

LA(s) OTRA(s) HISTORIA(s)

(UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS MÉTODOS Y LOS TEMAS DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA)

UNED DE BERGARA • Nº 3 Zerb • BERGARAKO UNED

3

SUMARIO

La narrativa histórica griega
CARLOS GARCÍA GUAL

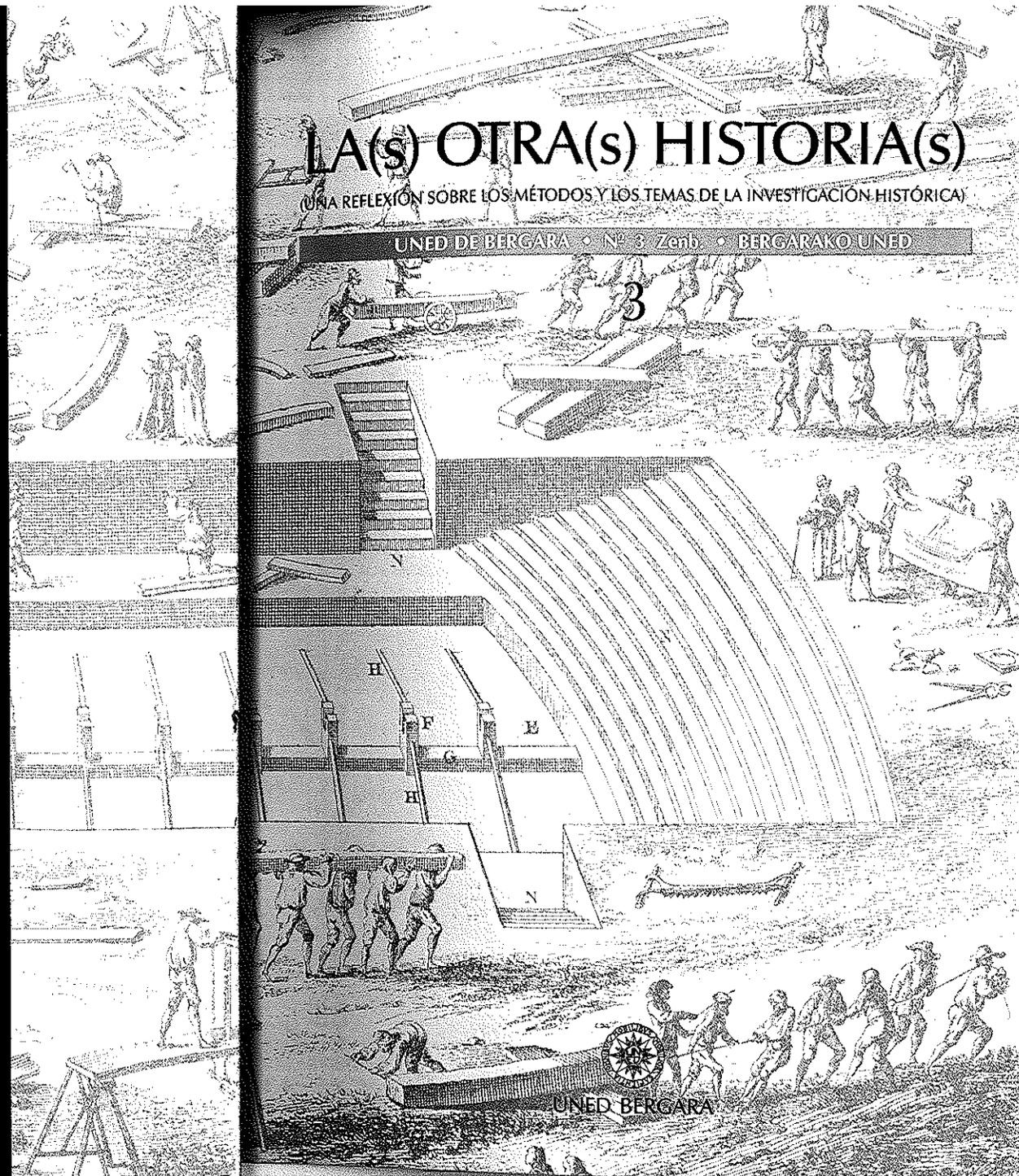
Aión, Chronos y Kairós:
La concepción del tiempo
en la Grecia Clásica
ANTONIO CAMPILLO

El círculo y la recta
(Aristóteles y Hobbes entre la física
y la política)
JUAN ARANZADI

«Nuestro objetivo ha sido dar a conocer una muestra de algunas de las corrientes en desarrollo en el ámbito de la investigación histórica, así como proporcionar nuevos elementos críticos que permitan una comprensión más afinada de los problemas de la HISTORIA».



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
CENTRO ASOCIADO DE BERGARA
GUIPUZCOA



PATRONATO DE LA UNED DE BERGARA
BERGARAKO UNEDeko PATRONATOA

Ayuntamiento de Bergara - *Begarako Udala*

Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa
Gipuzkoako Aurrezki Kutxa Probintziala

Caja de Ahorros Municipal de San Sebastián
Donostiako Aurrezki Kutxa Munizipala

Caja Laboral Popular
Lan Kide Aurrezkoa

Excma. Diputación Foral de Guipúzcoa
Gipuzkoako Foru Aldundia

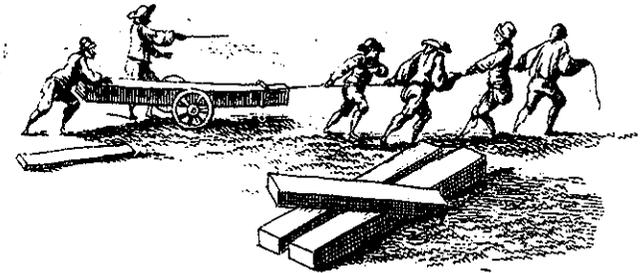
EDICIÓN: DEPARTAMENTO DE HISTORIA
UNED - Bergara
Plaza San Martín, 1
20570 Bergara (GUIPÚZCOA)
Tfno.: (943) 761342 - 762962

DISTRIBUCIÓN: PAMIELA.
Plazuela del Consejo, 3 -4º
31001 Pamplona - Iruñea
Tfno.: (948) 22 83 02

LA(S) OTRA(S) HISTORIA(S). Nº3, 1991

LA(S) OTRA(S) HISTORIA(S)

(Una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica)



SUMARIO

Carlos García Gual

"La narrativa histórica griega"

Antonio Campillo

"Aión, Chrónos y Kairós:

La concepción del tiempo en la Grecia Clásica"

Juan Aranzadi

"El círculo y la recta.

(Aristóteles y Hobbes entre la Física y la Política)"



INSPECCIÓN NACIONAL DE EDUCACIÓN E HISTORIA
CENTRO ASOCIADO DE BERGARA
GUIPÚZCOA

© UNED DE BERGARA (GUIPÚZCOA)
DISEÑO, FOTOCOMPOSICIÓN Y MONTAJE:

LAMIA

DISTRIBUCIÓN:

PAMIELA. PLAZUELA DEL CONSEJO, 3-4º

31001 PAMPLONA-IRUÑA

D.L. Na/947-87

IMPRESIÓN:

GARRASI. AVANIDA DE BARAÑAIN, 52

31008 PAMPLONA-IRUÑA

PRESENTACIÓN

El presente número de La(s) Otra(s) Historia(s) pretende continuar la labor emprendida por los dos anteriores, publicando nuevas aportaciones sobre las corrientes en desarrollo en el ámbito de la investigación histórica, así como mostrando nuevos elementos críticos, procedentes de otras disciplinas, que pueden resultar de interés para la comprensión de los problemas historiográficos.

El volumen se abre con un interesante ensayo de Carlos García Gual en el que se analizan los puntos de vista de Heródoto y Tucídides en torno a los límites y características de la investigación histórica. A continuación Antonio Campillo ofrece una sopeada aproximación a los diferentes modos de la concepción del tiempo en la tradición clásica griega y a las consecuencias que de dichas concepciones se derivan. Finalmente, Juan Aranzadi lleva a cabo una hábil comparación entre los enunciados de la axiología física de Aristóteles y la Física moderna y los principios políticos aristotélicos y hobbesianos.

Esperando que este número tenga tan buena acogida como el anterior, nos reafirmamos en el propósito de alentar la difusión de las nuevas perspectivas que, desarrolladas ya notablemente más allá de nuestras fronteras, manifiestan todavía una precaria incidencia en nuestra comunidad de historiadores.

Vicente Huici Urmeneta
Coordinador de "La(s) Otra(s) Historia(s)"
Departamento de Historia
(UNED-Bergara)

AIÓN, CHRÓNOS Y KAIRÓS
(La concepción del tiempo en la Grecia Clásica)

ANTONIO CAMPILLO*

* Universidad de Murcia

A. CAMPILLO: Aión, Chrónos y Kairós

Bajo-relieve romano de la época del Imperio (Museo de Turín)



Comenzaré por hacer un par de consideraciones preliminares que tienen por objeto delimitar el tema de esta intervención, y que sin embargo no son meramente formales o extrínsecas al tema mismo, ya que tienen que ver precisamente con el problema del tiempo, y en concreto con el problema de la delimitación temporal de eso que llamamos la Grecia Clásica. Se trata, precisamente, de la dificultad de establecer semejante delimitación temporal. Dificultad que afecta al estatuto, a la intención, a la pretendida validez histórica (o, mejor, historiográfica) de mi exposición.

Por un lado, y ésta es la primera de las consideraciones a tener en cuenta, parece imposible describir “la concepción del tiempo en la Grecia Clásica”, si por tal concepción se entiende lo que Dilthey llamaba una *Weltanschauung*, esto es, una “visión del mundo”, un sistema coherente de conceptos, creencias, imágenes, valores y costumbres, compartido

por un conjunto de individuos pertenecientes a una sociedad perfectamente delimitada, una sociedad a la que habría que concebir como una unidad espacio-temporal animada por una conciencia o espíritu común. Contra esta pretendida unidad, habría que comenzar por reconocer no sólo las variaciones temporales que conducen, como suele decirse, “del mito al logos”, las diferencias que separan —por ejemplo— a Homero de Aristóteles, sino que en un mismo corte sincrónico habría que reconocer la discontinuidad, la yuxtaposición y el encabalgamiento de estratos diferentes, de diferentes tipos de discurso y de práctica social: ¿cómo no discernir la distancia —pero también el solapamiento— entre el discurso de los poetas líricos y trágicos, el relato de los historiadores, la especulación de los filósofos, la reglamentación política y religiosa de los calendarios, la ritualización de las creencias relativas a la muerte y al “más allá”, el culto a *Mnemosyne* y el cultivo de la memoria, y otras tantas prácticas más o menos directamente relacionadas con la representación y reglamentación del tiempo?

