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
Lic. Fernando Agrait

Rector del Recinto de Río Piedras
Dr. Juan R. Fernández

Decano de la Facultad de Humanidades
Dr. Manuel Alvarado Morales

Director
Roberto Torretti

Consejo de Redacción
Ramón Castilla Lázaro
Carla Cordua
Eliseo Cruz Vergara
Guillermo E. Rosado Haddock
Esteban Tollinchi

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale diez dólares ($10.00) para instituciones y siete ($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 ($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 XXIII NUMERO 51 ENERO 1988

COPYRIGHT, 1988
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
ARTE SOBRE PAPEL
Carolina, Puerto Rico

DIALOGOS
REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

MANFRED KERKHOFF, *Seis lecciones sobre kairología (timing)* 7

JOSE R. SILVA, *The Confluence of Modern Science and Theology in the Philosophy of Nicolas Malenbranche* ... 25

JORGE EUGENIO DOTTI, *La distinción kantiana entre juicios de percepción y de experiencia: problemas y sugestiones* 51

RUBEN M. TANI, *La retórica del discurso marxista en el siglo XIX* 69

ROBERTO J. WALTON, *La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad* 85

RAMON CASTILLA LAZARO, *Bloomfield y el conductismo* 107

EDWARD JOHN MAIN, *Art as Imagination: The Development of R.G. Collingwood's Theory of Art* 123

ROBERT D. VANCE, *Art Objects: Modernism vs. Literalism* 139

HALLEY D. SANCHEZ, *Interpreting Bohr's Philosophy Realistically: A Critical Study of Folse's Bohr Interpretation* 153

Textos

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Seis escritos de lógica (traducidos del latín por Roberto Torretti)* 163

Reseñas

Academie des Sciences, *La philosophie des sciences aujourd'hui* **(Miguel Espinoza). Conrado Eggers Lan et al.** *Los filósofos presocráticos* **(Roberto Torretti). Giovanni Reale,** *A History of Ancient Philosophy I, III* **(Roberto Torretti). G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield,** *The Presocratic Philosophers* **(Roberto Torretti)** 217

SEIS LECCIONES DE KAIROLOGIA (TIMING)*

MANFRED KERKHOFF

Sumario**

A	I	Montaje: La kairología (delimitaciones onto-éticas)
B	II	Fuentes naturales y culturales del *timing*
	III	Fenomenología del tiempo sagrado
C	IV	El modelo oriental: teología del sacrificio
	V	El modelo griego: ética de la medida
	VI	El modelo judeo-cristiano: moral de la decisión
D	VII	Kairosofía renacentista
	VIII	Crisis moderna (siglo XIX)
	IX	Actualidad
E	X	Problemas praxiológicos de la época planetaria
	XI	Estética del instante
F	XII	Desmontaje: kairosofía para-ontológica

*Traducción del francés de las tesis que fueron preparadas como hipótesis de discusión para un seminario (doce sesiones) ofrecido a principios de 1986 en el Collège International de Philosophie en París. Dedico esa traducción a Damaris Vilar quien me ayudó con la versión original.

**Este sumario se refiere a las doce lecciones originalmente previstas; actualmente sólo se discutieron las 72 tesis de las primeras seis lecciones, ya que en realidad se necesitaron dos sesiones para discutir las doce tesis de una lección. Las tesis de las segundas seis lecciones se publicarán más tarde; las tesis aquí traducidas aparecerán en francés en el *Cahier* que edita semestralmente el Collège International de Philosophie.

Diálogos, 51 (1988) pp. 7-23.

un lado, el metrónomo como representación del momento/movimiento abstracto del tiempo cuantificado; y, por el otro lado, el ojo *(Augen-Blick)* como símbolo de las experiencias incomensurables del instante único —un montaje a desmontarse.

12. Como consigna filosófica que correspondería a la evocación estética precedente, podría proponerse el imperativo intempestivo de la *kairotanasia* proclamada por Nietzsche-Zaratustra; este 'mandamiento' de una ética futura, ligado al "evangelio" del Retorno Eterno, sugiere, no solamente que la vida debería consistir de ocasiones aprovechadas (dignas de ser repetidas al infinito), sino también que el ser mismo sea concebido como oportunidad; así, la antigua definición de la filosofía (tesis 1) estaría simultáneamente redescubierta y revolucionada.

II

1. Frente a la opinión de que el reconocimiento del tiempo favorable es un asunto de interpretaciones subjetivas, conviene constatar que existen, no obstante, factores objetivos que son los que nos fuerzan a adoptar dichas interpretaciones: estos factores provienen, en primera instancia, de una serie de ritmos cosmo-biológicos cuyo estudio interdisciplinario está actualmente en boga.

