

KAIROS COMO PRIMER PRINCIPIO

(El testimonio de Proclo)

MANFRED KERKHOFF

Para Rubén Soto

*Quien ha pensado lo más profundo,
ama lo más vivo.*

HÖLDERLIN¹

Comentando el *Alcibiades* platónico, Paul Friedländer nos asegura,² respecto del “momento único e irrepetible” del encuentro entre Sócrates y Alcibiades, que “no hay entre los diálogos menores de Platón ninguno en el cual se represente en forma tan irresistible el momento pleno que reúne dentro de sí todo lo anterior y posterior”. Es precisamente este momento sin par —un *καῖρός* por excelencia— que nos ocupará ahora, y para nuestros propósitos no debe importarnos mucho si este diálogo es auténtico, o no;³ pues para toda la tradición neoplatónica no ha existido ninguna duda al respecto. Especialmente Proclo cuyo comentario del *Alcibiades* será objeto de la primera parte de nuestra investigación, lo tomaba por tan auténtico que sostenía que con la interpretación de esta obra tenía que empezar todo estudio de la filosofía platónica. El “sucesor” por excelencia creía que Sócrates —al igual que Orfeo, Pitágoras, Platón, Plotino, Porfirio y Jámblico— es el portador de una verdad divina, un alma superior mandada a tiempo para nuestra

¹ La línea proviene del poema “Sokrates und Alkibiades” que Hölderlin compuso en 1797; para el texto completo, véase p. 256 del primer volumen de los *Sämtliche Werke* (Kleine Stuttgarter Ausgabe), Stuttgart 1966.

² P. Friedländer, *Platon*, vol. II, Berlin 1964, pp. 216, 220.

³ Actualmente se cree que es del joven Aristóteles; véase H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1963, pp. 136s.

salvación (purificación), algo que su mismo nombre de “Salvador de la fuerza del alma” confirma. Lo que caracteriza a tal maestro por excelencia es que en él está actualmente presente aquel saber que yace aun latente en el alma del discípulo cuya auto-gnosis es la meta del proceso educativo-curativo: el *Alcibiades* es, para Proclo, el máximo ejemplo de tal proceso soteriológico.⁴

Y quizás no sabes, Sócrates, que tú me has tomado un poco la delantera, pues yo, el primero, pensaba dirigirme a ti y preguntarte qué es lo que quieres y qué esperanza te mueve a importunarme, cuidando siempre de presentarte dondequiera que esté. Porque, realmente me admira tu preocupación y bien desearía conocerla.

Con esa su primera intervención en el diálogo,⁵ Alcibiades reacciona a las palabras iniciales de Sócrates quien había insinuado que Alcibiades debe estar sorprendido: después de tantos años de falta de diálogo ¿cómo explicar la iniciativa de este momento? Su δαιμόνιον, explica Sócrates, lo había todo el tiempo prevenido contra esa conversación; solo esta mañana no se opuso; y ahora no se sorprendería si a la dificultad del comienzo del diálogo se agregara la de poder terminar la conversación. Mutua sorpresa, entonces, sobre una inesperada coincidencia de deseos; y la palabra sobre la cual se lanzará el comentarista (Proclo) es la que indicaba que Sócrates solo se había adelantado “un poco” a Alcibiades, es decir: a Proclo le interesa este momento del encuentro a tiempo, ese mínimo de ventaja que en realidad se reduce a nada. (Antes de eso, el comentarista había ya asociado el asombro de los dos con el asombro famoso que figura como origen del filosofar.)

La siguiente disertación⁶ sobre el καιρός del encuentro (o de la coincidencia: συνδρομή) se extiende sobre varias páginas; por eso será recomendable fijarnos de antemano en la estrategia hermeneútica del comentarista: este elabora primero sus ideas sobre la cooperación del “timing” divino (daimoníaco) y humano como fuente del encuentro de Sócrates y Alcibiades; remóntandose a los pitagóricos y hipocráticos,

⁴ Sobre esta doctrina, véase D. J. O'Meara, *Pythagoras revised. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, pp. 147-155.

⁵ Platón, *Alcibiades* 104 c/d.

⁶ Proclus Diadochus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1954, 120-124 (= pp. 54-56). De aquí en adelante citado como *In Alc.*

explica el engranaje “sindromético” de enseñanza y aprendizaje. Luego, en un segundo paso, fundamenta la doctrina del *καιρός* pedagógico-erótico con una dialéctica ontológica del dar y recibir, es decir: con la doctrina neoplatónica de la aptitud (*ἐπιτηδειότης*) de lo múltiple para actualizar la potencia de lo Uno. Finalmente vuelve a la asombrosa coincidencia de maestro y discípulo, encajándola en toda una jerarquía (platónica) de casos de convergencia. Este procedimiento de derivar el caso particular de una planificación cósmica (y hasta metacósmica) es típico para Proclo; se aplica luego —cuando ya no se trata expresamente del *καιρός*— a Sócrates y su “providencia” conversacional, paralelizada con la providencia del demiurgo (modelo ontológico). Habremos de preguntarnos, si originalmente no era al revés, a saber: la situación particular (con su trasfondo psicológico) era el modelo, que luego se generaliza universalmente, reflejándose entonces la “kairicidad” universal en el *kairos* concreto; ese doble mecanismo de proyección y reflejo parece estar a la raíz de la constelación (platónica) de mutua implicación entre el *καιρός* empírico y su *εἶδος* (*τὸ καίριον*). De todos modos, Proclo recurrirá más adelante en su comentario de nuevo a la providencia de lo divino presente en Sócrates, derivando la “kairicidad” de éste del bien mismo como comienzo, medio y fin de todo; e hímnicamente dirá de Sócrates que “de veras *καιρός* estaba sentado en sus labios”.⁷ Pero veamos ahora los detalles de esta kairología neoplatónica.

Curiosamente Proclo inicia su comentario con una cita de Hipócrates; equiparando la relación de maestro-discípulo (y amante-amado) con la de médico-paciente, y trasladando esta última del nivel puramente físico al psíquico, insinúa que Alcibíades necesita curarse o, mejor dicho, purificarse. El lector preguntará qué error o delito habrá cometido el “paciente” en cuestión, para requerir tal intervención, pero Proclo parece pensar que esto se sobreentiende, pues no da explicaciones al respecto. De ciertos otros pasajes de su comentario puede inferirse, sin embargo, que no solamente el error, sino ya el mero estado de ignorancia es un síntoma de una enfermedad del alma, y que esta última pasa por toda una “odisea”,⁸ antes de llegar, naturalmente en el momento justo, a su estado original de pureza y saber (prenatal). Ahora bien, es un lugar común de las doctrinas hipocráticas que lo decisivo en la cura

⁷ *In Alc.* 130.

