita el conocimiento, el distanciarse frente a un objeto; el tiempo vivido nos penetra tanto, nos "rodea" tan de cerca que no hay manera de distanciarse de él; por la misma razón, es imposible marcar la diferencia entre *un* estado (de vida) y la transición a otro, ya que ningún suceso se concibe como independiente de otro, ya que no hay, en tal fluir, pulsar, pasar, ningún lugar "entre" dos estados que permita algo así como la transición de un no-ser-tal a un ser-tal. En fin, lo típico del tiempo vivido es que en él no existe la coexistencia de partes de tiempo, sugerida por la "línea" del tiempo abstracto; al contrario, lo que se da es un continuo pasar, sucederse, "huirse", que escapa a todo intento de fijación; y es precisamente el transcurrir incontenible que nos permite vivir algo: en el "río" que nos porta, nos sentimos seguros.

<sup>2</sup> Dentro de tal concepto del tiempo vivido, el instante vivido se distingue del ahora abstracto por no figurar como un punto abrupto.

<sup>2</sup> Cf. FRAISSE, P.: *The Psychology of Time*, London/New York, 1963.

<sup>3</sup> MINKOWSKI, E.: *Le Temps Vécu*, Paris, 1933.

to que excluyera el resto del tiempo como ya-no o aún-no-existente; más bien, nos oculta sus límites, y sus "vecinos", en vez de tener el papel del no-ser frente al ser, entran en escena como un no-presente presentificado; su surgimiento es menos dramático, más fluctuante y mitigante. Ahora bien, a pesar de esta indeterminabilidad absoluta que refiere a la extensión del instante, el momento vivido tiene una intensidad, un contenido que lo torna en algo irrepetible y único; y éste es el rasgo decisivo que lo califica frente al ahora infinitamente multiplicable del tiempo vacío de la abstracción, porque de esa intensidad se deriva su carácter de lugar de encuentro, de llamamiento (a la decisión). El instante vivido, como "lugar" de una posible decisión, de posible libertad, nos propicia una abertura hacia algo que se encuentra en una dimensión transversal al mero transcurrir del tiempo; en otras palabras: el instante como punto de partida de una acción o decisión, (como lugar del empezar, y resolver), nos sitúa en una dimensión "vertical" que es típica de todo lo que se origina, nace, crece, y se distingue de la dimensión "horizontal" del transcurrir como el saltar del correr. El hecho es que la serie infinita de los momentos abstractos recibe de esta intensidad de vida concentrada en un momento decisivo lo poco que tiene de realidad, esta realidad consumada que, o está por salir (o saltar) hacia una acción, o es resultado, culminación de tal acción. La unicidad del momento extraordinario —metafóricamente hablando: el hecho de su muerte definitiva— constituye su carácter de algo eminente, de algo que se eleva sobre otros momentos; la paradoja de que lo que ocurre una sola vez reúna en sí la primera y última vez, no es sino la expresión absurda del hecho de que la perfección o consumación consiste en la continua terminabilidad o "mortalidad": al ser único, el momento decisivo o culminante significa una interrupción del flujo que lleva hacia la muerte, en el sentido de que en tal momento se concentra todo lo antes vivido y mucho del porvenir; y el encuentro "retrocedente" con lo vivido, que convierte un momento cualquiera en un momento extraordinario que "momentáneamente" nos libera de la sumersión en el flujo hacia la muerte, produce esa explosión de sentimientos que vagamente circunscribimos con el término "felicidad" y que en tiempos de antaño se condensaron en el fenómeno del "tiempo sagrado". La distancia entre tales momentos extraordinarios y el resto de los momentos ordinarios de la vida ("profana") es igual a la que mencionamos antes entre el instante vivido y el ahora abstracto. El tema propuesto en este trabajo se refiere a las gradaciones del instante

vivido, y va desde el instante normal, cotidiano, apenas advertido, ascendiendo a momentos decisivos, como el llamado momento "justo" o "fatal", para culminar en los momentos de carácter cuasi-místico, momentos de consumación, triunfo, felicidad, éxtasis, etc.

Pero antes de proseguir hay que aclarar que el ahora del tiempo extensivo-cuantitativo no queda, al tratarse del tiempo vivido, despachado: no solamente forma el tiempo abstracto el trasfondo de contraste, sobre el cual, como "vacío", el tiempo consumado aparece *como* consumado, sino que sin él no hay una vivencia del tiempo vivido. Pues, en el instante vivido o consumado, lo que *no* experimentamos es precisamente el carácter instantáneo del instante de manera que la experiencia temporal no comienza sino cuando la conciencia "percibe" la sucesión y duración en comparación con objetos externos. Verdad es que soy yo quien constituye, por medio de decisiones, el tiempo (de acción); pero necesito percibir una alteración fuera de mí, un cambio externo frente a mí, permanecer-en-mi-yo, para poder experimentar posteriormente algo como el tiempo. Mas aún: sólo por la alteración en todo lo que *no* es mi yo, advierto mi identidad conmigo mismo. De ahí se sigue que la relación entre ahora e instante, entre medida cuantitativa y cualitativa, es una relación de interdependencia mutua, y es de suponer que la separación de tiempo pensado y tiempo vivido sea un producto de la razón, que separa en la abstracción lo que en realidad son dos lados de una medalla.

Por un lado, el intento de captar o medir el ahora requiere como criterio, razón o medida, la vivencia actual de algo que, a su vez, es inmedible, y por ello, se condena como "subjetivo", es decir, inadecuado para la medición. Por el otro lado, necesito un ahora "vacío" para poder llenarlo de contenido vivido; pero la medición o fijación de éste ahora podría interpretarse, a su vez, como un intento subjetivo, como antropomorfización, pues la elección de un intervalo determinado como criterio de medida parece arbitraria. Si, entonces, hasta el momento extático necesita del ahora vacío para poder tener lugar —ya que tiene su fecha y es ella la que lo hace distinguirse de otras fechas menos importantes—, y si, a la inversa, ningún tiempo abstracto es medible sin experiencia previa del instante vivido, debemos concluir que un tiempo totalmente des-espacializado es algo tan insensato como un tiempo totalmente espacializado.<sup>4</sup> Todo lo dicho no concierne, sin

<sup>4</sup> La vivencia del tiempo no puede despacharse como un "reloj" interior que se deriva de otros "tiempos naturales". Por un lado, el llamado "sen-

embargo, a los instantes-cumbre que, a pesar de poder ser datados posteriormente como límites entre un antes y después, forman una medida supratemporal del tiempo; en ellos "nace" el tiempo, tanto el abstracto como el vivido, en ellos se "crea" la posibilidad del confrontamiento de pasado y futuro, de la delimitación mutua y evaluación de los instantes. Verdad es que en cada instante experimento algo, pero el experimentar mismo no es experimentado sino en aquellos momentos que, en vez de ser determinados por mí, me determinan a mí. Los griegos tenían para tal tipo de instante el término "kairós",<sup>5</sup> el momento justo, decisivo, culminante. El sentido religioso de este concepto indicaba la irrupción repentina de la plenitud del ser (divino) en un momento "fértil" o "maduro" del tiempo que, debido a tal teofanía, recibe la cualidad de algo sagrado; el significado profano —el momento "justo"— conserva la imagen de una punta (*koryphé*, *akmé*) o cumbre del tiempo, mas sugiere la posibilidad de que el hombre mismo pueda determinar y acertar el momento justo; no obstante, se concede que la suerte (*tyché*) tiene un papel importante en este respecto, lo que convierte el momento "justo" en momento "fatal". Ocupémosnos primero ahora de este fenómeno del "momento oportuno" o, como Heidegger diría, de la "temporalidad" de nuestras acciones.<sup>6</sup>

## II

Debo comenzar con una duda: lo que a continuación se expresará en torno al fenómeno del *kairós* se encuentra todavía en un estado provisional, de manera que parece muy acertada la sospe-

---

tido del tiempo" de los animales que sirve de modelo para la localización de tal "reloj" en el hombre, ha sido proyectado por nosotros en los animales a partir de nuestras experiencias del tiempo; por el otro lado, la distinción entre fases biológicas (como medidas del tiempo vivido) y el tiempo de la astrofísica o física molecular, o entre tiempos geológicos y tiempos intra-atómicos, presupone ella misma una vivencia del tiempo como condición de posibilidad de distinguir entre tales "tiempos", es decir, no puede derivarse de éstos. Cf. SILVA-TAROUCA, A.: "Moment und Augenblick" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1962, p. 321.