Cualquier historiador reconocerá estas dificultades, y no obstante la condición misma de su discurso le obligará a suponer la existencia de una unidad epocal, aunque esta unidad sea precisamente lo que hay que probar. De modo que la idea misma de que hay *épocas*, en sentido estricto, tendrá que postularla aunque sólo sea como una *idea reguladora* de su investigación (en el sentido kantiano de la expresión), y por tanto como una *idea problemática*, esto es, que no cabe deducir de la experiencia historiográfica y que sin embargo permite ordenarla o configurarla. No creo que sea posible eludir o superar esta dificultad; lo único que pretendo es atenuarla, por así decirlo, restringiendo al máximo el campo de análisis: voy a ocuparme exclusivamente de ese tipo de discurso que a partir de Platón comienza a ser conocido como *filosofía*, y en concreto analizaré tres términos (*aión*, *chrónos* y *kairós*) utilizados muy desigualmente por los filósofos griegos.

Pero a esta humilde reducción del campo de análisis hay que agregar, como contrapartida, una ambiciosa ampliación del alcance o validez del análisis mismo. Y con esto entro en la segunda consideración acerca de

los problemas de delimitación temporal: el discurso historiográfico no sólo pretende restituir la *unidad* interna de una época determinada —la Grecia Clásica, en este caso—, sino también su *alteridad*, su distancia, su exterioridad con respecto a la época presente. Ahora bien: esta alteridad o incommensurabilidad entre las diversas épocas, entendidas como totalidades cerradas, es a su vez desmentida o problematizada por las diversas formas de transmisión temporal, y sobre todo por el supuesto contrario de la continuidad o perdurabilidad de ciertas constantes de la existencia humana. Una vez más, el historiador no puede postular la diferencia entre las épocas más que como una idea reguladora y problemática. En cuanto al filósofo, no puede negar sin más esa diferencia, pero sí que tenderá a sugerir una cierta reiteración en la aparente sucesión lineal de las épocas, esto es, una cierta persistencia de los problemas y de las alternativas que a propósito del tiempo se plantearon los filósofos griegos. De modo que no se trata sólo de saber cómo pensaron ellos acerca del tiempo, de su propio tiempo, sino también de cómo podemos pensar nosotros nuestro propio tiempo a partir de lo ya pensado por estos lejanos antepasados nuestros.

Resulta, pues, que la aparentemente neutra exposición *historiográfica* de la concepción griega del tiempo pone en juego ya una determinada representación o configuración del tiempo histórico que viene a condicionar el sentido y el valor mismo de una reflexión que se pretenda más o menos *filosófica*. De modo que, si queremos que semejante reflexión avance libremente, tenemos que comenzar por problematizar los supuestos mismos del discurso historiográfico, sin que podamos, por otra parte, prescindir del mismo, puesto que es precisamente el trabajo del historiador el que nos permite aproximarnos con el mayor rigor posible al pensamiento filosófico de los griegos.

Ahora bien: esta misma contraposición entre discurso histórico y discurso filosófico es una de las grandes invenciones del pensamiento clásico griego, uno de los mayores legados que la época presente ha recibido de la época griega. Efectivamente, el llamado “milagro griego”, esto es, el tránsito del pensamiento mítico al pensamiento lógico, trajo

consigo la aparición simultánea y la inevitable confrontación entre *historia* y *filosofía*. Ambas coincidían en diferenciarse del relato mítico, pero lo hacían desde dos perspectivas contrarias, o mejor: inauguraban esas dos perspectivas, que no eran sino dos modos de afrontar el problema del tiempo. Frente al tiempo de los dioses comienzan a establecerse dos tipos de temporalidad: el tiempo de los hombres y el tiempo de la naturaleza, el tiempo de la *pólis* y el tiempo de la *physis*. Y éstos son, todavía hoy, los tiempos con los que nosotros contamos.

En el mito, eran los dioses los que originaban y gobernaban el mundo natural y el mundo social. La filosofía viene a afirmar que esa intervención no es necesaria, puesto que el orden del mundo se sustenta solo y existe desde siempre, no ha sido creado o instaurado por nadie. El orden de la *pólis*, en cambio, sí que ha sido creado, pero lo ha sido por los propios hombres, y es, por ello mismo, efímero, diverso y cambiante. Es de estas creaciones de los hombres de las que se ocupa la historiografía. La dualidad mítica entre lo divino y lo humano, entre los inmortales y los mortales, comienza a ser reemplazada por esta otra dualidad entre lo natural y lo humano. En este desplazamiento, no es extraño que la naturaleza se revista de atributos divinos.

Sin embargo, esta nueva dualidad queda atenuada por el hecho de que los griegos postulan una correspondencia entre el *kósmos* humano y el *kósmos* natural, entre el orden político y el orden físico: tanto la *physis* como la *pólis* responden a una misma ley, la ley de la jerarquía y la repetición. El tiempo —tanto el de la naturaleza como el de la historia— no es sólo una línea que avanza incesantemente, sino también un círculo que retorna una y otra vez; no es sólo sucesión sino también repetición; y esto es así porque deriva y depende de un principio (*arché*) divino o sagrado (*hierós*), que es concebido como inmóvil y como eterno. Este principio es el centro del que procede y al que retorna inevitablemente el tiempo. Ésta parece, pues, la verdadera dualidad entre cuyos polos extremos oscila todo el pensamiento filosófico griego: la dualidad entre *chrónos* y *aión*. Esta dualidad atraviesa los diez siglos de filosofía griega, desde los presocráticos hasta los neoplatónicos, desde Anaximandro

hasta Plotino. Pero lo que emparenta a los distintos filósofos griegos entre sí, y a nosotros con ellos, no son las respuestas que cada uno proporciona, sino las preguntas que todos ellos se plantean; no las soluciones que cada cual busca, sino los problemas con los que todos ellos se encuentran. Son estos problemas comunes los que van a centrar nuestra atención.

El término *chrónos* se empleaba ya en Homero para designar un cierto intervalo de tiempo, un *tiempo* determinado, y en este sentido estaba próximo a otros términos que designaban unidades de tiempo más o menos precisas: *émar*, el día; *sémeron*, el hoy, el día de hoy, la jornada; *hóra*, la hora, esto es, cierto momento del día, pero también cierto momento del año, cierta estación, y en especial la primavera, y por analogía también la primavera de la vida, la juventud; *meís*, el mes lunar; *étos* y *eniautós*, el año; *períétos*, la vuelta de los años, los años que sobrevienen o que vuelven de nuevo; *nyn*, el ahora, el instante, el presente actual. Pero precisamente porque lo común a todas estas magnitudes es que son *tiempos* (*chrónoi*) determinados, el término *chrónos* acabará por designar la ilimitada sucesión del tiempo o de los tiempos en su más abstracta universalidad, en definitiva, el Tiempo con mayúscula (*Chrónos*), que los griegos identificarán con el dios *Krónos* (aunque esta segunda palabra parece que procede de *koróne*, cuervo, y de hecho al dios se le representaba acompañado de este ave oracular). *Krónos* fue uno de los Titanes, que encabezó la rebelión contra su padre, Urano, a quien arrancó los genitales con una hoz, y que luego —siendo el nuevo soberano de la Tierra— se comía a sus propios hijos para impedir que se rebelaran contra él, y a pesar de lo cual fue destronado por su hijo Zeus. El Tiempo es, pues, el dios soberano, el dueño del mundo, que ejerce sobre él un poder despiadado y destructor. Pero es también el Juez que juzga acerca de todo, pues ve todo lo pasado y lo venidero, y reparte y equilibra la suerte o fortuna de cada cual.

Es este uso del *chrónos*, en singular y en indeterminado, como nombre propio de un dios, pero también como suma de todos los tiempos, el que viene a confundirse con el término *aión*. *Aión* y *aiet*, como

sustantivo y adverbio respectivamente, tienen la misma raíz indoeuropea que los latinos *aevum* y *aeternum*. El significado más arcaico de *aión* es el de vida, aliento o fuerza vital, y por extensión el de duración o perduración de la vida; pero más tarde pasó a designar las grandes eras o edades de la vida del mundo, los grandes ciclos o *eones* del *kósmos*; e incluso el Tiempo como vida siempre viva, sin principio ni fin, esto es, la Eternidad, concebida como totalidad simultánea de todos los tiempos. Así, cuando Heráclito dice que “el tiempo es un niño jugando, que juega al castro o tres-en-rama: ¡castro-hecho-y-derecho para el niño! o ¡de un niño la corona!” (trad. de A. García Calvo), el término que emplea es el de *aión*. Lo más viejo o longevo, parece decir Heráclito, es a la vez lo más joven; la corona, la realeza, el poderío del mundo, es a la vez como el juego de un niño; y ese juego, las tres-en-rama, es un juego tal que en la jugada final, la jugada que lo corona y lo cierra como un todo, la jugada que da la victoria al niño, contiene en sí todas las jugadas posibles, ya que se trata de un juego con un número finito de combinaciones, y por tanto en la jugada inicial están también prefiguradas todas las otras. Sin embargo, es un juego en principio interminable: bastaría con que los jugadores no se equivocaran nunca. En él no vale, pues, ni el puro azar ni el puro cálculo, sino el sentido de la oportunidad suficiente para aprovechar cualquier descuido del adversario, y ese sentido de la oportunidad o del instante no es asunto de ciencia y de previsión, ni es por tanto privilegio de la experimentada vejez, sino que un inocente niño puede poseerlo como nadie. Para Heráclito, el sol es siempre el mismo, y sin embargo es nuevo cada día. Del mismo modo, lo eterno es a la vez lo instantáneo, lo más viejo es a la vez lo más joven, el mundo entero está comenzando a cada instante.