⁸ Sobre esta metáfora en Proclo, véase E. Moutsopoulos, “L’odyssée de la conscience chez Proclus”, *Diotima* 12, Atenas 1984, pp. 178–182.

(θεραπεία) es la intervención del médico en el “momento crítico” del desarrollo de la enfermedad; y también es sabido que la determinación de estos momentos críticos está ligada a ciertos ritmos hebdomádicos; y finalmente también es muy conocida la equiparación, no solo hipocrática, sino también pitagórica, de la septimidad con el kairos:⁹ Proclo mismo llama, en otro contexto —el de la subdivisión del alma del mundo en siete órbitas— el siete un número *καιροφυής*¹⁰ (de naturaleza *καίρική*, o productor de *καιρός*). Lamentablemente la cita hipocrática en nuestro pasaje —*τὰς ψυχὰς εἶναι τοὺς καιροὺς τῶν θεραπειῶν*¹¹— no parece ser completa (y además no ha podido identificarse en el *Corpus Hippocraticum*), de manera que ni la traducción inglesa (“in therapy the mind is the vital point”),¹² ni la francesa (“le moment opportun est l’âme d’un traitement”),¹³ son satisfactorias, ya que harían tautológica la afirmación de Proclo. La intención de la misma es obviamente ésta: si la doctrina hipocrática del *καιρός* es verdadera generalmente (en el plano físico), es más verdadera aún en su aplicación al alma, porque en este campo el bienestar no se consigue sino por una administración (*μετάδοσις*) oportuna de los conocimientos que equivale a una purificación oportuna del alma; pero volveremos más tarde a esta cita o paráfrasis, ya que surgirá en otro contexto de nuevo.

El motivo de la cura a tiempo es luego generalizado por Proclo:¹⁴ los médicos humanos, tratando de apuntar (*στοχάζουσι*) al momento justo de su intervención, imitan en ello a los dioses quienes preocupados por la cura de las almas, delimitan (*ἀφορίζουσι*) “las medidas de los tiempos justos” (*τὰ μέτρα τῶν καιρῶν*) y aciertan así el tiempo debido (*προσέκουσι χρόνοις*) de su intervención bienhechora. La diferencia entre el *timing* divino y el de los hombres radica en el hecho de que los dioses determinan el kairos de acuerdo con su intelección divina

⁹ Sobre estos contextos kairomórficos, véase la nota 258 en W. O. O’Neill (ed./trad.), *Proclus Alcibiades I*, The Hague 1965, p. 79; y las *Notes complémentaires* en E. Segonds (ed./trad.), *Proclus Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Paris 1985, pp. 193ss. De ahora en adelante estas dos traducciones se citarán como O’Neill y Segonds respectivamente.

¹⁰ Véase E. Moutsopoulos, “*Καιροφυής*: Sur la conception finaliste de l’intentionnalité chez Proclus”, *Mélanges E. Delebecque*, Aix-en-Provence 1983, pp. 295–302.

¹¹ *In Alc.* 120a14.

¹² O’Neill, p. 79.

¹³ Segonds, p. 99.

¹⁴ *In Alc.* 121a1–8.

(νοερῶς), mientras que los hombres lo tratan mediante su ciencia (ἐπιστήμη); respecto de ésta última, Proclo indica en otro pasaje¹⁵ que las técnicas o métodos kairológicos no llevan sino a una “oscura” aprehensión de los momentos justos y que sin la ayuda semidivina —la adivinación daimoníaca— prácticamente los desaciertan. En nuestro pasaje, Proclo conecta naturalmente esta inspiración con el δαίμων al δαιμόνιον de Sócrates que este mismo acaba de mencionar como fuente de su adivinación del καιρός sindromético; aquel garantiza, como todos los espíritus protectores, un “reconocimiento infalible del kairos”, especialmente cuando se trata “del momento óptimo del Eros”¹⁶ (posible alusión a la fusión de las figuras de Eros y Kairos en el arte, donde también se asocian estos dos con Thanatos).¹⁷

Pasando a la naturaleza, Proclo expone¹⁸ la doctrina (pitagórica) del lugar justo y del momento justo en los procesos vegetacionales (εὐτοπία y εὐκαιρία estacionales); habla de los períodos fijados para el devenir y perecer (εὐγονία και ἀγονία) de los organismos y traslada luego ese *timing* natural a la praxis humana: a cada actividad (exitosa) pertenece el tiempo adecuado para su feliz acabamiento, y este tiempo teleológico de la acción es su καιρός que “proporciona el bien y la perfección tanto a los que obran como a lo obrado mismo”. Y luego la conclusión que más nos llama la atención en este tratado kairológico: “Por ello, los pitagóricos han llamado καιρός la primera causa de la cual proviene toda perfección a todos los seres.”¹⁹

Καιρός como πρώτη αἰτία, ¿qué pitagórico habrá sostenido esa concepción? Verdad es que tenemos aquellos pasajes a menudo citados de Aristóteles, Alejandro de Afrodisias, y Jámblico donde se habla la identificación de la septimidad con καιρός —y los comentaristas modernos los citan aquí con mucha razón—, pero Proclo no la menciona aquí expresamente, si bien debe haber pensado en ella al caracterizar los

¹⁵ *In Alc.* 82; O'Neill, p. 54.

¹⁶ *In Alc.* 121a9–10; O'Neill, p. 80; *Segonds*, p. 100.

¹⁷ Pienso en la escena de ‘psicostasia’ representada en el llamado ‘Trono de Boston’ que muestra a un dios alado que sostiene la balanza; este fué identificado con Kairos por L. Curtius (*Antike Kunst*, Hildesheim 1959, vol. II, p. 216), con Eros por K. Kerényi (*Humanistische Seelenforschung*, Munich/Viena 1966, p. 306) y con Thanatos por E. Vermeule (*Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley 1979, pp. 161s.)

¹⁸ *In Alc.* 121a11–17; O'Neill, p. 80; *Segonds*, p. 100.

¹⁹ *In Alc.* 121a18–19.

ciclos vegetacionales como ordenados según el principio de εὐκαιρία. Pero es un paso muy grande de este καιρός hebdomádico (ligado quizás a la astronomía) a un καιρός como primera causa “ocasionadora” del bien mismo; ¿Acaso Proclo —o sus “pitagóricos”— pensaba(n) aquí en la mónada opuesta a la díada, o más bien en la hénada (o el *Uno* mismo) situada por encima de las dos? Con ello tocamos un problema muy controvertible entre los neopitagóricos y neoplatónicos, y quién sabe si aquellos “pitagóricos” mencionados por Proclo no son en realidad neopitagóricos; de estos sabemos que tendían a personificar (deificar) los números (ideales). Verdad es que luego Seudo-Dionisio (siguiendo a Proclo como se cree), identifica Dios con καιρός (como ya seis siglos antes el platónista Filón de Alejandría había identificado a Yavé con καιρός),²⁰ pero Proclo no parece pensar en tal deificación en el pasaje citado, por más que esté hablando del *timing* de los dioses. Y no obstante, “los pitagóricos”, si es verdad que distinguían entre tres tipos de καιρός —el divino, el semidivino y el humano— solo pueden haber pensado en el primero como primera causa. Sea como sea, por el momento debemos posponer la eventual identificación del autor de esta extraña teoría kairo-etiológica, hasta que tengamos presente la totalidad de la kairología procliana, es decir: hasta que lo oigamos repetir —y ello dos veces— su afirmación en un contexto aún más “eutópico”, el de relación entre el primer principio —el Uno— y el tiempo, respecto del cual Proclo, como veremos, distingue dos tipos: el ilimitado o indefinido (ἄπειρος) y el de-limitado o justo (καιρικός), especialmente propio del alma.