<sup>5</sup> Sobre el concepto griego del Kairós Cf. mi ensayo "Der griechische Begriff des Kairós" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1972.

<sup>6</sup> Cf. el índice de J. Gaos en la traducción a *Sein und Zeit* (s.v. "Zeit") México 1951. Heidegger mismo trata del tiempo oportuno en el § 80 de *Sein und Zeit* como un mero reflejo de la temporalidad auténtica del instante, es decir, como lo "profano" frente a lo "sagrado".

cha de que no es lo bastante maduro lo que voy a presentar. Tal escrúpulo, sin embargo, debe parecer muy chocante, especialmente en el caso de alguien que quiere informar sobre el tema del "tiempo maduro", a no ser que, eventualmente, el carácter inconcebible del concepto mismo valga como excusa. Pero mi situación se hace aún más precaria al surgir una duda adicional, una duda metódica muy conocida entre los filósofos: pues si ha llegado el momento justo de hablar sobre el momento justo, eso no podré saberlo sino cuando, anticipando la conclusión de mis esfuerzos, determine desde el fin adivinado (desde la respuesta probable) cuánto me falta todavía para poder hablar con razón sobre el particular; y ese momento justo del hablar no habrá llegado hasta que la investigación haya progresado tanto como para permitir adivinar el estado de su conclusión. Pero lo paradójico del caso es precisamente que tal estado de conclusión no es determinable sino desde el momento en que la investigación-en-marcha ha llegado al momento "justo" de expresarse sobre ella, cuando de la perplejidad inicial ha progresado un delineamiento del alcance del problema. En fin, sólo desde una cumbre puedo avistar la meta; mas sólo desde la meta avistada puedo determinar si ya me acerco a la cumbre.

Como, obviamente, no podemos buscar sino lo que ya hemos encontrado, —y como, por otro lado, no podemos durante la búsqueda saber si ya lo hemos encontrado—, nos queda solamente la decisión de saltar al agua, con los ojos cerrados, atraídos por algo cuyos contornos lejanos apenas permiten excluir lo no-pertinente de la temática. Esta decisión contra todo escrúpulo, podría de hecho salvarnos, ya que es el momento que acaba con la duda y pone en marcha la investigación. Además, me parece ahora muy probable que determinar un momento justo (para algo) no es solamente asunto del conocimiento, sino también de la voluntad, con lo que ya estamos anticipando una de las características del *kairós* que, más tarde, se describirán. En otras palabras: el fenómeno en cuestión bien podría exigir en vez de una actitud meramente teórica, una actitud que podríamos calificar de "oportunista", en un sentido positivo de la palabra, o más bien de "kairológica". A tal actitud le pertenece no solamente la confianza en las "inspiraciones del momento", en lo oportuno de ciertas adivinaciones, no solamente un indefinible sentido de lo oportuno, sino también una especie de crédito que le extendemos de antemano a la verdad que todavía estamos buscando; más "religiosamente" expresado: un sentirse fatalmente ligado con la verdad esperada. El carácter de decisión que toma aquí la investigación no es, como la duda teó-

rica antes mencionada, un lugar común en la metodología filosófica; más bien se trata de un fenómeno que pertenece, por así decirlo, a las "intimidaciones" de la famosa "Lógica del método científico"; pues en ese método tan seco como frío es una cuestión interna y secreta la de si el objeto del conocimiento se torna en sujeto, en una fuerza anónima que obra a nuestras espaldas, empujándonos hacia la búsqueda de algo que suponemos que está delante de nosotros. (El "oportunismo" metódico aquí indicado seguramente enfurece a los que tienen una mala conciencia al oír citados el "Eros" de Platón o el "Concepto" de Hegel como testigos del procedimiento kairológico de investigación). En fin, siendo lo oportuno en el tiempo el objeto y sujeto de esta búsqueda nuestra, no es más que consecuente, el que, para que forma y contenido se identifiquen, escojamos el "oportunismo" como método o "camino de búsqueda"; pues no vamos a cerrarnos de antemano la entrada al problema con la distinción aristotélica que para siempre aparta la llamada *sustancia* de la llamada *circunstancia*; no vamos a permitir que el "momento justo" sea declarado, de antemano, como accidente de algún sustrato —como *el tiempo* o *lo justo*— porque "ya es tiempo" de que lo llamado accidental salga del sótano en que la ontología clásica lo encerró.

Para poder evaluar lo arriesgado de tal "oportunismo" metódico (o método kairológico), ha de imaginarse que prácticamente estamos proponiendo la rehabilitación *ontológica* de un fenómeno tan difamado como el oportunismo. La indignación general frente al llamado oportunista, sin embargo, se basa, sin darse cuenta de ello, en una concepción del hombre que desde hace cierto tiempo está desacreditada;<sup>7</sup> pues el hombre con la sustancia indestructible que suele condenar toda adaptación a las circunstancias como falta de fidelidad a sí mismo o como desprecio de principios superiores, el hombre que no abandona tales principios bajo ninguna circunstancia, sea cual sea su impacto—, este tipo de persona

<sup>7</sup> Desde que se descubrió la infinitud del universo, la tierra ha seguido perdiendo la posición central otorgada a ella por la revelación cristiana; la naturaleza, antes interpretada como el fondo materno que nos alberga, como el verdadero *hypokeimenon* o "sujeto" es indiferente a sus transformaciones milenarias; el hombre, forzado a enfrentarse a ella como a una enemiga y desprovisto del fundamento que antes lo sostuvo la convierte en "objeto" de sus conquistas y explotaciones, se enajena de ella y finalmente se nombra a sí mismo "subiectum" del mundo. Entre tanto, sin embargo, "este" sujeto ha perdido la confianza en su carácter de autofundamento y ha llegado a enajenarse de sí mismo.

ha perdido mucho de su fama desde que se han visto y sufrido las consecuencias bestiales de tal fe en los principios. Verdad es que también el oportunista tiene su "principio" —a saber, el de la falta absoluta de principios— pero lo que en su caso nos inquieta —el ignorar si es digno de confianza o no—, esto, digo, podría interpretarse como un desafío demasiado grande a nuestro deseo de seguridad, que se cansa de tomar posición, siempre de nuevo, frente a nuevas circunstancias. Tal incapacidad para un presente consecuentemente vivido y aceptado, ha sido, a su vez, la fuente de aquellas doctrinas de salvación que exigen de nosotros la fe en la sustancia y en los principios. Bien podría ser, por otro lado, que, en el futuro, el hombre capaz de soportar la presión de la realidad (sin escapes a lo acostumbrado), encuentre su identidad precisamente en la negación de una sustancia definitiva y en la continua autosuperación. En el caso de una reformulación del concepto de "identidad", es de suponer que el fenómeno de lo *oportuno* jugaría un papel decisivo como de hecho ya lo hizo, cuando en el siglo XVIII se divulgó en Europa la teoría del gusto que culminó en la "Crítica de juicio" de Kant.<sup>8</sup> Todavía suena sofisticada, es decir, reprochable, la afirmación de que el momento justo podría influir en el carácter bueno o malo de una acción, o más aún, en el carácter verdadero o falso de una teoría; pero quién sabe si no llegará el día en que una definición de la filosofía, como p.e. la del pitagórico Filolao.<sup>9</sup> —"la filosofía es el conocimiento de la medida del *kairós*"— se haga "moda".

Ahora bien, tal "oportunismo"<sup>10</sup> metódico quizás no tenga mucho sentido, y menos aún si es de la moda de donde espera un viraje en la filosofía aunque precisamente el fenómeno de la "moda", de lo tempestivo y actual, formaría parte de una kairología futura,<sup>11</sup> pero es, no obstante, muy extraño que un fenómeno cuya importancia para una vida bien lograda nadie niega, no haya reci-

---

<sup>8</sup> Cf. el estudio de BÄUMLER, A.: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Halle/Saale 1923. Supongo que en los escritos de esa corriente filosófica poco investigada se encontrarán las raíces para una Kairología moderna tal como en parte se muestra en las obras de V. Jankélévitch en Francia y de C. A. Emge en Alemania.