2. La evidencia (proporcionada por la *cronotopología*) de la existencia de un *timing* crono/cosmobiológico en el organismo del universo "respirante" (interdependencia de periodicidades oscilatorias en los "crono-sistemas"), nos permite hablar de ondas de tiempo *(time waves)* que regulan la crono-simbiosis de los procesos: pulsaciones cronotopológicas que constituyen una de las bases de la kairología de las acciones humanas; la estructura teleónoma de éstas corresponde a la dirección auto-resonante (elástica; vibratoria) del tiempo cósmiso *(Umzeit)*.

3. Una especie de ritmo ("bio-dance") geofísico y biopsíquico, intercambio constante entre el macrocosmo y el microcosmo, sincroniza los diferentes 'timings' particulares de tal forma que los ciclos humanos (diarios, mensuales, estacionales, anuales) se adaptan a las alterancias del macro-timing (por ejemplo, al fotoperiodismo) a las cuales, a su vez, sirven de apoyo reactivo (genético y adquirido); aun en los casos de de-sincronización forman parte de un ritmo asimétrico (I. Prigogine).

4. La existencia de un *timing* muy complejo en el cuerpo humano ("reloj" biológico de sincronización bioquímica) debería obligarnos a reconocer y respetar el entrejuego de ritmos endógenos y exógenos, para garantizar el equilibrio necesario para la salud y felicidad; pues si podemos demostrar que en la mayoría de las enfermedades se trata de desarreglos temporales (mistiming; cronopatología, kairofobia, etc.), la terapia adecuada consistiría en una kairosofía medicinal (cronofarmacología) que sabría evitar las temporalidades erráticas.

5. Al lado de la medicina tradicional que tiene su fundamento teórico en una cosmovisión anacrónica (el "mecanicismo" de Descartes y Newton), se ha formado una medicina alternativa que desarrolla, en correlación con los resultados de la física cuántica, una visión más orgánica (psicofísica) de la relación entre el hombre y su mundo; abandonando el concepto unidimensial (lineal) de un tiempo abstracto, ella propone formas nuevas de control de nuestro ("sexto") sentido del *timing* (meditación; entrenamiento autógeno; *biofeedback*, etc.)

6. Una consecuencia muy decisiva de estas tendencias "holográficas" del eucronismo sería que el factor humano pertenece a las ciencias naturales: nuestra percepción (evaluativa) del mundo forma parte de la evolución de este mismo; un hecho que implicaría que la temporalidad bidimensional (kairocrónica) del hombre —su manera de actualizarse en un triple presente (inmediato; episódico; existencial)— tiene a su vez influencias sobre la "kairologicidad" de los procesos extrínsecos; tal encuentro "sistémico" tomaría en cuenta la intervención imprevisible de factores aleatorios (probabilismo; estocástica).

7. El modelo socio-temporal de la conducta normal (cotidiana) exige que respetemos los siguientes aspectos de situaciones sociales: (a) el orden o la secuencia correcta de eventos según la prioridad establecida en el seno de las estructuras ceremoniales/rituales del grupo; (b) la duración (de actividades) prevista por los horarios y calendarios; (c) el ritmo de la recurrencia cíclica de ciertos actos; (d) las fechas precisas (pre-establecidas) de los mismos. La violación de estas reglas se consideran de "mal gusto". (Zerubavel).

8. El horario que fija el tiempo justo para todos los actos o eventos es una institución de origen exclusivamente occidental: el "horarium" de los Benedictinos que ha llevado a la utilización de los relojes mecánicos y, a partir de ahí, a la convertibilidad capitalista de tiempo y trabajo. En un nivel más universal, el calendario —también de ori-

gen religioso— fija la división (culturalmente diversa) del tiempo en períodos sagrados y profanos (días de trabajo y de fiesta); dicha división ha creado grandes conflictos interculturales (por ejemplo la discrepancia de domingo/sabbath).

9. La división de "tiempo privado"-"tiempo público" que regula la accesibilidad social de la gente, no coincide necesariamente con las divisiones precedentes (Por ejemplo: las vacaciones —un tiempo libre,privado y público); es normalmente en la vida privada (en el "espacio personal") donde se aspira a la experiencia de "instantes privilegiados" (G. Maire) o de momentos no-cotidianos (H. Lefebvre) que rompen con la rutina a menudo antinatural (arbitraria) de la esfera cotidiana— mientras que el kairós histórico pertenece al ámbito del tiempo colectivo (J. Ladrière).

10. Cada sociedad (cultura; época) tiene su propio tiempo colectivo; es decir: los modelos sociales de kairología enumerados arriba varían según tiempo y espacio de tal forma que cada grupo desarrolla su propia forma de balancear la relación crítica entre el peso de la tradición y el llamado de lo nuevo —razón por la cual varía también el concepto respectivo de lo actual (tempestivo); ahí radica el problema de la imposición de una dinámica temporal extranjera a otras sociedades.

