DIALOGOS es la revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dr. Ismael Almodóvar

Rector del Recinto de Río Piedras
Arq. Antonio Miró Montilla

Decano de la Facultad de Humanidades
Dr. José Ramón de la Torre

Director
Roberto Torretti

Subdirector
Esteban Tollinchi

Consejo de Redacción
Carla Cordua
Georges Delacre
Manfred Kerkhoff

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale diez dólares ($10.00) para instituciones y siete dólares ($7.00) para particulares. Puede enviarse cheque pagadero a la orden de Editorial Universitaria (U.P.R.), a Revista Diálogos, Apartado 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931. Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando dos ejemplares mecanografiados a doble espacio al Director de Diálogos, Apartado 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is ten dollars ($10.00) for institutions and seven dollars ($7.00) for individuals. Please make check payable to the order of Editorial Universitaria (U.P.R.) and mail to Diálogos, P.O. Box 21572, U.P.R. Sta, Río Piedras, Puerto Rico 00931. Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish or in English. Typescript, double spaced, may be submitted in duplicate to the Editor, Diálogos, P.O. Box 21572, U.P.R. Sta., Río Piedras, Puerto Rico 00931.

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

AÑO XIX NUMERO 43 ABRIL, 1984

COPYRIGHT, 1984
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA
FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Impreso en Puerto Rico
División de Impresos
Universidad de Puerto Rico

Tipografía y Montaje
Taller Huracán
Río Piedras, Puerto Rico

D I A L O G O S

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

FRANCISCO JOSE RAMOS, *Reflexiones en torno al proyecto filosófico nietzscheano* 7

RICHARD DOUBLE, *Brain Bisection: Philosophy Meets Science* 39

ESTEBAN TOLLINCHI, *La génesis del sentido histórico moderno* 49

CHARLES W. HARVEY, *Hegel's Theory of Punishment Reconsidered* 71

DAVID HAYS, *An Examination of Popper's Criticisms of Plato's Republic* 81

GEORGE ENGLEBRETSEN, *Feldman and Sommers on Leibniz's Law* 91

MANFRED KERKHOFF, *La instancia del instante (Karl Jaspers 1883-1983* 97

Estudio Crítico

CARLA CORDUA, *Kaulbach: la filosofía de la acción* 119

Reseñas

Richard Swinburne, ed., *Space, Time and Causality,* D. Mayr y Süssmann, eds., *Space, Time and Mechanics. Basic Structures of a Physical Theory* (Roberto Torretti). Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger* (Raúl Fornet Betancourt). Mark C. Taylor, *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard* (Joaquín M. Jiménez Ferrer). Roberto Torretti, *Relativity and Geometry* (Georges Delacre) 131

While Leibniz also never stated (Id), it, rather than (LL), can be extracted from his program when his notion of wild quantity is added to it.[15]

> So much then for Leibniz's Law. It is a classical example of how to make a philosopher say something he never intended to say. In this case, Leibniz got credit for an axiom he doesn't need and which he probably would not even accept in the form it is usually stated (with identity as a relation).[16]

Both Feldman and Sommers have argued for the claims I mentioned at the outset of this discussion. Yet only Sommer's reading of Leibniz's principle of substitutability succeeds in fitting that principle into Leibniz's general syllogistic program—a program uniquely characterized by the central role of the *dictum de omni* and the wild quantity of singular subjects.[17]

> In Leibniz the laws of identity are merely special instances of common principles within the classical logic of terms.[18]

Bishop's University

[15] Sommers does this most clearly in "Frege or Leibniz?", p. 33.
[16] Sommers, *The Logic of Natural Language*, p. 130.
[17] For more on singular subjects and the categorical (rather than relational) view of identity see: F. Sommers, "Do We Need Identity?"*Journal of Philosophy*, 66 (1969); A. Noah, "Singular Terms and Predication," (PhD thesis, Brandeis, 1973); G. Englebretsen, "Singular Terms and the Syllogistic," *The New Scholasticism*, 54 (1980); G. Englebretsen, "A Note on Identity, Reference and Logical Form," *Critica*, 8 (1981); G. Englebretsen, "Do We Need Relative Identity?" *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 23 (1982)'; and G. Englebretsen, "Reference, Anaphora, and Singular Quantity," *Diálogos*, forthcoming.
[18] Sommers, "Frege or Leibniz?", p. 33.

LA INSTANCIA DEL INSTANTE*
(Karl Jaspers 1883-1983)

MANFRED KERKHOFF

I

No hay duda: el filósofo cuyo aniversario nos proponemos celebrar, ha caído —casi— en el olvido. En parte, ello se debe a que la "moda" del existencialismo pertenece al pasado; las preocupaciones de la Filosofía de la existencia ya son asunto solamente de disertaciones académicas; la generación actual, tal parece, no se reconoce a sí misma en aquellas filosofías. Y entre las figuras que —falsa o correctamente— se toman por representantes del existencialismo, Jaspers parece ser el pensador menos controversial y, de ahí, el menos discutible. Su existencia filosófica carece de las peripecias que todavía atraen cierto público en los casos de Heidegger y Sartre. Menos radical, menos brillante, menos misterioso o profundo que el de los otros —su pensamiento ya no inspira los ánimos. Hoy nos parece increíble que una obra como *Von der Wahrheit*, con sus 1100 páginas, fuera elogiada, en el 1947, como uno de los "monumentos imperecederos" del pensamiento contemporáneo, una obra con la cual se podía "medir el calibre del espíritu alemán". Ya ese libro no lo lee nadie; lo que sí se "utiliza" todavía —precisamente por su utilidad didáctica— es aquella historia de la filosofía que Jaspers llamó "Los grandes filósofos" —quizás la obra menos representativa de su propio pensamiento. ¡Qué extraño, ese fallo de la posteridad! ¡Qué ingratitud!, quisiera pensarse. Peor todavía: quién sabe, si en este caso, no tengamos ya sólo que ver con una mera inactualidad —entonces podría echarse la culpa a la arbitrariedad olvidadiza del público— sino también con falta de profundidad, de sustancia filosófica. Pero, por el otro lado, ¿como podríamos estar seguros

* Conferencia dictada el 26 de octubre de 1983.

Diálogos, 43 (1984) pp. 97-117.

del tal juicio? ¿Cómo se mide la calidad de un pensamiento? ¿Quiénes somos *nosotros* para poder desechar, con ese gesto de dejadez, toda una filosofía?

No es posible —y además sería una ofensa— presentar, en una hora, *el* pensamiento de Jaspers; ni siquiera "lo esencial" de su filosofía (pues ¿cómo determinar esto objetivamente?). Indigna sería, también, una mera enumeración comentada de sus obras (que, de hecho, tomaría una hora). Con una injusticia inevitable, me limitaré a un solo concepto, el del instante existencial, condensando toda una vida en él; y, esperando que algo del espíritu de ese filosofar olvidado se trasmita, primero ubicaré dicho concepto en su contexto mayor, para después dejarlo hablar por sí mismo (es decir: por citas).

