UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
RECINTO DE RIO PIEDRAS
DIVISION DE IMPRESOS

DIALOGOS AÑO XX NUMERO 46 NOVIEMBRE, 1985

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Homenaje a Ludwig Schajowicz

MANUEL A. ALONSO Y SU OBRA
GUSTAVO AGRAIT

ANTES DE AUSTIN
RAMON CASTILLA LAZARO

LO DEMONIACO
MIGUEL DE FERDINANDY

TRES EJEMPLOS DE KAIROTEOLOGIA
MANFRED KERKHOFF

LA LIRICA GRIEGA: UN COMENTARIO DE LAS SECCIONES #5 Y #6 DE *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*
WALTER S. MURRAY CESTERO

DIMENSIONES DE LA ACCION EDUCATIVA DE ORTEGA
ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR

HACIA UNA NUEVA FORMA DE PENSAR
JUAN ROF CARBALLO

GRACIAN: ¿SIMBOLO O ALEGORIA?
JAIME VELEZ ESTRADA

TESTIMONIOS
FRANCIS SCHWARTZ
NILITA VIENTOS GASTON

BIBLIOGRAFIA LUDWIG SCHAJOWICZ

ISSN-0012-2122

AÑO XX * NUMERO 46 * NOVIEMBRE, 1985

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

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

PRESENTACION 9

GUSTAVO AGRAIT, *Manuel A. Alonso y su obra* 11

RAMON CASTILLA LAZARO, *Antes de Austin* 19

MIGUEL DE FERDINANDY, *Lo demoníaco* 65

MANFRED KERKHOFF, *Tres ejemplos de kairoteología* 87

WALTER MURRAY CESTERO, *La lírica griega: un comentario de las secciones #5 y #6 de* ***El nacimiento de la tragedia*** 107

ANTONIO RODRIGUEZ HUESCAR, *Dimensiones de la acción educativa de Ortega* 121

JUAN ROF CARBALLO, *Hacia una nueva forma de pensar* 141

JAIME VELEZ ESTRADA, *Gracián: ¿símbolo o alegoría?* 161

Testimonios

Francis Schwartz 187

Nilita Vientós Gastón 190

Bibliografía de Ludwig Schajowicz 193

TRES EJEMPLOS DE KAIROTEOLOGIA

MANFRED KERKHOFF

El tiempo considerado como experiencia vivida ha sido personificado y divinizado en tres aspectos: como poder mortífero *(Krónos-Chrónos; Saturno)*, como potencia vital eterna *(Aión; Aeternitas)* y como momento favorable *(Kairós; Occasio)*. Se sobreentiende que, especialmente en las mitologías pertinentes, existe un entrejuego constante que vincula dichos aspectos del destino; así se ha hablado, respecto de la relación tiempo-eternidad, de una divinidad de la "tempiternidad"; del mismo modo sería posible ligar, por medio de otros tantos neologismos, al *Kairós* con *Chrónos* o con *Aión*. Tampoco extraña que en el mito *Aión* aparezca como padre (o hijo) de *Chrónos*; y que *Kairós* sea el hijo más joven de Zeus —la madre no se conoce, pero podría haber sido *Tyche/Fortuna*— no debe sorprender al "mitófilo". Lo que sí tiene que sorprendernos es el hecho de que aún en religiones monoteístas como el judaismo y cristianismo los tres dioses paganos puedan figurar como aspectos del ser supremo. En lo que sigue damos tres ejemplos de una identificación extraña de Dios con *Kairós*; tal *kairo*teología implica también, como se verá, a *Chrónos* y *Aión*. Dos de los ejemplos están directamente conectados (Dionisio Areopagita y Nicolás de Cusa), mientras que el tercer ejemplo —Filón de Alejandría— es tratado como posible fuente de los otros dos (pero después de ellos).

1

El neoplatónico cristiano del siglo quinto que se esconde detrás del seudónimo de Dionisio el Areopagita —es decir: del primer ateniense supuestamente convertido por el apóstol Pablo después del famoso

Diálogos. 46 (1985) pp. 87-105.

discurso en el Areópago— ha dejado a los místicos de oriente y occidente un cuerpo de escritos que no ha cesado de influenciar ni a los grandes teólogos escolásticos, a juzgar por el número de comentarios y traducciones (al latín) que le han dedicado. Desde que, en la época del Renacimiento, L. Valla y otros reconocieron como ficción literaria lo que toda la Edad Media había tomado por la verdadera identidad del Areopagita, la búsqueda casi detectivesca por el auténtico autor de *La jerarquía divina, La teología mística, Los nombres divinos* no ha podido llevar a un resultado comúnmente aceptado; de manera que actualmente este asunto ha sido abandonado[1] en favor de investigaciones más fructíeras respecto del trasfondo filosófico-teológico de las doctrinas de Dionisio. Es irónico que precisamente las defensas de su supuesta autenticidad que el primer escoliasta del místico, Juan de Skytópolis,[2] movilizó contra los acusadores, han hecho posible demostrar que Dionisio depende especialmente de Proclo, el último director de la escuela neoplatónica de Atenas, y, como este, de los escritos teúrgicos conocidos bajo el nombre de *Oráculos caldeos*.[3] En su afán de reconciliar ese platonismo orientalizante con una versión de cristianismo que se acerca al nestorianismo, Dionisio es el último representante de un neoplatonismo truncado que pronto, precisamente debido al duro trabajo de sus comentaristas y traductores, se disolverá en la escolástica aristotelizante; ya en Erígena,[4] el primer traductor de Dionisio, se nota el esfuerzo exegético que culminará en los comentarios de Alberto Magno[5] y Tomás de Aquino[6] quienes con la implacable armazón del método (escolástico) reducirán la escritura inspirada del Seudo-Areopagita a tratados secos al estilo de las Sumas, extirpando con el tiempo todo vestigio de paganismo.[7] Una estrategia de

[1] Véase H.D. Saffrey, "New objective links between the Pseudo-Dinysius and Proclus", in (ed) D.J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*. State Univ. of New York Press, Albany 1982, pp. 64-74. Comp. también (ed/trad) E.V. Ivanka, *Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren:* Einsiedeln O.J. pp. 7-31.

[2] Véase H. Urs von Balthasar, "Das Problem der Dionysius-Scholien", in *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln², 1961, pp. 664-672. (El texto griego con una traducción latina de estos escolios, se encuentra en Migne PG IV donde todavía figura Maximo Confesor como su autor).

[3] Saffrey op. cit. passim.

[4] Véase G.M. Allard, "The primacy of existence in the thought of Eriugena", in (ed) D.J. O'Meara, op. cit., pp. 89-96.

[5] *Alberti Magni, super Dionysium de divinis nominibus*. ed. P. Simon, Münster 1972.

[6] *Sancti Thomae Aquinatis in librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera. Torino/Roma, 1950.