11. Desde la perspectiva de una sociología (abierta) del tiempo, sería recomendable negar la existencia de un tiempo-sustancia (fetiche gramatical) y sustituirlo, insistiendo en el carácter puramente temporero de la separación de naturaleza y cultura, por la función instrumental del *timing*; esta actividad, históricamente evolucionada y socialmente diversificada, determina la interrelación de impulsos instintivos, ritmos astrofísicos y ritos del grupo; el *timing* sería un medio social de orientación vital mediante el cual se explora si un cambio tiene lugar antes, durante o después de otro cambio. (N. Elias).

12. Según una pespectiva diacrónica, la fijación de los tiempos justos (para hacer o evitar algo) por medio de la combinación de calendarios solares (civiles) y/o lunares (rituales) ha sido realizada por una clase "ociosa" de sacerdotes/astrónomos; más tarde el estado se ha ocupado del orden (menos teocéntrico) de un tiempo cada vez más extendido ("planetario") y conscientemente emancipado de las temporalidades más locales del pasado.

III

1. En base de su poder sacralizador, las religiones han legitimado la institucionalización y organización de los tiempos justos escandiendo la secuencia de los trabajos estacionales (y otras actividades colectivas, como las guerras ritualmente prefijadas) con relación a la inserción periódica de fiestas. A pesar de que en las ciencias de religiones comparadas, —especialmente en la fenomenología de la religión, el concepto de "tiempo sagrado" haya sido acercado al concepto de kairós, el valor metodológico de este concepto ha sido reducido considerablemente (—mero instrumento heurístico—) debido a las serias objeciones que se han formulado contra el uso indiscriminado de los dos términos.

2. Lo sagrado cuya epifanía produce reacciones emocionales ambivalentes en el nivel psiquofísico y moral, —es simultáneamente puro e impuro, violento y benéfico, fascinante y repugnante, fasto y nefasto— podría en última instancia definirse como lo extraordinario (categoría antropológica) que causa —según A. Gehlen— la obligación indeterminada de reaccionar mediante conductas estabilizadoras.

3. La función de distribuir en el espacio y en el tiempo, el impacto repentino de lo sagrado (proto-kairós) recae sobre el rito el cual permite, por medio de la introducción social de una manifestación estrictamente periódica y regionalmente diversificada de lo divino, un control gradualmente creciente de las hierofanías: la circulación de las fuerzas (cósmicas) y de los dones compensatorios tiene, para la institución del intercambio sacrifical, un efecto de unificación sobre el grupo que rinde culto (puntualmente) a las fuerzas sobrehumanas (kairología del sacrificio).

4. La distinción entre la epifanía originaria (imprevisible e incontrolable) y las manifestaciones más ordenadas de lo sagrado (divinidades locales con su respectiva historia) invita a una distinción ulterior en el nivel kairomórfico: frente a la secuencia organizada de las fiestas deberíamos postular un "proto-kairós" de la inmediatez instantánea (sin la estructura teleológica del "tiempo para..."); la dramatización ritual de los ritmos temporales (ligados a espacios y números sagrados) refleja el impacto protokaírico en los momentos de culminación o crisis al interior de los destinos míticos (p.e. el ciclo muerte-resurrección).

5. Si (según M. Eliade) el tiempo sagrado figura como la re-actua-

lización antihistórica de un tiempo primordial de "la primera vez", el tiempo profano ("débil") recibiría, por medio de la celebración repetida de tal "fuga de la historia", una "inyección rejuvenecedora"; las ceremonias conmemorativas elevan el presente al nivel de un "pasado" (o futuro) mítico que, mediante la recitación oportuna de los mitos cosmogónicos (o escatológicos) sirve de inspiración para las actividades lúdicas y artísticas del grupo.

6. El calendario (ritual) es originalmente una lista de prescripciones de conductas apropiadas; por la combinación de fenómenos estacionales, astrales y políticos, logra efectuar una dosificación prudente de tiempos favorables y desfavorables los cuales, justificados por los mitos correspondientes, enseñan a los iniciados el arte de conocer las ocasiones sagradas (práctica de adivinación y geomancia). La creciente complejidad de los calendarios (combinados entre sí) conduce gradualmente a la concepción de un Gran Tiempo deificado.

