

31. *Filosofía heideggeriana y kairoç*. En M. ANXO – D. CASTILLO, *Las razones del corazón*, Salamanca 2004, pp. 117-134

RESUMEN: ¿Se puede hablar en Heidegger de kairoç en el sentido en que lo usaron los griegos o los autores neotestamentarios? Heidegger no dice casi nada del kairoç. Lo menciona en algunos comentarios a escritos de San Pablo. Pero en estos casos kairoç tiene un significado muy pobre, en relación con el mismo Pablo y otros autores del Nuevo Testamento. También lo menciona como tiempo humano del Dasein. Pero lo hace en un sentido ontológico y abstracto, del todo diferente del que tiene en los autores griegos. En Ser y tiempo hay una serie de conceptos que tendrían relación con el de kairoç; pero también aquí el contexto es del todo ontológico y diferente del de los griegos. Y el contexto del Ereignis es igualmente ontológico y del todo extraño a lo que en la tradición se ha entendido por kairoç.

Las extensas reflexiones de Heidegger acerca del tiempo en general, del tiempo de la acción humana en particular, de la situación o de la decisión indujeron pronto a relacionar este contexto de ideas con el concepto griego de kairoç, que indicaría también tiempo humano.¹ Tampoco han faltado quienes han querido ver el paradigma de kairoç reflejado en el concepto heideggeriano de Ereignis e incluso traducir Ereignis por kairoç. En realidad, ambos conceptos son muy complejos y no se puede simplificar de manera apresurada ni uno ni otro²

¿Qué dice Heidegger de modo explícito acerca del kairoç? ¿Estaría presente este concepto en otros conceptos o contextos heideggerianos? ¿Qué relación, en suma, se podría establecer entre el concepto de kairoç y la filosofía de Heidegger?

1. Kairoç, parusía y existencia fáctica

En realidad, Heidegger no dice casi nada de manera explícita acerca del kairoç. El primer contexto en el que hace algunas referencias a él es el de las clases sobre fenomenología de la vida religiosa, comentando algunos escritos de San Pablo. Lo que pretende Heidegger en estos comentarios es poner de relieve que en la comunidad cristiana primitiva se muestra de una manera excepcional lo que es una existencia histórica y fáctica, que es el tema que lo ocupa por estos años. En los primeros cristianos se puede apreciar una existencia nueva, un cambio radical en el mundo propio

¹ Cf. H. E. HENSTENBERG, *Die Kairos-Lehre bei Stefan Georg und M. Heidegger*; O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*; K. FALKENHAYN, *Augenblick und Kairos*.

² Cf. M. BERCIANO, *Kairoç. Tiempo humano e histórico salvífico en Clemente de Alejandría*; id., “El concepto de kairoç en Grecia”; id., “Kairoç. Superación del tiempo en el cristianismo”; id., “Kairoç. Tiempo y eternidad”; id., “El evento (Ereignis) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger”; id., “El camino de Heidegger hacia el Ereignis”; id., “El ser como evento (Ereignis)”; id., “Ereignis. La clave del pensamiento de Heidegger”.

(*Selbstwelt*), que implica un cambio de perspectiva también en el mundo con los demás (*Mitwelt*) y en el mundo circundante (*Umwelt*).

Esta existencia nueva se muestra sobre todo en los escritos de Pablo. Heidegger analiza algunos pasos de la carta a los gálatas y las cartas a los tesalonicenses. En ella intenta mostrar la situación histórica de Pablo y de la comunidad de Tesalónica, que sería la misma situación.