<sup>9</sup> Cf. DIELS/KRANZ, Philolaos 44 B 23 y Anaxarchos 72 y 58 B 4.

<sup>10</sup> Sobre el origen del uso político de este término, comp. el artículo "opportunism" en la *Encyclopedia of the Social Sciences* vol. IX. New York, 1967.

<sup>11</sup> Cf. BARTHES, R.: *Le système de la mode*, París, 1970.



bido un tratamiento serio por parte de los filósofos. Las dificultades en la planificación político-económica p.e., arraigan, según la opinión de muchos expertos, en las divergencias del tiempo planificado, es decir, en la diferente acentuación de las llamadas prioridades dentro del *timing* de ciertos proyectos. El que un acuerdo enfático sobre el tiempo justo de ciertas acciones solucionaría en seguida una serie de problemas, es la convicción intuitiva de los que buscan una coordinación temporal de los planes en cuestión. Al tratarse, por ejemplo, de la retirada de las tropas americanas de Vietnam, o de la entrada de Gran Bretaña en el Mercado Común Europeo, o de los pactos del gobierno alemán con Rusia y otros países comunistas—, siempre el factor más discutido ha sido la fecha, el momento justo de tales empresas. Aparte de otros problemas, se repitió en dichas discusiones una dificultad inherente al mismo concepto del tiempo oportuno, filosóficamente hablado: el choque, en un concepto, de dos fenómenos de evaluación ambivalente: Tenemos, por un lado, al ya mencionado fenómeno del instante abstracto cuyo cálculo es asunto de las matemáticas o ciencias naturales, y por el otro lado, el fenómeno raro de lo justo, oportuno, apto, idóneo, adecuado, que tradicionalmente pertenecería a la ética o a la estética; es decir, a un tipo de ciencia que cuenta con lo probable, en vez de con lo necesario. Lo misterioso, precario o repugnante es un elemento que podríamos llamar “el favor” del tiempo, algo que no está a nuestra disposición y que nos acerca peligrosamente a la astrología o al ocultismo en general. Si tal choque de Física y Ética en un concepto impide una explicación filosófica, a no ser, probablemente, por desvío hacia la meta-física o meta-ética, ¿cómo podemos esperar, entonces, del hombre de la práctica que él sepa calcular racionalmente en el caso de un fenómeno tan incontrolable e irritante? Y no obstante, lo que me deja perplejo es la absoluta seguridad con que ciertos políticos o periodistas juzgan que estas o aquellas acciones no se realizaron “a tiempo”. Pues ¿de dónde sacan el conocimiento del tiempo “justo” para algo, el conocimiento de la “madurez” de ciertas situaciones, si lo oportuno es de verdad algo que escapa a nuestro control, a nuestra manipulación? El mero hecho de que a menudo, el éxito de una acción no se note sino en el momento decisivo mismo, —y a veces sólo después de ocurrido— indica cuán poco es predeterminable en tales casos. De la misma manera, es imposible garantizar, p.e., la coincidencia exacta del orgasmo de la mujer con la satisfacción del hombre, por perfecta que sea la técnica erótica; pues precisamente la falta de cálculo, lo espontáneo e involuntario, parece

constituir la felicidad especial de tales momentos. En consonancia, una persona que sabe hacerlo todo en el momento justo, parece poseer una habilidad, una delicadeza, un gusto o tacto especiales, un poder husmear, compenetrarse de algo; por el otro lado, tal dar en el blanco, tal acertar intuitivo, tal "arte de medición" tiene, a veces, la forma de un apuntar, acechar, acompasar, ajustar, que se acerca a la astucia y crueldad. En fin, nos enfrentamos con el hecho de que, por un lado, toda una teoría del existir afortunado podría "fundarse" en el concepto del *kairós*, mientras que, por el otro lado, tal teoría no podría dar nunca con aquel resto racionalmente indefinible en el cual culmina todo acierto del momento justo.

Siendo ésta la situación, debe extrañarnos el que, p.e., los pitagóricos<sup>12</sup> y sofistas<sup>13</sup> tomaran el *kairós* por algo enseñable y establecieran toda una casuística de los momentos justos para las diferentes acciones y actitudes, tal como ya Hesíodo lo hizo en sus *Obras y Días*: Hasta Aristóteles parece haber hablado de una "ciencia" del momento justo,<sup>14</sup> y su discípulo Teofrasto ha escrito un libro sobre la función del *kairós* en la política. Verdad es que el concepto antiguo y el moderno de ciencia no se identifican; mas un elemento de conocimiento racional no se le puede negar al concepto de "*episteme*"; con tal elemento racional se tuvo en mente, en sentido general, que solamente el acierto *consciente* del instante lo convierte en un *kairós*, mientras que el acertar intuitivo, tal como se da en las reacciones automáticas del animal, no representa ningún logro auténtico (ya que carece de la posibilidad de desacertar); y no obstante: precisamente esta puntería instintiva que no puede sino dar en el blanco, eso es lo que en ciertas personas se admira.

Preguntémosnos ahora, para llegar al grano, en qué deberá consistir el arte de actuar "a tiempo". Obviamente en el ajuste de la "lógica" de procesos o sucesos externos ("objetivos") a la "lógica" de las acciones subjetivas, y en la adivinación de la convergencia de ambas líneas o curvas procesuales; la captación de culminaciones naturales de ciertos procesos fuera de nosotros progresa hacia la interpretación de ellos respecto de su posible función práctica en proyectos subjetivos, y tal "transfuncionar" de pro-

<sup>12</sup> DIELS/KRANZ I p. 470 (Pythagoreische Schule D 6;)

<sup>13</sup> Cf. el índice en M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford 1954 (bajo *Kairós*).

<sup>14</sup> *Ética a Nicómaco* 1096 a 32.

cesos objetivos conduce, en el caso ideal, a la coincidencia del estado de cenit de ellos y de la culminación o consumación de planes o deseos personales. Tal convergencia o coincidencia de procesos heterogéneos se posibilita por el hecho de que los desarrollos independientes de nosotros parecen poseer, a su vez, puntos de apogeo en los cuales la extensión puramente lineal y cuantitativa recibe un aspecto cualitativo de "florecimiento", "primor", "madurez", "perfección", que la eleva a la altura de una perspectiva teleológica que, entonces, se cruza o corta con los momentos decisivos de una acción humana (*kairós* inicial, central, final).<sup>15</sup>

Si, entonces, *el kairós* es la convergencia de procesos heterogéneos relacionados con un aspecto de culminación o fin, estamos operando, como era de esperar, con la idea de una instancia que dirige, desde el trasfondo, todo el proceso temporal; lo que equivale a decir que la presuposición de tal interpretación es un concepto teleológico del mundo; y de hecho Aristóteles, el teleólogo por excelencia, define el *kairós* como el aspecto de "telos" del tiempo.<sup>16</sup> Tal parece que sólo los sistemas teleológicos pueden abordar y solucionar adecuadamente el fenómeno en cuestión: pues sólo en ellos es sensato hablar de una "lógica" de sucesos o actos. Solamente cuando aceptamos algo como una "entelequia" en los procesos orgánicos, se distinguen éstos del rodar no-problemático de los procesos mecánicos; se necesitarían razones no-físicas para poder indicar qué excluye la determinación puramente causal. En tal mundo teleológico u organológico (que es p.e. el mundo de Kant, Goethe y Hegel), el tiempo no aparecería como un sistema

---

<sup>15</sup> Aquí cabría la objeción de que las llamadas culminaciones "naturales" de procesos independientes del yo, no aparecen como cumbres sino debido a nuestra evaluación; pues si un proceso (de la naturaleza o historia) es "necesario", "casual", "decisivo", —si culmina aquí o allá— ello obviamente es cosa que depende de lo que nuestro interés tome por esencial o inesencial (respecto de la conservación o superación de la vida). No sería, entonces, imposible que el elemento misterioso, que anónimamente obra en un acontecer kairológico, y que se expresa en términos impersonales como "conviene", "sucede", etc., esté influenciado por el yo que evalúa; pero, por otro lado, podría argumentarse al revés: que en las evaluaciones del yo obra un "ello" anónimo, un acontecer extra-subjetivo que nos obliga a tales evaluaciones porque corresponden a hechos externos. En todo caso, sin embargo, la mera intención p.e. de medir el tiempo, se basa en la necesidad de imponer a las acciones un sentido directivo.