7. Los centros ceremoniales presentan sobre todo una arquitectura del tiempo (edificios calendáricos); su planificación especial corresponde a una puesta-en-escena petrificada de los cursos de los astros, destacándose particularmente la visibilidad periódica, en sitios estratégicamente situados (templos-observatorios), de fenómenos recurrentes importantes (solsticios; equinoccios); mientras que los templos principales figuran como copias en miniatura del orden cósmico vertical, las estelas marcan un importante evento histórico (con sus connotaciones míticas).

8. En los centros ceremoniales se celebran juegos rituales (sacrificios) que dramatizan los actos arquetípicos de los dioses-héroes, ligados a los ciclos anuales: participando en tales ritos el hombre cree que podrá sobrevivir la muerte según el modelo de la vegetación míticamente personificada; los mitos cosmogónicos (de tipo bio-, socio-, tecnomórfico) pertenecen a los llamados "libros de los muertos" la travesía transfiguradora del más allá (....).

9. La culminación de las celebraciones del tiempo sagrado es la Fiesta del año nuevo (o del "centro" del año) cuyo papel cosmopolítico y valor legitimador son atestiguados por los mitos correspondientes (p.e. el festival Akitu y la epopeya Enuma Elish en Babilonia): el caos personificado (monstruo) es vencido "en su hora" —lo que garantiza de antemano el carácter kairomórfico de los eventos futuros (proclamación de la "Tabla de los destinos"; hemerologías, etc.)

10. El orden justo del Todo, derivado por "moralización" del

orden espacio-temporal y sellado por juramentos sagrados, es imitado y confirmado en las liturgias anuales, figurando el sacrificio a veces como repetición de un sacrificio divino. En algunos casos, el orden anual es él mismo personificado en forma de una divinidad omnipotente del Tiempo o Destino (a la vez creadora y destructora) la cual, superior a todos los dioses particulares, se actualiza en forma temporalizante a través de las edades del mundo según la ley del Retorno Eterno (Kala, Zurvan, Aion).

11. En culturas particulares (Persia, Israel), el Tiempo Infinito (idéntico al tiempo justo del Año cósmico) ha sido "interrumpido" por un tiempo finito caracterizado por un comienzo absoluto (irrepetible) y un final catastrófico único que, mediante la intervención de profetas y salvadores, desemboca en una reparación de la "caída"; ese tiempo finito (p.e. un Gran Año de 12000 años), campo de batalla de las fuerzas del bien y del mal, es "anticipado" en la liturgia anual correspondiente.

12. En algunos casos excepcionales, el hombre ha concebido la idea de romper el orden del Tiempo desde dentro: ciertas técnicas de éxtasis y meditación permiten, como parece, la experiencia totalizadora de un instante extratemporal que se sitúa fuera de toda evolución (como absorción "involutiva" del tiempo pasado); la instancia de ese momento —que implica una disolución del yo empírico o unión con el Uno-Todo— es inaccesible a los conceptos físicos o metafísicos del tiempo. (Eka-ksana-abhi-sambodhi)

IV

1. Antes de tratar la historia conceptual del kairós en Occidente, conviene examinar algunos ejemplos-precursores de la kairosofía oriental. Así, las concepciones correspondientes del tiempo en el Antiguo Cercano Oriente coinciden todas en el mismo dato: el tiempo se caracteriza por cualidades (opuestas) y está ligado a actos (sagrados). En Egipto encontramos, no solamente dos términos equivalentes a kairós (asociados, a su vez a dos tipos de eternidad), sino también calendarios en forma de listas de días favorables, desfavorables y neutrales. A tal visión del tiempo se agrega un culto del destino o del orden cósmico que garantiza la llegada a tiempo de los fenómenos vitales (lluvia, etc.)

2. Es sobre todo en la India que descubrimos una elaboración más especulativa de este contexto: el tiempo (justo) se tematiza en

dos himnos especulativos del *Atharva-Veda* como dios creador (Kala); en los comentarios eruditos de los *Brahamana* como tiempo ritual (rtu, reflejo litúrgico del RTA cósmico); y en los *Upanishad* (con prolongaciones en los *Sutra* y *Purana*) como instante intemporal (ksana).

3. En AV XIX 53/54, Kala es invocado como la potencia universal de creación y conservación (más tarde representadas en Brahma y Vishnu); la celebración de su epifanía (imagen hipomórfica de un carruaje triunfante) enfatiza su potencia de movimiento y de distribución proporcional de los momentos pasados y presentes; el elogio culmina en la exaltación de la creación, por parte de Kala, de las palabras mismas de los himnos como fórmulas de sacrificio. Es característico que este texto no hace aún alusión al aspecto destructivo del Tiempo-Muerte (Kalayama; más tarde Kala-shakti, fuerza destructiva de Shiva): aquí el ideal consiste en una vida larga y fertil (ayus).