En Grecia, el Tiempo con mayúscula es pensado a la vez como la suma actual (en acto, esto es, llevada a término) de todos los ahora y como la suma virtual (en potencia, esto es, no llevada a término nunca) de esos mismos instantes o ahora. Es a la suma actual o simultánea a la que acabará por dársele el nombre de *aión*, y es a la suma virtual o sucesiva a la que acabará por dársele el nombre de *chrónos*.

Ahora bien: si la suma sucesiva es infinita, y por tanto innumerable, sempiterna, sin principio ni fin, ¿cómo puede darse una simultaneidad de lo infinito, esto es, una infinitud o eternidad en acto? Por otro lado, ¿qué relación de semejanza y de diferencia mantienen entre sí las dos infinitudes o eternidades: la infinita o eterna simultaneidad y la infinita o eterna sucesión? Estos son los graves problemas a los que se enfrenta el pensamiento filosófico griego desde su comienzo.

Léase, a este respecto, la célebre frase de Anaximandro. En ella está planteado ya el marco de los problemas que luego preocuparán al resto de los filósofos griegos. Por un lado, se establece la distinción entre dos tipos o dimensiones de lo real, la una originaria y la otra originada, la una ilimitada y eterna, la otra limitada y temporal. Por otro lado, se hace derivar y depender a la segunda de la primera, y esto hace que el tiempo sea también eterno, aunque su eternidad sea la de la sucesión regulada, numérica o rítmica de los ciclos cósmicos. Anaximandro llama *áperion*, infinito o ilimitado, a aquello que es principio (*arché*) y elemento (*stoicheión*) de todas las cosas (*tón ónton*). Y este *áperion* dice que es eterno (*aidion*). De él nacen los cielos y el mundo (*kósmos*), en cuyo seno nacen y perecen, se engendran y se corrompen todas las cosas “según la necesidad” (*katà tò chreón*), “pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo” (*katà tèn toú chrónou táxin*). De modo que se distingue entre un ser ilimitado (y por tanto eterno) y las cosas limitadas (y por tanto temporales), pero además se afirma que éstas proceden de aquél cuando nacen y a él retornan cuando perecen. Y, por último, se afirma que este movimiento de generación y corrupción acontece desde tiempo infinito (*apeírou aiónos*), puesto que tiene lugar cíclicamente (*anakyklouménon*). Esto, claro está, teniendo a la vista las tres principales versiones del fragmento de Anaximandro: las de Simplicio, Hipólito y el Pseudo Plutarco (sigo aquí la edición de Kirk y Raven).

Parménides mantiene la distinción entre la “vía del ser” y la “vía del no-ser”, esto es, entre aquello que es siempre y aquello que llega a ser y deja de ser, y que por tanto no es propiamente. Pero, a diferencia de

Anaximandro, afirma que el ser que es siempre no puede ser ilimitado, no puede carecer de fin o acabamiento, no puede ser inconcluso (*ateleyteton*), “pues no es indigente de nada, y si lo fuera, carecería de todo”. No tiene fin o término o acabamiento en el tiempo, pues es “ingénito e imprecadero”; “no fue en el pasado, ni lo será, pues es ahora todo a la vez (*nyn estin homou pân*), uno, continuo”, siempre “igual a sí mismo”; pero si esto es así, lo es precisamente porque el ser *es* en el más pleno y absoluto sentido del verbo ser, esto es, porque posee su ser de modo “completo”, y por eso precisamente es “inmóvil”, por eso no hay en él movimiento que le lleve a ser o a dejar de ser, sino que es como “una esfera bien redonda”, compacta, homogénea, sin que pueda haber en ella partes o grados diferentes de ser.

Esta identificación del ser eterno como ser perfecto, autosuficiente, que no carece de nada, y que por ello mismo es inmóvil, siempre igual a sí mismo, será luego heredada por Platón, Aristóteles y Plotino. Pero hay otra identificación realizada por Parménides que hará también fortuna: la identificación entre el ser (*tò eón*) y el pensar (*noein*). Esta identificación es la que hace que Parménides haga coincidir la vía del ser con la vía de la verdad (*alétheia*), única, “redonda” e inmutable, y la vía del no-ser con la vía de las apariencias u opiniones (*dóxai*), diversas, ilimitadas y cambiantes. Por último, Parménides afirma la diferencia jerárquica entre una y otra vía, pero al mismo tiempo reconoce la “necesidad” de ambas. Y esto también será recogido por la tradición filosófica posterior.

En Platón nos encontramos ya bastante elaborado el conjunto de supuestos en cuyo marco va a ser pensada la relación entre *aión* y *chrónos*. El primer supuesto consiste precisamente en la postulación de esta diferencia originaria entre dos dimensiones de lo real, la una simultánea e inmóvil, la otra sucesiva y móvil; la una caracterizada por un presente infinito y no obstante absoluto, autosuficiente, completo en sí mismo, la otra caracterizada por un presente finito, relativo, y no obstante ilimitado en su incesante sucesión o reiteración. El segundo supuesto es que esta diferencia afecta tanto al ser como al pensar, de modo que a la oposición entre eternidad y tiempo le corresponde una

oposición paralela entre la verdad y la apariencia, la ciencia (*epistémé*) y la opinión (*dóxa*), la sabiduría (*sophía*) y la experiencia (*empeiría*), la inteligencia (*noús*) y la sensación (*aísthesis*).

El tercer supuesto es que se trata de una diferencia jerárquica: la diferencia entre *aión* y *chrónos* es una diferencia de grado o de rango, tanto en cuanto al ser como en cuanto al pensar, tanto en cuanto al bien como en cuanto a la verdad. De ahí que a este jerarquía entre *aión* y *chrónos* le corresponda también una jerarquía de las actividades (y de los niveles sociales) del hombre: la contemplación (*theoría*) es más excelente o elevada que la acción, y la acción moral y política (*práxis* y *politeía*) es a su vez más elevada que la acción productiva y técnica (*poíesis* y *téchne*).

El cuarto y último supuesto es que *aión* y *chrónos* no sólo mantienen una relación de jerarquía o precedencia sino también de genealogía o procedencia: *aión* es lo originario y *chrónos* es lo originado, el primero es el modelo y el segundo es la copia. Y esto vale también para las actividades del alma: la acción (sea moral o instrumental) es, como dice Plotino, un “debilitamiento” y un “acompañamiento” de la contemplación o visión noética, y no puede realizarse sino como resultado de una *pre-visión* o *pro-videncia* (*prónoia*) que la origina y la gobierna.

Pero Platón señala también el problema, por no decir el nudo de problemas que todos estos supuestos traen consigo. Ese nudo es la cuestión del tránsito, del intervalo, de la *metaxy* entre *aión* y *chrónos*. ¿Cómo se origina el tiempo a partir de la eternidad? ¿Qué movimiento es ése por el que se pasa de lo inmóvil a lo móvil, de lo simultáneo a lo sucesivo, de lo perfecto a lo imperfecto, pero también de la verdad a la opinión, de la contemplación a la acción, del alma o inteligencia inmortal al cuerpo mortal? ¿Por qué es pensado como un movimiento de degradación, como una *caída*, como una *deuda* que ha de ser *pagada*, como una falta o *injusticia* que ha de ser *compensada* o restituida, pese a tratarse de una injusticia —o deuda, o caída— “necesaria”?

Antes de abordar todas estas preguntas, hay que comenzar por

reconocer que este movimiento o tránsito del *aión* al *chrónos*, que es el movimiento por antonomasia, el movimiento originario, no puede darse en el tiempo, pues es precisamente el cambio que da origen al tiempo; pero tampoco puede darse en la eternidad, pues ésta es por definición lo que no puede cambiar en modo alguno. Se da, dice Platón en el *Parménides*, en esa "cosa extraña" y "sin lugar" que es el instante, el *exaíphnes*. El instante es ese punto de intersección, ese intervalo o intermedio en el que se encuentran la eternidad y el tiempo. Ahora bien: ¿cómo ha sido pensado el instante? ¿Cómo se realiza en él la génesis del *chrónos* a partir del *aión*?

Sea como fuere, lo que está claro ya de entrada es que la *anterioridad* (o *precedencia*) de *aión* con respecto a *chrónos*, y la *posterioridad* (o *procedencia*) de éste con respecto a aquél, *no pueden ser entendidas cronológicamente, sino ontológicamente*. Es decir, que si el tiempo *procede* de la eternidad, esta procedencia no puede significar más que dos cosas: por un lado, significa que *chrónos* deriva de *aión* porque *lo imita*, lo refleja, lo reproduce o representa, esto es, porque *mantiene con él la misma relación que la copia con el original*; por otro lado, significa que *chrónos depende constitutivamente de aión*, que el uno no puede darse sin el otro, en definitiva, que no es pensable la pura sucesión, el puro cambio o movimiento, como algo autosubsistente, independientemente de la simultaneidad eterna, del mismo modo que no puede autosubsistir la copia independientemente del original. Esta doble significación viene, pues, ilustrada por la metáfora del espejo: la imagen luminosa reflejada en el cristal procede de la luz original y depende constitutivamente de ella, sin que esta procedencia y dependencia impliquen sucesión temporal alguna.

Pero esa relación entre *aión* y *chrónos*, que la metáfora del espejo viene a ilustrar o esclarecer, ¿no es ella misma pensada como una *relación metafórica*, más aún, como una relación *necesariamente metafórica*? ¿No es pensado el tiempo como una relación de sucesión y de movilidad que a un tiempo *difiere de y se asemeja a* la relación de simultaneidad y de inmovilidad característica de la eternidad? ¿No es



definido el tiempo por Platón como “la imagen móvil (*eikòn kinetós*) de la inmóvil eternidad”? En tal caso, la metáfora del espejo sería, en realidad, una metáfora de la metáfora; lo que nos lleva a afirmar, reversiblemente, que la relación entre *aión* y *chrónos* es la metáfora originaria que hace posible toda otra metáfora, del mismo modo que el tránsito de la eternidad al tiempo es el que hace posible todo tránsito, todo cambio, todo movimiento.