II

La concepción enfática de un instante transformador no es una preocupación personal de Jaspers solamente: la comparte toda una serie de pensadores cuyo rasgo común es —entre otros— la vivencia de un estremecimiento interior debido a la lectura de Kierkegaard, Marx o Nietzsche. La época de los años veinte parece embebida, en lo que a la filosofía existencial naciente se refiere, por una fiebre decisionista: la conciencia de que un momento crucial de cambio espiritual se acerca, de que los pensadores de la época están ante una decisión epocal, se nota en muchas publicaciones de estos años. Sirva de ejemplo, la fundación del movimiento del "socialismo religioso", iniciada por el joven Paul Tillich; no es una casualidad que la revista editada por el círculo de este teólogo rebelde haya tenido el título "Kairós", es decir, "momento decisivo" (en la interpretación teológica de este término "pagano").[1] "Kairós", que comenzó a aparecer en el 1926, es la consigna misma de la protesta contra la interna inmovilidad de la sociedad burguesa industrializada y sus ideologías tranquilizadoras. En la presentación de la revista,[2] Tillich se distancia de todo tipo de filosofía que defienda un concepto estático de la esencia; el punto de partida será histórico-dinámico, la conciencia de estar marcado por un momento determinado de la historia a partir del cual surgen exigencias, tareas, llamamientos de seriedad existencial. El círculo kairo-lógico —"Kairos y Logos" es el título de un ensayo programático

[1] Sobre esta traducción e interpretación hay mucha controversia; tal parece que el Kairós griego adquiere en la interpretación cristiana un rasgo decisionista que originalmente le es ajeno. He tratado de este asunto extensamente en un libro que está por publicarse: *(Tiempo y destiempo; Zeit und Unzeit)*.

[2] *Kairós*, Dresda, 1926, p. IX-XI. (Comp. *Ges. Werke* vol. VI).

de Tillich[3] —quiere ir más allá de una orientación erudita *sobre* la situación espiritual del momento; quiere intervenir activamente *en* ella, despertar las conciencias, irrumpir en la letargia de lo cotidiano, transformar el presente, jugar el papel del profeta que con la exigencia de lo eterno irrumpe en la indiferencia del tiempo. No se trata de adoptar un punto de vista de diagnóstico neutral, sino, al contrario, de la sustitución de todo punto de vista por un acto responsable de elección.El punto de vista presupone todavía un lugar donde uno puede estar parado; la iniciativa kairológica, en cambio, subvierte hasta la posibilidad de tal lugar. De ahí que Tillich se distancíe también de la llamada teología dialéctica que, inspirada en Kierkegaard, convertía la irrupción de lo eterno en el tiempo en una negación categórica del tiempo mismo, un rechazo abstracto de lo temporal como tal: trasladándose desde la época hacia un lugar "entre los tiempos" esperaba, sin ninguna acción concreta en mente, la llegada de lo eterno. Tillich, quien tacha esta actitud de irresponsable, defiende lo temporal, exalta el momento histórico: Si Kairós significa el "tiempo cumplido" en el sentido de que en él se cumple lo que es el destino de la época, considerar una época como Kairós significa "considerarla en el sentido de una decisión inescapable, de una responsabilidad inevitable".[4] De ahí que no pueda aceptarse ni la nostalgia retrospectiva de aquéllos para quienes el Kairós ya ocurrió en el pasado lejano, ni la esperanza utópica de los que lo visualizan en un futuro lejano. El Kairós es *siempre* posible, en cada momento, y esto es lo que le da al tiempo su interna tensión, lo llena de importancia, le da peso. La iniciativa kairológica parte de ese carácter virtualmente explosivo del tiempo y quiere despertar la conciencia del *kairós*, en el caso de Tillich, la irrupción de lo eterno en el tiempo, esto es: la total transformación interna de la existencia temporal a partir de una vuelta decisiva en la que me comprometo con algo que, respecto del continuo fluir "horizontal" del tiempo, pertenece a una dimensión de verticalidad, de seriedad, de responsabilidad. Lo eterno no es aquí sinónimo del más allá, menos todavía de duración infinita, sino precisamente el tiempo condensado, cualitativamente transformado, la exigencia absoluta frente a las cambiantes "prioridades" del valor relativo. Esta exigencia absoluta es la que me da autenticidad y frente a ella, toda esa indiferencia del vivir cotidiano se convierte en lo reprochable. Tillich cree, sin embargo, que dentro de esta indiferencia hay algo más

[3] Ibidem, p. 23 ss. El título implica una oposición: el kairós temporal vs. el Logos eterno.

[4] Ibidem, p. 8. Comp. también p. 28s.

peligroso, para lo cual la iniciativa kairológica abre los ojos, y contra lo cual se dirige la lucha espiritual: lo demoniaco, contrapartida de lo eterno, —ese poder anónimo que obra en la sociedad moderna y la corroe: "capitalismo" es uno de sus nombres, pero hay otros. Es ese mecanismo ciego que nos domina, que, desarrollando su propia "lógica" perniciosa, nos enajena de los otros, de la naturaleza, de nosotros mismos.

Baste esa alusión a Tillich para hacernos sentir el clima, la atmósfera cultural y espiritual de aquellos años en los que se forma también la filosofía de Jaspers. Ella será, como la Heidegger, un llamamiento a la autenticidad, en otras palabras; una filosofía que quiere llevarnos al reconocimiento de la necesidad de un cambio radical, interno y externo, y que culminará en la exaltación de un instante existencial que será el instante por excelencia: el de la elección o decisión en favor de una seriedad existencial antes desconocida. Ese momento, por el impacto que tendrá sobre quienes saben enfrentarse a él, —pues a él pertenece el vértigo angustioso ante la posible nada de nuestro ser— equivale a lo que en otros tiempos se llamaba "conversión" e implica que, por primera vez, comenzamos a existir: todo lo anterior no era aún vida, (en el sentido pleno de la palabra: existencia constante y responsable de sí). En Heidegger —quien, dicho sea de paso, también trataba del *kairós* en un curso que dictó en el 1926[5]— ese instante decisivo estará vinculado con la anticipación existencial del momento de la muerte, equivalente kairológico de lo que para los primeros cristianos era el momento del final del mundo y de la segunda venida *(parusía)* de aquel quien, según Bultmann,[6] no había pedido sino la decisión, en contra o en favor de lo que él predicaba y encarnaba. Jaspers, a partir de su lectura de Kierkegaard y Nietzsche, participa, entonces, de esta sensibilidad kairológica que caracterizaba todo un decenio y que es conveniente conocer; de lo contrario, no se comprendería, p. ej. por qué hasta un joven pintor, Max Ernst, presentó sus primeras obras bajo el signo (es decir, en una publicación con ese título) de *Kairós*.

III

En su exposición fundamental de 1932, la filosofía existencial de

[5] Sobre este curso —con el título *Introducción a la fenomenología de la religión* comp. ahora M. E. Zimmermann, *Eclipse of the self. The development of Heidegger's concept of authenticity*, 1981, Capítulo V (p. 133ss).

[6] Comp. R. Bultmann, *Jesus*, 1929, p. 49 ss.

Jaspers se presenta estructurada en tres partes: orientación en el mundo, iluminación de la existencia, metafísica. Esta tripartición que se mantiene en las posteriores exposiciones de "Filosofía", corresponde a un modelo de la vida filosófica, es decir: del desarrollo de la existencia auténtica, que tiene sus orígenes en Kierkegaard y Nietzsche, (a saber en la doctrina de los "estadios en el camino de la vida" del primero, y en el "símil de las tres transformaciones" del último). Aunque distintos en espíritu y contenido, formal o estructuralmente, estos dos esquemas muestran cierto parentesco: De una etapa de indiferencia, indecisión, falta de voluntad, se pasa, por una crisis abrupta, a un nivel "superior" de seriedad, de crítica de la etapa pasada, de resuelta voluntad individual para, finalmente, desembocar en una fase de religiosidad, sea cristiana o pagana, que corona todo el proceso anterior por un sentimiento de agradecimiento y afirmación (fe). Ese modelo —cuyas huellas podrían reconocerse también en el pensamiento de Heidegger— cuenta, entonces, con dos vueltas decisivas en la vida que, sin embargo, se distinguen entre sí en el hecho de que la primera se realiza, predominantemente, por la iniciativa de la persona misma mientras que la segunda, por el rechazo, precisamente, del rasgo voluntarista de la primera, es más bien asunto de un serse regalado, de un dejarse sobrevenir. En términos cristianos, de gracia, en términos paganos (Nietzsche): de inspiración mística. El misterio de ese segundo instante existencial ya no es asunto del esfuerzo filosófico, sino de últimas convicciones, en parte incomunicables; de ahí que preferimos referirnos al primero exclusivamente.