<sup>16</sup> *Ética a Nicómaco*, I, 4 (1095). En la discusión de los sentidos de *agathon* se sobreentiende la identificación de *telos* y *agathon*, formulada en el primer capítulo de la *Ética a Nicómaco*.

de relaciones, sino como la serie absoluta, fáctica, de realizaciones y realidades. En tal caso, las situaciones típicas que después se interpretan como "ocasiones" de un actuar sensato, se distinguen de otros instantes por su carácter de finalidad inherente o de directividad, y sólo debido a esta distinción puede hablarse de una cierta previsibilidad de ellos. Casi podríamos suponer que el instante infinitesimal del tiempo abstracto recibe su cualidad de creador del tiempo (la que p.e. Aristóteles le atribuye) por el hecho de ser nombrado *kairós* (de o para algo,) es decir, por interpretarse como el punto inicial, axial o final de procesos provistos de finalidad y "sentido". En fin, lo decisivo en una visión teleológica del tiempo está en el hecho de que las llamadas "partes" del tiempo, en vez de simplemente pasar una tras otra, contienen de por sí (y no por evaluación nuestra) una indicación hacia otras partes (del tiempo) que figuran como la "consumación" de aquéllas.<sup>17</sup>

### III

Dadas estas circunstancias, no es sino consecuente que nos remontemos a la teoría aristotélica del *kairós*, dejando la discusión de los conceptos cristiano y moderno para otra oportunidad.<sup>18</sup>

En su crítica a la idea platónica del bien, Aristóteles<sup>19</sup> define

<sup>17</sup> Véase STRICH, W.: *Telos und Zufall*, págs. 26 ss. Sobre la "cinética real" del tiempo —frente a su flujo imaginado— cf. H. Conrad-Martius, *El tiempo (Die Zeit)*, München 1954).

<sup>18</sup> Acerca del concepto cristiano de *Kairós*, cf. los siguientes estudios: TILlich, P.: *Kairós und Logos*, Darmstadt 1927; *The Interpretation of History*, New York, 1936. DELLING, G.: *Das Zeitverständnis des neuen Testaments*, 1940. CULLMANN, O.: *Christus und die Zeit*, Zürich 1946. (También hay versión en inglés). NIEBUHR, R.: *Faith and History*, London 1949. FILSON, F. V.: *The Primitive Christian Conception of Time and History*, London 1951. CONZELMANN, H.: *Die Mitte der Zeit*, 1960; A. Vetter, *Mitte der Zeit*, München 1962. FUNKENSTEIN, A.: *Heilsplan und naturliche Entwicklung*, München 1965. ROBINSON, J.: COBB, J. B.: *Theologie als Geschichte*, Zürich 1967. Véase también "Kairós", en Arndt Gingrich, *Greek-English Lexikon of the N. T.*, vol. I, pág. 395.

<sup>19</sup> Aparte de los comentarios a la Ética a Nicómano (de Dirlmeier, Joachim y Moreaux) véanse: WEISS, H.: *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, 194. KRACHT, H. V.: *Ansätze zu einer situationsethischen Betrachtungsweise der Nik. Ethik des Aristoteles*, Köln, 1961. AUBENQUE, P.: *La prudence chez Aristote*, Paris 1960. ANDO, T.: *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, The Hague 1958. SCHUHL, P. M.:

el *kairós*, ya lo dijimos, como el bien en la categoría del tiempo,<sup>20</sup> y se sobreentiende que “el bien” aquí significa lo respectivamente bueno, lo útil (bueno para...). Al apuntar cada *praxis* a un bien como su *telos*, y su “obra” (*ergon*), (tomando en cuenta la analogía de *praxis* y *techne* en Aristóteles,) el aspecto de lo idóneo y apto en el tiempo se completa por la perspectiva teleológica de la perfección. Figurando, además, el *telos*, no solamente como término temporal, como final de la acción, sino también como su centro (*akmé* entre *génesis aúxesis* y *phtisis phtora*)<sup>21</sup> que media entre principio y fin como la medida de evaluación, nos encontramos aquí con la doble cara del *kairós* como el momento que perfecciona y completa la acción y, por el otro lado, como el momento oportuno para comenzar; y naturalmente, el último participa de la producción del bien de la acción de tal manera que potencialmente contiene, debido a su posición temporalmente enfatizada, lo que actualmente se realizará más tarde, (si todo sale bien). La presuposición de tales perspectivas es la idea griega de la totalidad, respecto del orden de las acciones y los sucesos: cada clase de proceso (*kínesis*) está, según esta idea, provista de una tendencia natural hacia la adaptación y la coordinación, y en el hombre obra la misma tendencia como una especie de “olfato” para lo que da sentido o tiene una forma oportuna, es decir, para lo “ontoforme”. Ahora bien, este talento fundamental no se diferencia sino en el modo, el cómo de la acción, cuyo “bien” es apetecido por naturaleza (*órexis*), este aspecto cualitativo de la acción que es condición del éxito (el *eu pratein*) se prueba en la capacidad de reconocer los cursos necesarios de los procesos naturales y, a partir de ellos, de lograr captar y evaluar las situaciones que sirven de base potencial para la actualización del existir bien logrado. Como en Aristóteles, el término de la acción no se deriva del ser esencial

---

*Le Dominateur et les Possibles*, Paris 1960. MONAN, J. D.: *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotele*, Oxford 1968.

<sup>20</sup> Naturalmente, Aristóteles usa la palabra *kairós* también en el sentido más general de “ocasión”, “oportunidad”, “situación”, y a veces con el significado de *punctum saliens* (*pointe*). Cf. el índice de Bonitz, *Lexicon Aristotelicum*.

<sup>21</sup> La *praxis* y la *poiesis* son casos especiales de la *kínesis*. Para ésta vale lo dicho sobre *akmé* (punta, cumbre). Cf. *De Anima*, 532 b 24 y *Reth.*, 1361 b 11. En torno a la problemática platónico-aristotélica cf. la polémica entre H. A. Prichard y J. L. Austin, en J. M. E. Moravcsik (ed), *Aristotle*, London, págs. 241-269 y A. R. White (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford 1968.

(o *del bien* en sentido platónico), las situaciones respectivas se determinan característicamente por una serie de actitudes típicas (posibles), y dependerá de la perspicacia de quien actúe la cantidad de verdad que él sepa proporcionar al caso particular, es decir, en qué grado lo reconozca como representante de un tipo de situaciones características. Pues es propio de la idea de totalidad (que mencionamos arriba) que las situaciones se interpreten como coherentes o copertinentes entre sí, por lo que valen como una invitación a una compenetración con el conjunto de fines adivinables: en cada una de las situaciones que nos exigen una decisión, se cruzan procesos y tendencias de diferentes finalidades, y así se explica por qué una situación puede convertirse, respecto de nuestra acción, o en el inicio que todo lo predetermina o en el medio culminante o en el fin dichoso. La regla que vale en tales constelaciones es que todo lo que para nosotros significa un valor, peligra por cualquier clase de demasía (como p.e., el "demasiado temprano o demasiado tarde"). Pero ya que el "agente" no puede remontarse, dentro de una ética situacional, a ningún sistema invariable de reglas y preceptos, está abandonado a sí mismo y debe orientarse por las exigencias del momento.<sup>22</sup> Si, p.e., en un barco, se arrojan por la borda, en último momento, las mercancías para evitar un naufragio, entonces esta acción, que bajo otras circunstancias es insensata, se torna en sensata por la "justeza" del momento de la intervención.<sup>23</sup> El presente siempre nuevo requiere, a menudo, decisiones imprevisibles por ninguna ética; al contrario, las reglas que eventualmente se establecen para situaciones típicas (o de la recta conducta), deben mantenerse lo más flexibles posible. No tenemos por qué extrañarnos de que Aristóteles, al hablar de la "ciencia" del *kairós*, enseguida agregue que el *agathón* en la categoría del tiempo es determinado de manera diferente por las diferentes ciencias particulares; claro está que tal fragmentación priva a una kairológica hipotética de mucho de su alegado carácter "científico" (*akribeia*). Existen, sin embargo, ciertas actitudes fundamentales por medio de las cuales se forma y actualiza el hombre, y éstas, una vez formuladas, sí podrían fundar un saber que, más allá del "atomismo" kairológico, se refiere a lo que Aristóteles llama "lo necesario dentro de lo contingente" o "lo que ocurre las más veces",<sup>24</sup> y que forma parte del saber práctico

<sup>22</sup> *Eth. Nic.*, 1104 a 9-12.