[7] Las reservas de la ortodoxia traslucen muy bien en F. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*. Munich², 1974, pp. 42ss. Comp. F. Koch, "Aughstinischer und Dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", in (ed) W. Beierwaltes *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, p. 317-342.

traducción mediante la cual se interpretan ciertos conceptos según el significado que tienen en la época del traductor/comentarista, logra separar dichos conceptos de su sentido original (es decir: del ambiente neoplatónico del quinto y sexto siglo), los "aristoteliza", quitándoles toda connotación sincretista (es decir: toda vinculación con la terminología de los cultos o misterios de Egipto, Persia, y hasta India que caracterizan la religiosidad típica del mundo helenístico tardío). De ahí que parte del trabajo hermeneútico sobre muchos pasajes doblemente "herméticos" de los textos dionisianos consiste en leerlos contra la interpretación escolástica, comparando las traducciones[8] tardías con las tempranas (que a veces conservan sin querer ciertas alusiones gnósticas, mitráicas, zervanitas, etc.). La gran edición de 1937 que bajo el título de *Dionysiaca*, presenta el texto de las obras de Dionisio (en dos versiones griegas) con nueve traducciones latinas, arregladas en forma interlineal, es en este sentido una gran ayuda para el investigador.[9]

Ha sido, precisamente, una de dichas traducciones de un pasaje del décimo libro de *Los nombres divinos (Perí theiōn onomáton,* citado normalente como *De divinis nominibus*) que nos ha llamado la atención. La reciente publicación del sexto volumen del *Diccionario histórico de la Filosofía*[10] nos había permitido descubrir, en la lectura de la historia del concepto ambiguo de "el momento", una inesperada denominación dionisíana de Dios, a saber la de *Kairós*, traducido por uno de los traductores del Areopagita como "momentum",[11] y comentado expresamente por esa traducción en el libro *De non aliud* del neoplatónico renacentista Nicolás de Cusa.[12] Ahora bien, habiendo nosotros contribuido un artículo sobre *Kairós* a dicho *Diccionario*[13] y habiendo publicado ya una serie de artículos sobre el particular, no pudimos resistir la tentación de explorar más a fondo el contexto dionisiano de la mencionada "definición". Recordando

[8] Véase M. Grabmann, "Die mittelalterlichen lateinischen Ubersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Arepagita", in Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, pp. 449ss.

[9] (Ed) P. Chevalier et al., *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de L'Aréopage*, Vol. I, Paris/Bruges, 1937.

[10] (Ed) F. Ritter/K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, (Mo-O), Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1984.

[11] Ibidem, pp. 96-114 *(Moment)*.

[12] Ibidem, p. 101.

[13] Véase *Hist. Wörterbuch*, op. cit., vol. 4, 1976, pp. 667/8 *(Kairós)*.

la "prehistoria" pagana de ese concepto después usurpado por una cierta interpretación cristiana del Nuevo Testamento, queríamos averiguar si este "nombre" de Dios podía algo tener que ver con el dios griego quien ya en Filón de Alejandría había sido relacionado con Yavé —y esto a pesar de haber sido declarado por el mismo autor, y con la misma cita del Antiguo Testamento, lo "antidivino" por excelencia—;[14] nuestra sospecha (o esperanza) era que detrás de este supuesto nombre de Dios podría ocultarse un residuo sincretista, minimizado o borrado por los intérpretes escolásticos. Tres hechos nos llamaron enseguida la atención: las traducciones latinas muestran inseguridad y desacuerdo respecto del término; el término —eso lo demuestra un vistazo al índice onomástico de *Dionysica*— es un *hápax legómenon*; y el pasaje del AT en cuya exégesis Dionisio atribuye el nombre *Kairós* a Dios es de un autor ligado (por una autoridad en la materia)[15] con la kairosofía judía *(Ecclesiastes)* en su variante apocalíptica: el profeta Daniel. Al leer que este último atribuye a Yavé el título "Anciano de (los) días" —un título de los reyes persas—[16] y al ver a Dionisio identificar ese predicado divino con el opuesto (Dios como "joven" o "nuevo"), nos vino a la mente que una reminiscencia del "Parménides" platónico —la atribución y siguiente negación de los predicados "más viejo" y "más joven" al Uno y la posterior evocación del instante atemporal—[17] podría haber formado el trasfondo neoplatónico de dicha exégesis dionisiana. De hecho, el procedimiento del místico que consiste en atribuir y negar nombres al innombrable —nombres que compara con estatuas divinas(!)—[18] no está muy alejado de la "teología negativa" que los neoplatónicos solían reconocer en el ejercicio dialéctico-aporético de la última parte del "Parménides".[19] Si a esto se agrega que los mencionados *Oráculos Caldeos* atribuyen la unidad paradójica de lo más

[14] Philo of Alexandria (ed. Colson/Whitacker), Vol. II p. 398/9 y Vol. V p. 276/7 (el pasaje interpretado es *Num.* XIV 9).

[15] G. von Rad, *Old Testament Theology*, Vol. II, New York², 1965, pp. 301-315. Comp. también: F.P.M. van der Ploeg, "Eschatologie in Alten Testament", in (ed) H.D. Preuss, *Eschatologie im Alten Testament*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1978, p. 384.

[16] W. Beltz, *Gott und die Götter. Biblische Mythologie*, Munich 1980, p. 245.

[17] Platón, *Parmenides* 140e-141d; 151e-155e; 156c-e. Sobre la interrelación de estos pasajes comp. R.E. Allen, *Plato's Parmenides*, Minneapolis, 1983, pp. 181-199; 211-214; 254-59; 264/5.

[18] Véase Saffrey, op. cit., pp. 67-70.

[19] Véase Allen, op. cit., pp. 189-194. Comp. también W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965, pp. 240-382 y K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966, pp. 201-284 (Proklos) y pp. 285-350 (Pseudo-Dionysius).

viejo y lo más joven a los dioses *Chrónos* y lo *Aión*[20] (=*Zurvan*; que también significa "momento justo", es decir: *Kairós*);[21] y que *aión* y *chrónos* aparecen en el pasaje dionisiano (que en seguida discutiremos) al lado de *kairós* como otros tantos "nombres" de Dios, se condensa la sospecha de que aquí nos espera una de las eventuales sorpresas de la historia de los conceptos *(Begriffsgeschichte)*. Si aún en el siglo X era posible que Hrabanus Maurus, en su *De Universo*,[22] identificase a Cristo con el año *(annus)* —o con las estaciones, *Kairoí* en griego— podemos imaginarnos que en este campo nada es imposible y que, —como ya lo afirmaba Pitágoras, según el neoplatónico Jámblico,— "variable *(poikilé)* y multiforme *(polyeidé)* es el uso *(chreia)* de(l) *Kairós*".[23]

2

El décimo capítulo de *De divinis nominibus* trata de tres tópicos: primero del título divino *pantokrátor* (omnipotente); después del nombre *palaios hemeron* ("Anciano de los días"); y finalmente del uso que hace la Escritura de los términos *chrónos* (tiempo) y *aión* (evo; siglo; eternidad); el capítulo termina con la repetición del significado del epíteto "Anciano de (los) días" *(Antiquus dierum)*. El pasaje que nos interesa[24] empieza con la cita de Daniel (VII 9) quien en su visión de los cuatro imperios vió a Dios (Yavé) sentado en su trono como el "Anciano de los días" (ante el cual aparecerá el "hijo del hombre"). La primera explicación dionisiana de este nombre es doble: Dios es elogiado *(hymneitai)* como *palaiòs hemerōn* porque a) él *es* el mismo tanto el *aión* como el *chrónos* de todo *(dià tò* pant*ōn autòn eĩnai kaì aióna kaì chrónon)* y b) él es anterior *(einai pró)* a los días *(hemerōn)*, al evo *(aión)* y al tiempo *(chrónos)*. La primera razón coloca a Dios en la tradición griega que (desde Anaximandro) visualiza lo divino como lo abarcador *(perié-*

[20] Véase W. Theiler, "Die chaldäischen Orakel--", in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 252-301; especialmente p. 275 (sobre Aion y Chronos).

[21] Véase R.C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian dilemma*, 1955, p. 237, y R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt³, 1980, pp. 216ss. (Abraxas-Kosmogonie).