La irrupción de esta nueva situación en Pablo la ve Heidegger en la carta a los gálatas. Pablo escribe en un contexto judío-cristiano de lucha entre la ley y la fe, entre el judaísmo y el cristianismo. La contraposición entre ambos es total. En el judaísmo y en el cristianismo se tiende a un mismo fin: La salvación (*h2swteriā*) y la vida (*h2zwh*). En uno y otro se sigue al Dios de las promesas y se entiende la historia como historia de salvación.³

Lo que divide a ambos pueblos es precisamente la interpretación de los últimos tiempos de esa historia. El cristianismo cree que ha terminado un tiempo y que ha irrumpido otro tiempo cualitativamente nuevo y diferente; un tiempo de salvación por medio de Cristo que se entregó por nuestros pecados y nos ha arrancado del presente *aiWh* perverso. El nuevo tiempo sería un nuevo *aiWh*, un siglo nuevo, una nueva época de salvación y de realización de las promesas anteriores.⁴

Pablo pertenece de lleno a este nuevo *aiWh*. Y su entrada en el mismo no se ha dado por tradición histórica; él no recibió ni aprendió el evangelio “de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (*Gal* 1,12). Pablo recuerda aquí su proveniencia del judaísmo, en el que había aventajado a muchos de su edad y linaje en celo por las tradiciones de sus padres. Pero Dios le dio la gracia de revelarle a su Hijo y de enviarlo a predicarlo (*Gal* 1,13-16). En la carta a los filipenses Pablo se considera cogido, apresado por Cristo e intenta corresponder a esa gracia: “No que yo lo haya obtenido o que sea yo perfecto; mas sigo adelante por si logro apresarlo, ya que yo a mi vez fui apresado por Cristo Jesús” (*Fil* 3,12)⁵

El tiempo nuevo no corresponde a un mero número, ni puede ser designado por el calendario. Se llega a él por gracia y por fe. Se trata de una situación vital y personal. “No tiene parentesco con relaciones objetivas (tampoco en sentido histórico, como situación, *Lage*; por ej. Situación fatal)... La cuestión de la delimitación de una situación es independiente de la determinación de una porción histórica objetiva, de un período o de una época histórica”.⁶ Pero definir o describir positivamente la situación le resulta difícil a Heidegger: “Lo que constituye su unidad permanece indeterminado”.⁷

La situación de Pablo y de la comunidad primitiva se caracteriza por la espera angustiada de la parusía. “Pablo vive en una situación característica, propia de él como apóstol. Vive en la espera de la vuelta del Señor. Esta situación articula la situación propia de Pablo. A partir de ella se determina cada instante de su vida. Tiene un constante sufrimiento, a pesar de su alegría de apóstol”.⁸ Heidegger hace notar aquí la diferencia entre éste y otros conceptos de parusía. Para el griego, parusía era presencia; para el judío anterior indicaba la venida el día del juicio; para el judaísmo tardío significaba la venida

³ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 68-69

⁴ Ib. 69

⁵ Ib. 69-71

⁶ Ib. 91

⁷ Ib, 92

⁸ Ib. 98

del Mesías. Para el cristiano significa la reaparición de un Mesías que ya ha venido. Por eso no se trata de mera espera, sino de esperanza. “Se podría pensar que el comportamiento fundamental ante la parusía es el aguardar (*Erwarten*) y que la esperanza (*Hoffnung*, εἰπις) cristiana es un caso especial de ello. Pero eso es totalmente falso... La estructura de la esperanza cristiana... es radicalmente distinta de todo aguardar”.⁹

Es en este contexto, precisamente a continuación de este último paso, donde Heidegger se refiere al καιρος, citando a su vez a San Pablo: “Tiempo e instante (5,1: περι των χρονων και των καιρων, siempre usados juntos) presentan un especial problema a la explicación. El ‘cuándo’ no se comprende de manera originaria mientras sea entendido en el sentido de un tiempo visto de manera objetiva. Tampoco es el tiempo de ‘la vida fáctica’ entendida en sentido decadente, no acentuado o no cristiano”.¹⁰