<sup>23</sup> *Eth. Nic.*, 1110 a 13.

<sup>24</sup> Al lado de lo necesario, que siempre es como es, Aristóteles conoce lo

identificado como *phrónesis*; de hecho, el poder calcular bien respecto de las circunstancias, es una facultad que, dada la imposibilidad de una determinación absoluta de lo correcto o falso de la acción, realiza, en vez de lo absolutamente bueno, lo momentáneamente mejor, lo respectivamente bueno, y ello depende de la técnica o táctica de la mutua adaptación de medios y fines respecto de lo actualmente posible. Por ello, se seguiría de lo dicho que la maestría o la incapacidad en tal "táctica" no debería evaluarse desde el punto de vista moral, sino estético o técnico; lo que equivale a identificar la "ciencia" del *kairós* con el arte. De hecho, necesitamos un sentido "estético" para poder dar con "lo adecuado", lo "justo", lo "oportuno", etc.

Como consecuencia de su tesis de que la *phrónesis* sólo tiene que ver con "lo que puede variar",<sup>26</sup> Aristóteles debe necesariamente incluir, en la determinación de la felicidad humana, la temporalidad y "temporalidad" de las acciones. Realizar algo demasiado tarde o temprano no significa solamente dejar pasar el momento justo, sino que tal acción malograda no vale en absoluto como acción, porque la acción (*praxis*) apunta de por sí al éxito y supone el logro como algo connatural a ella (*eupragía*).<sup>27</sup> Es por eso un signo de maestría práctica (*areté*) si uno, actuando pone atención en el "dónde", "cuándo" y "con quién" de la acción;<sup>28</sup> pues por determinarse el fin de la acción a menudo a partir del momento justo, es necesario que uno sepa algo de las características generales de éste, para poder fijar el tiempo correcto de la ejecución, la medida de la constelación circunstancial. Ahora bien, ello no está al alcance de cualquiera, sino que es asunto de una personalidad entrenada que "saborea" el momento justo de la acción, como en general "sabe" lo que "conviene", lo decente y adecuado.<sup>29</sup> Pertenece a la eminencia del *phrónimos* que, p.e., sepa

---

condicionalmente necesario, que no tiene la razón de su necesidad en sí mismo y donde lo constructivo mismo no consiste en ninguna necesidad —un embrión *no tiene* que hacerse *necesariamente* un ser humano, pero "las más veces" (*epi to poly*) ocurre así—. Acerca de lo condicionalmente necesario existe un saber relativamente seguro, que se refiere, p.e., a condiciones necesarias del devenir (como el esquema *génesis phtorá*).

<sup>25</sup> Cf. PERPEET, W.: *Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode*, Kapirogen, 1970 y ULMER, K.: *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Tübingen, 1954.

<sup>26</sup> *Eth. Nic.* 1197 b8; 1140 b27.

<sup>27</sup> *Eth. Nic.* 1106 b35.

<sup>28</sup> *Eth. Nic.* 1104 a8; 1106 b21; a28.

<sup>29</sup> Es típico de Aristóteles que a la investigación gnoseológica sobre la

sujetar los instintos vitales al *lógos* de la acción prudente, que sepa derivar de las vivencias inmediatas de lo particular, el aspecto axiológico de las mismas, en fin, que sepa dar forma a la materia situacional. Lo que en el campo de la práctica caracteriza la superioridad (*akrótes*), consiste en la facultad de mediación (*mesótes*) respecto de posibilidades situacionales, una facultad que se abstiene de reacciones abruptas y extremas siguiendo el ideal del camino medio. Esta recta medición o mediación que torna una acción cualquiera en un acto bien medido, co-recto, es el *lógos praktikós* o la *dianoía praktiké*, una actitud (*hexis*) que se especializa en el cálculo (*logismós*) de las circunstancias, actualizando el sentido correcto (*orthós logos*), la "verdad" de la acción (*alētheúein*), por la determinación de los medios justos para el fin adivinado. Es en este sentido que el modo justo, la buena calidad de la actualización, figura como condición de la existencia bien lograda (*eupragía = eutychia = eudaimonía*) y le proporciona al hombre prudente el rango del más sabio.

El *kairós*, como el complejo de los momentos situacionales de la acción —y hasta la acción más noble, la "theoria" o contemplación depende de él<sup>30</sup>— se acierta por un apuntar (*epiteuxis*) al justo medio entre "demasiado temprano" y "demasiado tarde". Este medio es la meta, en el sentido del momento que parece ser el justo (*agathón phainómenon*), siendo el factor subjetivo (*pros*

esencia del saber práctico (*phrónesis*) añade una descripción empírica del tipo humano que encarna este saber (*phrónimos*); éste, en vez de determinar las normas de acción, es la norma, y no porque en su alma se refleje un mundo trascendente, sino porque en él el esfuerzo de superarse a sí mismo (*sppudé*) es el más fuerte, porque él es "maestro" del conocimiento de lo respectivamente necesario; tal maestría se debe tanto a un talento natural (*euphyía*) como a la experiencia y familiaridad (*synéthia*) con lo circunstancial.

<sup>30</sup> Aquí cabría la mención de un pasaje en *Anal. Pr.* I 36 (48 b 35), donde Aristóteles relaciona el *kairós* con *theos*, negando que, si bien existe para el dios un *kairós*, éste tendría el sentido de "tiempo pertinente" (*chronos deon*), ya que en el caso del dios, la utilidad no tiene cabida. Esta alusión a un posible concepto religioso de *kairós*— como tiempo decisivo de la intervención repentina de lo divino— es única en Aristóteles (y bien podría entenderse, en el pasaje mencionado, como una construcción puramente hipotética). Aristóteles conoce, sin embargo, una cualidad cuasi-religiosa del *kairós*, en el sentido de que un momento decisivo de la existencia, revestido tal vez de un aspecto amenazador, se repite otra vez como *synergos agathós* del hombre (Ét. Nic. 1098 b24). La diferencia frente al concepto del Evangelio consiste en que éste se caracteriza por una rígida unicidad irrepetible (comp. Mateo XXV 1-3; Marcos XIII 33).



hemas) el decisivo para dar en el blanco (*eustochía*). Frente a esto avistar o divisar la meta (*orthós skopos*), entendida ésta como el medio entre los extremos, la determinación o definición de la meta (*orthós logos*) depende de un saber del bien "objetivo" (*agathón alethés*), o sea: el vistazo correcto está más expuesto a la influencia de la suerte *tyche*) que el concepto correcto del fin (aquí: el *kairós*): el logos determina explícitamente el medio como medio (entre puntos extremos), mientras que la intuición que obra en el avistar o apuntar, nos dirige hacia este medio sin poder realizar o justificar la medición de lo bien medido o mensurado. En fin, el actuar, por naturaleza (*physis, órexis*), dirigido (*kat-órthosis*) hacia lo recto, se guía por un arte, una maestría, una puntería (*areté stochastiké tou mesou*) que se basa en la experiencia (*empeiria*).