El comentarista concluye la primera parte de su exposición con un retorno a la situación tan oportuna de Sócrates y Alcibíades, repitiendo la frase platónica que hace al maestro adelantarse por un momento al discípulo; y aquí se nos impone la siguiente consideración: si Alcibíades hubiera empezado la conversación, él habría tomado la delantera; en una situación que como ésta —la del dialogar— está sujeta a la sucesión del tiempo —ya que los interlocutores no pueden hablar a la vez— una coincidencia de intenciones debe necesariamente sufrir una tardanza, es decir: el *kairos* sindromético no se capta sino *post factum*. Lo “trágico” de tal situación es entonces que el καιρός que antes, como deseado, se

²⁰ Véanse mis artículos “Tres ejemplos de kairoteología”, *Diálogos* 46: 87-105 (1985); y “Kainos Kairos. La double kairosophie de Philon d’Alexandrie – crise de la rationalité grecque”, en J. F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, Paris 1989, pp. 257ss.

situaba en el futuro, no puede articularse lingüísticamente sino cuando ya será pasado: paradójicamente, el *καιρός* es vivido, respecto de su actual ocurrir, como a la vez anticipado y atrasado, ocurriendo, en y para nosotros, a la vez demasiado temprano y demasiado tarde (esta asimultaneidad del *καιρός* respecto de sí mismo pertenece naturalmente a la temporalidad subjetiva del alma; en el tiempo objetivo ciertamente no ocurre ni antes ni después de sí mismo. Cómo a estas dos temporalidades se superpone una tercera, la propiamente kaírica, se verá más adelante).

Volviendo al comentario de Proclo, lo vemos ahora emprender una meditación²¹ que a primera vista parece desviarse del tema de la kairomorfología: para fundamentar el aspecto de lo adecuado (en la noción del momento adecuado), el comentarista examina el concepto de la disposición adecuada (*ἐπιτηδειότης*) que tiene una función muy importante en la doctrina neoplatónica de las hipóstasis del Uno. Según esta teoría,²² todo lo existente está ligado de tal forma que la transmisión de los bienes a partir de una hipóstasis superior a la inferior funciona según un principio de intercambio, un entrecambio de dar y recibir-devolver: a todo lo que existe u ocurre le llega aquello que le conviene en forma conveniente. Operan entonces en el mundo dos clases de causas y potencias, a saber, las activas-donadoras, por un lado, y las pasivas-recibidoras por el otro; cada una de estas potencias (*δυνάμεις*) debe encontrarse en un estado maximal de su respectiva función, si es que se quiere que el entrecambio sea exitoso, de manera que haya en un lado una dadivosidad óptima, y en el otro una resonancia óptima. Esa mutua actualización de los dos tipos de potencia opuesta debe darse aun cuando una de ellas no está actualmente presente: el donador debe tender a donar por mera superabundancia, mientras que el receptor debe estar dispuesto a la participación por una demasía de privación o aptitud. En la terminología erótica usada por Proclo, esta mutua intensificación de deseos se traduce en mutua seducción ("persuasión") y mutua "inflamación" (enardecerse): un derroche de energías en un lado estimula una enloquecida entrega por el otro (más adelante hablaremos de este carácter intensificador del Eros-Kairos). La dialéctica de producción y recepción se complica, sin embargo, por el hecho de que las causas involucradas en este doble proceso son, o inmóviles (omnipresentes), o

²¹ *In Alc.* 122/123; O'Neill, pp. 80-81; *Segonds*, pp. 101-102.

²² Véase S. Gersh, *From Jamblichus to Eriugena*, Leiden 1978, pp. 37ss.

móviles (ausentes y presentes, o intermitentes); las primeras irradian su energía, debido a su naturaleza espiritual, en forma directa y sin interrupción, mientras que las segundas (sensibles) se acercan o se alejan respecto de su correspondiente "Otro", —tenemos entonces que ver con una causación atemporal, y con otra temporera. Debido a esta situación, en un caso la comunicación se da inmediatamente y en seguida (dada la disposición perfecta del receptor), mientras que en el otro es intermitente (debido a la eventual ausencia del emisor), es decir mediada por la distancia espacial. Para toda donación de bienes, Proclo fija concluyendo²³ cinco condiciones: máxima facultad de dar, máxima facultad de recibir, coincidencia temporal de ambos estados óptimos, superioridad esencial (jerárquica) de lo activo sobre lo pasivo, y exclusión de todo tipo de azar en el encuentro de los involucrados (es decir: las únicas posibles causas del encuentro son la naturaleza o el espíritu de ellos, o el daimon, o el dios). Sobre esta base ontológica de adecuación mutua se erige entonces el concepto del momento adecuado o *kairos* sindromético; lo relevante de la teoría de la *ἐπιτηδειότης* radica en el hecho de que mediante ella se contrarrestan las tendencias de creciente decadencia o degradación implicadas en la "bajada" jerárquica de lo Uno hacia lo Otro (lo múltiple): así se evita una gradual pérdida del bien que emana de la fuente del Uno, quedando la "salida" (*πρόοδος*) convertida en "retorno" (*ἐπιστροφή*).

Ahora Proclo examina²⁴ la *συνδρομή* de Sócrates y Alcibíades de la cual había partido y encuentra que cumple con las condiciones establecidas: Sócrates está en la cumbre de su potencia erótica de enseñanza, Alcibíades está listo, como nunca antes, para recibirla, ambos se acercan el uno al otro espiritualmente en el mismo momento, siendo Sócrates lo suficientemente superior (como el dador activo), y finalmente no faltó el *δαίμων* quien sugirió precisamente este momento como el más favorable. Al ocurrir en el *καιρός*, el encuentro significa una potenciación de ser para los dos concernidos:²⁵ se da aquí una intensificación óptica, una incandescencia interior que se exterioriza, irradiando la belleza del momento (que es del tipo "ahora o nunca"). En la medida que Eros tiende a un estado de consumación —en el diálogo el otro "momento" del autorrenacimiento—, ese dinamismo, desencadenado en forma tan

²³ *In Alc.* 123a8–18; O'Neill, p. 81; *Segonds*, p. 102.