[22] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Vol. II, 1970, pp. 363ss (Hrabanus Maurus, *De Universo*, X 11/12).

[23] Iamblichos, *Pythagoras*, ed/trad. M.V. Albrecht, Zürich 1963, pp. 181-183.

[24] Texto griego (con las nueve traducciones latinas): *Dionysiaca*, op. cit., pp. 485/6. Los comentarios de Alberto Magno sobre este pasaje: *Alberti Magni...*, op. cit. p. 399/40; los de Tomás de Aquino en *Sancti Thomae...* op. cit. 3 pp. 323/24; los escolios de Juan de Skythopolis en *Migne* PG Vol. IV, pp. 385.

chon); Alberto Magno entiende que esta característica apunta al hecho de que a lo más antiguo no le falta antigüedad (ulterior) sino ya comprende todas las posibles edades *(non deest alicui antiquitati)*; en forma similar afirma Tomás de Aquino que *antiquus* implica el "tener ya mucho tiempo" *(habet multum temporis)* o el haberlo siempre anticipado *(quia Ipse praehabet omnium durationem et aevi et temporis)*. Tomás, además, define los dos términos envueltos: a) *per aevum intelligitur duratio quae mensurat ipsum esse* b) *per tempus autem duratio quae mensurat ipsum fieri vel moveri*, así que *aión*, traducido por *aevum*, sería la duración del ser, y *chrónos (tempus)* la del devenir. Ambos comentaristas usan la traducción latina de Juan de Sarazeno;[25] otros traductores tienen para *aión* el equivalente latino de *saeculum* (siglo) —Hilduin, Traversari, Grosseteste— o de *aeternitas* —Erígena, Laussel. Los que usan *saeculum* no podrían hacer la clara distinción establecida por Tomás, ya que *saeculum* figuraría como un equivalente (una parte) de *tempus* (y no como su contrario atemporal).

La segunda interpretación de "anciano" se refiere a lo que es anterior en el tiempo (o "anterior" al tiempo); en este caso, Dios figura como causa de tiempo *y* eternidad; lo precario de la expresión "anterior a la eternidad" (Tomás: quia Ipse est... ante aevum...) no se le escapó a Alberto Magno ya que él critica la falta de precisión en Dionisio[26] (una queja repetida en Suárez).[27] Sea como sea —no podemos aquí entrar en la *Begriffsgeschichte* de *aión*[28] —la "antigüedad" de Dios significa para Dionisio la paradoja de ser chrónos *y* aión y a la vez de *no* serlos, por precederles (la negación le va a permitir hablar de la "juventud" de Dios).[29] Tanto *aión* como *chrónos* parecen implicar duración y cambio (movimiento), y solamente el preceder *(prò..einai)* a ambos sugiere atemporalidad. Ahora bien, en otro contexto, Dionisio identifica *aión* con

[25] Las fechas de publicación de las nueve traducciones son las siguientes: Hilduin 1565; Erigena 1556, Jean le Sarrazin 1556; R. Grosseteste 1620; A. Traversari 1498; M. Ficino 1502; F. Perion 1585; P. Laussel 1642; B. Cordier 1755. Les sigue —en *Dionysiaca*— la traducción francesa de C. David.

[26] *Alberti Magni...*, op. cit. p. 400s.

[27] F. Suarez, *Disputaciones metafísicas* L (50) *(De duratione rerum)* Sección III 3, Vol. VII, Madrid (Gredos) 1966, p. 155.

[28] Véase *Historisches Wörterbuch...* op. cit., vol. 2, 1972, pp. 838-844 (Artículo *Ewigkeit*); y Vol. I, 1971, pp. 117-119 (artículo *AION*).

[29] *Dionysiaca*, op. cit., p. 487. Mientras que con "viejo" (canoso, *pólios*) se indica que Dios existe desde el principio *(ap'archês)*, con "joven" *(junior; novus, neós)* se alude a su falta de vejez; ambos predicados juntos indican un progresar *(proiénai*, desde el principio hasta el fin. Dionisio agrega un interesante argumento de su maestro Heróteos, según el cual (*Dionysiaca*, p. 488) el ser-nuevo de Dios implica un preceder según el número: él es la mónada. El escoliasta Juan de Skythopolis aprovecha esta comparación para una digresión aritmética de procedencia neo-pitagónica.

Cristo;[30] y si tenemos en cuenta que en su época esa palabra *(aión)* tenía todavía el sentido de "fuerza vital", "tiempo de vida" —y en las tríadas neoplatónicas *aión* es la vida *(zoé)* del espíritu *(nōūs)*—,[31] y si no olvidamos que en ciudades como Alejandría se celebraban anualmente las *epifanías* de *Aion*[32] en las fiestas de Año Nuevo, podemos ya adivinizar cuán lejos están los comentaristas tardíos del "clima" espiritual de Dionisio. Este prosigue entonces con una frase que reconfirma la paradoja ya constatada: Dios puede ser llamado también *(Kaítoi -- prosretéon): chrónos, heméra, kairós* y *aión* —pero naturalmente a *su* manera *(theoprepōs; deodecenter; convenientisdsime; divinitus; ex Dei dignitate*, etc); porque él es *(hōs ónta)* inmóvil *(akinetós)* a través de su movimiento *(katà pásan Kínesin)*, porque en el contínuo movimiento *(en tò aèi kineisthai)* el permanece en sí *(ménonta eph' heautón)* como causa *(aition)* de *aión, chrónos* y *hemérai*.

Veamos ahora las traducciones propuestas para *kairós*: en la traducción usada por Alberto Magno y Tomás de Aquino encontramos la extraña formulación de *quartam partem anni* (la cuarta parte del año) y esa traducción le permite a Tomás interpretar *kairós* como "alguna parte del tiempo" *(aliquam partem temporis)* a la cual, otra vez, opone *aevum* como algo que excluye sucesión[33] (en el caso de Dios solamente); también Alberto Magno entiende que estos nombres no le convienen a Dios sino *per eminentiam*. Aquí la traducción latina de *kairós* ha obligado a los comentaristas a hablar en términos cuantitativos. Tres traducciones más se acercan a este exégesis: *anni tempus* (Hilduin) *spatium temporis* (Erígena), *tempus mensuratum* (Grosseteste); es decir: *kairós* es considerado, en tales traducciones, como equivalente de *chrónos* (o de una parte de *chrónos*) y la alusión a las estaciones *(quartam partem anni)* o al año mismo no tiene mayores consecuencias para la interpretación cuantitativa.

[30] *De divinis nominibus*, cap. II, 1 V. Al comentario de Tomás de Aquino (para este pasaje; véase *Sancti Thomae...*, op. cit. p. 64/65) los comentaristas modernos han agregado una larga glosa sobre las conotaciones zervanistas de esta cristología, persiguiendo las raíces de esta hasta Heráclito, los gnósticos, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría etc. En todos los pasajes citados se encuentra la paradójica simultaneidad de lo joven y de lo viejo en el Hijo, identificado con aión *(Zurvan akarana)*.

[31] Comp. p.e. la doctrina de Máximo Confesor, expuesta por H. Urs von Balthasar, op. cit. pp. 133-138.

[32] Ya Plotino (Eneada III 7, cap. 2), al caracterizar a *aión* como *semnós* y *hágios*, parece aludir a ese culto helenístico. Acerca de este último, comp. C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, Vol. II, pp. 553ss. y S.G.F. Brandon, *Religion in Ancient history*, 1973, pp. 49-68.

[33] *Sancti Thomae...* op. cit. p. 324 (No 862).