La frase de Pablo dice: “Por lo que toca a los tiempos y los momentos (των χρονων και των καιρων), hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba, pues vosotros mismos sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como ladrón por la noche” (*I Tes 5,1-2*). Heidegger comenta: “Pablo no dice ‘cuándo’, porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque es insuficiente. La pregunta toda para Pablo no es una cuestión de conocimiento... No dice: ‘entonces y entonces vuelve el Señor’; tampoco dice: ‘no sé cuándo volverá’, sino que dice: ‘Vosotros mismos sabéis perfectamente... Este saber debe ser un saber especial, ya que Pablo remite a los tesalonicenses a sí mismos y al saber que tienen por lo que han llegado a ser. De este tipo de respuesta resulta que la decisión de la pregunta depende de su propia vida’”.¹¹

La vida del cristiano en relación con la parusía es vigilancia, ya que el día del Señor vendrá como el ladrón por la noche. “La pregunta por el ‘cuándo’ se vuelve hacia mi comportamiento. Cómo está presente la parusía en mi vida, depende de la realización de la vida misma. El sentido del ‘cuándo’, del tiempo en el que vive el cristiano tiene un carácter del todo especial. Antes lo hemos caracterizado de manera formal: ‘La religiosidad cristiana vive la temporalidad’. Es un tiempo sin orden propio y sin lugares fijos, etc. Desde un concepto objetivo cualquiera del tiempo es imposible que me encuentre esta temporalidad”.¹²

Por esta falta de orden y de lugares fijos, el tiempo de la venida no se puede conocer mediante el cálculo ni se puede establecer para él un calendario. Este es el comportamiento que tienen los que dependen sólo de este mundo. Estos buscan la paz y la seguridad. De ellos dice Pablo: “Tan pronto como digan: ‘Paz y seguridad (εἰρήνη και ασφάλεια), se les echa encima de improviso el exterminio” (*I Tes 5,3*)”.¹³ La vida cristiana no puede tener esto. “Para la vida cristiana no hay seguridad alguna”, escribe Heidegger. Y añade que en realidad esto valdría para toda la vida fáctica que vive el tiempo. “La constante inseguridad es también lo característico de los significados fundamentales de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario”.¹⁴

En todo este contexto, que se refiere a varios sentidos del καιρος neotestamentario, no ha aparecido más que una vez el término καιρος. Lo que

⁹ Ib. 102

¹⁰ Ib. 102

¹¹ Ib. 102-103

¹² Ib. 104

¹³ Ib. 103

¹⁴ Ib. 105

Heidegger pone de relieve acerca de él es muy poco. Lo presenta como diferente de $\kappa\rho\eta\omicron\varsigma$, cosa que ya aparece en la cita de Pablo, y lo traduce por instante (*Augenblick*).

Esto mismo vuelve a repetir más adelante, donde aparece una vez más el término, escribiendo *Augenblick* en cursiva: “Sobre el tiempo e *instante* (uso lingüístico bíblico no casual; la caracterización expresiva del cuándo; no un cuándo objetivo indiferente; $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ decisivo)”¹⁵. Heidegger deja claro que se refiere al $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ neotestamentario, que éste no es un mero tiempo o $\kappa\rho\eta\omicron\varsigma$, que no es mero tiempo objetivo indiferente. Pero sí es temporal, en el sentido de que se da en el tiempo, en la sucesión. No se trata de un $\alpha\iota\omega\eta$ atemporal.

El término $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ se refiere en todo este contexto al momento de la parusía, momento designado también con el término $\eta\mu\epsilon\rho\alpha$. Heidegger repite una y otra vez que este $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ no se rige por el tiempo objetivo, no tiene una fecha; depende sólo de Dios y vendrá como el ladrón en la noche, sin poder ser calculado o predicho de antemano. No es un $\kappa\rho\eta\omicron\varsigma$ que se pueda regir por el movimiento de los astros o por el calendario, pero sí es temporal; no es eternidad atemporal ni posesión definitiva. Estos caracteres determinan la situación de la existencia cristiana. Heidegger dice que es una existencia que vive la temporalidad y no sólo en el tiempo. Y vivir la temporalidad significa aquí vivir en constante vigilancia, porque el momento es incierto; vivir en la incertidumbre, ya que mientras se está en el tiempo nada es definitivo; vivir sin paz y sin seguridad definitiva, sino más bien en la tribulación. Pero al mismo tiempo significa vivir en la esperanza, ya que no se trata de algo incierto. El Señor ya ha venido, las promesas se han cumplido; y ha prometido que volverá. Todo esto implica vivir la temporalidad en el cristianismo primitivo.