²⁴ *In Alc.* 123a19–124a5.

²⁵ E. Moutsopoulos "Eros Kairos", *Revue philosophique*, 129: 15–19.

favorable en el mismo comienzo de la conversación, cuenta precisamente con una secuencia de momentos privilegiados que se insertan los unos en los otros, condensándose en el interior de cada instante lo favorable de los otros, de manera que podría hablarse de un *καιρός* dentro del *καιρός*, ese factor de conjunción del “aún no” y del “ya no” que proporciona la intensidad y autenticidad de tal momento. Por el otro lado, no hay que olvidar que el *καιρός*, especialmente en cuanto momento justo del comienzo largo tiempo esperado de una actividad (aquí: el dialogar), figura como un presente intencional, orientado hacia un fin deseado; esto es lo que subraya E. Moutsopoulos de la siguiente forma:²⁶

Asociado a la idea de un bien buscado, el *kairos* intencional se afirma en Proclo como marcando el límite de la prolongación del presente hacia el futuro cuyo punto más propicio define, identificándose con él en tanto instante a la vez minimal y optimal; sobre todo permite a dos conciencias encontrarse en un punto determinado del tiempo así reestructurado: a los dos sistemas de temporalidad, el objetivo y el subjetivo, se superpone entonces, oponiéndose a ellos, un sistema “kaírico” definido por la noción de “concurso” de las conciencias, quedando de cierto modo interrumpido la continuidad temporal debido a la inserción del presente en el futuro, en la forma de una posterioridad anticipada.

El autor citado añade también que el criterio intencional de una axiologización de la temporalidad está en nuestro contexto personificado en la noción del *δαίμων* socrático; su intervención oportuna hace del *καιρός* un instante cuyo desarrollo ulterior está, por así decirlo, “encurvado”, debido a la dinámica de las cargas valorizantes que la conciencia (socrática) aplica a la realidad objetiva.

Volviendo al comentario de Proclo, nos encontramos luego²⁷ con otro intento del comentarista para insertar la actividad del *δαίμων* en la gradación ontoteológica del *καιρός*: reiterando que el *καιρός* divino es distinto del *καιρός* daimoníaco, agrega que un *καιρός* determinado por el destino (*εἰμαρμένη*) es distinto de uno originado por la suerte (*τύχη*); y para reforzar ésta última distinción procede a citar un pasaje predilecto suyo de las *Leyes* de Platón, pero lo cita en forma incompleta o ambigua,

²⁶ E. Moutsopoulos, art.cit. en la nota 10, p. 296 [mi traducción].

²⁷ *In Alc.* 124a6-10; O'Neill, p. 81; *Segonds*, p.102.

como “Τύχη y καιρός gobiernan todos los asuntos humanos.”²⁸ El problema es que en Platón tenemos en realidad dos oraciones al respecto, pero con significado distinto (y Proclo cita unas veces la una y otras la otra, según el contexto lo exija): una²⁹ más bien pesimista, sugerida por los contratiempos (ἀκαιρία) que obstaculizan las empresas humanas, y que lee: “Casi todo obrar humano es τύχη”; y otra,³⁰ caracterizada de “menos violenta”, que dice: “El θεός, y al lado (o después) del θεός, τύχη y καιρός pilotean todo lo humano”; y se agrega aún que como “tercer factor”³¹ —lo que haría de τύχη y καιρός uno solo, el segundo— habría que contar con la τέχνη humana (figurando el arte de navegación como ejemplo del aprovechamiento de un καιρός durante una tempestad). Ahora bien, Proclo parece citar la segunda oración, pero omite al θεός de manera que recae, según el sentido, en la primera; pero esto iría en contra de sus intenciones: supuestamente él quiere que la cita refuerce su jerarquía kairomórfica, la cual empieza “desde arriba” (ἄνωθεν) con el καιρός divino y termina con el “último” (ἔσχατα) tipo de καιρός, el ocasionado por τύχη.³² El problema se complica aún por las traducciones divergentes de los comentaristas modernos (del pasaje platónico): mientras que para καιρός concuerdan más o menos (“Gelegenheit” en alemán, “due season” en inglés, “moment opportun” en francés), varían las traducciones para τύχη.³³ Según lo que ya hemos oído, Proclo excluye toda posibilidad de azar, y además quiere que no se confunda el καιρός por destino con el καιρός por suerte. En una nota sobre el uso procliano de τύχη, la traducción inglesa remite a otro pasaje³⁴ donde Proclo trae la misma cita, pero esta vez con θεός; se explica que τύχη se refiere a sucesos externos, mientras que δαίμων es responsable de las elecciones humanas. La traducción francesa, a su vez, remite a dos pasajes adicionales³⁵ en los que se discute el concepto de providencia: en el primero, Proclo cita la segunda de las oraciones de

²⁸ *In Alc.* 124a10.

²⁹ Platón, *Leyes* 709b2.

³⁰ *Ibid.* 709b7.

³¹ *Ibid.* 709c1.

³² *In Alc.* 124a7-9.

³³ O'Neill, p. 81: chance; *Segonds*, p. 102: fortune.

³⁴ O'Neill, pp. 81-82, nota 262, remite a *In Remp.* II pp. 5 y 298.

³⁵ *Segonds*, p. 102 nota 3, remite a Prov. 34,18ss. y a Dub. 51,10; se trata de H. Böse (ed.) *Procli Diadochi Tria Opuscula*, Berlin 1960, pp. 142s. y 80s., respectivamente.

Platón, pero tiene en vez de θεός el plural θεοί; aquí aparecen otra vez “los verdaderos médicos” quienes en sus decisiones no solamente consideran los sufrimientos sino también los tiempos justos para la cura; se dice que estos hay que esperarlos especialmente cuando de sufrimientos del alma se trata: no se debe meter mano a los sufrimientos aun inmaduros, sino esperar el tiempo de la salud (aquí sigue entonces la parafrasis de Hipócrates que ya conocemos); finalmente se concluye que dichos tiempos justos son distintos para cuerpo y alma de manera que el bienestar del paciente depende del respectivo καιρός (aquí sigue entonces la cita de las *Leyes*). En el segundo pasaje se habla de unos sabios quienes, siempre avistando la coordinación conveniente de las partes con el todo, reconocen al dios como “primera causa del bien” (!); pero, después de él, el período cósmico (αἴων) y el καιρός en el cual todo se junta con todo (y esto “no solo episódicamente”), y tercero, sus propias decisiones justas sobre la colaboración con el Todo (sigue la cita platónica). Finalmente se concluye que hay tres causas para todo, a saber el destino, el καιρός y el θεός (hay una variante del texto en cuestión que habla de la “necesidad del kairos”, καιροῦ ἀνάγκη).