El escoliastra, por el otro lado, parece conectar la noción de *kairós* con la juventud (vigor, *akmé*), o por lo menos con el fin *(télos)* que es "más joven" (nuevo) que el principio *(archê)*, como el hoy es más joven que el ayer.[34]

Ahora bien, si ya es difícil imaginarse a Dios como año o estación (aunque en una forma "digna de él"), —¿cual posible rasgo de su naturaleza estaría exhibido con *opportunitas* (traducción de M. Ficino, F. Perion y P. Laussel) o con *tempestivitas* (traducción de B. Cordier)? Estas traducciones de *kairós* —entre las que se echa de menos la de *Occasio*, ya sugerida por Cicerón[35] y aún mantenida por Suárez—[36] evitan el malentendido cuantitativo y recogen algo de sentido original (griego) del término. Pero por más que sepamos que estos factores de la vida ético-práctica —la ocasión, la oportunidad, la tempestividad— hayan sido endiosados en el helenismo tardío —¿cuál camino llevaría del dios (de la diosa) del tiempo justo a Dios *como* tiempo justo? A menos que no se quiera aludir con ello al hecho (divino) de ser (al *Dass* de todo *Was*), es decir: al existir como oportunidad (riesgo), no se ve qué sería lo oportuno en Dios (aún "a su manera"). Ya Aristóteles negó la posibilidad de un *kairós* del *theos*;[37] y por más que Cristo haya hablado de *su* "hora" —y de ahí probablemente el reproche de Heidegger que Aristóteles no haya captado la esencia del *kairós*—[38] y por más que los Padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría, siguiendo a Pablo—[39] hayan especulado sobre la prefijación de los *kairoí* en la historia salvífica, —Dios mismo como *kairós*, aún en forma "teomórfica", es algo harto imaginable— por lo menos cuando se traduzca la palabra *kairós* con *opportunitas*. De hecho, ninguna de estas traducciones ha tenido impacto en la teología; para los comentaristas de Dionisio no existe aquí ningún problema ya que consideran que los cuatro términos en cuestión —*chrónos, heméra, kairós, aión*— son otros tantos aspectos de la categoría de la duración, ejemplos sustituibles por otros. Pero si nos imaginamos a Dionisio

[34] *Scholia Sancti Maximi in opera beati Dionysii*, Migne, *Patrologia Graecae*, tomus IV, p. 385/386.

[35] Cicerón, *De officiis*, I 40, 142 ("tempus autem actionis opportunum Graece *eukairía*, Latine apellatur occasio".)

[36] *Disp. metaf.*, op. cit., Vol. VII, p. 267.

[37] *Anal. Pr.* I 36 (48 b 35).

[38] M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 24 *(Grundprobleme der Phänomenologie)* Frankfurt 1975, p. 408.

[39] Sobre este contexto, véase: Modesto Berciano *(Kairos. Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*, Burgos 1976.

reteniendo la divinidad de estos aspectos del destino humano y atribuyéndolos ahora al Dios cristiano, el cuadro cambia un poco. Parece que el texto permite establecer una proporción: lo que el día es respecto al tiempo, esto es el *kairós* (momento culminante) respecto de la vida/edad —su unidad de medida (cuantitativa o cualitativa). Trasladada esa proporción a la esfera divina, tal vez en la manera como Platón encuentra para todos los *kairoí* su forma *(eidos)* común de lo *kairion* en sí,[40] podríamos reconocer en el Dios dionisiano una actividad viva *(aión)* manifestada en instantes decisivos: la justeza en persona. En la medida que Dios deja seguir uno a otro los *kairoí* de la acción humana —esto es lo que sugiere la conclusión del pasaje que analizamos—[41] él sería el *Kairós* por excelencia (o la kairologicidad del *aión*, del cual nosotros, seres temporales, participamos en la medida que somos salvados);[42] es en este sentido que Dionisio afirma que con *aiónion* no solamente se apunta hacia lo no-generado *(agenetá)*, lo eterno *(aídia)*, lo indestructible *(aphthartá)*, lo inmortal *(athánata)* y lo incambiable *(analloiounta)*, sino también a lo más antiguo *(archaiótata)*,[43] ya que o el *aión* es temporal *(énchrona)*, o el tiempo *aiónion*.

¿Será una casualidad que Dionisio haya querido ser aquel ateniense que escuchó a Pablo hablar, en el Areópago, sobre la fijación divina de los *kairoí*,[44] en un discurso que —según ciertos teólogos— contiene una posible referencia a una estatua de *Kairós*[45] (¿imitación de Lisipo?)[46]? Si para Dionisio (como para Proclo) los nombres divinos se parecen a estatuas, si las estatuas de Aión, Chrónos y Kairós estaban por todas partes; si Dionisio cita a Daniel quien supuestamente ha introducido el sentido apocalíptico de *Kairós*, y si, finalmente, ese término no ocurre sino en *este* pasaje de los escritos dionisianos —¿no debemos por lo menos sospechar de que este concepto/dios juega un papel misterioso en la experiencia de Dionisio? El hecho es que Nicolás de Cusa debe haber pensado algo similar cuando entre todas las traducciones de *Kairós* (en el contexto dionisiano) escogió aquella —la de Ambrosio Traversari;

[40] Platón, *Filebo* 64b-65a (comp. A. Dies "L'echelle finale des biens dans le Philebe", in *Autour de Platon*. 1972, pp. 385ss.

[41] *Dionysiaca*. op. cit, p. 494 *(Kairoùs alloiOunta kai chrónous)*.

[42] *Dionysiaca*. op. cit. p. 493 (y el comentario de Alberto Magno, op. cit., p. 407).

[43] *Dionysiaca*. op. cit. p. 489.

[44] Acta XVII 36 *(horísas prostetagménous kairoús)*.

[45] Comp. E. Des Places, *La religion grecque*, 1969, pp. 327ss.

[46] Acerca de esta estatua (y sus imitaciones) véase el artículo de H. Lamer en RE X 2, 1919 pp. 1509ss *(Kairós)*.

1498— que como única propone el equivalente latino de *momentum*, en el doble sentido de *punctum temporis* y *vis movendi*,[47] y, como veremos enseguida, lo equipara a Dios.

3

Ciertamente ha sido un gran momento en la historia conceptual del "momento" cuando, un milenio después de Dionisio, ya en el umbral del mundo moderno, el cardenal Nicolás de Cusa compone su tetrálogo sobre *Lo No-Otro*, una de las cumbres de la Teología Negativa occidental.[48] Los dialogantes, personajes históricos, se presentan como ocupados con el estudio de Proclo *(Comentario al Parménides de Platón; Teología Platónica)*, Dionisio Areopagita y Aristóteles; de hecho, la mayor parte de la obra es constituida por el diálogo entre el representante del nominalismo aristotélico y el cardenal mismo, ávido lector de la obra dionisiana (en la traducción de Traversari que expresamente es preferida). En consecuencia, la conversación entre estos dos empieza con una discusión del concepto de definición en sentido escolástico (aristotelizante); pero enseguida el protagonista vira la definición de la definición hacia una definición de Dios: la definición que lo define todo, también se define a sí misma y esta definición es reconocida como "no otra" que lo definido mismo; así se llega imperceptiblemente a la definición paradójica que lo no-otro no es otra cosa que lo no-otro.[49] Remontándose expresamente al Areopagita, Nicolás de Cusa declara que con el concepto de lo no-otro se ha descubierto el nombre más adecuado del Innombrable.[50] Al denominar a Dios como "no-otro" se ha incorporado el dualismo neoplatónico de lo uno y lo otro en la doctrina cristiana de la Trinidad —recognoscible en la triple repetición del término "no-otro" en la definición tautológica mencionada —pues lo no-otro no es sino lo mismo (la identidad) pasado por su negación (lo otro) y vuelto a sí, por negación de la negación. Este nuevo "nombre" de Dios —que debe sustituir el de la "coincidencia de los opuestos"— no puede comprenderse ni por afirmación (sola) ni por

[47] Sobre esa ambigüedad, véase el artículo *Moment* en *Histor. Wörterbuch*, op. cit., vol. VI, p. 99.