Ahora bien: el hecho de que la relación entre *aión* y *chrónos* haya sido pensada —especialmente a partir de Platón— como una relación metafórica, como una relación de imitación, tiene tres importantes implicaciones:

1. En primer lugar, esta relación de imitación implica que el tiempo no es copia o “icono” de la eternidad en cuanto mera sucesión, sino en cuanto que esta sucesión se rige por un principio que le es exterior, por así decirlo, y que no obstante la organiza internamente como tal, es decir, en cuanto que esta sucesión procede siguiendo un cierto orden, un cierto ritmo, un movimiento regular, medible o numerable. Solamente en cuanto que el tiempo se mueve según el número, según el *arithmós*, puede ser concebido como “imagen móvil de la inmóvil eternidad”. Esta sucesión rítmica o numérica rige tanto en el movimiento de los astros como en el movimiento de la música, como ya habían afirmado los pitagóricos. Ahora bien: esto significa que *el tiempo es indisociable del movimiento*, y no de cualquier movimiento sino del movimiento rítmico o cíclico del cosmos, y sólo es pensable en relación con este movimiento. No hay, pues, un tiempo que sea pura y vacía sucesión. En todo caso, el número es lo que liga la pura sucesión del *chrónos* con la pura simultaneidad del *aión*, es lo que hace que haya tiempo como *imagen* o *metáfora* de la eternidad, o también, es lo que hace que la simultaneidad eterna se haga presente en el tiempo sucesivo, como su principio ordenador, regulador o rítmico. De modo que *chrónos* es, ante todo, el tiempo medible o numerable, el *tiempo métrico*.

2. Pero la relación de imitación implica otra cosa: implica que el *aión*, a su vez, no puede ser pensado sin el *chrónos*. La copia no puede darse

sin el original, pero el original a su vez no puede darse sin la copia, ya que la relación de imitación tiene lugar “necesariamente”. De la misma manera que la imitación metafórica no puede describirse más que metafóricamente, mediante una metáfora de la imitación (como la metáfora del espejo). ¿O habría que decir, más bien, “de manera similar”, para hablar propiamente, es decir, metafóricamente?

En efecto, la eternidad no puede dejar de engendrar o producir el tiempo, lo uno e inmóvil no puede dejar de desdoblarse en lo múltiple y cambiante. Léase, a este respecto, no ya el *Timeo* sino el *Parménides*. El Uno eterno, si verdaderamente es, no puede dejar de proceder adelante y producir la serie infinita de los números, no puede dejar de desdoblarse en sí mismo y en otro, en Identidad y Diferencia. Y este desdoblamiento necesario del Uno no tiene que ver con el orden del cosmos, pero tampoco tiene que ver —todavía— con el orden del alma; no es una ley física, pero tampoco es una ley psíquica. Es la ley propia del Uno eterno el desdoblarse en Identidad y Diferencia. En efecto, es la ley del Uno, es decir, la ley de ese ser eterno que es “lo mismo” que el pensar, y cuya “mismidad” es anterior al desdoblamiento entre ser y pensar, entre cosmos y alma; pero es precisamente a este desdoblamiento a lo que la citada ley obliga necesariamente al Uno. Ahora bien: ¿en qué consiste esta *necesidad* por la que el ser se separa del pensar, el Uno da origen a lo múltiple y el Bien genera —o degenera en— el Mal? ¿De dónde nace el *movimiento* de desdoblamiento o de caída, si no puede nacer propiamente del Uno?

3. Este desdoblamiento entre el Uno y lo no-Uno, entre el original y la copia, es inherente a la relación entre *aión* y *chrónos*, pensada como relación de *imitación*, es decir, como *representación* y *reproducción*, por parte del Alma Universal o Demiurgo, de la *presencia* eterna. Si el Alma Universal (y cada alma individual) es como un “ojo” o “espejo” que *contempla* y que *refleja* en sí misma al ser eterno, el contemplar y reflejar es ya desdoblarse entre lo conocido y el cognoscente, entre el objeto y el sujeto, entre ser y pensar, pero también entre ser originario y ser derivado, entre original y copia. Hasta el punto de que sin este reflejo de la reflexión, sin este espejo de la especulación, el ser eterno no engendraría

nada diferente de sí, y por tanto no daría origen al tiempo. Sin la actividad contemplativa o especulativa del alma, que es a la vez una actividad contable o numeradora, no habría propiamente un mundo como conjunto de seres finitos y cambiantes, no habría número, ni movimiento, ni tiempo. El paso o tránsito de la eternidad al tiempo se produce porque — y en el instante en que— la eternidad es pensada, contemplada, representada, enunciada, definida, *determinada especulativamente*. Exige, pues, una *decisión* del alma, en la que el alma es a la vez la causa y el efecto, ya que se trata de la *de*-cisión o separación originaria, la que escinde ser y pensar, mundo y alma, eternidad y tiempo. (Plotino, *Enéadas*, III, 7, 11, 21-35)

Examinemos más despacio esta última paradoja: por un lado, el alma contemplativa es la *causa* del desdoblamiento, pero ello implica su preexistencia y su autosubsistencia, esto es, su independencia del ser y su eterna cooriginariedad con él; por otro lado, es precisamente el desdoblamiento especular entre original y copia el que da como resultado o *efecto* la existencia separada del ser y del pensar, del mundo y del alma. Es esta paradoja lo que explica que el desdoblamiento sea concebido —sobre todo en la tradición que va de Platón a Plotino— a la vez como *necesario* y como *libre*.

En efecto: puesto que el Uno eterno ha sido pensado como el Bien Supremo, el desdoblamiento del Uno no puede ser sino el desdoblamiento entre Bien y Mal, y por tanto ha de ser concebido como una *caída*, más aún, como la caída —o culpa, o injusticia— originaria, como el origen de todos los males. Esta caída es concebida —ya desde Anaximandro— como *necesaria*, lo cual supone, por un lado, que no hay Mal autosubsistente, sino que todo mal procede y depende constitutivamente del Bien, como una copia suya, esto es, como un bien menor, o más exactamente, como una multiplicidad jerarquizada de bienes, que es lo que hace posible la hostilidad o conflicto entre unos bienes y otros, pero también lo que hace que estos conflictos estén regulados por un orden providente y subordinados a una justicia o armonía universal; y, por otro lado, supone que no hay tampoco un Bien que no deje de engendrar necesaria-

mente lo diferente de sí, y no obstante lo semejante a sí, esto es, el Mal, o más exactamente, la multiplicidad discordante y concordante de las diversas formas de bien.

Pero la caída es a un tiempo concebida como *libre*, y por tanto como *culpable*. Una culpabilidad no imputable al Uno o Bien, ya que éste no puede propiamente *caer*, sino a aquello que se separa o escinde de él, es decir, al alma que lo contempla o representa. Ahora bien: si es la caída *necesaria* en el tiempo la *causa* de que haya propiamente un alma, un pensar separado o diferenciado del ser, ¿cómo puede ser el alma *responsable* de la caída? En tal caso, habría que suponer que se trata de una *culpa originaria*, inherente a la generación misma del alma, a la *decisión* por la que el alma (y con ella todo ser determinado, todo ser temporal) se escinde del Uno y se afirma o constituye a sí misma como tal. La culpa o “injusticia” se da en el acto mismo de autoafirmación o constitución de las almas y de los seres determinados, de modo que éstos sólo pueden borrarla o repararla anulándose a sí mismos y confundándose de nuevo con el Uno, esto es, retornando del *chrónos* al *aión*, como en cierto modo decía ya Anaximandro, y como repetirá Plotino ocho siglos después.

Nos encontramos, pues, con que la relación de imitación entre *aión* y *chrónos* trae consigo tres grandes implicaciones. Pero estas implicaciones son contradictorias entre sí. En la primera de ellas, hemos visto que no hay tiempo sin eternidad; en la segunda de ellas, hemos visto que no hay tampoco eternidad sin tiempo. En la primera de ellas, una vez más, hemos visto que no hay tiempo sin movimiento natural; en cambio, en la tercera de ellas hemos visto que no hay tiempo sin decisión del alma. Analicemos con mayor detenimiento estas dos grandes contradicciones o aporías.

Primera aporía: NO HAY TIEMPO SIN ETERNIDAD, NO HAY ETERNIDAD SIN TIEMPO. Hemos dicho que a partir de Platón —e incluso desde Anaximandro— se hace frecuente entre los filósofos griegos la distinción entre eternidad y tiempo como dos diferentes dimensiones del ser. Anaximandro distingue entre un principio ilimitado (*ápeiron*) y eterno (*aidion*), y las cosas finitas que nacen de él y en él

perecen “según la disposición del tiempo” (*katà tèn tou chrónou táxin*). Y Platón, en el *Timeo*, define el tiempo como “la imagen móvil (*eikòn kinetós*) de la inmóvil eternidad”. Esto es, que la sucesión temporal es entendida como una derivación y una imitación de la simultaneidad eterna o intemporal, del mismo modo que la apariencia sensible es una derivación y una imitación de la esencia inteligible.

Pero es igualmente cierto que el ser es pensado como el aparecer más originario, es decir, que *la eternidad es pensada a imagen y semejanza del tiempo*: no como una sucesión infinita de ahora o presentes, pero sí como un ahora absoluto que reúne en sí la totalidad de los ahora y los hace aparecer instantánea y simultáneamente presentes. Ya Parménides decía: “El ser es ingénito e imperecedero, pues es completo, inmóvil y sin fin. No fue en el pasado, ni lo será, pues *es ahora todo a la vez* (*nyn estin homou pân*), uno, continuo”. Ocho siglos después, Plotino definía así la eternidad: la eternidad es “una vida que permanece en identidad por razón de que *posee siempre presente la totalidad de su ser*, no ahora una parte y luego otra sino todo a la vez, y porque no es ahora unas cosas y luego otras, sino que es una plenitud indivisa, como un punto en que estuvieran juntos todos los radios sin adelantarse y sin fluir jamás, antes al contrario, permaneciendo aquél en sí mismo en identidad y sin cambiar nunca, sino *estando siempre fijo en el presente...*” (*Enéadas*, III, 7, 3, 16 ss.)