Kierkegaard caracterizaba el primer estadio (sub-dividido en varios subestadios) como "estético"; con ese término se refería al carácter predominantemente sensible/sensual del ideal de vida distraída; la persona en cuestión se deja llevar a donde el instinto, el goce la conduce, vive sus momentos de placer o dolor, los recuerda para gozar otra vez de ellos. Lo que más caracteriza la vida estética es su falta de voluntad, de decisión, de responsabilidad: queda en la superficie, lo trata todo sin comprometerse para nada, se deja distraer, juega roles, en fin: obedece a las pautas prescritas, se inserta en lo establecido —y la "moda" de rebelión es parte de ello—, se aburre en la monotonía de las repeticiones mecánicas de lo mismo. En una palabra: más que vivir conscientemente, es vivida; no se posee a sí misma todavía. Incluso huye ante sí misma, hace lo que "uno" hace, esto es: no existe realmente. Está ahí, pero como si no tuviera conciencia de ello.

Jaspers, por su parte, tomando su propia experiencia como base (como lo habían hecho Kierkegaard y Nietzsche en sus casos también)

describe el estar-ahí como ese querer-saber que siempre queda insatisfecho con todo lo que averigua y no hace de su ciencia ninguna conciencia; el mero observar distanciado, la aceptación ciega de ideologías, religiones predominantes, la actividad bulliciosa, el ahogarse en el trabajo para no tener que pensar —todo eso reflejo de la actitud cotidiana profesional. Jaspers llegó relativamente tarde a la filosofía, cuando su experiencia como psiquiatra y psicólogo lo dejó insatisfecho, por más útiles que le hayan sido sus conocimientos científicos. Descubre que, en última instancia, el saber científico fracasa ante la vida, no tiene respuestas para lo realmente esencial y es —una conclusión a la que llegarán también otros científicos que se "convirtieron" después a la filosofía— básicamente irresponsable. Un saber del cual se había esperado tanto lleva, a la larga, a la desesperación —y en ella se anuncia la vuelta.

La existencia[7] no se sobreentiende, ella es un poder-ser, una tarea, un proyecto que tengo que realizar si quiero ser fiel a mí mismo. De hecho, "estar-ahí" y "existir" son dos cosas distintas. Al igual que Kierkegaard, Jaspers toma la palabra "existencia" como sinónimo de "origen de mí mismo", es decir, como algo que debo descubrir, querer y hasta sufrir. Llegar a ser yo-mismo implica la adopción de una actitud ética respecto del estar-ahí, relacionarse a sí mismo, pero no en una indiferente introspección sin consecuencias, sino en una *decisión* que pide ser renovada si es que quiero quedar fiel a ella. De ahí que el filosofar es —para Jaspers— un acto ético, no un sistema teórico. El famoso asombro que se encuentra en sus raíces, significa, existencialmente hablando, que sólo cuando me sobreviene la perplejidad sobre el mero hecho de estar-ahí, de ser ese extraño yo que soy, sólo cuando descubro que debo corresponder a este hecho tan absurdo con el proyecto de una vida que *yo* realizo, en la que tomo el mando sobre mí mismo— sólo entonces es que realmente *comienzo* a existir.

La existencia, afirma Jaspers, no puede ser objeto del filosofar ya que es el mismo origen de toda objetivación; ella no se investiga, sobre ella no hay conocimientos científicos —o se vive o no se tiene. Se "aclara" en decisiones, en recaídas, en crisis, pero nunca se conoce. Frente a ella no puedo escoger la posición del observador neutral, porque yo la soy, es tarea mía, y en la medida que el filosofar es ese existir; no hay un filosofar

[7] En casi todos sus libros, Jaspers ha dilucidado este concepto, especialmente en los capítulos correspondientes al complejo temático de la "iluminación de la existencia". Comp. especialmente el segundo volumen de *"Philosophie"* y el ciclo de conferencias, dictado en el 1935, bajo el título *Vernunft und Existenz* (Razón y Existencia).

no-comprometido, neutral. Así se explica un fenómeno que, al primer encuentro con un libro de Jaspers, ha sorprendido a muchos lectores: Jaspers escribe una "Introducción a la filosofía" que resulta ser una introducción a *su* filosofía. Ahora sabemos que no puede ser de otro modo, y por más que interprete otras filosofías, siempre encontraremos que Jaspers las ve a través de su propia filosofía (así, p. ej., busca en Nietzsche rasgos de lo "envolvente"[8] (ese concepto clave de su metafísica-en-cifras). Un pensamiento filosófico que carezca de la seriedad ética mencionada, que no tenga implicaciones existenciales, no es para Jaspers un pensamiento filosófico (sino, eventualmente, científico). Lo filosófico del pensar yace en este compromiso conmigo mismo; de ahí también que Jaspers no quiere enseñarnos *su* filosofía como *la* filosofía; sino su filosofar quiere despertarnos, motivarnos a cada uno a hacer algo análogo a lo que él hizo: descubrir quién realmente soy, qué puedo y debo realizar, desarrollar *mi* filosofar. Formalmente, entonces, todas las filosofías son una y la misma; pero en cada caso el contenido (de la decisión tomada) será otro, aunque sí, respecto de la meta del camino, no hay dudas: soy, cada vez, yo mismo. Una meta que nunca se alcanza, hacia la cual uno queda siempre en camino, ya que en última instancia, el camino *es* la meta. En todo lo que solamente depende de mí, ahí donde nadie me puede sustituir, en el último núcleo solitario de mi ser que nunca ni yo mismo logro captar realmente —ahí es donde cabe la palabra "existencia"; y "existir" significa tener la valentía de ser sí mismo con el riesgo siempre presente de fracasar en esa empresa.[9]

IV

La existencia se realiza por decisiones en las cuales ella se crea a sí misma como de la nada. De un momento a otro, con abrupta repentinidad, cambia todo, y donde antes *todo* parecía posible, ahora, con la elección, tenemos *lo único* necesario. Lo angosto y angustioso del tal instante ha sido analizado por Kierkegaard en *El concepto de la angustia*, como el salto cualitativo, la transición vertiginosa de la ignorancia al

[8] Este es el término con el cual Jaspers designa la totalidad del ser; *(das Umgreifende)*; se trata de algo anterior (o posterior) a la separación de sujeto y objeto. De hecho, Jaspers habla de dos manifestaciones de esta totalidad: lo circunvalante que somos nosotros (estar-ahí, conciencia, espíritu; y existencia) y lo circunvalante que no somos, es decir: el mundo de la trascendencia. El término técnico para la teoría de lo circunvalante es *periecontología* (del término griego *to periéchon* "lo que rodea"). Comp. *Von der Wahrheit*, 1947, p. 160.