4. En los *Brahmana,* el sacrificio llega a ser casi omnipotente y es divinizado como el dios creador Prajapati: por medio de la construcción ritual de un tiempo sagrado, el tiempo destructor y la muerte son superados en la medida que una especie de inmortalidad instantánea, obtenida por el acto sagrado (yajña), anticipa la futura victoria sobre la segunda muerte (punamrtyu) en sentido de una sobrevivencia definitiva (devayana), sin necesidad de un retorno (reencarnación) implicado en el pitryana.

5. La identificación de Prajapti con el año y el sacrificio se remonta a una cosmogonía védica (RV X 90; *Purushashukta*), pero recibe en los *Brahmana* el rasgo nuevo de que este acto creador lleva a un agotamiento, es decir a una ruptura de la unidad primordial (eka; sarva) y a la dispersión (del dios) en lo múltiple (Prajapati dilacerado); es únicamente mediante el sacrificio en la tierra (que repite y corrige el sacrificio cosmogónico) que el dios sacrificante-sacrificado puede restituirse en su unidad perdida (hecha totalidad).

6. La totalidad sacrificial que equivale a un tiempo eternizado ("tempiternidad") implica, para poder realizarse adecuadamente, el conocimiento (jñaña) de las formas (rupa) intemporales, de los patrones estructurales (tantra), de las medidas eficaces (matra) del sacrificio como tal; este saber brahmánico alcanza, por medio de un encadenamiento cohesivo (upanishad) de los actos sacrificiales, la reconstrucción perfecta del año profano: evitando repeticiones, divergencias,

confusiones en el "tejido" (santati) del sacrificio, el brahman supervisa la secuencia inalterable del tiempo sacrificial.

7. El ejemplo por excelencia de la consolidación sacrificial de las estructuras temporales del año sagrado (samvatsara) es el rito de la construcción del altar de fuego (agnicayana) que cubre el periodo simbolizado por los 365 ladrillos (+ la piedra de clausura), pero culmina en forma concentrada, en la fiesta del día central (visuvat), centro tanto del cuerpo cósmico de Prajapati como del año-sacrificio inmortal; aquí Prajapati se identifica con Agni (sol y fuego sacrificial) en el altar central (mahavedi). Los ritos de este día más largo significan, en su conjunto, una re-creación del mundo.

8. El esfuerzo de una interiorización y concentración (samahita) de las articulaciones externas (rtu) del sacrificio se realiza en la meditación (acto indivisible y silencioso de manas) del brahman quien repasa en un instante el conjunto de fases (en su mutuo ajustarse), para constituir así el año-sin-forma (arupa), propio al pensamiento ilimitado de Prajapati antes de la creación; esta concentración "expía" también eventuales errores de los otros sacerdotes que tratan de transformar el año disperso (virupa) de la existencia efímera y discontinua en el año integral (rupa) que asegura la eternidad circular del samsara.

9. A partir de la aparición de textos ascéticos *(Aranyaka; Upanishad)* esta forma de sacrificio interior (meditación) reemplaza el sacrificio material ya que este, como serie de actos (karma), deja trazas kármicas asociadas a la "rueda de renacimientos"; de ahora en adelante, el tiempo será considerado como un obstáculo (apariencia ilusoria) en el camino hacia la verdadera salvación (moksa); correspondientemente, lo divino (atman-Brahman) es tomado por atemporal (akala): el ideal de renuncia se consuma en la bienaventuranza repentina e instantánea (ekaksanaabhisambodhi; eje de la rueda).

10. En el budismo, la negación radical de un atman unificador (anatta) implica que el instante (khana) sea la única realidad, la discontinuidad absoluta; el deseo (kama) de continuidad y totalidad (cadena de decisiones y actos) producirá un destino kármico inevitable, a no ser que se logre la autodisolución del yo (reconocido como fantasma) en el estado de nirvana. Las polémicas en la lógica budista (posterior) sobre la relación entre khana (triple) y cetana (momento de decisión) llevarán a una filosofía atomista del lenguaje (Dinaga; Gosala; Bhartrari), dominada por la figura de Kalashakti.

11. Ciertos textos cosmogónicos de los *Purana* mencionan técnicas de control de la respiración (prana) que equivaldrían, no solamente a una reabsorción de las edades del mundo (desde la última creación; mahayuga), sino también a la eliminación total del ritmo entero de creaciones (sarga) destrucciones (pralaya) y re-creaciones (pratisarga). Es, sin embargo, importante subrayar que este modelo de yoga es aquí superado por el ideal de la devoción (bhakti).

12. El mazdaísmo iranio es una religión de salvación que tiene sus raíces en la especulación indo-irania sobre el sacrificio (yasna) de fin de año; este repite el sacrificio primordial de Zurvan akarana (Tiempo ilimitado/indefinido = Prajapati ilimitado), compensa las consecuencias negativas de este acto (invasión de Ahriman), y anticipa la victoria final de Ahura Mazda (después de 12000 años de batalla e intervención del salvador Zaratustra).