Lo que queda oscuro en este aspecto es la función de la suerte (*tyche*): por un lado, Aristóteles se remonta, para explicarla, a la terminología tradicional y habla de los "favores" de los dioses, mientras que, por el otro lado, la toma por un mero nombre, signo de nuestra ignorancia frente a las causas del acontecer; de manera que, o se cita un poder demoníaco<sup>33</sup> que interviene incontrolablemente, o se reduce el misterio a un resultado desconocido de una serie de hechos y fines "no-intencionales". En general, *tyche* pertenece a lo que Aristóteles llama las "causas accidentales", que son algo meramente agregado (*symbebekós*) y por ello, indefinido (*ápeiros*), de lo que no puede haber ninguna "theoría". A pesar de no representar *tyche* —y con ella la *eu-tychía* o *dystychía* (lograr o malograr) en el acierto (*epíteuxis*) de la meta— nada autónomo, no obstante, "gobierna" (*kybernáo*) los procesos, p.e., cuando no se progresa de la pura intención (*boúlesis*) a la decisión (*prohairesis*) y, a pesar de ello, se da el resultado deseado. Aquí se muestra la cercanía de la autodirección automática de procesos

<sup>33</sup> Los intérpretes de la *Et. Nic.* han notado que la *phrónesis* no aparece aquí, como p.e., en la *Física* y *Metafísica*, como "ciencia" o "saber" (*gnosis*) de lo incambiable; estas versiones no-éticas de la *phrónesis*, se entienden como "restos" del concepto platónico de *phrónesis*, que, a su vez, había ontologizado el concepto preplatónico; en las *Éticas*, Aristóteles restaura el sentido pre-platónico de la *phrónesis*, distinguiéndola claramente de la *episteme* y *techne*.

<sup>34</sup> Cf. una definición platónica de "tyche": *he ek tou automatou aitia daimonías práxeos* (4111b11) y la definición correspondiente de *Kairós*: *chronou akmé prosto sympheron* (411a6) en las "Definiciones" (*horoi*) pseudoplatónicas. (Ver Ingenkamp, H. G.: *Untersuchungen zu den pseudo-platonischen Definitiones*, Wiesbaden, 1967.

que carecen de un fin determinado (*hénéká tou*) y de la llamada suerte.<sup>33</sup> Para concluir, podemos decir, que el elemento de "suerte" en el acierto del *kairós* no es en el sentido rígido de la palabra,<sup>34</sup> sino que corresponde a uno de los muchos sentidos análogos del ser. Sin ser algo necesariamente fundado o auto-fundado,<sup>35</sup> no se presta sino a cálculos estadísticos o probabilísticos; y, sin embargo, para Aristóteles queda un resto de algo así como un poder fatal del cual depende, según parece, precisamente aquella esencia de la dicha, a saber, el llegar a aquel sentimiento de última consumación, del máximo triunfo, que caracteriza ciertos estados extáticos que, antes, valían como un "asemejarse a dios".<sup>36</sup>

#### IV

Ahora bien, este sentimiento de felicidad que nos sobreviene de repente<sup>37</sup> parece estar relacionado con el sentimiento de la intemporalidad; pues Aristóteles, al discutir el concepto de placer (*hedoné*),<sup>38</sup> anota que lo típico de tales experiencias de máxima consumación es el hecho de que el sentimiento de felicidad parece durar sin interrupción; mejor dicho, que lo que nos eleva no depende de si dura mucho o poco tiempo: no deja espacio para un aumento o cese (del sentimiento), no contiene, por ello, nada procesual (*kínesis*); y, por consiguiente, concluye Aristóteles [ya que un proceso es siempre algo no-terminado, incumplido, imperfecto y, por ello se relaciona con el tiempo (como su "número")], la felicidad o el apogeo de alegría (o placer) debe considerarse como algo indivisible, ingenerable, extra-temporal.<sup>39</sup> Con esas ob-

<sup>33</sup> Cf. la distinción definitoria entre *tyche* (*aitía kata symbebekós en tois katá prohairesin*) y la cualidad automática (*aitía katá symbebekós en tois katá physin*) en la *Física* (libro II).

<sup>34</sup> Cf. las definiciones de *symbebekós* en *Met* V 30 y VI 2 (1035a14, 23, 29).

<sup>35</sup> Cf. la definición de *tyche* en la *Física* (197b3): *ananke perí ta praktá*; de hecho Aristóteles conoce lo "necesariamente siempre co-presente" que ayuda a constituir la *ousía* como *hyparchon*.

<sup>36</sup> La *eutychie* y la *eudaimonia* no son idénticas, pero sí interdependientes. Cf. *Et. Nic.* 1099b6; 1101a7; 1100b7; 1105a5; 1153b21.

<sup>37</sup> Cf. *Et. Eud.* 1111b29: *ta exaiphnes ou katá prohairesin, allá hexin*.

<sup>38</sup> *Et. Nic.* 1174b5 y el comentario de Joachim (p. 277 ss.).

<sup>39</sup> Sobre la eternidad como medida de la felicidad, comp. Plotino, *Encada* I, 5, 20. En la filosofía estoica el *Kairós* da como un "sabor" de la eternidad porque tiene su propia medida (*modus*) y obra independientemente

servaciones sobre un momento supratemporal que figura como cumbre de un esfuerzo temporal, nos acercamos a la consideración metafísica del *kairós* tal como ya Platón la había indicado,<sup>40</sup> pues el *kairós*, si bien significa más que un mero punto de tiempo, no obstante se agudiza a veces, precisamente como instante favorable y decisivo, hacia la unicidad puntual de un ahora en el cual se decide de antemano el "salir bien" de una acción. La pregunta que surge ahora es, pues, si podemos descubrir en la discusión ontológica del ahora vestigios de una mayor cognoscibilidad del *kairós*, ya que en la ética siempre resultó ser un resto inexplicable; naturalmente, tal tratamiento ontológico reduce al *kairós*, por abstracción de sus cualidades de "favorable" u "oportuno", al punto infinitesimal que Aristóteles trata como la imagen análoga o figura matemática del instante. En fin, el *kairós* cae, bajo tal perspectiva, en la categoría de "unidad" a la cual dedica Aristóteles el libro X de la *Metafísica* y que habría de tener en cuenta al recurrir al tratado que, sobre el tiempo, se encuentra en la *Física* (IV 10-14).

Ya en la introducción a este tratado,<sup>41</sup> Aristóteles menciona una

---

del tiempo. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Le Systeme Stoicien et l'Idée du Temps*, Paris, 1969.

<sup>40</sup> Es notable y un poco misterioso que Platón, en la tradición pitagórica del *Kairós* (cf. mi ensayo mencionado en la nota 5), y de la metafísica de la *mesotes*, menciona (Filebo 24a-d) lo "temporal" (*to kairion*), al lado de *metrion*, como el valor supremo en la jerarquía axiológica; pues aquí se trataría de un concepto que otros diálogos se sustituye por la "idea de las ideas", el uno, el bien, lo bello en sí, etc.; es decir, no solamente, por así decirlo, de la idea intemporal de todos los momentos justos, sino del principio del ser-idea en general; pues ello significa que *to kairion* es racionalmente incognoscible por ser el principio de todo conocer, la medida inmedible de todo medir, que no se capta sino por "locura divina" (*mania*). Es consecuente por ello el que tal experiencia extática ocurra en una de esas "vueltas" (*metabolai*) del tiempo, que, como explica Platón en el Parménides (156 e), se caracterizan por su carácter repentino (*exaiphnes*): El ser y el no-ser se trastruecan intemporalmente en tales momentos-relámpago que iluminan de una vez para siempre la existencia. Podría concluirse que el ahora abstracto (*nyn*) es como el eco o la *ex-presión* simbólica de una plenitud inexpresable: lo repentino y lo puntual se corresponderían como lo pleno y lo vacío, como el uno único y el uno infinitamente repetible. S. Kierkegaard derivó su concepto del instante de este *nyn exaiphnes* de Platón, interpretándolo como el *kairós* de la compenetración de lo eterno y lo temporal. Cf. PIEPER, A.: *Geschichte und Ewigkeit bei S. Kierkegaard*, 1968.