Los fragmentos de Parménides y de Plotino que acabo de citar —y subrayar— revelan una concepción paradójica de la eternidad, ya que ésta es pensada a la vez como *totalidad* y como *infinitud*, como lo absolutamente pleno o perfecto (*téleion*) y como lo absolutamente ilimitado o indeterminado (*ápeiron*), en definitiva, como la suma actual de la ilimitada sucesión de los ahora, como un infinito actual o una actualidad infinita, como una presencia inmediata o instantánea de todo cuanto fue, es y será. Y esta paradoja resulta de pensar la eternidad a imagen y semejanza del tiempo, esto es, a partir del *nyn*, del ahora, del presente actual. La eternidad y el tiempo, el *aión* y el *chrónos*, son pensados, en efecto, a partir de la misma concepción del ser como

presencia, es decir, como lo “presente”, como lo “ahora”, como lo que actualmente aparece a la visión o contemplación (*theoría*), como lo que está o se da inmediatamente ante los ojos. Y el ser, a su vez, es pensado a partir de una determinada concepción del tiempo: la que lo concibe como una sucesión abstracta, homogénea e infinita de “ahoras” o “presentes”, siempre diferentes y siempre iguales, es decir, como una sucesión que es en realidad una reiteración o repetición de un único y eterno “ahora”. Por eso, precisamente, el “ahora” es ese puente, esa intersección, esa *metaxy* de la que hablaba Platón, ese “no lugar” en el que la eternidad y el tiempo se unen y se separan como dos caras de una misma moneda.

Y esa moneda es lo que Heidegger ha llamado la “metafísica de la presencia”. Ésta ha sido la única moneda que, según él, ha tenido curso legal en la historia del pensamiento occidental. Yo voy a tratar de mostrar que ya en Grecia circulaba —al menos— una segunda moneda, aunque sus circuitos fuesen otros. Pero no nos adelantemos. El axioma fundamental de la “metafísica de la presencia” es éste: sólo *es* lo que es o está *presente*, y sólo de lo que es o está *presente* puede decirse propiamente que *es*. La *esencia* de una cosa se identifica con su *presencia*, su ser con su aparecer, su *ousía* con su *parousía*. Por eso, sólo *es* en sentido absoluto lo que es *siempre presente*, lo que es *eterno*, mientras que los seres temporales *no son propiamente*, porque están incesantemente llegando a ser y dejando de ser, accediendo a la presencia y desapareciendo de ella, acaeciendo y decayendo en su mismo acaecer.

Plotino rechaza la definición aristotélica del tiempo como medida o número del movimiento, ya que de este modo Aristóteles acaba por identificar al tiempo con el desplazamiento espacial, lo cual hace posible que dicho desplazamiento pueda a su vez ser definido como medida o número del tiempo. Pero esta crítica se vuelve contra él mismo y no es una crítica radical. Se vuelve contra él mismo, porque si concebimos el tiempo como “imagen” de la eternidad, acabamos por confundirlo con la repetición sucesiva de un “ahora” o “presente” siempre igual a sí mismo, de modo que la eternidad puede ser, a su vez, concebida como una

“imagen” derivada del tiempo, es decir, de la sucesión abstracta, homogénea e infinita de los “ahoras”. Y no es una crítica radical precisamente por esto, porque Plotino sigue pensando el tiempo como lo hacía Aristóteles en el libro IV de su *Física*.

El libro IV de la *Física* de Aristóteles es el primero y más completo tratado de la filosofía griega sobre el tiempo, sobre el *chrónos*. Aristóteles lo describe como la sucesión abstracta, homogénea e infinita de los “ahoras”, esto es, de instantes o presentes siempre iguales y siempre diferentes. La categoría básica es la de instante, ahora o presente actual: el *nyn*. El tiempo, dice Aristóteles, es algo del movimiento físico, y no puede decirse que hay tiempo si no hay movimiento alguno. Pero es lo más abstracto y universal de todo movimiento: la mera relación de sucesión entre el antes y el después, esto es, entre instantes a la vez iguales y diferentes. Los instantes tienen que ser diferentes entre sí para que pueda haber movimiento o tránsito del uno al otro, pero a la vez tienen que ser iguales entre sí para que pueda haber continuidad en el movimiento e identidad en el móvil. Tienen que ser, pues, distintos e intercambiables, como los números. Para que podamos sumar 1 y 1, es preciso que el primero y el segundo número sean a la vez diferentes e iguales entre sí, es preciso que sean unidades *diferentes*, pero es preciso también que sean *igualmente* unidades para que puedan ser sumadas. Otro tanto ocurre con los instantes. Si estos instantes los tomáramos aisladamente, en sí mismos, no habría movimiento ni tiempo algunos. Es preciso concebir los instantes en su relación de conmensurabilidad y de serialidad, en su sucesión de anterioridad y posterioridad, esto es, como siendo a la vez iguales y diferentes entre sí. Esto es lo que hace posible la medición del tiempo y del movimiento.

El tiempo, de hecho, es definido por Aristóteles como “la medida o número del movimiento según el antes y el después”. Pero el tiempo no es lo que mide o numera, sino lo medido o numerado en el movimiento, ya que lo que se mide o numera es la sucesión abstracta, homogénea e infinita de los instantes o horas. Estos instantes son, pues, los “átomos” cronológicos, las unidades discretas, indivisibles, y por tanto numera-

bles, de la sucesión temporal, como los puntos de una línea. Pero Aristóteles reconoce, al mismo tiempo, que los instantes —como los puntos de una línea— carecen de extensión alguna, esto es, que son meros límites inextensos entre el antes y el después, meras fronteras que a un tiempo separan y unen lo anterior y lo posterior. Cada instante, en efecto, es a un tiempo término de todos los anteriores y comienzo de todos los posteriores, y como tal forma parte de un continuo indivisible, o más exactamente, de un continuo infinitamente divisible.

Esta paradójica concepción del instante —a la vez idéntico y diferente a todos los otros, límite inextenso y unidad o magnitud mensurable—, es la que ya tiempo atrás había denunciado Zenón de Elea, cuyas célebres aporías se resumen en una sola frase: “Lo que se mueve no se mueve ni donde está ni donde no está”. Zenón puso de manifiesto la irresoluble aporía sobre la que se funda toda Física matemática, esto es, toda ciencia del movimiento que pretenda basarse en una concepción métrica o *crónica* del tiempo. A este respecto, hay una profunda continuidad entre Aristóteles, Newton y Einstein. El argumento pragmático de que el movimiento se demuestra andando, esto es, que la Física existe y es eficaz, más aún, que no ha cesado de desarrollarse y de dar frutos técnicos, no sólo no resuelve la aporía sino que pone de relieve que no se la ha entendido en absoluto. Entre nuestros contemporáneos, nadie como Agustín García Calvo ha sabido reconocer la vigencia e irrefutabilidad de los argumentos zenonianos. Léase, a este respecto, el primer volumen de sus *Lecturas presocráticas*.

Y no sólo Zenón: también Heráclito rechazó la noción *crónica* de tiempo, como el propio García Calvo ha mostrado en su edición de los fragmentos heraclitanos. Para Heráclito, lo que gobierna todas las cosas es el “fuego eterno” (*pyr aiónion*), pero ese gobierno es descrito a la vez como un “golpe tenso” (*epítonos plexé*) y como un “rayo” instantáneo: “Y las cosas todas las tímonea el rayo”. Lo uno y lo otro, la eternidad y la instantaneidad, anulan o niegan el tiempo (*chrónos*) como sucesión métrica, esto es, como mezcla o componenda entre el instante inextenso y la extensión simultánea de todos los instantes. Esta misma identifica-

ción entre la eternidad y la instantaneidad la habíamos indicado ya al comentar ese otro fragmento en el que Heráclito define el *aión* como un niño jugando a las tres-en-rama y obteniendo la victoria.

Segunda aporía: EL TIEMPO ES INHERENTE AL MOVIMIENTO FÍSICO, EL TIEMPO ES INHERENTE AL MOVIMIENTO PSÍQUICO. Hemos dicho que tanto la eternidad como el tiempo han sido pensados por la mayor parte de los filósofos griegos a partir de la noción de instante (*nyn*) como ahora o presente actual, y hemos visto que esta noción de instante es aporética. Pero esta aporía es doble: en efecto, la concepción del "ahora" es contradictoria no sólo porque haya sido pensado a un tiempo como extenso y como inextenso, como idéntico y como diferente, sino también porque es pensado a un tiempo como algo del movimiento físico y como algo del movimiento psíquico, es decir, como algo del mundo y como algo del alma. Veamos esta segunda aporía.

Para Aristóteles, el tiempo forma parte de la *physis*, es algo que pertenece a la naturaleza misma de las cosas, puesto que lo propio de la naturaleza es justamente el cambio en todas sus formas: como alteración cualitativa, como aumento y disminución cuantitativos, como traslación o desplazamiento de lugar; sólo el movimiento de generación y corrupción, precisamente porque es el paso del no-ser al ser y del ser al no-ser, no se da *en* el tiempo sucesivo, sino en el instante, en ese intervalo entre *aión* y *chrónos* en el que se origina todo ser determinado. Lo propio de los seres naturales, dice Aristóteles, es que son seres móviles (precisamente porque son imperfectos), y el tiempo es la medida o número de ese movimiento natural de los seres. Pero, por otro lado, el mismo Aristóteles reconoce que es el alma la que distingue el antes y el después, esto es, el intervalo entre los instantes, y por tanto la que cuenta o numera, de modo que sin la operación intelectual o contable del alma no puede haber número, ni puede haber tampoco tiempo numerado.

Sin embargo, Aristóteles insiste en que el tiempo no es el número que numera sino el número numerable, y como tal existe ya como sustrato en la pura sucesión del antes y el después, esto es, como algo del movimiento físico, y el movimiento físico a su vez existe independientemente del



Bajo-relieve de la época bizantina (Catedral de Torcello, en la laguna veneta)

alma. De modo que la actividad contable del alma no es necesaria, y por ello no es considerada por Aristóteles en la definición del tiempo como “la medida o número —es decir, lo numerable— del movimiento según el antes y el después”.