V

1. La controversia entre las tendencias helenizantes, hebraizantes y orientalizantes de la reconstrucción de la experiencia griega del tiempo permite la conclusión provisional de que, aparte de las 'influencias" innegables de Oriente, la contribución "original" de los poetas y pensadores helénicos consiste en la elaboración de una ética estetizante de la medida (mesura); aplicada a la trinidad de *aion-kairós-chronos,* este ideal de *kalokagathía* lleva a la diferencia fundamental entre una duración "caótica" (sin medida, límite, decisión) y un tiempo (espacio) ordenado.

2. Esta dicotomía, compartida por los diferentes representantes de la Kairología griega, se expresa primero míticamente con la oposición (homérica, hesiódica órfica) entre las divinidades diurnas y las nocturnas (olímpicas; titánicas) —oposición regulada a veces por instancias del destino (Hora, Moira, Dike). En Hesíodo puede descubrirse además, el esfuerzo por distinguir, en el seno del tiempo mismo, épocas marcadas por una diversidad de "cualidades" temporales ("mito de sucesión" para la genealogía divina; mito de las "edades del mundo" para la historia humana; calendario hemerológico para el trabajo).

3. Las sentencias de los Siete Sabios que conciernen el *kairós* (y términos relacionados como *hora* y *akmé*) se concretizan por un lado, en la tradición pitagórica (identificación de kairós y hebdómada) y por el otro lado, en la poesía lírica (sobre todo Píndaro) y la tragedia

ática. De ciertos fragmentos de Anaximandro, Heráclito y Parménides podría reconstruirse una concepción kairomórfica del tiempo *(aion/chronos).*

4. De especial importancia es, en nuestro contexto, la polémica entre dos escuelas de la medicina antigua sobre el papel de la medida (del término medio: *mesotes* = *metriotes*) en el ritmo de enfermedad y salud: la escuela "empirista", observando los "días críticos" y practicando una intervención estocástica, deja la obtención del justo medio (entre los extremos) a la naturaleza y determina dicho medio (*meson* = *kairós*) como axiológicamente superior (superlativo) frente al exceso y defecto; la escuela "técnica" favorece una intervención calculada (a tiempo) en el proceso de curación y, estableciendo una diferencia puramente cuantitativa entre los tres términos, insiste en la identificación del término medio con la distancia exacta que separa el "más" y el "menos". (Sobre la kairología hipocrática de la vida sexual véase M. Foucault).

5. En las aspiraciones pedagógico-políticas de los sofistas el kairós juega un papel decisivo: son las circunstancias que determinan p.e. el valor de una opinión, y hay que desarrollar una estrategia "situacionista" (no oportunista) según la cual será justo lo que se realiza en el momento justo (Ps. Platón, *De lo justo*), mientras que ese momento mismo será determinado por el experto (kairosofístico) según el criterio de la utilidad (privada o pública) —un "arte" que combina el cálculo con la improvisación.

6. Es sobre todo en la retórica de Georgias que tal convergencia de la ocasión exterior y de la acción (discursiva) es celebrada como ideal; procediendo según la "lógica" no racional de dilemas indecidibles, la argumentación "erística" concede al *kairós* —medida la función persuasiva de designar lo conveniente (prépon). (Sobre detalles de la argumentación "kairónica" y su refinamiento en la segunda sofística, véase A. Tordesillas).

7. A pesar de que la filosofía de Platón —nacida en la kairotanasia de Sócrates— sea una reacción virulenta contra el relativismo de Protágoras (pasajes del *Teeteto*), ella comparte con la retórica sofista el reconocimiento de la necesidad de una determinación de lo oportuno e inoportuno *Fedro)*; en general la práctica de la filosofía como dialéctica (o *dihairesis,* arte de división) implica tanto la espera del kairós de cada cuestión u operación, como la iluminación repentina *(exaiphnes*-PARMENIDES) en la que una (o la) verdad *(eidos)* se muestra.

8. El tópico del *kairion* mismo es discutido en dos diálogos

tardíos: en el *Filebo*, este término se sitúa, como sinónimo de *metron* y *metrion*, en el primer rango de una jerarquía de bienes que constituyen la vida ideal (mixta); en *El político*, kairós es mencionado como principio del verdadero arte de medir, que consiste, no en la comparación mutua de los extremos, sino en la relación entre estos dos y el justo medio. El status de *eidos* conferido a *kairós* trasluce también en el papel kairomórfico atribuido a *chronos* en la cosmogonía del *Timeo*: garantiza el orden bello *(kosmos)*, la simetría ideal.