[9] Sobre el posible fracaso del existir —cuando elijo no ser lo que debo ser— comp. p.e. *Von der Wahrheit* p. 77s. y *Philosophie II* p. 128.

saber, de la inocencia al pecado; y el instante mismo como la irrupción de lo eterno en el tiempo que desgarra al hombre que, siendo una síntesis de tiempo y eternidad, no quiere asumir ésa su constitución dialéctica, no quiere ser, desesperadamente, él mismo. Jaspers le debe mucho a Kierkegaard para su propia concepción del instante existencial; pero mientras que Kierkegaard localiza dicho instante *entre* el estadio ético y el religioso (o dentro de este último), Jaspers, desmontando prácticamente ese tercer estadio, lo ubica en el umbral de la existencia misma, ahí donde ésta se vuelve ética, es decir: consciente y responsable de sí. Todo el peso de lo eterno —que en Kierkegaard caía aún sobre la existencia religiosa ligada con una instancia trascendente— cae, en Jaspers, sobre el instante temporal mismo, en la absoluta inmanencia del existir histórico: "La verdad del estar-ahí es absoluta —y exclusivamente temporal; no hay para el estar-ahí nada más que *su* tiempo",[10] escribe Jaspers, y ello implica que lo eterno es absolutamente histórico, se da en *este* existir (que es el único), o no se da en absoluto. Por más arrogante que suene: depende de mí, de mi decisión; su *kairós* es ahora o nunca: "La máxima tensión (de la existencia) resulta del fenómeno originario de que, lo que es eterno, solamente llega a ser por nuestra decisión: la decisión en el tiempo es el aparecer (histórico) de lo que somos atemporalmente".[11] Pero ¿qué es lo eterno? ¿qué es lo atemporal que supuestamente "somos" y que está ligado, no ya a una instancia trascendente, sino a la instancia del instante existencial? Sin duda, ya lo dijimos, "eterno" no equivale a una duración infinita —ésta sería "tiempo"— ni tampoco a un "más allá" antes o después del existir, ni siquiera a la supuesta validez supratemporal de ciertas verdades.[12] No se trata de una abstracta atemporalidad, sino de algo cualitativamente distinto de todo lo cuantitativamente temporal. Lo eterno es lo que debo ser y nunca seré en forma plena, algo así como —si existiera— la idea platónica de mi ser, el modelo cuya imitación constituye mi existir. Lo eterno es una tarea, es la mismidad como proyecto, algo cuyo peso o impacto eleva —o hunde— al estar-ahí a una nueva dimensión. El que yo pueda y deba ser el origen de mí mismo y, en ese caminar *desde* mi origen *hacia* mi origen, pueda y deba trascender mi mero estar-ahí, realizando en él algo que "va más allá" de él, lo revitaliza y lo sostiene desde dentro —esto es lo que el término "eterno" quiere decir. Dice

[10] *Von der Wahrheit* p. 651.
[11] Ibidem p. 906.
[12] Sobre la imposibilidad de jamás alcanzar un punto en el cual la verdad esté alcanzada y sobre el carácter temporero de todas las verdades comp. *Von der Wahrheit* p. 307.

Jaspers: "En el individuo, la temporalidad no es, originariamente, mero tiempo; él es, existencialmente e históricamente, eternidad en el tiempo. 'Siempre' es lo que es, y puede ser auténticamente; esto no se deja constatar objetivamente, pero se deja iluminar —el que haya un presente eterno, en cada momento, se conecta con la continua intranquilidad del tener que conquistarlo, del poder perderlo, del decidirse para algo que (ya) es, eternamente; pues esto, lo eterno, no aparece sino en forma histórica, en forma de decisión, bajo peligro y amenaza".[13] Podemos agregar: el "lugar" en el cual aparece es el instante de elección; y en él, lo primero que importa no es tanto aquello *que* se elige, sino el hecho de elegir, la elección de la elección, en vez de la indecisión que es la fuga de sí mismo, la angustia de la libertad. Lo que importa es no posponer la elección, buscando lo esencial en el pasado o futuro: "El presente es todo lo que importa".[14]

Pertenece a la naturaleza apelativa de ese *kairós* ético que esté ligado, dentro del curso de una vida, a un tiempo determinado: la existencia, para así decirlo, no es siempre, sino tiene *su* tiempo, sus momentos decisivos que apelan a nosotros y cuyo llamamiento es, cada vez, *la* oportunidad (de existir, asumir su destino). A la duración o permanencia de las sustancias en la realidad objetiva, corresponde, en la realidad subjetiva, la confirmación (de la decisión) en dichos momentos, la repetición[15] o prolongación de la elección existencial a través de *mi* tiempo. Ya que el futuro que soy es, siempre de nuevo, indeciso, es decir: posibilidad-libertad, la elección renovada (en actos) le da a la existencia fiel a sí misma cada vez más profundidad. Frente a la duración objetiva, existencialmente visto, "el tiempo, con la elección y la decisión, se convierte en el tiempo respectivo *(jeweilige Zeit)*: la existencia tiene *su* tiempo, no el tiempo sin más. Este vale para la conciencia en general, aquél solamente para la existencia en su conciencia histórica".[16] A ese carácter de oportunidad irrevocable del instante existencial se debe la no-continuidad del tiempo existencial: hay rupturas o saltos, y de ahí la posibilidad de lo nuevo (que nunca nace "por sí mismo"). De ahí también el carácter de peligro o riesgo del existir histórico: puede ocurrir o demasiado temprano (anticipación prematura: "captar y hacer, ya de una vez, como lo supuestamente siempre correcto aquello que no puede llegar a ser sino por un proceso de construcción"), o

[13] Ibidem, p. 914.
[14] Ibidem, p. 175.
[15] Sobre la repetición comp. *Philosophie*, vol. II, p. 130.
[16] *Philosophie* I, p. 18.

demasiado tarde ("no agarrar lo históricamente maduro que, para la existencia, no se hace nunca real por sí mismo"[17]). En ese carácter de oportunidad a perderse o a aprovecharse se funda el caracter incondicionalmente histórico de la elección: ella está ligada concretamente con *ese* tiempo, con *esa* situación y no es, por ello, planificable: "La construcción existencial no puede planearse o realizarse según un diseño. La veracidad histórica, más bien, aparece en un doble aspecto: tomando en cuenta lo que está ahí en el presente, decide y crea realmente algo definitivo, pero, a la vez, permanece abierta para el futuro que puede, no revocarla, pero sí cargarla de otro significado. Ese permanecer abierto y no estar fijado es, lo mismo que la decisión, la presuposición de la historicidad".[18] El caracter paradójicamente kairomórfico del instante cumplido(r) —que por un lado, contiene pasado y futuro[19] y no se deja posponer, y que, por el otro, queda siempre amenazado por la posibilidad del fracaso, es decir: del no quedar fiel a la decisión— hace que la elección sea, a la vez, una decisión "para siempre" *y* una resolución frágil, y que lo eterno que se realiza en tal instante axial, esté ligado a *ese* instante (y no a ningún otro) en forma absoluta y, no obstante, forme parte de una continuidad existencial que es algo como el "instante extendido", "la propagación temporal de la atemporalidad cumplida".[20] Es, entonces consecuente que Jaspers sepa celebrar el impacto de tal "instante alto" y, a la vez, reconocer su fugitividad. Escuchemos:

> El instante, como la identidad de temporalidad y atemporalidad, es la profundización del momento fáctico hacia un presente eterno. En mi conciencia histórica estoy consciente, a la vez, del perecer *como* apariencia, y del ser eterno en y por esa apariencia; no como si una validez atemporal fuese agarrada por casualidad ahora y posiblemente en cualquier otro tiempo, como si la temporalidad y la atemporalidad estuvieran disparatadamente colocadas la una al lado de la otra —sino de tal forma que la particularidad temporal, consumada una sola vez, es captada como aparecer del ser eterno: y esa eternidad está ligada, absolutamente, con *este* instante. El instante, como mero *momento* de lo temporal, es algo en flujo; representado objetivamente no es sino desapareciendo, una nada. Como vivencia puede ser deseado en su aislamiento, pero como mera vivencia, debido a su no-obligatoriedad y autosuficiencia, se anulará. Lo que importa, por el contrario, es que *sea confirmado* como decisión histórica de la existencia, por pertenecer a una continuidad que aparece. El instante auténtico como *instante alto* es la cumbre *y* la articulación en el proceso existencial. Nunca se hace mero medio, ni tampoco es autosuficiente, ya que está sustancialmente ligado al

[17] *Philosophie* II, p. 127.
[18] Ibidem, p. 128.
[19] Comp. *Philosophie* I, p. 16.
[20] *"Der umfassend gewordene Augenblick"; Philosophie* II, p. 129.