[48] Para las circunstancias del origen de ese tetrálogo véase la introducción de P. Wilpert in Nicolaus von Cues, *Vom Nichtanderen. De non aliud*, Hamburg 1952, pp. V-XXVIII. Comp. también: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften* (ed L. Gabriel) Vol. II, Viena 1966 pp. XXIIss. Ya que esta última edición es bilingüe (trad. W. Dupré), la utilizaremos primariamente (=Ph. Th. Schr.).

[49] *Ph. Th. Schr.*, p. 446 *(non-aliud est non aliud quam non-aliud)*.

[50] *Ph. Th. Schr.*, p. 450 *(non-aliud — innominabile nomen Dei propinquius figurare)*.

negación (sola), por lo cual el dialogante aristotélico quiere identificarlo con lo eterno,[51] lo que es rechazado por Nicolás: lo no-otro es "anterior" a lo eterno,[52] porque todo lo que puede pensarse y expresarse (como lo otro de sus opuestos) no puede ser lo no-otro (que no tiene opuesto).[53] Aquí se confirma la típica experiencia mística de Cusano: todo intento de captar o definir se estrella en un límite donde tiene que capitular: pero precisamente este fracaso atestigua al poder que nos *hace* fracasar. Recurriendo al término clásico de la visión mística, el "tocar" *(attinguere)* más allá de todo captar *(citra comprehensionem)*,[50] Nicolás cede al deseo de sus interlocutores de buscar ayuda en las visiones de Dionisio; y así los capítulos XIV-XVI se convierten en un florilegio de las obras del Areopagita.

Al llegar al pasaje del décimo capítulo de Dionisio que hemos discutido antes, Nicolás presenta la siguiente traducción (según Traversari):[55]

> "Ipse omnium et saeculum et tempus et ante dies et ante saeculum ac tempus; quamvis et tempus et diem et momentum et saeculum convenirentissime appelare possimus..."

Se nota que el original *aión* es traducido por *saeculum* (siglo) y esta interpretación —en vez de "eternidad"— se confirma en los traductores alemanes[56] quienes distinguen *tempus*, como *Zeit*, de *saeculum*, como *Zeitdaner* (o *Zeitraum*). (El término "momentum" es traducido por *Augenblick*.)

Fijándose entonces primero en lo inadecuado de la expresión "antes del tiempo", Nicolás trata de aclarar la relación de "anterioridad" (no-temporal) de lo no-otro frente a lo otro: mientras que en el caso de lo otro, todo "ante" implica, no solamente que algo sigue, sino también que precede otro, lo no-otro debe tener (o ser) el antes en una forma que excluya que le preceda algo, es decir *eminentissime (theoprepós)*.[57] Lo

[51] *Ph. Th. Schr.*, p. 456 *(Non-alius nec affirmatione negationeve —comprehendi, sed mirum in modum ad aeternum ipsum videtur aspirare)*.

[52] Ibidem, *(Cum tamen aeternum sit non aliud quam aeternum, erit sane aeternum aliud quidem quam non-aliud et ideo ipsum ante aeternum et ante saecula perspicio—)*.

[53] *Ph. Th. Schr.*, p. 466.

[54] *Ph. Th. Schr.*, p. 512.

[55] *Ph. Th. Schr.*, p. 512. Ya antes (p. 504 y 508) Dios fue llamado (según Dionisio) *"Saeculum et supra saeculum et ante saeculum"*.

[56] W. Dupré p. 513; P. Wilbert p. 54.

[57] *Ph. Th. Schr.*, p. 516: *"Deum habere ante ut ante sit et sit eminentissime, tamen A ante ante conspicitur---"*

no-otro —entretanto representado por el signo A— es "antes de" de todo otro "antes-después", en la forma de ser la totalidad de los tiempos *(saeculum saeculorum)*. Captando a Dios "anteriormente" como A, capto *todo en él, como él (omnia in ipso ipsum video);* si "después" lo capto en lo otro, capto que *él* está en todo *(ipsum in omnibus omnia esse cerno)*. Aplicada esta distinción al tiempo, hay que decir que el tiempo es en Dios Dios (es decir: en forma de sucesión no desplegada), pero también que Dios es en el tiempo tiempo.[58] Estas dos formas de captar disuelven lo paradójico en las formulaciones diosinianas y hacen posible la siguiente explicación de la frase crucial ("también Dios puede llamarse 'saeculum', 'tempus', 'dies' y 'momentum' "): mientras todo lo temporal cambia en el tiempo temporalmente, el tiempo mismo permanece incambiable; y esta incambiabilidad hace traslucir lo no-otro en el tiempo.[59] Este a su vez puede pensarse en sus modificaciones (día, mes, año) en término *de* estas mismas modificaciones (en el día el tiempo es día, etc.) sin quedar afectado por ellas (que participan de él).[60] En este aspecto de independencia frente a sus partes, el tiempo —que las delimita y define— se parece a lo no-otro.

Esta interpretación del pasaje dionisiano se ha logrado por un cambio (gramaticalmente arriesgado) de sujeto: mientras que Dionisio afirmaba que Dios puede llamarse tiempo porque él —Dios— permanece inmóvil a través del movimiento (del tiempo?), Cusano entiende que es el tiempo mismo que queda inmóvil (inafectado por las variaciones temporales de lo temporal).[61]

El exégesis llevado a cabo por Nicolás de Cusa culmina en la exaltación del instante *(momentum);* expresamente le llama la atención a su interlocutor sobre la importancia de esta denominación ya que lo anteriormente elaborado (sobre el tiempo) parece no poder aplicarse al

[58] *Ph. Th. Schr.*, p. 516: *"Si ipsum ante saecula perspicio, in ipso saeculum Deum esse perspicio; nempe ante saeculum videtur saeculum in suo principio seu ratione. Si video deum ipsum in saeculo, ipsum saeculum video. Quod enim ante vidi Deum, post video saeculum; nam saeculum quod in Deo Deum vidi, in saeculo saeculum intueor---"*

[59] *Ph. Th. Schr.*, p. 517: *"Vidit enim in tempore omnia temporalia temporaliter moveri, tempus tamen ipsum manere semper immutabile. Unde in tempore ipsum non-aliud valde intelligere elucescit".*

[60] *Ph. Th. Schr.*, p. 518: *"eo manente imparticipabili varie participatur".*

[61] La traducción de Traverssari —como las otras— tiene claramente a Dios *("Ipse")* como sujeto: *"--et qui per omnem motum incommutabilis atque immobilis sit, cumque semper moveatur, in se ipso manet ut saeculi et temporis et dierum auctor".* (*Ph. Th. Schr.*, p. 512). Pero el original griego permitiría entender los dos sujetos a la vez: "Dios puede llamarse Tiempo —ya que (como) este permanece inmóvil a pesar del movimiento".