Pasando revista de todos los pasajes mencionados, habrá que concluir que la pareja conceptual de τύχη-καιρός funge en ellos como segunda causa, después del dios (o junto a él) como primera causa; solo en nuestro pasaje este último es omitido, y la razón de esta omisión podría ser el hecho de que Proclo recuerda aún que un poco antes la primera causa fué llamada καιρός, —una circunstancia que quizás se mitiga por la citada gradación infra-kairológica que tiene al καιρός originado por el θεός como instancia suprema. La secuencia jerárquica de θεός-δαίμων-εἰμαρμένη-τύχη se reconcilia satisfactoriamente con la secuencia inversa de φύσις-νοῦς-δαίμων-θεός (también constatada por Proclo), ya que no hay dificultad en asociar τύχη con φύσις, mientras que la asociación de εἰμαρμένη con νοῦς no es tan obvia. Quizás podría decirse que en el caso de Sócrates cooperaban el δαιμόνιον y el νοῦς para acertar el καιρός del encuentro con Alcibíades; en el caso de éste sería su propia naturaleza (junto a la buena suerte) el factor cooperador decisivo, quedando las tres instancias mencionadas subordinadas al καιρός-θεός (no identificable, como creemos, con el dios tardío Kairos). Que Alcibíades figure como la causa pasiva, ya se indicó, pero Proclo lo repite expresamente al final de su tratado sobre el καιρός, cuando acusa a los estoicos de haber pecado contra el principio de la diferencia entre la causa activa y pasiva (según él, algunos de ellos hacen coincidir la

razón divina con la materia receptiva).³⁶ Por eso él reitera que Sócrates, con su voluntad de lograr el bien y con su potencia de sabia previsión, corresponde a la bondad y providencia demiúrgicas; por ello le es prácticamente imposible desacertar el tiempo justo, en lo que al justo comienzo y final del diálogo se refiere. Respecto de esta πρόνοια demiúrgica ha de apuntarse aún que Proclo la toma literalmente como una actividad (ἐνέργεια) que como πρό-νοια, precede al νοῦς³⁷ (y se llama “la flor del nous”, como nos enteramos hacia el final del comentario que evoca la visión mística del Uno): se trata de un saber (γνώσις) para el cual todo lo temporal-sucesivo está simultáneamente presente: la perspectiva de la unidad supra-esencial (ὑπερ-ούσιος ἕνας).³⁸

Pero antes de entrar de lleno en esta temática que surgirá de lleno en el comentario procliano al *Parménides* platónico, resta aún por mencionar que más adelante en el comentario al *Alcibíades*,³⁹ Proclo da una confirmación adicional de la kairicidad del encuentro ya comentado, cuando indica que Alcibíades tenía también la justa edad para la συνδρομή; en este contexto se menciona la doctrina hipocrática de las siete edades de la vida, colocadas cada una bajo uno de los siete cuerpos celestes, y la sugerencia parece ser que Alcibíades está justo en el punto culminante entre devenir y perecer, en la edad solar, es decir, como se indica en otro pasaje,⁴⁰ accesible al logos y, por esta razón, listo para asumir el poder. Sin Sócrates, es decir, sin el conocimiento impartido por él, esto sería imposible (y Sócrates agrega que la arrogancia de tal afirmación es apropiada para el filósofo cuando se hace en el momento oportuno). En términos de la temporalidad interna, el tiempo de la ausencia de saber y de virtud ha terminado para Alcibíades⁴¹ —Sócrates lo hizo recordar su saber prenatal—, gracias a la intervención purificadora (apolínea) del daimon, gracias a la madurez del λόγος-νοῦς (el cual tiene para Proclo siete aspectos, según las siete partes de Dionisio despedazado),⁴² y gracias a la ayuda de ese dios de la amistad (Eros), el

³⁶ *In Alc.* 124a18–22; O'Neill, p. 82 (con notas 263 y 264); *Seconds*, p. 103.

³⁷ Gersh, op. cit., pp. 117–125.

³⁸ *In Alc.* 247–249.

³⁹ *In Alc.* 196.

⁴⁰ *In Alc.* 162.

⁴¹ *In Alc.* 237.

⁴² *In Alc.* 83.

único de los dioses en cuyo nombre Sócrates, como le asegura a Alcibíades, nunca cometería perjurio.⁴³

Antes de que en la segunda parte del *Parménides* platónico se plantee la pregunta por la participación del Uno en el tiempo —a la dilucidación de las paradojas de esta “primera hipótesis” está dedicado el séptimo libro del comentario de Proclo—, se menciona en la primera parte un libro de Zenón⁴⁴ que este supuestamente escribió en su juventud para defender a su maestro Parménides, pero que el joven Sócrates toma por la obra de una persona mayor; en esta anécdota se anticipa la temática posterior de la coincidencia paradójica de edades distintas (el ser a la vez más joven y más viejo que sí mismo), y Proclo aprovecha la ocasión⁴⁵ para hablar brevemente sobre la trasmisión oportuna de este libro zenoniano: la toma por un ejemplo de aquellos regalos divinos que le llegan a la humanidad siempre en el momento justo (necesario) de su historia, como el arte de la medicina, la profecía, los misterios etc. Estos envíos oportunos de los dioses, explica Proclo, no son sino una imitación del intercambio de bienes entre los dioses mismos; y la causa de la kairicidad de estas transmisiones divinas es el tiempo mismo, “fuente del bien para todo” (!). Aquí es entonces χρόνος la causa del bien, pero de un bien transmitido ἐν καιρῷ, es decir que parece tratarse del χρόνος καιρικός este sería entonces la causa de la transmisión oportuna, tanto por parte de los dioses, como por parte de los hombres, en su imitación temporal de un “proceso” atemporal. En contra de esa interpretación se eleva, sin embargo, una observación posterior de Proclo, según la cual ese χρόνος debe llamarse ἄπειρος, debido a su potencia ilimitada de mantenerse unido al Uno en forma eónica, al mismo tiempo que “procede” según la medida del número. ¿De cuál tipo de tiempo puede tratarse aquí? Tenemos que postponer por el momento la respuesta; pero este comentario sobre el libro oportuno de un autor a la vez más joven y más viejo que él mismo muestra ya que estamos moviéndonos en una constelación dentro de la cual no es tan absurdo ver mencionado al tiempo (χρόνος-καιρός) como primera causa del bien; lo inquietante de tales expresiones es

⁴³ *In Alc.* 232.

⁴⁴ Platón, *Parménides* 127–128.

⁴⁵ Proclus, *Commentaria in Parmenidem*, en Proclus, *Opera Inedita*, ed. V. Cousin, Paris 1864 (reimpr. Hildesheim 1961) 719; de aquí en adelante: *In Parm.* Usamos la traducción inglesa de G.R.Morrow/J.Dillon *Proclus' commentary on Plato's Parmenides*, Princeton 1987, p. 90 (En adelante M/D).

naturalmente el hecho de que, siendo el Uno el bien, dicha causación del bien a transmitir “precedería” al Uno mismo, a menos que este sea la “ocasión” de sí mismo.