> estar-ahí temporal en su aparecer y sucesión. Contra el mero momento y el goce de la vivencia, se erige la existencia que está presente en el instante, pero no terminada: ella produce el instante y lo recoge; se sabe albergada, con su tranquila inexorabilidad y su silenciosa confianza, en la continuidad que trasluce el instante. Es aquí solamente donde se hace transparente lo histórico del aparecer de la existencia: no aparece como inmediatamente hecha, sino se gana en la duración del tiempo, por los pasos decisivos que realiza. En vez de en el instante aislado, su aparecer se da en la secuencia histórica de los instantes, en su relación recíproca. Esta interrelación de los instantes está presente en ellos mismos: en la espera del instante alto, en una actitud que no se desperdicia o disipa; en la conexión de la altura presente con sus presuposiciones que no se traicionan, sino conservan; y en un vivir persistentemente a partir del instante alto que, si bien pasado,permanece como medida presente.[21]

Y el otro lado de la medalla:

> Toda consumación perece, sin detenerse. Lo que propia —y auténticamente es, no es todavía o ya no es. No se halla sino como la cesura entre el camino hacia sí y el camino desde sí. La imposibilidad de permanecer hace que la totalidad de una actualidad existencial consumada esté rotando alrededor de ese punto que desaparece. El instante como tal lo es todo, pero solamente por un instante. La verdad, en esa realidad, no está en el aislamiento de esta altura, sino en la extensión de su antes y después.[22]

Ahora se entrevé el significado del título "la instancia del instante": la existencia puede, ante esta instancia, hacerse "culpable" o, por el contrario, apelar a ella para probar su autenticidad. Y, una vez más, lo que importa aquí es saber cuándo es la hora: "La existencia quiere conservar sus posibilidades. Al frenarse antes de la actualización muestra su fortaleza, si ello significa un conservarse para el momento justo; pero muestra su debilidad cuando no osa agarrarlo".[23] Donde rehuso entrar en mi destino, buscando compromisos baratos, insistiendo demasiado poco en la situación de decisión, pierdo "una eternidad", traiciono lo que, como sé muy bien —aunque "subterráneamente"—, es mi tarea: yo soy lo que me hago ser, y no hay excusas: el instante, al sobrevenir se anuncia, se hace sentir, y aunque no sea tal vez calculable en términos de puntualidad, no puedo escapar disculpándome con la falta de "olfato" para el momento justo. La convergencia de mi voluntad con los sucesos que desembocan en la situación decisiva no es un mero azar. Jaspers afirma "El hombre que es una posible existencia tiene su propio tiempo..." que, como tal, está ligado

[21] Ibidem, p. 126s: Sobre el concepto del instante alto *(hoher Augenblick)* comp. también *Von der Wahrheit*, p. 908.
[22] *Philosophie* III, p. 227.
[23] Ibidem, p. 110.

"con su trascender como la eternidad a la cual pertenece" y que analógicamente puede pensarse como "el espacio inteligible al cual pertenece cada ser temporal de un ente existencialmente real. En este espacio como en un universo de los tiempos, cada tiempo tiene *su* lugar al cual únicamente pertenece".[24] En fin, en la decisión existencial estoy, en el tiempo "encima" del tiempo: "En la medida que yo, *en* el tiempo, actúo incondicionalmente, amo incondicionalmente, está la eternidad ahí: en el tiempo. Esto no lo capta mi entendimiento, esto solo trasluce en *el* instante, y después solamente en un recuerdo que duda".[25] La paradoja de que la temporalidad "acentuada"[26] (por un acto incondicional) sea a la vez lugar de la realización de lo eterno —la paradoja de que esa parte ínfima del tiempo que es el instante sea lo que posibilita lo máximo —la plenitud del ser— esa paradoja se expresa en lo que Jaspers llama "trascendencia"; no se trata de un elevarse *sobre* o alejarse *de* la existencia temporal, sino de un interiorizarse más profundamente en ella, en forma de una transformación del núcleo mismo de la persona. El trascender ocurre aquí y ahora, o no ocurre en absoluto; pero cuando ocurre, el tiempo cambia de cualidad y el ahora, antes mero átomo temporal, se convierte en el instante que le da firmeza, retroactivamente y proyectivamente, a los otros instantes: en cierto sentido, ellos con-crecen con él y forman un todo ("El trascender es ahora, como el instante al cual no le sigue nada más porque todo es eterno y nada fluye ya".)[27] y ese todo es, *en* el tiempo, atemporal, temporalidad abolida,[28] en fin: la eternidad no es otra cosa que el tiempo cumplido,[29] y tomada por sí sola, separada del tiempo, ella no sería nada. Como aquello que yo debo realizar (o no será) ella es "el alma de la temporalidad" aquello que anima, vivifica el monótono seguirse de los momentos. Lo eterno es "la exigencia incondicional" que puede apelar a mí en cada momento: "La exigencia incondicional se acerca a mí como la exigencia de mi yo *(Selbst)* auténtico frente a mi estar-ahí, o como (la exigencia) de lo que, para así decirlo, soy eternamente ante la trascendencia, frente a la temporalidad de mi vida presente —lo incondicional mismo no se hace temporal; donde se da, se da, respecto del tiempo, transversalmente: irrumpe desde la trascendencia en este mundo, por

[24] Ibidem, p. 58.
[25] *Philosophie* I, p. 16.
[26] *Philosophie* III, p. 56.
[27] Ibidem, p. 57.
[28] Ibidem, p. 58, Comp. *Von der Wahrheit*, p. 651.
[29] *Von der Wahrheit*, p. 82s.