momento; pues este es, en la tradición aristotélica, mero punto de pasaje (límite entre lo anterior y lo posterior). De ahí que Nicolás subraye la tesis contraria: el instante es la sustancia del tiempo sin la cual este no existiría; y en esta función participa más (que el tiempo) en A (lo no-otro);[62] siendo la sustancialidad misma (del tiempo), el momento —entendido como duración— es en lo eterno la eternidad, en lo temporal el tiempo (en el mes mes, en el día día etc.) y en el momento momento *(nunc);* es decir el momento —como duración estable— no es distinto de lo que dura (un momento) y no obstante, como sustancia (del durar), "anterior" a todo lo que participa de él. En una palabra: lo que valía del tiempo, vale en mayor grado del momento: es una imagen de lo no-otro que, en el pasaje final, es "definido" como la presencia de la presencia.[63] La presencia como sustancialidad de tiempo y momento es declarada principio del ser y del conocer de las diferencias del tiempo (futuro, pasado).[64]

Con la identificación de *momentum (kairós), nunc (nȳn)* y *praesentia (parusía?),* Cusano cree haber llegado lo más cerca posible a una denominación "digna" de lo no-otro. Ya que también se subraya la identidad de eternidad y momento, esta concepción ha de acercarse a la mística del *nunc stans*[65] que pretende definir la eternidad, a partir del momento "repentino" de la unión mística. Como "lo no-otro en lo no-otro"[66] (o como "la presencia en la cual lo no-otro es sí mismo"[67]), el momento *(Angenblick, Kairós)*[68] queda prácticamente equipado con lo Uno ("más allá del ser"). Como lo múltiple no es sino la unidad desplegada *(explicatio),* estando lo Uno presente en cada unidad derivada de lo múltiple

[62] *Ph. Th. Schr.*, p. 518: *"Momentum igitur valde admodum de A participat ob suam simplicissimam indivisibilitatem et inalterabilitatem; videtur enim ipsa substantialitas..."*

[63] *Ph. Th. Schr.*, p. 520: *.."A praesentiam esse praesentiae"* (El equivalente alemán es *Gegenwart.)*

[64] *Ph. Th. Schr.*, p. 520: *"praesentia est cognoscendi principium et essendi omnes temporum differentias atque varietates".*

[65] Véase *Hist. Wörterbuch...*, op. cit., vol. VI, p. 990/991.

[66] Esa traducción de Wilpert, op. cit., p. 60, es cuestionable, pero no imposible; Comp. *Ph. Th. Schr.*, op. cit., p. 520: *"...nequaquam te latet A presentiam esse praesentiae. Nam ipsam antecedit praesentiam, cum praesentia, quae non aliud est quam praesentia, ipsum non aliud, quod in ipso est ipsum, praesupponat".*

[67] Traducción de W. Dupré: "Weil die Gegenwart, die nichts anderes ist als die Gegenwart, das Nicht-Andere, das in ihr es selbst ist, varaussetzt". La última parte de esa misma frase es traducida por Wilpert en dos frases distintas: "da die Gegenwart, die nichts anderes ist als die Gegenwart, das 'Nichtandere' zur Voraussetzung hat. Sie ist ja im 'Nichtanderen' das 'Nichtandere'."

[68] Wilpert, op. cit., p. 194, indica que la temática de la relación entre el momento y el tiempo es elaborada en la prédica 213, "*Ubi est* n5", de Epifanía de 1456, en *Cusanus-Texte I, Predigten* 2-5 p. 90 (y ibid. n. 23 p. 108) —pasajes que no me eran accesibles.

(complicatio), el *Kairós* es el principio presente en todos los ahoras, sin ser ninguno de ellos; y al revés, cada punto de tiempo, por participar del Momento, es movido hacia él como hacia su consumación siempre posible. Esta consistiría, idealmente hablando, en poder ser a la vez *(háma)* todo lo que hemos de ser sucesivamente. Fue la captación inspirada de este "todo junto a la vez: ahora" que constituyó, un milenio antes de Dionisio, el "Momento de Elea"[69] cuyo trueno creador vibra aún, milenios después, en Cusano.

4

Para completar el recorrido de la extraña Kairo-teología que estamos excavando, mejor dicho: para adivinar algo sobre su origen precristiano intentaremos un examen de la curiosa autocontradicción de Filón de Alejandría que ya mencionamos arriba. Este autor, quien a la vez fascina e irrita a sus lectores por su afán de reconciliar la cultura griega con la religión hebrea, maneja la tríada de *aión-chrónos-kairós* en una forma muy personal, en el marco de una visión global que abarca las literaturas "sapienciales" de Oriente (Persia, Babilonia) y Occidente (Grecia y Roma). Almanaques, libros rituales ("leyes"), sentencias proverbiales de ambas regiones manifiestan, como una constante estereotípica, la contínua preocupación por el momento justo, sea de cierto tipo de trabajo, sea de cierto acto sacrificial, sea de expediciones bélicas ritualmente fechadas. Así los Siete Sabios, Hesioso (en "Obras y Días"), los pitagóricos, la escuela de Hipócrates, los poetas líricos y trágicos divulgan esa *sophía* que consiste en "reconocer las medidas del tiempo justo";[70] de la misma forma que textos babilónicos, ugaríticos, egipcios trasmiten esa manía

[69] Si Parménides, con la identificación del *eón* y del *nyn* (DK B 8, 5: *epè nŷn estîn homoũ pãn..."*), ha querido expresar la "eternidad del ser", es asunto de interminable discusión entre filólogos y filósofos. Con el "Momento de Elea" me refiero, sin embargo, a la sugerencia de H. Fraenkel de que el poema de Parménides no sea sino la elaboración ontologizante de un instante de visión extática del UNO. Que ese instante, con la típica repentinidad *(exaíphnes)* de su impacto iluminatorio, haya constituido el punto de partida para la experiencia de la doble decisión (contra el no-ente, y contra la "mezcla" de los "bicéfalos") —siendo esta *Krísis* el momento más fatal de la ontología occidental (según Nietzsche)— es una hipótesis digna de ulterior elaboración, ya que el aspecto de *Krísis/discrimen* pertenece al ámbito del *Kairós*. Sobre otro *Kairós* de Elea —la inscripción del *Kairós Olympios* recién descubierta— he tratado, aunque a tientos, en el artículo "La Diosa de la Ocasión", *Diálogos* 42, 1983, pp. 25-42 (especialmente p.37/38).

[70] Esa definición de la *sophía* (o *philo-sophía*) es atribuida al pitagórico Filolao (véase DK, I, p. 419), pero aparece en un fragmento de Anaxarco de Abdería (DK, II, p. 239) que, a su vez, fue también atribuido a Heráclito y Demócrito. Su "moraleja" corresponde al *Kairón gnõthi* de varios de los Siete Sabios. Sobre *Kairós* en Grecia comp. mi artículo: "Zum antiken Begriff des Kairós", *Zeistchrift f. philos. Forschung*, Band 27, Heft 2 1973, pp. 256-274.

casi astrológica de escoger para cualquier empresa el tiempo favorable;[71] y esta misma *Sophia* habla en ciertos libros de la tradición hebrea,[72] pero con el ingrediente especial (javista; apocalíptico; mesiánico) que, a la larga, transformará la kairo-sophia de la naturaleza en la kairología de la historia. En la confluencia de estas corrientes, en Alejandría, lugar de traducciones, asimilaciones y confrontaciones, Filón se dedica a interpretar, para los griegos y con ayuda de su terminología (platonizante), las *Escrituras* de Israel; uno de los resultados de su esfuerzo de conglomeración será una asombrosa "Teología del Logos" en la cual el *Aión*, como *Bíos* del *kósmos noetós*, tomará la forma de la septimidad *(Hebdómas)*,[73] es decir: del *Kairós* (en sentido pitagórico).[74]

Filón parece distinguir el *kairós* natural, determinado por el "ritmo" de los ciclos anuales, de un *kairós* independiente de ese tiempo sucesivo; ambos son entendidos como tiempo de consumación *(katórthosis)*, pero el *kairós* que se da en el marco de la creación (=de la septimidad) hace surgir todo a la vez.[75] En su interpretacón simbólica de la historia de Abrahán, Filón, equiparando a Sara con la virtud *(phrónesis* o *sophía)*, comenta el nacimiento tardío de Isaac por la exaltación de un *kairós* divino que es independiente del tiempo (de las estaciones o edades, con sus culminaciones naturales).[76] Y especulando, en otro contexto,[77] sobre el mismo milagro, evoca un *kairós* que no se manifiesta en base de la

[71] Un estudio comparativo de los textos pertinentes —que he realizado en 1978/79— queda aun sin publicar.