Al comentar sobre aquel pasaje del *Parménides* en el cual se le niega al Uno la participación en el tiempo, más concretamente: cuando se afirma que el Uno no puede ser ni más joven, ni más viejo, ni coetáneo respecto de sí mismo, ni respecto de otro⁴⁶, Proclo alega⁴⁷ que estas seis relaciones temporales completan el ser-en-el-tiempo como tal; y como esta agrupación de relaciones temporales está, según él, estructurada de acuerdo con las categorías del ser, de la identidad y de la diferencia, categorías que como tales pertenecen a la hipóstasis del *voûs* eterno, el comentarista se pregunta de qué extraña forma de tiempo pueda tratarse aquí: ¿seis aspectos temporales como características de lo eterno?⁴⁸ (prelusión a la segunda hipótesis, donde de hecho se le atribuirán estos aspectos al intelecto eterno). Proclo se pregunta si Platón puede haber hablado aquí del tiempo en el sentido corriente, y después de haber negado tal posibilidad —claramente en el *Timeo* se distingue *χρόνος* de *αἰών*—, él considera otra hipótesis⁴⁹ según la cual, para poder negarle al Uno la participación tanto en el tiempo como en la eternidad, habría que postular otro tipo de “tiempo” que correspondería al Uno. Aquí se menciona entonces una doctrina sobre la secuencia ‘vertical’ de tres dioses: Kairos-Aion-Chronos, y esa doctrina de los tres dioses es tentativamente atribuida a Porfirio por la traducción inglesa (la cual, además, convierte a Kairos en una diosa: “Occasion”),⁵⁰ ya que este neoplatónico le asignó (según otro pasaje de Proclo) al primer principio el predicado *προαιώνιος* (pre-eterno); y esa concepción “ingeniosa” de la tríada Kairos-Aion-Chronos es entonces caracterizada como pitagorizante y asociada con tres pasajes platónicos que supuestamente la reforzarían (*Leyes* 709b; *Filebo* 66a; *Político* 284e). Ya conocemos el primer pasaje; en cuanto al segundo, Proclo acaba de citarlo él mismo un poco antes⁵¹ y lo vuelve a citar ahora, pero precisamente para dar evidencia del hecho de que Platón no identificó *καιρός* y *μέτρον* (debería decir:

⁴⁶ Platón, *Parménides* 140e.

⁴⁷ *In Parm.* 1213 (M/D 556s.).

⁴⁸ *In Parm.* 1215 (M/D 558).

⁴⁹ *In Parm.* 1216 (M/D 558s.)

⁵⁰ Véase la nota 81 en M/D 559.

⁵¹ *In Parm.* 1210 (M/D 554).

καίριον y μέτριον) con el primer principio, sino con lo que primariamente participa de él. Ya que más tarde (en otra ocasión) tendremos que ocuparnos de los dos pasajes platónicos, dejamos por el momento indeciso, si tiene, o no, sentido la propuesta de esta derivación “pitagorizante” (por parte de Porfirio); pero está claro que en dos de ellos, Platón no habla de dioses (lo que en *Leyes* 709b por lo menos parece posible).

Más importante es, sin embargo, que justo en este momento Proclo menciona a “los pitagóricos”, y ello en contra de la posición platónica (respecto del rango de καιρός): ellos, los pitagóricos, encontraron conveniente “llamar, por alguna razón, el primer principio de todo: καιρός.” Proclo no parece conocer la “razón” de ello; en otro caso debería haberla indicado precisamente aquí, donde él confiesa no comprender cómo sea posible tal vinculación de καιρός y χρόνος a través de αἰών: que el Uno, *por* ser καιρός, *no* participe de χρόνος, esto él no lo capta; más viable sería comprender esa no-participación en χρόνος, si el Uno fuera eterno, pero no es ni temporal, ni eterno. ¿Qué hacer entonces con esta extraña tesis (digamos de “Porfirio”; o de “los pitagóricos”) según la cual καιρός es πρώτη αρχή? En vez de resolverlo, esta tesis complica aún más el problema inicial (¿Qué tipo de χρόνος existe en el αἰών del νοῦς?), y Proclo, después de haber tomado en cuenta otras dos hipótesis —de otros comentaristas del *Parménides*— que tampoco sirven, se inclina hacia la interpretación de su maestro (Siriano)⁵² según la cual el texto platónico debe referirse a un tipo de proto-tiempo, propio a las almas divinas las cuales, en su “danza” alrededor de lo inteligible, se mueven en una dimensión intermedia entre el tiempo infra-cósmico y la eternidad supra-cósmica. Será difícil determinar si esta dimensión del πρώτος χρόνος corresponde o no al χρόνος ἄπειρος el cual, según la *Teología platónica*, es abarcado por el αἰών, debiendo su dimensión ilimitada curiosamente al hecho mismo de que éste lo “abarca” (περιέχει), es decir, delimita, delimitación que le proviene del “ahora” limitante (νῦν-πέρας).⁵³

Tenemos entonces, hasta aquí, que καιρός es, según “los pitagóricos”, tanto πρώτη αἰτία como πρώτη ἀρχή; y Proclo va a insistir en ello otra vez más: un poco más adelante en su comentario,⁵⁴ él se pregunta por

⁵² *In Parm.* 1219 (el resumen de M/D, 481).

⁵³ Sobre ello, E. Moutsopoulos, “Καιροφυής” (citado en nota 10), pp. 298s.

⁵⁴ *In Parm.* 1224 (M/D p. 565).