medio de nuestra libertad".[30] Lo trascendente que se "toca" en el "vuelo" del instante existencial no es lo divino, algo "más allá" sino, más bien, el hecho de ser, de haber algo en vez de no haber nada, el evento absoluto (el *DASS* de todo *WAS*). Trascender, visto así, significa agradecer, y esta actitud es la que Jaspers llama "la fe filosófica"; con ella, lo antes ciegamente aceptado —como si sobreentendiera que el mundo es, que nosotros somos y que, además, podemos saberlo— recibe una nueva aura: aparece como un regalo no merecido, una inaudita "gracia", en fin: el ser se sacraliza y el logos se hace mito. Es en este sentido que Jaspers habla de la "escritura cifrada" de la metafísica: el lenguaje llega al borde de lo decible y recurre a tambaleantes imágenes, eco lejano del estremecimiento fundamental. Entonces, las afirmaciones, perdiendo la seguridad de la palabra fija, reciben un elemento de indecibilidad que las hace "flotar". Debido al hecho que cada contenido del pensar debe adoptar una forma temporal (temporera) que lo modifica, lo atemporal queda siempre inadecuadamente expresado. Y, de nuevo, para que el fracaso de la comunicación no sea total, todo depende del momento justo: "Un pensamiento es lo que debe ser solamente en el lugar justo de la cadena temporal de los otros pensamientos",[31] es decir: "No hay arbitrariedad en la selección de las formas temporales (de una verdad atemporal), sino éstas se acercan o se alejan del verdadero significado de lo pensado. Todo nuestro pensar recibe claridad y verdad en el continuo examen de las órdenes temporales en las que pensamos. Y todo cae en las oscilaciones de sentido, en lo flotante de las posibilidades, en la dispersión de lo ya no coherente, cuando falta la justa forma temporal y, no obstante, alguna otra forma resta, ya que sin el tiempo no hay para nosotros ningún pensar ni ningún contenido del pensar".[32]

Así se agrega al *kairós* de la decisión el de la comunicación: como en una melodía cada tono tiene su lugar, si es que el todo quiere sonar armoniosamente, así el pensar y más todavía su expresión, tienen un ritmo de "respiraciones" (verdades) que atribuye a cada pensamiento —sea en la creación o en la comprensión del mismo— *su* lugar o momento, a saber aquel en el cual da en el blanco, estremeciendo a quien lo conciba o capte. En el estilo de su pensar, Jaspers, en la forma inconfundible de insistencia que le es peculiar, trasmite la búsqueda de la

[30] *Der philosophische Glaube*, 1947, p. 30.
[31] *Von der Wahrheit*, p. 304.
[32] Ibidem, p. 305.

palabra justa, de la convergencia feliz de lo pensado, de su peso, y de su expresión adecuada. Para quien tenga la sensibilidad para ello, ese encarecido rodear, circunscribir, recomenzar, que forma el con-texto del texto esencial, es la señal de un pensar que no se encierra en un lenguaje autosuficiente, sino que trata de comunicar aún en el borde de lo incomunicable. Es este rasgo de apertura que distingue el filosofar de Jaspers p.e. de un cierto esoterismo, de una magia del pensar que fascina, a pesar de su interna frialdad y falta de amor,[33] en un pensamiento como el de Heidegger a quien Jaspers en vano ha instado a establecer un diálogo para el cual inicialmente parecía haber todas las presuposiciones. El deseo de comunicación no es, sin embargo, una mera "debilidad" subjetiva del filósofo sino que forma parte de su concepto de la existencia; si ésta se realiza mediante decisiones y acciones incondicionales, y si con ellas llega a su verdad, la consigna es, "verdadero es lo que nos une".[34] Nada se logra, según este concepto, sino en y por comunicación absoluta, en amistad y amor. Ser sí mismo, en la dimensión existencial, no es un acto solitario, un proceso de gradual ensimismamiento, sino que aquí conservarme equivale a perderme, a comunicación incondicional: sólo con y por el otro llego a ser yo mismo. Aquí importan, entonces, los grandes momentos de los encuentros que plasman nuestro destino y modifican su rumbo. Una existencia no compartida con otro, con cuyo destino me comprometo, no merece este nombre (ek-sistir=salir de sí). Como en el campo teórico una verdad no se alcanza sino por discusión, por diálogo depurador, por la relación recíproca de los puntos de vista, en la praxis existencial toda la autenticidad del existir depende de la interacción de las existencias, de la comunidad de destinos y convicciones. No es casual que Jaspers, al discutir la legitimidad del acto incondicional más paradójico —del suicidio— lo ilustre con el ejemplo de la muerte extática de los amantes *(Liebestod)*:[35] aquí la máxima concentración de vida —el amor incondicional— se trastrueca paradójicamente en su negación, como si la muerte libre —la más extrema libertad pensable— fuera, debido a su incondicionalidad y a su deseo de eternidad, la máxima afirmación de la vida, una positividad existencial que hasta llena el vacío del no-ser. Este último *kairós* —que un Nietzsche anheló en vano para sí, por más que lo predicara para

[33] Comp. sobre esta crítica amistosa el libro póstumo de Jaspers, *"Notizen zu M. Heidegger"*, ed. H. Saner, 1978.
[34] *Der philos. Glaube*, 1947, p. 32.
[35] *Philosophie* II, p. 22-32.

otros—[36] ese *instante-límite* en el cual coinciden acto y suceso constituye una potenciación de la *situación-límite* que es, para Jaspers, la muerte en general: si ya esta figura como posibilidad de la apertura de la profundidad de la existencia —¡cuánto más no lo será la muerte libre, como consumación de una vida orientada en el *kairós*, (la *kairotanasia*)! Verdad es que ella significa, donde se realiza solitariamente, una ruptura de la comunicación —aunque aun ésta trasmite un mensaje existencial— pero el ejemplo mencionado por Jaspers parece ser la coronación de unas existencias compartidas: sobrevivir el uno al otro no tendría sentido; lo co-vivido vale más que el mero sobrevivir. El *kairós* del encuentro —si es que ha sido existencialmente determinante— *in*cluye, y no *ex*cluye, por su definitividad, esa ratificación eternizante, esa última fidelidad: verdadero es lo que nos une.—

V

De una filosofía se suele pedir que su teoría concuerde con la praxis, que el pensador haya vivido lo que enseñó. En el caso de la filosofía de la existencia, no solamente se parte de esa exigencia, sino que, en ella, el filosofar coincide con el actuar; filosofar no es otra cosa que vivir conscientemente, auténticamente, fiel a sus decisiones, responsable de sus actos. Un pensamiento filosófico, según Jaspers,[37] no es nunca un pensamiento indiferente, no-comprometido, sino que en él, si tiene sustancia, la persona está concernida (aunque no sea, expresamente, el "tema" del pensar); y cada pensamiento testifica la preocupación por lo único que cuenta: la verdad del existir. Esta verdad no es puramente teórica y universal: siempre marcada por los actos de quien la busca, es la verdad *mía*, aquí y ahora. La situación histórica en la que me veo forzado a tomar posiciones, el asunto concreto del momento por el cual me preocupo tiñen mi pensar de una insustituible historicidad, de una inextinguible subjetividad[38] en la que está, a la vez, la razón de su fragilidad. No solamente no llegamos, en la teoría, a un punto donde la verdad esté alcanzada —el pensar sólo descansa, para seguir de nuevo, en interminable inquietud,[39] (reflexión infinita[40])— sino que, aun en la práctica donde

[36] Comp. (ed) S. L. Gilman, *Begegnungen mit Nietzsche*, 1981, p. 508; y mi artículo *"El suicidio estético (Kairotanasia)"*, Diálogos 31, 1978. p. 39ss.
[37] *Philosophie* I 264 ss.
[38] Ibidem, p. 270s; 279.
[39] *Von der Wahrheit*, p. 307.
[40] *Vernunft und Existenz*, p. 15 ss.

parecía que yo decidía "para la eternidad", toda perfección existencial alcanzada en esfuerzo heroico es momentánea, pasajera. Como en la contemplación que "se olvida del tiempo" todo depende, respecto de su valor y validez existenciales, de si capto lo contemplado en forma fijada —como si se tratase de algo válido "para siempre"— o en forma inconclusa (consiguiéndolo y perdiéndolo), así también las decisiones y acciones resolutas caen bajo la ley del tiempo: son perecederas, incompletas, expuestas al fracaso (posterior). Ese eventual fracaso está como incluido en el proyecto del existir, le proporciona la continua tensión del esfuerzo *renovado:* la pérdida de sustancia es parte de la sustancia existencial misma.[41]