<sup>41</sup> Cf. CONEN, P. F.: *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München 1964; MOREAU, J.: *L'espace et le Temps selon Aristote*, Padova 1965; DUBOIS, J. M.: *Le Temps et l'Instant selon Aristote*, Paris 1967.

aporía conocida, a saber, la pregunta por la identidad o diferencia de los instantes;<sup>42</sup> el planteo mismo de tal problema muestra en seguida que, en el fondo, no se trata de la “naturaleza” del instante, sino de nuestro hablar *sobre* el instante; pues como iguales o desiguales no aparecen los instantes sino cuando son comparados, objetos de predicación. Indirectamente se concede, por el mero hecho de tal pregunta, que el instante es considerado como cognoscible, a pesar de su pretendida no-duración o no-existencia. Y porque un ahora no lo hay en sí, sino solamente como ser-ahora de las cosas, es obvio que la identidad o diferencia de estos “portadores” del ahora siempre va a influir en el carácter esencial del instante, por “objetivo” que lo imaginemos. Al relacionarse el ahora con un contenido variable de vivencias,<sup>43</sup> por un lado, ese sustrato le da unidad y coherencia a un proceso —si es que se trata del proceso del mismo “sujeto”— y, por otro lado, el “lugar” ocupado por ese instante dentro de la serie del tiempo, se hace causa de la diferencia de los instantes. Finalmente, todos los instantes se asemejan respecto de su carácter instantáneo y, al mismo tiempo, se distinguen por el hecho de que uno solo (de ellos) es actualmente vivido, mientras que los otros no existen sino en la imaginación del sujeto, o sea que tienen una existencia potencial; de manera que “los” instantes, es decir, la pluralidad de ellos, no se dan sino en la experiencia del sujeto.<sup>44</sup>

Otra diferenciación en el concepto de instante se crea por la representación que lo considera a la vez como punto inicial y final, es decir, como punto cortante en el “medio” de dos espacios de tiempo (pasado y futuro): precisamente por separar los trayectos contrarios los une, posibilitando la transición sin ruptura. Como el número uno, por un lado, funda la serie infinita de los números por estar presente en cada uno de ellos (como  $x$  veces él mismo) y, por otro lado, interrumpe la continuidad de la serie por aparecer, cada vez, como una unidad nueva —de la misma manera, el instante figura como la instancia que “genera” el tiempo interrumpiéndolo, y que, debido a ello, lo hace cognoscible. El tiempo se origina, dice Aristóteles,<sup>45</sup> cuando, por realización de

<sup>42</sup> 218a10 (cf. 219 b 12).

<sup>43</sup> 219 al-a 27.

<sup>44</sup> Cf. CONRAD-MARTIUS, H.: *Die Zeit*, München, 1954 (*Teil I*); KUMMEL, F.: *Über den Begriff der Zeit*, Tübingen, 1952 (*Einteilung*); PERPEET, W.: “Was ist Zeit” en *Studium Generale* 8, 1955 p. 531 ss. HOCHÉ, H. U.: “Gegenwart und Handlung”, en *Festschrift Landgrebe*, 1971.

<sup>45</sup> 218b23.

algunos cortes de un proceso, distinguimos las fases "anteriores" y "posteriores" al centro (que sirve de medida para ellas.) El número de las fases de un proceso no se forma sino debido a esa fijación del punto central (identificado con el yo que imagina el tiempo), y de ahí se entiende la definición del tiempo como "número del movimiento".<sup>46</sup> A partir de tal interpretación, ya no parecerá imposible la idea de un instante que funda un proceso, tal como el *kairós* lo hace eventualmente. Desde el punto de vista puramente formal, la causa del conocimiento de la totalidad de un proceso está precisamente en el carácter de unidad y puntualidad del ahora.

Este ahora, identificado explícitamente con el uno (como indivisible),<sup>47</sup> se relaciona con el tiempo (que vale como infinito) en tanto la medida de lo que no tiene medida. Y de hecho, Aristóteles, al tratar explícitamente del uno,<sup>48</sup> adopta la identificación pitagórico-platónica de *hen* (o *monas*) y *metron*. Ahora bien, al interpretar la praxis como *kinesis*,<sup>49</sup> y al tener presente que el tiempo pertenece a todo tipo de *kinesis* como su número, cabría concluir, respecto de la temporalidad de la acción, que el momento apto para comenzar a actuar es respecto a la acción entera como la medida es respecto a lo medido, mejor dicho: como lo medurado y simétrico es a lo que ha de medirse; pues recordamos que en *tal* punto inicial está potencialmente contenido el *telos*. Este *telos* —concebido como punto inicial y final— delimita la acción temporalmente; mas su función esencial es el carácter de perfección de la acción que trasluce en un momento determinado. Es este traslucir el que distingue el instante en cuestión de los otros instantes; a partir de él, la acción se deja juzgar y medir; este momento es el "simétricamente" adecuado ya que, en su función de unidad cualitativa de medida, relaciona, de antemano, la meta de la actualización con su inicio. En el caso ideal, entonces, es el *kairós* el

<sup>46</sup> 219a1.

<sup>47</sup> 220a5.

<sup>48</sup> *Met X*. Cf. el comentario de ELDERS, L.: *Aristotle's Theory of the One*, Assen 1962. (especialmente p. 71 ss. y 139 ss.) Cf. también WHITE, N.: "Aristotle on Sameness and Oneness", en *Philos. Review*, (April 1971).

<sup>49</sup> No considero aquí los casos en que *praxis* se identifica con *enérgeia* (es decir, con una acción que tiene su *telos* en su propia realización) Cf. ACKRILL, J. L.: *Aristotle's Distinction Between Kinesis and Energeia*, en *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, London 1965 (p. 121-141); y F. KAULBACH, *Der philosophische Begriff der Bewegung*, Köln 1965.

creador de la *praxis*, mientras que el ser humano que cree "utilizarlo", en realidad se comporta receptivamente frente a él.

Es interesante que también en las teorías estoicas al respecto, se subraya mucho ese fenómeno central del medir, a la vez cuantitativo y cualitativo (ético); de hecho, lo adecuado, coordinado, oportuno, vale como criterio de la vivencia consciente del presente, y el arte de pasar de la naturaleza a la acción, de la Física a la Ética, es una de las doctrinas fundamentales de la Estoa. La compenetración con procesos naturales, la idea de esa analogía entre naturaleza y acción, pensada como procedimiento se llama *commendatio* (hacer co-mensurable); se hace posible por la homogeneidad y continuidad de lo real. Como cada decisión equivale a una observación (de la naturaleza), el ser ya contiene el deber, lo prescrito es lo bien-descrito, la práctica es contemplación. Dentro de tal concepción del mundo,<sup>50</sup> la máxima de la existencia es el conocimiento de "mi lugar" en el proceso total y la decidida ocupación del mismo, una vez que se ha interpretado el instante respectivo en su relación con el proceso total. La adivinación de tal relación nos hace tomar cada instante por el signo de algo pasado y futuro, identificar lo significado con el signo, lo sucesivo con lo simultáneo; pues, desviándose de Aristóteles, los estoicos creen que cada proceso está, en cada momento, perfecto; en otras palabras: que en cada instante todo ha sido actualizado, que no hay ninguna discrepancia entre la intención y la perfección. He aquí la razón de por qué todo el peso de la felicidad a realizarse, cae sobre el instante respectivamente vivido; de hecho, todos los instantes tienen la misma validez sin ser por ello indiferentes, sino al contrario, igualmente perfectos. No es difícil de imaginar que tal concepción, en la que todo el peso ético cae sobre el instante consumado, lleve a la teoría del retorno eterno, a la teoría de que en cada momento se cumple una eternidad.<sup>51</sup>

Retornando a unas distinciones que hicimos al principio de este ensayo, y tomando en cuenta lo que Aristóteles nos enseña sobre la naturaleza del momento extraordinario, podríamos constatar que en el fenómeno del instante vivido se descubre una "jerarquía" respecto de la cualidad y del alcance del "bien" que en este

<sup>50</sup> Para el concepto de *commendatio* cf. M. Aurelio IV 25, Cicerón *De Fin.* 111 7, 23 y el libro de V. Goldschmidt (nota 39).