qué Platón solo le negó al Uno la participación en el tiempo; ¿no debería haberle negado también la participación en la eternidad, esa “medida de lo eterno”? ¿Acaso no es el Uno, precisamente debido a su unidad supra-esencial, la medida de todos los aspectos de medida, sean estos temporales o eternos? La respuesta es la siguiente: puesto que se demostró ya que el Uno tampoco participa del reposo (στάσις; sinónimo de eternidad), no es necesario demostrar aparte por qué el Uno no es eterno; además —y esto se va a demostrar aún—, el Uno tampoco participa del ser, ni tampoco de la unidad propia del ser (la hénada esencial, distinta de la supra-esencial). En tal situación, sugiere el comentarista, “alguien” podría pensar en la posibilidad de que el Uno, precisamente por no participar en el tiempo, sea el tiempo mismo; porque “los pitagóricos”, alegaría ese “alguien”, habían llamado lo primerísimo (πρώτιστον) Καίρός; lo mismo que Orfeo lo había llamado Χρόνος.⁵⁵ Pero, contesta Proclo, imposible que las palabras καιρός y χρόνος puedan significar en ese contexto algún tipo de tiempo, porque entonces lo peor, el tiempo, sería causa de lo mejor, la eternidad (siendo el tiempo la dimensión propia de la hipóstasis inferior del alma). Si entonces los pitagóricos llamaban lo primero καιρός, argumenta Proclo, la razón debe haber sido que καιρός es “la causa de todo lo aportador y debido (τοῦ προσφόρου καὶ τοῦ δέοντος αἴτιος)”; porque, agrega aún, “tal es la naturaleza del kairos: proporciona a cada uno lo que le aporta su bienestar, según lo que respectivamente le conviene (ὁ γὰρ καιρὸς τοιοῦτος νέμων ἐκάστῳ κατὰ τὸ πρόσφορον τὴν αὐτῷ προσήκουσαν ὠφέλειαν).” Y curiosamente Proclo repite aquí la afirmación platónica del *Filebo* de que καιρός viene después (μετά) de lo primero (el bien); es decir, él parece no estar de acuerdo con la equiparación “pitagórica” (καιρός = lo primero); pero queda otra posibilidad: traducir μετά, no por “después”, sino —como en el caso del θεός en la cita de *Leyes* 709b7–8— por “al lado de”, en el sentido de “en cooperación con”; en este caso no habría, por parte de Proclo, desacuerdo, sino —por lo menos— un extraño vacilar. Respecto del caso paralelo de Orfeo, Proclo alega que con el vocablo/nombre Χρόνος —en la edición de Cousin lo tenemos primero con minúscula, después con mayúscula (pero esto también porque es la primera palabra de la oración en cuestión)— Orfeo, “el teólogo”, quiso transmitir, “según una asombrosa analogía”, “las generaciones místicas de lo ingénito”; y la palabra χρόνος debe referirse

⁵⁵ *In Parm.* 1224,39/40–1225,1/2.

“simbólicamente’ a la causa de la manifestación de los dioses”. Así que χρόνος equivale, simbólica y análogamente, a γένεσις; y lo mismo debemos (nosotros) quizás inferir para el καιρός pitagórico. Ahora bien, prosigue Proclo, hay que distinguir tres tipos de génesis, de acuerdo con los tres tipos de tiempo, a saber: el infra-cósmico (ἐνκόσμιος) de los cuerpos, el supraceleste (ὑπερουράνιος) de las almas, y uno tercero, “henomórfico”, de lo eterno (τῶν αἰδίων κατὰ τὸ ἓν); ese último no es sino un nombre ocultador para la salida inefable de lo eterno a partir del Uno. Es en este sentido, concluye Proclo su argumentación hermenéutica, que debemos entender aquel χρόνος que Platón le niega en el *Parménides* al Uno: nombre simbólico de la ‘génesis’ de lo atemporal (ἄχρονα) e ingénito (génesis que simbólicamente también se llama un “soltarse”, λύσις). Así que καιρός, debemos concluir, es también un nombre simbólico de aquel “provenir” (πρόοδος) en el cual lo primero se hace “ocasión”, como “fuente” inagotable y superabundante de todo bien, de la transmisión oportuna de los bienes cada vez convenientes — según su respectiva disposición receptiva— a cada uno de los seres “emanados” del Uno-Bien. “Oportunamente” ese ἓν-καιρός “ocasiona” también la génesis (atemporal; “de repente”, ἐξαίφνης, como caracterizará Platón el “paso” de στάσις a κίνησις en el mismo *Parménides*),⁵⁶ una génesis de lo atemporal (eterno) y de lo temporal. Si esta fulgurante “repentinidad” del καιρός henádico se deriva en última instancia del “todo a la vez ahora” de Parménides mismo,⁵⁷ no lo sabremos quizá nunca; pero impensable no es tal “derivación; ¿Será acaso un mero azar que en Elea, como hace poco se descubrió, se rendía culto a un dios de nombre Kairos?⁵⁸ Pero aparte de tales especulaciones mitológicas, podría considerarse la posibilidad que el *kairos* henádico de Proclo corresponda quizás al “ahora” del comienzo (y del final) del mundo, aquel νῦν χρονικόν del cual habla Proclo en su comentario al *Timeo* platónico;⁵⁹ pero este instante creador no es sino una imagen del “ahora” eterno del espíritu, base de aquel “tiempo eterno” (el *zurvan akarana* persa-caldeo) en el cual el “era” y el “será” se funden en el presente del “es”

⁵⁶ Platón *Parménides* 155e–157b.

⁵⁷ Parménides fr. 8.4–6. Véase mi reseña de varios estudios recientes sobre Parménides, *Diálogos* 53: 161–199 (1989), especialmente pp. 191ss.

⁵⁸ Véase mi artículo “La diosa de la ocasión”, *Diálogos* 42: 25–42 (1983), especialmente pp. 32ss.

⁵⁹ Al respecto, véase W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, p. 140s.

(del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, alrededor del cual circula espiralmente el tiempo). ¿Se trataría entonces más bien de este ahora *atemporal* ($\nu\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\chi\rho\nu\nu\nu$), principio de toda temporalidad y “vestigio” de la eternidad, que se menciona en el mismo comentario al *Parménides*?⁶⁰ Según la jerarquía presentada por Proclo, el *Hen-kairos* debería ubicarse aún por encima de este *nunc stans*, pero tomar una decisión al respecto implicaría entrar en los detalles de las concepciones triádicas de tiempo y eternidad en Proclo, lo que no podemos hacer aquí. La pregunta que sí queda por contestarse, independientemente de las especulaciones de Proclo, es ésta: ¿Quién puede haber sido aquel “pitagórico”, quizás precursor de “Porfirio”, quien “inventó” primero la ecuación *Hen* (o *Monas*) = *Kairos* (1 = 7)?

Sabemos⁶¹ que el neopitagórico Numenio ha hablado, en su libro perdido “Sobre el bien” —probablemente en el contexto de una interpretación judaizante del *Timeo* platónico,— de tres dioses (al igual que el comentarista no identificado de Proclo), correspondiendo el primer dios al $\acute{\epsilon}\nu\text{-}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (también llamado ‘padre’, ‘rey’, ‘demiurgo’), el segundo (Logos-hijo) al demiurgo-intelecto del cosmos sensible, y el tercero al alma del mundo (o más bien a su parte inferior, la irracionalidad “seducida” por la materia). El $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ —llamado “desconocido” a la manera de los gnósticos y de los *Oráculos Caldeos*— se caracteriza por una inmovilidad ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\hat{\omega}\varsigma$: lo que no excluye que tenga la “movilidad” típica de su $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, de un *bios* en el cual $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ y $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ se unen) que es superior, tanto a la eternidad del segundo dios, como a la temporalidad del tercero. No sería entonces totalmente descabellado suponer que este primer dios, —quien se caracteriza expresamente como “principio” y “causa” (de la esencia)— podría haberse llamado *Kairos*, si es que Numenio puntualizó este aspecto “ocasionante” del primer principio respecto de sus “creaciones”, lo eterno y lo temporal. Ahora bien, ya que esta concepción de Numenio concuerda en casi todos sus detalles. —salvo en su declarado “orientalismo”— con la de Jenócrates⁶² quien de hecho inició la repitagorización de Platón, llegaríamos con esta doctrina de los tres dioses hasta el cuarto siglo; y aún más sugestivo es que en Jenócrates el primer dios tiene, además de las características mencionadas por Numenio, la de ser la medida (más exacta) de todo:

⁶⁰ Ibid.. pp. 224s.