9. En su crítica de la concepción platónica del Bien absoluto, Aristóteles define (EN I 14; EE I 8) el kairós como el bien en la categoría del tiempo; él precisa que no puede haber una ciencia general *(episteme)* de la oportunidad, sino que las creencias particulares determinan, cada una de manera distinta, su propio tipo de *kairós*. Partiendo del hecho que en cada categoría como tal funciona un aspecto doble (de lo mejor o peor), podríamos especular que en la categoría del tiempo existirían varios grados entre lo oportuno e inoportuno (figurando lo oportuno como el justo medio entre "demasiado temprano" y "demasiado tarde" —conditio sine qua non de la *eupragía*).

10. Como M. Heidegger ha visto, esta concepción del instante "ético" tiene poco que ver con las antinomias del instante "físico" analizadas por Aristóteles en su tratado sobre el tiempo (F IV 10-14); el único lazo posible entre estos dos tipos de momentos sea quizás el concepto del uno —medida— (tratado en Met. X): una transposición de la estructura teleológica de la *praxis* a la *kinesis* (cuyo "número" en el tiempo es el tiempo). (Cf. actos de naturaleza instantánea EN X).

11. Para los estoicos con su máxima de "vivir en acuerdo con la naturaleza", la transición de la física a la ética no es problemática: el tiempo físico (incorpóreo) se concretiza en el tiempo vivido por medio de la incorporación limitativa de un evento en el "intervalo" abstracto ilimitado *(chronos = diástema)*; cada ocurrencia (o acto) es, —en un mundo en el cual todo está en cada momento consumado— una invitación al reconocimiento de su carácter de ocasión y al aprovechamiento de ella por una decisión y acción que tiene su fin en sí misma.

12. En tal cosmovisión, la sabiduría consiste en adaptarse en cada momento al destino que ha "previsto" la secuencia de las circunstancias: el hombre que se da tiempo para lo oportuno (sin subterfugios) es el artífice de su felicidad, pues acepta cada evento como un favor y acrecienta así la tendencia natural al éxito que caracteriza

los procesos; hasta el deseo de eternidad se consuma en el instante favorable: todo lo que llega es bienvenido, aun la muerte (a tiempo).

VI

1. Apoyándose en la estrategia apologética de los Padres de la Iglesia, la teología moderna ha querido establecer una oposición radical entre la experiencia pagana de un tiempo cíclico ("círculo de la naturaleza") y la visión judeo-cristiana de un tiempo linear ("flecha de la historia"); esta dicotomía es demasiado abstracta y artificial para poder dar cuenta de datos más complejos, pues encontramos también en el contexto pagano la concepción de una "planificación divina de la historia", como también se da la visión cíclica (litúrgica) del tiempo en el contexto judeo-cristiano. Lo decisivo es que tal interpretación "separatista", por más que no corresponda a "los hechos", sigue siendo válida como interpretación, es decir como una convicción de los autores antiguos (cristianos) mismos (véase tesis 4 y 8).

2. Para el relato de la creación *(Génesis)*, la interpretación judía suele subrayar el carácter absoluto del acto creador en el sentido de que este *comienzo* único (ex nihilo;[2] Macab 7, 28) no está precedido por el caos cosmogónico usual; dentro de esta perspectiva, el creador, después de la alianza con su pueblo elegido, es visto como interviniendo activamente en una historia cuyo cumplimiento (llegada del Mesías) queda en suspenso. Es sobre todo a partir de tal apertura apocalíptica de un eventual *tiempo final* que las intervenciones de Jehová muestran elementos kairomórficos. Finalmente, la distinción entre dos evos *(aiones)* de la historia prepara el terreno, no solamente para la idea de un tiempo crucial (del *interim*) de salvación, sino también para la concepción de un *centro* cronológico de la historia universal.

3. Respecto de la kairoteología de la historia, podría mencionarse como testigo (ambiguo) el Ecclesiastes (Kohelet) cuyo catálogo de los tiempos justos (3; 1-15) se parece de hecho a los datos de la sabiduría pagana; pero el escepticismo del autor en torno al posible sentido del sufrimiento bajo la tiranía de este orden natural (a base de una distinción de lo temporal y lo eterno) indicaría una divergencia entre la literatura sapiencial de Israel y la sabiduría oriental.

4. Tal divergencia aparece de todos modos en forma clara en la kairosofía de Filón de Alejandría quien distingue dos tipos de *kairós* (uno temporal y otro intemporal, de inspiración griega y judía res-

pectivamente), como también distingue entre dos tipos de *chronos* y *eniautós*; a pesar de su esfuerzo de acercar el *kairós* pitagórico al *sabbath* hebreo (asociado al momento absoluto de la creación), Filón destaca su diferencia hasta el punto de utilizar un mismo pasaje bíblico (en dos contextos distintos) para probar, por un lado, que *Kairós* es el anti-dios por excelencia, y, por el otro lado, que Jehová mismo es el *kairós*.