<sup>51</sup> Aquí la semejanza entre la ética estoica y ciertas visiones de Nietzsche es obvia. Cf. SCHLECHTA, K.: *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt 1954. STAMBAUGH, J.: *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, La Haya 1959.

tiempo se actualiza; a saber, que en una primera escala se sitúa el momento apto que llamamos "ocasión" u "oportunidad". Aquí la distinción de este momento frente a otros, su aptitud, le viene, por así decirlo, desde fuera, desde constelaciones naturales muy favorables, que son tan obvias, que el hombre no tiene dificultad en notarlas y aprovecharse de ellas. Hay que agregar que se trata, no propiamente de momentos, sino de extensiones relativamente largas del tiempo, que están ya fijadas y conocidas y con las cuales se cuenta al hacer planes (días feriados, fiestas de cumpleaños, aniversarios, temporadas especiales). Aquí cabría también el fenómeno de que cada cosa parece tener su tiempo propio y, dentro de él, su momento propio de madurez. En la segunda escala localizaríamos al momento justo propiamente dicho, es decir: no fijado de antemano, no fácil de reconocer y usar, todavía ligado a tipos determinados de acción, mas ya no en el sentido del tiempo justo para comer, dormir, amar, rezar, etc., sino desligado de los tiempos acostumbrados para hacerlo; situaciones ya especiales, imprevistas. En la tercera escala estaría el momento fatal, decisivo; ahí ya se trata de un sobrevenir; el momento ya no es objeto de nuestra manipulación, y a pesar de que haya un acogimiento muy consciente de él por parte del hombre, no obstante, el momento parece ser el sujeto y el hombre su objeto. Un ejemplo sería el momento de conversión, de una decisión que cambia nuestra vida, de una resolución radical que significa la vuelta decisiva y definitiva de la existencia, un corte abrupto que separa para siempre un pasado vivido del futuro por vivir; éste es, según la interpretación de R. Bultmann,<sup>52</sup> el sentido del *kairós* predicado por el Jesús histórico; mas no hay que insistir en el carácter necesariamente religioso de tal momento decisivo. En la cuarta escala de la "jerarquía" kairológica<sup>53</sup> y no me refiero aquí solamente a

<sup>52</sup> R. Bultmann, *Jesús*, 1923. Me parece que a esta escala pertenece también el fenómeno que se circunscribe en expresiones como: "muy a tiempo": "a última hora" (inglés: "high time"; alemán: "Höchste Zeit") que indican que ya no hay que perder tiempo, que la decisión o acción es inmediatamente necesaria.

<sup>53</sup> Que el fenómeno del *kairós* pertenece a la sabiduría de todos los pueblos, se reconocerá fácilmente al consultar los siguientes estudios: ZAEHNER, R. C.: *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, 1955. ELIADE, M.: *Indian Symbolism of Time and Eternity en Images and Symbols*, New York, 1969. COOMARASWAMY, A. K.: *Time and Eternity*, Ascona, 1947. THOMPSON, J. E.: *Maya Hieroglyphic Writing*, (Univ. of) Oklahoma, 1970. YU-LAN, Fung: *History of Chinese Philosophy*, 1937, (Vol. I p. 371-391). Según estos autores, se corresponden entre sí, en el pensamiento oriental, los conceptos

experiencias o teorías occidentales se encontraría el momento consumado, el momento de felicidad máxima; lo típico de él es el hecho de que en el fondo es único, irreplicable, axial y final a la vez, la absoluta cumbre de la vida, *el momento de la vida*: aquí se agrega, a los rasgos mencionados en las escalas anteriores, el fenómeno de que la vivencia de tal momento es, paradójicamente, vivencia de la vivencia, autoafirmación de la vida concentrada en punto, en una punta. En tal momento,<sup>54</sup> el hombre se experimenta a sí mismo como tal, perfecto, creador: la vida es sentida como un bien máximo, es aceptada en todos sus aspectos, y el momento, por haber apartado todo lo casual, por reunir todo lo pasado y futuro, es extratemporal, creador de tiempo, presencia individuada de lo normalmente ausente, mas siempre deseado. El hombre, —esto describe el hecho— ya no desea nada, no quiere que algo sea de otra manera que como es, y el sentimiento que acompaña a tal vivencia es el de agradecimiento, de alegría insuperable, de una consumación que no puede *no* devolverse o repartirse, por la abundancia de vida intensa que se desborda; este es, en fin, el momento creador, el momento-fuente de las obras de arte, de aquellas especialmente que después dan la impresión de poseer un rasgo supra-temporal, de algo incondicionado, autosuficiente, (que es precisamente el “recuerdo” de tal momento máximo y necesariamente creador que trato de describir.) En la quinta escala, pondría (yo) el llamado “momento místico”, que los místicos de todas las épocas y culturas han tratado de describir en vano; sería en todo caso la “experiencia” de la disolución del yo, de la pérdida de conciencia, de la destrucción de la identidad personal. Aquí no cabría siquiera el hablar de una irrupción de lo eterno en lo temporal: más bien se trata de un ser-arrastrado fuera del tiempo, de un salir-de-sí (*ék-stasis*), o como dicen los místicos: de un raptó extático. En tal momento, desaparece la distinción de sujeto y objeto, por lo cual ya no se experimenta nada determinado, ni se contempla nada; en vez de hablar de una “visión” mística, mejor es usar el término “unión” mística (con lo “divino”, lo bello en sí). Finalmente, para terminar, quisiera proponer colocar, aun por encima de esta escala (que a veces se comparó con el detenerse del sol),<sup>55</sup> un momento

siguientes: Ksana (hinduismo), Khana (budismo), shih chung (King, China), zamanak (Persia), andar waqt (Arabia). Comp. también ALLEN, W.: *The Timeless Moment*, London 1946.

<sup>54</sup> Para lo que sigue comp. el libro de Perpeet (nota 25).

<sup>55</sup> Cf. el concepto de *sthiti* explicado por Coomaraswamy (*op. cit.* nota 53).



que, sin que ahora pueda explicar por qué, me parece ser algo como el "lugar geométrico" de todos los grados del *kairós* hasta aquí indicados, a saber, el "momento" de la muerte (no simplemente, por supuesto, del morir, ni tampoco de un algo "después" de la muerte). Me he expresado hace unos años sobre este tema y no quiero repetirlo ahora;<sup>56</sup> se trataría, en todo caso, de un momento donde lo vivido del instante alcanza su límite y, precisamente por ello, como creo, su máxima expresión ontológica: en vez de pararse, aquí se extinguiría el sol, y experimentar algo semejante a esa imagen es, creo, lo último imaginable por la fantasía.

Termino con la advertencia de que no es casual que el número de los grados del *kairós* —si a los seis mencionados le antepone el instante vivido relativamente indiferente como punto necesario de partida— es el siete; pues según noticias seguras,<sup>57</sup> los pitagóricos, siguiendo el ejemplo de teorías orientales, identificaron el *kairós* con el siete, mejor dicho, con la septimidad. Por qué y cómo —explicar esto ya no es ahora el momento oportuno,<sup>58</sup> pues exigiría un desarrollo más completo de una "dialéctica kairológica" que, como toda dialéctica auténtica,<sup>59</sup> tiene siete pasos, y que es, supongo, lo que Filolao tenía en mente al definir la filosofía como el "conocimiento de las *medidas* del *kairós*".

*Universidad de Puerto Rico*

---

<sup>56</sup> Cf. mi ensayo "Estructura Metafísica de la Muerte", *Diálogos* V, 1966.

<sup>57</sup> Aristóteles, *Met.* 985b27 (comp. DK I 456, 36) y Alex. Afrod. en *Arist. Met.* 74, 13.

<sup>58</sup> Cf. (Aparte de mi ensayo mencionado en la nota 5) BURKERT, W.: *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962; y *H. de Vogel and Early Pythagorism*, La Haya 1968.

<sup>59</sup> Cf. la dialéctica del uno en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (*Sämtl. Werke*, ed. Glockner, Vol. IV, págs. 192 ss.).