Este pretensión aristotélica de definir el tiempo en términos físicos, como algo del movimiento, se verá contestada por la pretensión de Plotino (iniciada ya por Platón y proseguida luego por San Agustín) de definir el tiempo en términos psíquicos, como algo del alma. Para Plotino, el tiempo no es un atributo del movimiento físico, sino que es independiente de él y “anterior” a él. No puede haber movimiento sino en el tiempo; pero el tiempo, a su vez, ¿dónde tiene su origen? En el Alma Universal (y en cada una de las almas individuales). El tiempo no es algo inherente al movimiento físico, sino algo inherente al movimiento psíquico; no es el intervalo objetivo (*diástema*), la distancia espacial entre dos puntos, sino el intervalo subjetivo (*diástasis*), la distancia o distensión temporal entre una privación o carencia del alma y una acción que pretende colmarla o satisfacerla. Es de la insatisfacción del Alma Universal, de su imperfección, de su naturaleza “afanosa” o “desasosegada”, de donde procede el movimiento que da origen al tiempo, al mundo sensible, al movimiento físico.

En realidad, es esta distensión la que constituye al Alma como tal. Lo propio del Alma Universal, en efecto, es que, a diferencia de la Inteligencia eterna —el Dios de Aristóteles—, participa de la eternidad de modo imperfecto o debilitado, y esto significa que *no* “posee siempre presente la totalidad de su ser”, esto es, que no lo contempla estáticamente sino que necesita producirlo sucesivamente. La eternidad no se le hace presente si no se la *re*-presenta, si no la *re*-produce como tiempo. La acción o producción del Alma Universal (y de cada alma individual) no es más que una contemplación debilitada, distendida, diseminada, que procede adelante y se disgrega en la sucesión de los recuerdos y de las expectativas. Y que, al mismo tiempo, trata de mantener reunidos esas expectativas y esos recuerdos en una intención única, en un principio inteligible, en un centro eterno e inmóvil. Pero si el tiempo es inherente a este

movimiento del Alma, ¿qué es lo que mide o numera dicha movimiento? ¿Qué es lo que permite establecer en la amalgama de recuerdos y expectativas una secuencia *crónica*, esto es, una sucesión regular, rítmica, medible o numerable? El propio Plotino reconoce que el tiempo, aunque no es “engendrado” (*gennetheís*) por los movimientos regulares de los astros, sí es “señalado” (*delotheís*), marcado, indicado, mostrado o delatado por ellos, es decir, que son ellos los que en realidad miden o numeran el tiempo engendrado por el Alma. Ahora bien: ¿es que puede haber tiempo (*chrónos*) si no es tiempo medido o numerado?

Si el tiempo es para Aristóteles lo numerable en el movimiento de los cuerpos, para Plotino será lo numerable en la distensión de las almas. Pero del mismo modo que Aristóteles no puede prescindir de la actividad contable de las almas, Plotino no puede prescindir del movimiento regular de los astros, ya que en el recuerdo y en la espera que distienden a las almas no puede encontrar el tiempo el patrón de su propia medida. Ambos filósofos fracasan, pues, en su intento de reducir el tiempo *crónico* a una sola de sus dimensiones (la física o la psíquica), y fracasan precisamente porque no pueden prescindir de la dimensión contraria. De ahí que ambos se vean envueltos en la misma aporía. Una aporía que, como ha mostrado Paul Ricoeur en su tercer volumen de *Tiempo y relato*, recorre toda la reflexión filosófica de Occidente acerca del tiempo, y de la que no escapan ni San Agustín, ni Kant, ni Husserl, ni Heidegger.

Esta aporía resulta de pensar el mundo como un orden objetivo, autónomo, independiente del alma, y el alma a su vez como pura actividad de contemplación o representación, igualmente autónoma e independiente del mundo. Esto hace que el tiempo, concebido como la serie homogénea e infinita de los presentes o ahora, sea remitido tanto a la presencia física como a la presencia psíquica, tanto a lo que se presenta en el mundo como a lo que se presenta en el alma. Estos dos tipos de presencia se remiten la una a la otra, porque la serie objetiva de los presentes físicos no puede ser pensada sin un alma que los distinga y numere, y la serie subjetiva de los presentes psíquicos no puede ser a su vez pensada como tal por el alma si ésta no mide sus recuerdos,

percepciones y expectativas con el tiempo de la naturaleza, es decir, con días, meses y años. Por eso, precisamente, el tiempo *crónico* es en realidad un tiempo híbrido, un tiempo que es el resultado simultáneo de los movimientos naturales de los cuerpos y de las actividades contables de las almas, y ese es el tiempo de los calendarios y de los relojes, el tiempo al que conviene el nombre de *chrónos*.

El tiempo *crónico* es el tiempo de la Física y del Estado, el tiempo de la Necesidad (*Anánke*), el tiempo con el que cuentan —en el doble sentido de la palabra— la Ciencia y el Derecho, es decir, las llamadas leyes naturales y las llamadas leyes humanas. Unas y otras son *leyes* en el mismo sentido: en cuanto que pretenden prever de antemano y dar por sabido todo cuanto eventualmente pueda suceder en el porvenir. Todo evento venidero es identificado de antemano con otros eventos similares acaecidos anteriormente, y de este modo se convierte en un simple caso particular de una ley o tipo general. De este modo, el incierto porvenir se convierte en el futuro cierto, esto es, en algo previsible y manejable para quienes conocen —o sea, para quienes se someten a— las llamadas leyes de la naturaleza y de la sociedad. Sólo el esclavo sabe de antemano su futuro, y no puede haber otro futuro mejor sabido que la muerte. Toda ley es un saber del futuro, y todo saber del futuro es un saber de la muerte, es tener por cierta y segura la muerte propia. Sobre esta fatalidad ya sabida se fundan todos los saberes y todas las leyes, que no son sino procedimientos para asegurar la vida contra la muerte sabida.

Pero una vida asegurada es, en realidad, una vida vencida ya de antemano por la muerte, una vida sometida, una vida de cadáveres, una vida de esclavos. Al fin y al cabo, ¿qué es un esclavo, más que un hombre a quien se le concede seguir viviendo a cambio de que renuncie a su libertad de por vida, esto es, a cambio de que tenga siempre presente que cualquier desobediencia suya, que cualquier infracción a la ley puede ser castigada con la muerte? Todos nosotros, en la misma medida en que nos sometemos a las leyes de la Ciencia y del Estado, es decir, en la misma medida en que contamos con el tiempo del calendario para organizar nuestra vida y asegurarnos un futuro, estamos comprando ese futuro al

más alto precio, estamos pagando por él lo más valioso de nuestra vida, estamos renunciando a la dicha gratuita y a la libertad sin tasa, estamos —en fin— eligiendo como propia y ventajosa la condición del esclavo. Esto es algo de lo que tenían ya plena conciencia los grandes trágicos griegos: los saberes, las artes, las técnicas, proporcionan al hombre un enorme poder sobre el resto de los seres naturales, pero a cambio le obligan a someterse a aquello de lo que todo poder procede: la Necesidad, la *Anánke*. Léase, a este respecto, lo que canta el coro en el *Alceste* (962 ss.) de Eurípides.

Pero de los griegos hemos heredado un tercer término que no es ni *chrónos* ni *aión*, y que también se refiere al tiempo: el término *kairós*. Este tercer término, sin embargo, no ha sido objeto de una definición y de un análisis sistemático por parte de los filósofos griegos. Éstos se han centrado en la diferencia jerárquica entre *aión* y *chrónos*, esto es, han pensado el tiempo en relación con la eternidad, como copia o imagen de ella. Pero hemos visto que, en realidad, tiempo y eternidad son definidos a partir de un mismo concepto privilegiado: el concepto de *nyn*, de ahora, de instante o presente actual. La verdadera diferencia se encuentra, en realidad, entre ese concepto de *nyn* (que vale tanto para *aión* como para *chrónos*) y el concepto de *kairós*.

Ahora bien, si esto es así, ¿por qué los filósofos no le han concedido la debida importancia al *kairós*? Precisamente por su irreductibilidad al privilegio de la *presencia*, porque no es ni siquiera, como *chrónos*, una copia o imagen de *aión*. El tiempo medido o numerado, el tiempo regular o cíclico, es un tiempo ordenado, sometido a la ley, y como tal imita la inmovilidad. Es un tiempo del que se puede hacer ciencia (*epistème*), esto es, del que cabe un conocimiento universal y necesario, un conocimiento por leyes o principios; es, en realidad, el tiempo con el que ha de contar necesariamente toda ciencia. Del *kairós*, en cambio, no cabe hacer ciencia alguna. Del *kairós* sólo cabe tener opiniones (*dóxai*), tan diversas

y cambiantes como los propios *kairoí*. ¿Por qué? Sólo podremos contestar a esta pregunta cuando averigüemos en qué consiste la peculiaridad de ese tiempo llamado *kairós*.

Con el término *kairós* se designa un momento, un intervalo de tiempo relativamente breve, pero no es el instante o presente actual: no el instante objetivo o físico, ni tampoco el presente subjetivo o psíquico. Es el momento adecuado, la ocasión propicia, la *oportunidad*. Veamos cuáles son las principales características de esta peculiar noción del tiempo.

1. La primera característica del *kairós*, de la ocasión u oportunidad, es su rareza, su excepcionalidad: es fugaz, pasajero, *próskairos*, no porque pase como pasan todos los instantes o presentes, uno tras otro, de modo regular e irrevocable, sino porque se presenta rara vez, de improviso, y aún entonces lo hace a hurtadillas, disfrazando sus contornos, de modo que no nos percatamos de su presencia más que cuando ya se ha marchado. El *kairós* es la ocasión, y la ocasión es siempre única, pasajera, irrepetible.