[72] Aquí pienso especialmente en *Ecclesiastes* 3, 7ss. Para entrar en detalles habría que discutir toda la problemática de la traducción del hebreo (y egipcio) *et*, por el griego *Kairós*, problemática que se extiende también a las correspondientes traducciones del Nuevo Testamento. (Véase F. Barr, *Biblical Words for "time"*, 1962, p. 145 ff.

[73] Véase H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964, pp. 279ss, y Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Hildesheim, 1962, p. 110ss.

[74] En el segundo libro de su tratado *De specialibus legibus* (Colson/Whitacker, Vol. VII, p. 343s.), Filón comenta sobre las peculiaridades del séptimo día *(hierá hebdóme)* y presenta entonces toda la evidencia pitagórica sobre la septimidad entre las cuales cita la identificación con *Kairós* (para lo cual véase el apéndice, ibid, p. 624, con testimonios de Aristóteles y Alejandro de Afrodisias). Supuestamente Filolao ha declarado *theós* a ese "número" (DK, I, p. 416). Más detalles en W. Burkert. *Weisheit und Wissenschaft*, Nürnberg 1962, pp. 203ss *(Philolaos)*.

[75] *De ovif. mundi* 59 (Colson/Whitacker, Vol. I p. 45): *"énnoia gàr Kairou aneíe plẽn chrónos kathorthóseos"*; ibidem p. 41 (I 31): *..."hathróa kairo henî"*.

[76] *De Migr Abr.* 126 (Colson/Whitacker vol. IV 20415) menciona una *areté* oscurecida por la sombra de la incapacidad humana respecto del *Kairós (akairíai anthrópon)*, que es revelada *(apokalýptetai)* por el *Kairós* que sigue los pasos de Dios *(ho opadós theou kairós)* y que no es determinado por las estadiones del año *(katà tàs chronikàs tou étous hóras)*, sino por culminaciones y momentos justos no determinados por el tiempo *(Katà tàs achrónous akmàs kaì eukairías)*.

[77] *De muti.nom.* 264 (Colson/Whitacker Vol. V p. 277s.).

creación *(hypò genéseós ádeikton)*, sino que, verdadero *kairós (alethès kairós)*, correspondería a una perfección cósmica —*("eupraxía kai eukairía gès, ouranōū tōn metaxỳ phýseon.....")*[78]—; y es en ese contexto de "aurora cosmogónica" *(anatolé ton hólon)* que Filón cita un pasaje,[79] en el cual Moisés justificaba la necesidad de luchar contra los enemigos con la frase: "el *kairós* los ha abandonado, estando el Señor con nosotros".[80] Filón entiende que con tales palabras Moisés identifica *(homologei)* a Dios con el *kairós* y que este se "aparta" de los impíos para "caminar" entre almas virtuosas; consciente de lo audaz de su identificación "mística",[81] agrega: Los que dicen que *kairós* significa las estaciones del año, no usan los nombres justamente *("Ou kyríos katachrōntai tōis onómasin")* porque, en vez de fijarse en "la verdadera naturaleza de las cosas", se contentan con lo probable o vago. Consecuente con su exégesis, Filón procede entonces[82] a distinguir el año corriente, determinado por el curso del sol y de la luna, de otro "extraño" *(éktopon, xénon)* y "nuevo *(kainón)* que pertenece al reino de lo incorpóreo, es decir al *aión,* arquetipo y modelo *(parádeigma kaì archétypon)* del tiempo. De manera que ahora el verdadero *Kairós,* identificado por Moisés con Dios, se relaciona con un año *(eniautós)* misterioso que equivale al *aión* el cual, a su vez, es definido como "La vida *(bíos)* del mundo inteligible *(kósmos noetós)*.[83] Esa evidente cita del *Timeo* platónico es luego utilizada para distinguir las cosechas sensibles de las espirituales:[84]

La oposición entre un *kairós* natural y otro sobrenatural (atemporal) se agudiza aún más, cuando Filón discute los placeres físicos *(hedonaí somatikaí)*;[85] de ellos se dice que, ante el *aión* que todo lo verifica *("ton*

[78] Ibid., 265.

[79] Num. XIV, 9: "Aphésteken ho kairós ap'autoū, *ho dè Kyrios en hemīn*".

[80] En traducciones modernas de este pasaje, *Kairós* es entendido como "protección" (dioses tutelares).

[81] Esta es la opinión de los editores/traductores (Colson/Whitacker II p. 624). Una nota al pie de la p. 342 indica varias traducciones distintas del "untranslatable kairós" ("timeliness"; "happy moment"; "right season"; "entscheidende Zeit").

[82] *De mut. nom.*, 267-269, Vol. V p. 278/9. El nuevo capítulo (XVII) empieza con una cita de Gen. XVII, 21, según la cual el niño (Isaac) nacerá "el próximo año", que Filón interpreta como "en un año de otra forma" ("en tō *eniautō tō hetéro*").

[83] Ibidem; los traductores indican que la fuente —*Timeo* 37 D— aparece también citada en *Quis Rerum*, 165 y *Quod Deus*, 32.

[84] El texto contiene un juego de palabras que contrasta al sembrador humano que espera la madurez y "recoge" los frutos, y el Sembrador divino que da esperanza a los que "encuentran" la gracia.

[85] *De post. Cain.*, 120-124; Vol. II p. 398/399.

pánta exelenchóntos aíonos"), resultan inestables. Pero hay algo peor: los que se entregan al goce olvidan a Dios y honran al *kairós* como si fuera (un) Dios: aquellos cuya vida florece en su momento *(pròs kairón)* no recuerdan al eterno (aiónion) y creen que el *kairós* es dios *(nomízousi tòn Kairòn theón")*. Aquí es donde Filón moviliza las mismas palabras de Moisés —que arriba servían para atestiguar la justa identificación de *theós* y *kairós*— para tachar de "doctrina opuesta" *(enantíai dóxai)* la creencia en la *eukairía* física; el argumento es ahora que el *kairós* (natural) abandona pronto a los que lo celebran; porque efímero y ficticio como es, este *kairós* produce el sufrimiento que sigue al goce y no evita la muerte: la consumación[86] de lo físico está ligada al *antítheos kairós*[87] —y por eso su *akmé* pasa rápidamente.