⁶¹ Véase para lo que sigue H. J. Krämer, op. cit., pp. 63–92 (especialmente p. 70 donde se encuentra el fr. 24 del cual citaremos algunas palabras).

⁶² Ibid.. pp. 45–62 (sobre Jenócrates; el elemento de $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ está ya presente en Numenio, cuando caracteriza al primer dios como uno y simple).

porque ese término —μέτρον— lo acerca aún más al contexto (citado por Proclo) en el cual aparece también καιρός; y no olvidemos que en toda la literatura neopitagórica,⁶³ la medida por excelencia es la septimidad (=καιρός), salida inmediatamente de la medida originaria, la mónada a la que a veces sustituye (la unidad actualizada como totalidad, o la unidad en su aspecto de “ocasión” de la totalidad bien medida) Además, los dos pasajes antes mencionados del *Filebo* y del *Político* de Platón mencionan juntos καιρός y μέτρον (o καίριον y μέτριον), y cuando Proclo cita el primer pasaje por primera vez, lo hace en el contexto de la identificación (para él cuestionable) de ἓν y μέτρον; son entonces los detalles de esa teoría (de la μεσότης), especialmente su contextualización “pitagórica” (la teoría de πέρας y ἄπειρον) que eventualmente nos ayudarán a conocer a aquellos misteriosos “pitagóricos”, quizás contemporáneos de Platón, que identificaron el primer principio (o primer dios) con καιρός (o con Καίρος). Un buen candidato sería Filolao de quien provengan quizás las categorías de ‘medida limitadora’ e ‘ilimitación delimitada’; además, este “pitagórico” no solamente divinizó —probablemente— el número siete, sino también definió —como primero, probablemente— la filosofía (o la sofía) misma como el “conocimiento de los μέτρα del καιρός”.⁶⁴ Bien que antiguamente, —en Hesíodo, Teognis, los Siete Sabios, Píndaro, los poetas trágicos, etc.— los significados de καιρός y μέτρον casi coincidían,⁶⁵ ese sentido antiguo de καιρός que lo visualiza como el justo medio entre los extremos, cede más y más al significado temporal, especialmente desde los sofistas,⁶⁶ y vimos que para Proclo *este* era el significado del término atribuido por él a los pitagóricos, sin que el significado antiguo desaparezca totalmente: el tiempo justo como el tiempo propio de una acción, el tiempo apropiado de ella, pertenece a la justa ejecución como tal, le es propio

⁶³ Ibid.. p. 28 (con notas 26 y 27).

⁶⁴ El fragmento de Filolao que habla de la septimidad como divinidad soberana, inmóvil e idéntica a sí misma, se encuentra en Filón (*De opificio mundi* 100); Diels/Kranz (*Fragmente der Vorsokratiker* 44.B.20), lo citan como “dudoso” (contra K. Reinhardt). La mencionada definición de la filosofía es declarada “inauténtica”, pero se remite a Anarxarco de Abdera (DK 72.B.1) como fuente auténtica; de ahí nuestro “probablemente”.

⁶⁵ Véase al respecto los detalles en J. R. Wilson “Kairos as ‘Due measure’”, *Glotta* 8: 177–204 (1980).

⁶⁶ Hay un buen resumen sobre este aspecto temporal de *kairos* en el uso sofístico, platónico y aristotélico del término en P. Guillaud, “L’essence du kairos”, *Revue des Études Anciennes*, 90: 359–371 (1988).

como su medida intrínseca. Era de hecho, por esta razón que de Sócrates podía decirse que, previendo toda la conversación con Alcibíades, él empezaba lentamente —una vez que en la “audacia” (τολμά)⁶⁷ de su acercamiento, había empezado a correr el riesgo de la συνδρομή— para terminar lentamente, pesando bien el comienzo y el final contra las partes inter-medias de esta συνουσία: por eso tenía, como se decía, “καιρός posado en sus labios,”⁶⁸ ya que “mide su actividad apropiada al propósito.”⁶⁹ Este “al propósito” que indica “lo debido” (τὸ δέον) del momento justo (o lo que viene muy a propósito), debe ser el objeto de un estudio adicional que posponemos para otra ‘ocasión’.⁷⁰

Universidad de Puerto Rico

⁶⁷ *In Alc.* 132; esta τολμά es un término metafórico usado por los pitagóricos para circunscribir lo repentino del paso de la mónada a la díada, precisamente ese *kairos* audaz de la ocasión der ser (*Seinsgelegenheit*) como tal.

⁶⁸ Como informa Dodds (en un artículo en *Gnomon* 55, p. 67), esta expresión es la transformación tardía de un verso (trimetro) del poeta Eupolis (fr. 54 Kock) en el cual era la persuasión la que estaba sentada en los labios de alguien.

⁶⁹ *In Alc.* 131a9.

⁷⁰ Solo quisieramos poner aquí, sin comentario alguno, una cita de Plotino (*Eneada* VI 8, 18, 41–53) en la cual éste, citando un pasaje antes mencionado (*kairomórfico*) de Platón (*Político* 284d), habla un tanto misteriosamente —como él mismo lo admite— sobre la relación entre la “voluntad” del Uno y καιρός:

Y esta voluntad no es sin razón, ni tampoco [apunta a] lo casual o lo que se le ocurre, sino lo debido, ya que allí no hay nada casual. Por eso Platón lo llama “lo debido” o “la ocasión”, queriendo indicar, si es posible, que está bien lejos del azar y que es lo que es en forma debida. Si entonces es “lo debido”, no lo es sin razón; y si es “ocasión”, es lo más digno (¿soberano?) de (¿sobre?) lo que viene después de (¿junto a?) él (¿ella?), y anterior a (¿ por? ¿sobre?) sí mismo; no es entonces esto (que es) por azar, sino es esto porque él mismo lo quiso así y porque (solo) quiere lo que debe ser, siendo (¿lo?) uno lo debido y la actualización de “lo debido”; y es “lo debido”, no como sustrato, sino como primer acto que se manifestaba a sí mismo como aquello que debió ser (porque así hay que hablar de él, ya que la lengua es incapaz de decir lo que uno quisiera).

(mi traducción)