Esto significa que el *kairós* no es nunca presente: pertenece siempre al pasado o al porvenir; es lo que aún no ha llegado o lo que ya se ha ido; lo aún inminente o lo ya ausente; lo que está por suceder o lo que ya ha sucedido. Es, en realidad, lo uno y lo otro, o mejor, la indecisión entre lo uno y lo otro. No se revela nunca como una presencia total, actual, abarcable en su simultaneidad. Y ello porque el *kairós* no tiene una extensión, una magnitud, una medida constante y definida, como las unidades del tiempo crónico. No puede ser delimitado ni previsto de antemano, como los días o los meses o los años. Cada ocasión, como dice Cicerón, "tiene su propia medida".

En el habla común suele decirse que la ocasión hay que "cogerla por los pelos", precisamente para indicar su carácter esquivo y excepcional. Y por si esta metáfora no fuera suficientemente expresiva, se la redobla diciendo que "la ocasión la pintan calva", es decir, que no hay por dónde cogerla; no puede ser captada, apresada o atrapada. Pero lo más notable es que estas expresiones del castellano popular tienen su origen en la

antigua Grecia, ya que *Kairós*, como *Krónos*, era también representado como un dios, como un joven dios medio calvo, con los pies alados, sustentando en su mano izquierda una balanza y bajando uno de los platillos con el dedo índice de su mano derecha (para indicar que es la ocasión la que inclina el fiel de la balanza hacia un lado o hacia el otro). Así aparece representado en un bajorrelieve romano de la época del Imperio, conservado en el Museo de Turín. En otro bajorrelieve de la época bizantina, que se encuentra en la catedral de Torcello (en la laguna véneta), el dios aparece sobre ruedas aladas, sustentando en su mano derecha una balanza y en su mano izquierda un cuchillo; ante él, un joven sonriente le agarra por los pelos (para indicar que la juventud tiene todavía la ocasión por delante), mientras que el dios alza el cuchillo para cortarse la melena y librarse así de la mano que le retiene; tras él, un anciano trata de cogerle por el brazo, sin éxito (para indicar que ya ha pasado su momento); y al lado del anciano, algo apartada y vuelta de espaldas, una mujer inclina la cabeza, apesadumbrada: es la *metánoia*, la lamentación, el arrepentimiento por las cosas que no han sido hechas, o que se hicieron a destiempo.

2. Esta excepcionalidad y fugacidad del *kairós*, su carácter esquivo y su ausencia de contornos precisos, se revelan más perturbadores si se tiene en cuenta que no afectan sólo al tiempo físico, ni sólo al tiempo psíquico, sino a ambos simultáneamente, ya que ambos son en realidad las dos caras del tiempo métrico, del *chrónos*. El *kairós* no pertenece ni al reino exterior de la naturaleza ni al reino interior del alma, sino que se sitúa en la frontera entre ambos y la desbarata, la borra, la hace desaparecer, confundiendo en un solo entramado las circunstancias externas y las disposiciones internas, lo físico y lo psíquico, el afuera y el adentro. El *kairós* es a la vez un estado de cosas y una disposición del alma. No se puede hablar de ocasión u oportunidad más que cuando se tienen en cuenta simultáneamente un escenario concreto y unos personajes igualmente concretos, a quienes la ocasión concierne y envuelve como cosa propia.

El *kairós* no es, pues, una unidad de tiempo abstracta, independiente

de lo que en él acontece, sino que el acontecer como tal es lo que puede llegar a configurarse como *kairós* en un momento y lugar determinados. Por eso, no cabe siquiera separar tiempo y espacio, puesto que la ocasión se refiere a un momento y a un lugar: es a la mezcla o conjunción de ambos a lo que damos el nombre de situación, ocasión o coyuntura propicias. El *kairós* es, pues, el *tiempo del acontecimiento*.

Estos dos rasgos del *kairós*, su excepcionalidad con respecto al tiempo mensurable y su inextricable mezcla de circunstancias físicas y disposiciones anímicas, esto es, su condición ineludiblemente concreta y singular, es lo que impide que los hombres podamos discernirlo fácilmente. No hay calendarios ni mapas en donde pueda ser situado y delimitado de antemano, de modo que no nos sorprenda, esto es, que podamos preverlo, reconocerlo antes de que tenga lugar y anticiparnos a él, en definitiva, saberlo y dominarlo, anulando así su carácter mismo de evento. Del *kairós* cabría decir lo que Heráclito dice del oráculo del Delfos: "...Y tal como el Señor, cuyo templo divinadorio es el que está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que da señas (*semáinei*)" (trad. de A. García Calvo). El *kairós* se revela mediante señales o indicios que hay que descifrar o adivinar. No puede ser, pues, previsto ni prescrito, por medio de leyes científicas o jurídicas, lo que ha de sucederles —lo que ha de sucedernos— a los seres de este mundo. No porque éstos sean absolutamente impenetrables o incognoscibles, sino porque son ellos mismos los que se configuran y se dan a conocer, en cada caso, como un orden peculiar que "significa", que "da señas" al hombre.

Hay, ciertamente, un uso del término *kairós* que lo hace equivaler a un determinado momento del día o del año, esto es, a un lapso de tiempo perfectamente reconocible y previsible, justamente porque se trata de un tiempo regular, que se repite periódicamente. Pero este no es el significado más peculiar u original de *kairós*, sino aquél que lo opone o enfrenta a *chrónos*, y que designa el tiempo no sabido y no previsto de antemano.

3. Discernir la ocasión es lo más difícil, pero es también lo más importante para el hombre, lo único verdaderamente decisivo, porque es



en ella, en cada coyuntura concreta e irrepitible, en donde el hombre decide su destino, o en donde el destino decide la suerte del hombre. Y con esto llegamos al tercer y más importante rasgo del *kairós*. El *kairós* es la ocasión adecuada, la coyuntura propicia, pero ¿para quién y para qué es “adecuada” o “propicia”? Es adecuada para la *decisión*, es propicia para la *acción*. Por eso decíamos que el *kairós* no es un simple estado de cosas ni una simple disposición del ánimo, sino el cruce entre ambos, y ese cruce se produce justamente cuando el alma decide y actúa en el mundo, cuando las cosas se convierten en escenario y las personas en personajes.

Por eso decíamos también que el *kairós* no es un simple presente, sea el presente físico o el presente psíquico, porque la primacía concedida al presente (esto es, la identificación de la presencia como esencia o ser de todo ente) se corresponde con la primacía concedida a la actividad contemplativa o teórica del alma. Es esa actividad contemplativa, como ya hemos visto anteriormente, la que desdobra y enfrenta al objeto y al sujeto, al mundo y al alma, como mutuamente independientes —y no obstante necesitados el uno del otro—. En cambio, el que el *kairós* sea a la vez, indecidiblemente, lo que ha de pasar y lo ya pasado, se debe al hecho de que su acaecer mismo es inseparable de la acción humana, de la decisión que viene a configurarlo como tal. Sólo cuando esta decisión ya se ha tomado, resulta posible “decidir” si la ocasión de tomarla había pasado ya o todavía no, pero esto sólo puede saberse o “decidirse” después, y nunca en el momento mismo de la decisión.

El poco interés de los filósofos griegos por el *kairós* se corresponde con su poco interés por la vida práctica (en comparación con la vida teórica o contemplativa). Y cuando digo “práctica” me refiero tanto a la actividad moral y política (*práxis* y *politeía*) como a la actividad productiva y técnica (*poíesis* y *téchne*). Es precisamente en el campo de los saberes prácticos (morales e instrumentales), en el campo de la inteligencia moral o *phrónesis* y de la inteligencia instrumental o *mêtis*, en donde al *kairós* se le concede una importancia extrema.

De hecho, los primeros en concederle esa importancia fueron los médicos y los retóricos. Gorgias llegó a escribir un *Peri tou kairoû*, no conservado. Tanto él como Isócrates, frente a la técnica racionalista de los retóricos sicilianos, preocupados sólo por la verosimilitud de los contenidos, defendieron la importancia de explotar las circunstancias: no basta decir lo justo, hay que decirlo en el momento y lugar adecuados. Esto mismo recomienda el Sócrates platónico en el *Fedro* (272 a). En la medicina hipocrática, era un lugar común la idea de que los preceptos generales no sirven para nada: la técnica terapéutica debe adaptarse a las variaciones de los individuos y de las circunstancias, captando en cada caso el *kairós* (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104 a 9). En cuanto al paralelismo entre la medicina y la retórica, la técnica que se ocupa del gobierno del cuerpo y la técnica que se ocupa del gobierno del alma, había sido establecido ya por Gorgias, y más tarde por Platón (*Fedro*, 270 b).

El *kairós* es fundamental en las artes del orador y del médico, pero también en muchas otras actividades prácticas: en el arte del estratega o jefe militar; en el arte del alfarero, que ha de conocer el momento adecuado para la cocción de sus vasijas; en el arte del auriga, como muestra la leyenda del auriga Adrasto —recogida en la *Tebaida* de Antímaco de Colofón—, cuyo tiro estaba compuesto de dos caballos: Arión y Kairós, la potencia y la destreza; en el arte del piloto o marino, como lo prueban las excavaciones italianas realizadas en Velia, la antigua Elea: ya en el siglo V a. de C., se daba culto a una tríada de dioses en la que aparece Kairós Olímpico (“el más joven de los hijos de Zeus”, según Ión de Quíos, citado por Pausanias, V, 14, 9), flanqueado por Pompeios y Zeus Oyrios. Para comprobar la importancia del *kairós* en todas estas artes o técnicas, recomiendo el estudio de M. Detienne y J.P. Vernant sobre la *mêtis* en la Grecia antigua, titulado *Las artimañas de la inteligencia*.

Pero el *kairós* es igualmente importante en la actividad moral (*práxis*), que para los griegos es a un tiempo individual y social, asunto de ética y de política. El *kairós* es el momento de la decisión o elección moral, el momento en que se juega, se arriesga, se decide la suerte del

hombre, de cada hombre singular, pero también de una comunidad humana, de una ciudad, como dice Platón en las *Leyes* (XII, 945, c; I, 636 d-e). He hablado de juego, de riesgo... Esto significa que la ocasión puede ser no sólo propicia sino también adversa, es decir, que la ocasión entraña un grave peligro, el peligro de no aprovecharla, de no decidir o actuar como la ocasión requiere, o de decidir y actuar a *destiempo* (*ákairos*). Quien actúa a destiempo, se labra su propia desgracia, como dice Platón en la *República* (II, 370 b). El *kairós* requiere del hombre una sabiduría y un valor especiales, le incita para que tense su fuerza y su inteligencia hasta el límite extremo de lo posible, para que decida como un auténtico sabio y actúe como un auténtico héroe.