Concentrémonos otra vez en la maniobra hermeneútica de Filón: la misma cita le sirve para hacer decir a Moisés que a) el *kairós* que ha abandonado a los enemigos es Dios, el Señor *(kýrios)* entre nosotros; y que b) el kairós que abandona a los que lo honran —los que "están en su flor"— es el *antítheos* frente al cual está el Señor quien "está dentro de nosotros". En el primer caso, Moisés amonesta a los cobardes para que luchen contra el enemigo; en el segundo, trata de convencer a los que buscan riqueza interna a que luchen contra la doctrina opuesta. En el primer caso el "apartarse" del *kairós* significa su tomar partido con la virtud, en el segundo equivale a una traición (de los adoradores del placer). Es interesante, además, cómo Filón comenta (indirectamente) su propia interpretación de las palabras de Moisés: en el primer caso, al sugerir que el verdadero *kairós* es él (Dios) mismo —*"ho gàr alethès autós an eíe-Kairós"*—, hace a Moisés "atreverse" *(ethárresen)* a "reconocer indirectamente" *(ouk ántikrys* = "no expresamente") que (el) Dios es (el) Kairós. En el segundo caso, Moisés es testigo *(martyrei)* del olvido de Dios de quienes creen en Kairós como dios —al exhortar a los suyos *(protrépon)*, con las palabras citadas, a guerrear contra "opiniones enemigas". Finalmente, mientras en este último caso, el Verbo divino *(Lógos theios)* "camina" *(emperipatei)* en los que honran la vida del alma *(psychēs bíos)*, en el primer caso el *Kairós-Kyrios* mismo dice: —Caminaré *(peripatéso)* entre vosotros y seré vuestro Dios" (Lev. XXVI

[86] El texto obliga a traducciones cambiantes del término *piótes* que puede significar "gordura", "grasa", pero también "riqueza" (interna), "plenitud"; así, en nuestro contexto, la grasa que en cada sacrificio queda reservado al Eterno, es entendida como vigor interno y sabiduría.

[87] El prefijo griego *antí* puede significar "en lugar de" o "contra"; de ahí la traducción inglesa del "usurpador del lugar de Dios" (en vez de "Anti-Dios").

12), lo que Filón explica como "él camina *(emperipatei)* en almas virtuosas *(arethōsais psychāis)*".

Así se resuelve lo que habíamos llamado la autocontradicción de Filón: no es en realidad una contradicción ya que él habla de dos dioses distintos (el *Kairós* físico que exalta la *akmé* de la *physis;* y el *Kairós metafísico* que se manifiesta fuera de los ritmos temporales); por el otro lado, usurpa del Kairós griego aquellos rasgos que le sirven para destronarlo, p.e. la conexión con la septimidad que, como él mismo admite,[88] expresa la regularidad *(táxis)* de las "revoluciones" *(anakykléseis)* celestes. Lo que en *Kohelet* todavía era mero escepticismo —el contraste entre los tiempos justos en la tierra (arreglados en dos veces *siete* parejas) y el Dios que se manifiesta cuando le da la gana—[89] aquí se ha convertido en abierta confrontación; pero curiosamente la oposición del Kairós griego y el Kairós hebreo se lleva a cabo al interior de una dicotomía griega, a saber en el marco del dualismo platonista de mundo sensible y mundo inteligible; un *Kairós-Aión* es movilizado contra un *Kairós-Chrónos,* siendo el primero identificado tanto con el *Kyrios/Theos* como con el *Logos* (como hijo de Dios), el segundo con la *physis* habitada por el primero. Mucho habría que decir acerca de la ambiguedad de dicho Logos-Verbo (la autointerpretación de Javeh/Elohim, su palabra "separadora")[90]—; pero el encuentro "axial" del "hijo más joven de Zeus" *(Kairós Olympios,* según Ión de Quios)[91] con el "hijo del hombre" (el mismo que fue llevado,según Daniel, ante "el anciano de los días" para heredar el reino), pertenece a otro capítulo de la kairomitología cuya fatalidad solo confirmaría el dicho que Jámblico atribuyó a Pitágoras, a saber que "variado y

[88] *De spec. leg.* II 57/58; VII p. 343/345. Para todo ese contexto habría que consultar también el famoso tratado seudohipocrático *Sobre la Septimidad* cuyo supuesto origen presocrático ha sido, entretanto, rechazado en favor de una fecha más tardía, a saber la de Filón. Véase el libro de J. Mansfeld, *The pseudo-hippocratic tract 'Peri Hebdomadon' Ch. 1-11 and Greek philosophy,* Assen 1971. (Especialmente p. 3; 65; 143ss).

[89] *Eccles. (Kohelet)* 3, 1-8 presenta una especie de catálogo de las actividades que cada una tienen "su" tiempo; pero después (2-15) el autor declara que todo ese orden no nos ayuda en conocer la voluntad de Dios; los "días de Javé" —Intervenciones divinas— no obedecen al orden natural, sino a *la* orden "arbitraria" (imprevisible) de Dios. Para detalles véase K. Gallig, "Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets", *Zeitschr. f. Theologie u. Kirche* 58, 1961, pp. 1ss. Sobre la relación de Kohelet y Daniel, véase G.v. Rad, *Old Testament Theology* New York 1960, vol. II, p. 307.

[90] Sobre el llamado *Lógos Tomeús* de Filón, véase H.J. Krämer, op. cit. pp. 264-291 (sobre Kairós y Logos p. 279s); y K. Otto, *Das Sprachverständnis Philons von Alexandrien.* Tübingen 1968; especialmente pp. 106-116 [(Comp. también p. 125 sobre la identidad del *téleios lógos (=tou theou lógos)* y de la septimidad].

[91] Véase Pausanias V; 14, 9. *("Iōni de oida to Chío kaì hýmnon pepoiēménon Kairou. Genealogeî dè en to hymno neótaton paídon. Diòs Kairón eînai").*

multiforme es el uso del Kairós";[92] pues un análisis de las raíces del *Kairós syntéleias* (Daniel), no solamente tendría que tomar en cuenta la formación doble de Filón (griega/judía), sino también su papel aún no clarificado en el gnosticismo[93] cuya experiencia fundamental de la "vuelta" parece estar ligada a la concepción de la "plenitud de los tiempos" que Filón, a su vez conecta con el *Kairós theōū.*[94] Si la hipótesis del origen "platónico" del gnosticismo se confirma —y Filón mismo forma parte de ese "Platonismo Medio"— podríamos también comprender por qué hasta Plotino, cuando habla del *kairós,* lo relaciona, un tanto misteriosamente,[95] con lo uno (imitando a Platón quien, en el "Filebo" y "Político", acerca *kairós* —en sentido de *métron*— al rango del *agathón*). Pero la discusión de esta "kairosofía", al igual que la del *Kairós Christōū,* debemos posponerla para otra "ocasión".

Universidad de Puerto Rico

[92] Véase Jamblichos, *Pythagoras,* ed. M.v. Albrecht, Zurich 1963, p. 182 *("eînai de poikílen tina kaì polveidè tēn tōū kairōū chreían").*

[93] Véase (ed) U. Bianchi, *Le origini dello Gnosticismo,* Leiden 1967; especialmente el artículo de M. Simon, "Eléments gnostiques chez Philon", pp. 359-379. Comp. también G. van Groningen, *First century gnosticism,* Leiden 1967, p. 57ss ("Philonic thought as a source of gnosticism").

[94] Véase nota 76.

[95] Eneada VI 8 (18, 44-47); el estilo de Plotino es aquí muy lacónico, pero tal parece que hay que leer: "si aquello (lo Uno) es *Kairós,* este sería lo más soberano *(Kyriótaton)* entre lo posterior a ello y de por sí anterior". De ahí quizás que el suicidio sea llamado (Eneada I 4; 16, 19) *Kairós phýseos.*