5. Una cierta teología actual interpreta la vida de Jesús como una "línea kaírica" que desemboca en su "hora" (muerte y, resurrección); se trataría de una secuencia "predeterminada" de momentos ofrecidos por gracia y aceptados por una decisión crucial. Tal constelación proporcionaría también el modelo para el cristiano que imita a Cristo: la decisión (de la fe) en favor o en contra el mensaje escatológico del salvador haría la existencia cristiana kairomórfica (derivada de una temporalidad "vertical").

6. Esta construcción de un concepto exclusivamente cristiano del *kairós* (frente a la indiferencia secular de *chronos*) está marcada por todas las fallas de una proyección moderna sobre los textos antiguos; hermenéuticamente arriesgada, ella aisla un término *(kairós)* de su contexto sintáctico y lo erige en "concepto" absoluto que, a su vez, transforma retroactivamente la lectura de dicho contexto en un sentido demasiado "decisionista" y, al suprimir otros aspectos semánticos del término, cae en una argumentación circular (respecto de la supuesta singularidad conceptual y lingüística). El carácter hipostasiado de este *kairós* es tanto más visible que, más tarde, dicha "kairicidad" histórica se ve "levantada" por un tiempo litúrgico cíclicamente repetido (Christus Annus).

7. Cuando las esperanzas cristianas de un inminente final del mundo no se cumplieron, los Padres de la Iglesia se esforzaron en reconciliar el plan divino de salvación con la historia profana del mundo antiguo; en la perspectiva de tal compromiso, esta historia será justificada con ayuda de la idea de una educacióm lenta de la humanidad (antes de la segunda venida de Cristo), y este proceso de maduración es visto como marcado por las intervenciones "puntuales" de Dios y dividido según el modelo de las edades de la vida humana.

8. Un buen ejemplo de esta kairología histórica lo ofrece Clemente de Alejandría; para él, la duración del mundo, limitada al "eon" entre la creación y el apocalipsis final, está determinada a su vez por una serie irreversible de *kairoí*, conocidos únicamente para Dios la cual se consumará con la salvación cumplida y la disolución del tiempo en la

eternidad; la linearidad del *kairós* actual (del cristianismo) es medida por una naturaleza/historia que se mueve hacia su madurez. Al interior de esta tendencia teleológica que marca todos los instantes, se opera la pedagogía kairosófica del Logos para llevar al hombre a su redención (conversión): este se salva entonces gracias a la revelación de su *kairós* hecho posible por el *kairós* de Cristo.

9. En la *Ciudad de Dios* de S. Agustín, la teología cristiana de la historia alcanza su cumbre: la historia, tiempo intermedio entre la caída y el juicio, no es sino el campo de batalla de dos tipos de comunidad humana, únicos protagonistas en los seis milenios del tiempo secular. El tiempo profano está, desde su comienzo angélico, atravesado por otro tiempo salvífico dirigido por la voluntad del Logos —una concepción que excluye todo tipo de retorno eterno y pone el acento decisivo sobre la interiorización de las duraciones externas.

10. Consecuentemente, esta visión cristocéntrica de la historia introduce en la evaluación filosófica del tiempo (*Conf.* XI) la obligación del alma de recogerse de la dispersión en el tiempo hacia una iniciativa "vertical" (distentio-intentio) que se concentra en la renovación continua del *kairós* crucial de la conversión; esta orientación kaírica del análisis agustiniano del tiempo se confirma por el hecho de que este comienza con una invocación de la eternidad.

11. Es un hecho curioso que Seudo-Dionisio haya identificado a Dios con el kairós en el contexto de una interpretación del nombre divino "Anciano de los días" (*De div. nom.* X); pero es todavía más interesante que esta interpretación haya sido recogida por Nicolás de Cusa (*De non aluid* XVII) quien reconoce en este tipo de "momento" (esencia intemporal del tiempo) una definición digna de este Dios que es el "No-otro".

12. El último esfuerzo de reconciliar las tesis y antítesis sobre la naturaleza de eternidad, evo y tiempo, ha sido realizado por Francisco Suárez quien (en *Disp. met.* 50; *De duratione rerum*) trata de armonizar el subjetivismo agustiniano con el objetivismo tomista. El tratado "Sobre la duración de las cosas" desemboca en una discusión de la categoría del cuando en la cual reaparece la definición aristotélica del *kairós* (cap. XII).

Universidad de Puerto Rico