Aristóteles, que en el libro IV de la *Física* nos había presentado un análisis sistemático del *chrónos*, en el libro I de la *Ética a Nicómaco* llega a definir la *Ética* como una "ciencia de la oportunidad". Aristóteles rechaza la concepción platónica del Bien como algo absoluto, esto es, como algo independiente de las diferentes formas de ser y de bondad. "La palabra 'bien' se emplea en tantos sentidos como la palabra 'ser'", y por tanto hay tantas formas de bien como formas de ser. Así, cuando el bien se predica de la sustancia, le llamamos Dios; cuando se predica de la cantidad, le llamamos justa medida. Y cuando se predica del tiempo, le llamamos oportunidad, *kairós*. El *kairós* es, pues, lo bueno del tiempo, el tiempo bueno o favorable para la acción. La *Ética*, como ciencia del bien, tendrá que multiplicarse en tantas ciencias como formas de bien podamos discernir. Habrá, pues, una "ciencia de la oportunidad" como una rama o aspecto de la *Ética*. Es más, cada forma de bien puede dar origen no a una sino a muchas ciencias: "Hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia" (*Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 a, 24-26). Léase, sobre el *kairós* en la *ética aristotélica*, el libro de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote* (PUF, París, 1976, 2ª ed.).

Si esto es así, la *Ética* abarca o incluye a todos los saberes prácticos,

a todas las artes y las técnicas. O más exactamente: la "ciencia de la oportunidad" es a la vez una ciencia moral y una ciencia instrumental, y por tanto no consiente la distinción entre los aspectos "técnicos" y los aspectos "éticos" de la acción, ya que la bondad de ésta depende de su conformidad con la ocasión, y toda ocasión es a su vez un entramado de cosas y personas, de circunstancias físicas y de disposiciones anímicas. La "ciencia de la oportunidad" no puede ser, pues, ni formal ni universal; ha de ser una ciencia de lo material y de lo concreto.

Esta concepción de la *Ética* como "ciencia de la oportunidad" se encuentra también —y de un modo tal vez más radical— entre los estoicos. Todo el estoicismo está gobernado por lo que Víctor Goldschmidt ha llamado el "imperativo del presente" (*Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, París, 1977, 3ª ed. rev. y aum.). Y esto vale también para el estoicismo romano, para hombres como Séneca, Epicteto y Marco Aurelio. Estos autores nos incitan a vivir cada momento como si fuera el único, a realizar cada acción como un fin en sí misma y no como un medio para otra, a aceptar la imprevisibilidad de todo acontecer y de toda empresa humana, en definitiva, a desembarazarnos del tiempo *crónico* y a atenemos exclusivamente al *kairós*, a la oportunidad, a la ocasión que en cada caso se nos ofrece. Pero nos incitan a ello porque entienden que ése es el mejor camino, el único camino posible para acceder a la impasibilidad divina, es decir, a la eternidad, al *aión*. El *kairós* no es una copia debilitada o degradada del *aión*, como lo era *chrónos*. El *kairós* es el propio *aión* irrumpiendo en el *chrónos* y poniéndolo en suspenso; es la puerta por la que la eternidad penetra en el tiempo, o también: la puerta por la que el sabio se libera de la servidumbre del tiempo y se aproxima a la condición de los dioses. Pero esto exige, claro está, repensar el *aión* a la luz del *kairós*, y por tanto retornar al punto de vista de Heráclito, en el que la eternidad se confunde con la instantaneidad, con el "golpe tenso", con el rayo que gobierna todas las cosas, con el niño que juega a las tres-en- raya y súbitamente logra la victoria. Así ha de ser también la acción del sabio, la acción moral por excelencia: ha de tener su comienzo y su fin en sí misma.

4. La Ética es, pues, la "ciencia de la oportunidad", y según Aristóteles es indisociable de la Política, a la que considera la ciencia "suprema", la que dirige y gobierna a todas las otras. Pero ¿acaso puede haber una ciencia semejante? Indudablemente, no. El propio Aristóteles reconoce que la Ética es una ciencia muy poco rigurosa, precisamente por ser una ciencia práctica. Del *kairós* no puede haber propiamente ciencia (*epistémē*), sino opinión (*dóxa*). Esto es algo que ya decían Gorgias e Isócrates, y que luego repiten Platón y Aristóteles. Lo cual significa que no hay principios o reglas generales, no hay método o ley algunos que nos aseguren de antemano la bondad de nuestra elección o decisión. El *kairós* exige de nosotros una acción sin ley o medida común con ninguna otra, esto es, una acción única e irrepetible, que es siempre como un salto en el vacío, como un reto a la suerte y al destino. No hay en esto aprendizaje posible: cada acción es siempre la primera y la última.

En todo caso, la "ciencia de la oportunidad" no puede ser argumentativa sino narrativa: no puede ser sino el relato de las acciones memorables de los hombres, que a modo de *exempla* proporcionen un modelo emulable. Este es el valor ético de poemas épicos como los de Homero; éste es también el valor de las grandes tragedias griegas; éste es, en fin, el valor de las *Historias* de Herodoto, escritas "para que ni los hechos de los hombres con el tiempo queden olvidados, ni las grandes y maravillosas hazañas realizadas así por griegos como por bárbaros queden sin gloria; y entre otras cosas, las causas por las que guerrearon entre sí". En este aspecto, no hay diferencia entre los relatos de "ficción" y los relatos "históricos" o "verídicos". Es más, Aristóteles en su *Poética*, afirma que la poesía (especialmente la tragedia, pero también la épica y la lírica) es más "filosófica" que la historiografía, puesto que la primera presenta situaciones y personajes arquetípicos, universales, mientras que la segunda sólo habla de sucesos e individuos singulares, contingentes, que difícilmente pueden ser tomados como modelos. El historiador, evidentemente, contestará que sus modelos han sido reales, mientras que los de los poetas son sólo imaginarios.

El poeta, a su vez, podrá echarle en cara al historiador su empeño en

rebajar la singularidad e imprevisibilidad de las acciones memorables de los hombres, aunque sin ellas su relato no tendría el más mínimo interés. Tales acciones, individuales o colectivas, no pueden ser explicadas con el tiempo del calendario: no puede descubrirse el secreto de su acontecer en lo que las precede o en lo que las sucede, como si fueran el mero efecto automático de causas antecedentes o el mero resultado de proyectos y cálculos deliberados. La "gloria" de las acciones realizadas por griegos y bárbaros no podrá ser desmentida por más que tratemos de averiguar las "causas" por las que guerrearon entre sí.

Y es que su secreto consiste precisamente en suspender o interrumpir el *chrónos*, el tiempo métrico, introduciendo en él lo intemporal, esto es, lo que es origen y fin de sí mismo, lo que no continúa, ni repite, ni anticipa ninguna otra cosa. Son precisamente esas acciones sin pasado ni futuro las que *hacen historia*, las que merecen ser recordadas, relatadas y "explicadas". Es más: son ellas las que son tomadas como fin y comienzo de las edades de la historia, como punto cero de los calendarios. Sin ellas, no habría un pasado y un futuro fechables. Precisamente porque no pertenecen al tiempo del calendario, son ellas las que lo fundan. Por eso, *no son historia*, es decir, pasado sabido y muerto, sino presente vivo e indescifrable. Son las puertas por las que el tiempo inmortal de los dioses, sin pasado ni futuro, penetra en el tiempo mortal de los hombres. En las *Historias* de Herodoto, que son el inicio y el paradigma de toda la historiografía greco-latina, estos dos tiempos no cesan de entrecruzarse, y esta mezcla les es esencial, ya que sin ella no habría narración histórica propiamente dicha, sino pura mitología o pura cronología.

Terminamos, pues, como comenzamos: con la relación de alianza y de hostilidad entre historia y filosofía. Es posible que sea precisamente en el *kairós*, es decir, en el tiempo del acontecer, en donde ambas puedan llegar a encontrarse, más aún, en donde no hayan cesado de encontrarse desde la Grecia Clásica. Los historiadores, por más que han multiplicado sus conocimientos y afinado sus procedimientos de investigación, se han tropezado una y otra vez con ese hueso indigerible, irreductible a toda ciencia, y que no obstante constituye el verdadero alimento, el corazón

siempre vivo del relato histórico. Los filósofos, por más que han indagado en el vasto espacio exterior y en la profunda sima de la conciencia, por más que han acudido al auxilio de la Física y de la Psicología, no han podido reducir la esencia del acontecer ni a un fenómeno de la naturaleza ni a un fenómeno de la conciencia; ni a la eternidad sin tiempo de lo que es siempre, ni al tiempo sin eternidad de lo que llega a ser y deja de ser sucesivamente; precisamente porque en el acontecer se encuentran confundidos el mundo y la conciencia, la eternidad y la instantaneidad, el ser y el perecer.

Quizá por ello merezca la pena emprender una tarea común a historiadores y filósofos —en donde unos y otros se confundirían también entre sí—, la tarea propuesta por Michel Foucault en su seminario sobre Kant y la Ilustración: llevar a cabo una “ontología del presente”. Se trata, evidentemente, de una expresión irónica y provocativa, tan paradójica como la de “ciencia de la oportunidad”, puesto que sugiere articular entre sí el pensamiento en su más abstracta universalidad lógica y el acontecimiento en su más concreta singularidad histórica. Y, sin embargo, es la única empresa que nos cabe llevar a cabo: pensar nuestro propio presente, nuestro propio *kairós*, esto es, descifrar sus “señales”, averiguar qué es lo que exige de nosotros, “cogerlo por los pelos” y actuar sin dilación, gozosamente, sin esperar la victoria final, sino más bien el inicio de una nueva jugada.

ANTONIO CAMPILLO

1989