Esta inquietud que rechaza toda posición definitiva[42] —Jaspers la llama "razón" *(Vernunft)*— esta especie de incansable infidelidad respecto de lo apenas alcanzado, parece contradecir al esfuerzo de decisión, a la instancia del instante: el "flotar" indeciso, el "fracaso" del filosofar (existir) —conceptos que han sido atacados por quienes acusaban a Jaspers de falta de consecuencia— parecen poner en peligro toda la empresa existencial: ¿cómo se puede exigir que decidamos, que alcancemos una actitud resoluta, si por el otro lado, se nos predice el fracaso definitivo y necesario? ¿Cómo se puede enaltecer la consumación conseguida en el "instante alto", y, al mismo tiempo, en la misma frase, declarar que toda consumación *(Vollendung)* es también un "término" *(Ende)*?[43] Se pide, a la vez, la "indecisión de afirmaciones nunca definitivas" y el "comportamiento decidido en la situación histórica";[44] se pide una "pasión para lo abierto" capaz de flexible transformación, y, no obstante, una imperturbable fidelidad para con las decisiones tomadas parece ser el contrapeso de la inquietud; en fin, el ideal parece ser una paradójica mezcla de "incondicionalidad no-fanática" y "resolución que permanece abierta".[45]

La contradicción que surge aquí es, sin embargo, aparencial; siempre ha sido fácil confundir con un oportunismo reprochable el reconocimiento del elemento trágico en la estructura misma de la existencia. Una cosa es: por principio, nunca decidirse —o siempre decidirse— como —si para poder siempre revocar lo "decidido"— y otra cosa es haberse

[41] Ibidem, p. 23 ss.
[42] Ibidem, p. 44 ss.
[43] *Von der Wahrheit*, p. 907.
[44] *Der philos. Glaube*, p. 32.
[45] *Vernunft und Existenz*, p. 56.

decidido, tratar de permanecer fiel a la decisión y, reconociendo que la decisión era insuficiente, a medias, falsa, —corregirla o renovarla en otros términos, bajo circunstancias distintas. Lo que separa al oportunista del kairósofo[46] es la falta de seriedad en el caso del primero y la resignación seria en el caso del último; éste no se obstina en *una* decisión tomada si reconoce más tarde que ha sido incompleta o equivocada —en otras palabras: no es un decisionista que, cueste lo que cueste, ciegamente permanece "fiel" aun a sus errores o imperfecciones. No sólo ninguna decisión puede ser absolutamente definitiva —aunque el espíritu que la anime debe ser el del "para siempre"— sino que, si tomamos en serio la historicidad de la existencia, ella está trágicamente condenada a hacerse "infiel" a sí misma. La instancia de aquel instante grande ante la cual ella quiere justificar su posterior testadurez ya no es la suprema instancia; ella era *entonces* el punto de vista necesario, pero, entretanto, tanto yo como las circunstancias han cambiado, y estoy forzado a una revisión de mis decisiones. Debo, eventualmente, renovar la anterior, si ella, sin yo mentirme a mí mismo, puede valer todavía; o modificarla, en el mismo espíritu de seriedad que caracterizaba la anterior. Pero, se me objetará, tal persona "no tiene principios", o peor: su principio consiste en no tener principios. Verdad es, así podría parecer, pero preguntémonos si no son precisamente los que se enorgullecen de tener principios los que han hecho el mayor daño. *Ningún* punto de vista, dijo Jaspers, puede valer definitivamente y "para siempre"; todas las decisiones, aun las grandes, son finitas, es decir: transitorias, temporeras. Sería inconsecuente, ante la ausencia de valores y verdades "eternos", aferrarse a uno de ellas. La decisión ética en favor de un auténtico existir será, formalmente considerada, siempre la misma, aunque sus contenidos deban cambiar. No *puede* ser de otra manera ya que el existir es, hasta el último momento, inconcluso; solo en este momento, si es que tengo la "oportunidad", podría llegar a una decisión retroactiva sobre el valor o desvalor de mi existencia total; y ésta valdría, en cierto sentido, para toda la eternidad. En fin, lo que en cada *kairós* se decide no es lo respectivamente oportuno, lo circunstancialmente favorable, lo ocasionalmente preferible —ésta no es ni siquiera una decisión, en sentido ético, sino un cálculo de preferencias intercambiables— sino que lo que se decide es aquello que básicamente *soy* o debo ser; y de ello no puedo estar seguro aunque en tal momento me

[46] Al usar este término —en vez de "kairólogo" —se apunta, no solamente a la sensibilidad para el momento justo (de o para algo), sino precisamente a la "sabiduría" trágica o resignada de lo frágil de todo afán *Kairológico;* estar demasiado seguro de este último sería *Kairomanía.*

debe parecer que sí (esto pertenece al carácter entusiasta del momento; después puede reconocerse como ilusión). El riesgo es precisamente, creer en la fuerza de la decisión sin saber si podrá transportarme sobre los abismos que me esperan. Aquí llegamos a aquel límite del filosofar de Jaspers donde se realiza el paso que parece inevitable y que no todos podrán aceptar: Para poder descansar definitivamente, para poder confiar-en-sí ilimitadamente, ese inquieto trascender se sostiene en algo trascendente que se circunscribe con muchas palabras ("lo uno"; "lo circunvalante"; "el ser"), sin jamás poder o querer captarlo; es aquello que como mi "origen" está siempre alejándose de mí; aquello que me hace fracasar en mi búsqueda, pero que, sin embargo, la provocó en primera instancia. *Esa* instancia ya no es la del instante, sino que es el instante hecho total, ontologizado, proyectado hacia "fuera", *meta-kairós*, instante trascendido hacia lo trascendente. No decidiremos ahora si aquí el filosofar de Jaspers, desembocando en su "fe filosófica" personal, entra en su propia no-verdad. Sería prematuro —otros dirán demasiado tarde— querer, en ese instante, juzgar definitivamente sobre la verdad de las primeras o últimas instancias.

VI

En una primera diferenciación superficial, el *kairós* aparece en dos tipos relativamente opuestos: el *kairós-suceso*, es decir: el momento de suerte imprevista, el momento privilegiado,[47] el momento-de-gracia que, si bien es esperado, siempre sorprende como lo no-merecido —y, por el otro lado, el *kairós-acto*, es decir: el momento decisivo, el instante-de-urgencia, donde importa la intervención humana, la voluntad de resolver. Además, cada uno de estos tipos de momentos favorables puede localizarse, a lo largo de una curva praxiológica, en el comienzo, en el centro-cumbre, en el final (kairós inceptivo, axial, finito). Luego existe, en teoría e hipotéticamente, el *kairós* apoteósico de la coincidencia de acto y suceso.

Dentro del marco de esta esquemática incompleta, el instante destacado por Jaspers fácilmente se descubre en la intersección del *kairós-suceso* y del *kairós-acto*, y debido a su anclaje lejano en un romanticismo disfrazado, muestra los dos peligros típicos que la cambiante experiencia del instante ha manifestado en el mundo moderno:[48] la sobrecarga

[47] Comp. G. Maire, *Les instants privilégiés*, 1962, especialmente el primer capítulo

[48] Sobre la historia de la vivencia cambiante del instante en el mundo moderno, comp. S. Ledanff, *Die Augenblicksmetapher*, 1981 (toda la primera parte del libro) (p. 41-161).

decisionista del instante de la decisión existencial y la sobrecarga eternista/metafísica del "instante alto"; tales exageraciones son inevitables en un mundo que ya no está seguro de lo eterno, duda de su presencia en el aquí y ahora, y lo anhela como irrupción repentina en la temporalidad secularizada, con toda la religiosidad "pagana" de la que es capaz. La exigencia de un decidir absoluto, la absolutización de lo decidido, el endiosamiento del momento "mítico" o "místico" —y aun la desilusionada transformación de la cotidianeidad por lo festivo,[49] son fenómenos que ratifican el desmontaje moderno de aquella red de ordenamientos que se apoyaban en la vigencia de la teleología y de la causalidad. El ideal romántico del "instante absoluto" —literalmente: soltado del contexto del *ordo*— es el indicio de la pérdida del origen y del fin. De ahí que, como ha mostrado Foucault,[50] las teorías modernas de la temporalidad se caracterizan por este trauma de la pérdida de las analogías y por la desesperada "cura" mediante un "retorno al origen" (a los griegos, al mito, al cristianismo primitivo, al comunismo primitivo, etc.). No nos sorprende, entonces, que Jaspers, dependiendo demasiado del esquema kierkegaardiano, conserve, bajo otras intenciones, todo el cuadro de esta nostalgia melancólica de la unidad perdida, y que, en su concepción del instante, muestre esa sobrecarga mencionada arriba, —una concepción un tanto anacrónica, si se toma en cuenta que ya en poetas como Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé la metáfora del instante ha quedado reducida a mero fermento de movilidad textual, sin todo ese trasfondo de recuperación simbólica del "uno" que falsamente sacralizan las kairologías modernas.[51] El contraste de fugacidad y sublimidad, en el mismo núcleo del instante (interpretado por nosotros), el deseo de superar la transitoriedad por algo permanente ("eterno") han hecho del *kairós* originario una verdadera pesadilla. La tarea de una futura kairología sería devolverle a ese instante su aspecto refrescante y juvenil de improvisación[52] y de una feliz contemporaneidad entre suceso y acto. Reduciendo al mínimo los rasgos de *ex*temporaneidad "vertical", de decisionismo y necesitarismo, habría que redescubrir la espontaneidad juguetona, la virtualidad indeterminada que caracterizaba al *kairós* cuando era todavía un dios fugaz: personificación de la feliz convergencia entre las tendencias objetivas de

[49] Comp. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, parte VI, *Théorie des moments*.

[50] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*[3], 1982, p. 319ss.

[51] Comp. Ledanff, op. cit. p. 104-119.

[52] Comp. J.F. de Raymond, *L'improvisation. Contribution à la philosophie de l'action*, 1980 (especialmente pp. 111-163 *De l'improvisation du temps à l'improvisation dans les temps*).

la situación, por un lado, y el consentimiento activo (que toma la iniciativa) por parte del hombre, por el otro. Ahora bien, esto presupondría la sustitución del esquema de la temporalidad por una epistemología, ontología y axiología de la *kairicidad*[53] —una tarea apenas empezada.

Es obvio que tal teoría (y praxiología) del *kairós*, liberada de las sobrecargas mencionadas, no podría presentarse en forma de un sistema; el espíritu de la improvisación no permitiría sino un conjunto de "pensamientos ocasionales", organizado en forma de un mosaico de mini-ensayos (por razones estéticas solamente) que serían variaciones sobre el tema de tiempo y contratiempo. Se trataría primero de un inventario diacrónico (aunque no estrictamente cronológico) de posibles actitudes ante el instante favorable o tiempo justo que, precedido de una introducción sincrónica, desembocaría, en nivel "superior", en una conclusión encrónica, a saber: en dicha "teoría" kairológica, o mejor: kairosófica. Tal teoría, o esbozo aforístico de una eventual teoría, no aspiraría a validez alguna, ni descriptiva ni prescriptiva; sería una constelación temporera de fragmentos, nada más.

VII

Jaspers no ha querido formular tal teoría kairosófica; su filosofar quedaría ligeramente falsificado si lo mirásemos solamente desde esta (nuestra) perspectiva. Pero para poder tomar posición frente a un pensar ya "inactual",[54] era necesario, después de simpatizar temporeramente con él, buscar un punto de vista hermenéutico de distancia que posibilite una crítica. De tales puntos hay muchos,[55] y nada eleva el aquí adoptado sobre otros posibles; de hecho, como se habrá notado, dicho punto hermenéutico estaba ya ocupado por nosotros antes de emprender este discurso: es más, lo dirigió desde el principio. Es una antigua sabiduría exegética, la del círculo hermenéutico, que justifica esta injusticia interpretativa frente

[53] Un comienzo en este sentido es el artículo de E.A. Moutsopoulos, *Maturation et corruption. Quelques reflexions sur la notion du kairós*, en *Revue des travaux de l'Académie des science morales et politiques* 1978 I, pp. 1-20. Sobre el kairós como lugar histórico de la voluntad comp. J. Ladrière, *Vie sociale et destinée*, 1973 (Cap. 3). Sobre la diferente vivencia del instante en las edades de la vida humana, Comp. M. Philibert, *L'échelle des ages*, 1968. Sobre la diferente vivencia del instante en la historia moderna comp. —además del libro de Ledanff— G. Poulet, *Etudes sur le temps humain* IV *Mésure de l'instant*, 1968. Sigue siendo básica, en este contexto, la filosofía de V. Jankélévitch (comp. especialmente *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*; I, *La maniere et l'occasion*,[2] 1980).

[54] Se sobreentiende que los fenómenos de la in/actualidad y de la moda pertenecen ellos mismos a la teoría del tiempo usto.

[55] Para críticas de Jaspers, comp. W. Schneiders, *K. Jaspers in der Kritik*, 1965; comp. además M. Dufrenne/P. Ricoeur, *K. Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1949; P. A. Schilpp (ed.), *The philosophy of K. Jaspers*, 1957; I. Ehrlich, *K. Jaspers: philosophy as faith*, 1975.

al autor interpretado: No se puede descubrir en el texto sino lo que previamente se ha proyectado en él. Indirectamente, entonces, he hablado de mí mismo, es decir: de aquello que, en Jaspers, me puede interesar aún. Tal "explotación" es, en última instancia, la única forma de "recordar' a un autor —si es que no queremos mentirnos a nosotros mismos con la consabida intención de sacar del texto "lo que el autor quería decir". El texto, entretanto, sabe hablar por sí mismo, y no es poco si logra decir algo a otro, en tal forma que provoque un diálogo, un discurso "explotador", un comentario apropiado. Esa es, al fin y al cabo, la única suerte que, más allá de las manipulaciones propagandísticas, puede desearse a un autor muerto: que encuentre aún lectores que lo quieran "utilizar" para sus propios propósitos. Tal instante de redescubrimiento, después de largo olvido, lo hace resucitar de veras; es el momento con el cual sueña un autor, aun bajo el riesgo de ser malentendido. Y lo que para el redescubridor es la ocasión de enriquecerse con bienes ajenos, es para el redescubierto la oportunidad de *no* ser olvidado (y ser olvidado es la segunda muerte). Un doble *kairós* entonces, provocado por la cuestionable ventaja del aún-vivo sobre el ya-muerto, esa "ventaja" indigna de haber nacido más tarde, ventaja que, en el reino del espíritu, se convierte en responsabilidad, en un deber-dar-testimonio. Y recordemos: "Verdadero es lo que nos une".

Universidad de Puerto Rico