Heidegger describe toda esta situación de la existencia cristiana y la presenta así, como una situación. Pero no designa esta situación como un $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$, sino como un nuevo $\alpha\iota\omega\eta$. El significado de $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ para designar este tiempo nuevo se encuentra en otros lugares del Nuevo Testamento y de Pablo. Pero Heidegger aquí no entra en este tema. En un caso se refiere al $\kappa\alpha\iota\rho\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\mu\epsilon\eta\omicron\varsigma$ de *I Cor 7,29*; pero lo considera como tiempo o temporalidad comprimida (*Zusammengedrückte Zeitlichkeit*) en la que vive el cristiano: “Queda aún un poco de tiempo; el cristiano vive constantemente en el sólo-aún, que eleva su tribulación. La temporalidad comprimida es constitutiva de la religiosidad cristiana: Un sólo-aún; no queda tiempo que desperdiciar”¹⁶.

De ahí se derivan consecuencias para la existencia cristiana. Dice Pablo en el paso citado: “Los que tienen mujeres se hayan como si no las tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se gozan, como si no se gozasen.; y los que usan del mundo, como quien no abusa. Porque pasa la configuración de este mundo” (*I Cor 7,29-31*). Heidegger comenta a continuación que la expresión “como si” ($\omega\sigma\epsilon\ \mu\eta$) no indica abandono de las relaciones con el mundo. “Este $\omega\sigma\epsilon$ significa un sentido nuevo que se añade al otro... La vida cristiana no es una línea recta, sino que está rota: Todas las relaciones con el mundo circundante han de abrirse camino en relación con la realización de lo que se ha llegado a ser”¹⁷. Parece claro que más que acentuar la duración del tiempo, Heidegger pone el acento en las consecuencias que esto tiene para la existencia, que vive la temporalidad.

¹⁵ Ib. 150

¹⁶ Ib. 119

¹⁷ Ib. 120

2. Kairos y existencia fáctica

Un segundo contexto en el que Heidegger hace algunas alusiones al *kairos* es el de situación histórica concreta en el mundo de la vida, sin referirse al contexto escriturista o teológico y en un sentido puramente filosófico y hermenéutico.

Desde el principio de las clases, en 1919, expresa Heidegger la idea de que el lugar propio de la filosofía es el mundo de la vida. Esta idea está también presente aquí: “El fundamento propio de la filosofía es el aprehender radical existencial y la *temporalización de la cuestionabilidad*; el concepto fundamental de toda y de la más radical aclaración consiste en cuestionarse a sí mismo, en cuestionar la vida y las realizaciones decisivas”.¹⁸ Esto se da en la situación y en el tiempo. “En la investigación filosófica es importante no sólo la claridad acerca de cómo hay que demostrar o qué demostrabilidad subyace, sino también ‘cuándo’ está presente el instante para la auténtica discusión. Uno se atreve a ello sólo ... si se ha realizado el acceso a la originaria situación de evidencia”.¹⁹

Heidegger comenta a continuación que la comprensión de la situación no es fácil. “La situación no es la costa salvadora, sino el salto a la barca que está sobre las aguas; y todo depende de tomar en las manos la cuerda de la vela y observar el viento. Hay que ver precisamente las dificultades; esta aclaración es la que abre el horizonte hacia la vida fáctica”.²⁰ La filosofía se pregunta por lo problemático en el fluir del tiempo. “La base segura... está en aprehender la cuestionabilidad, esto es, en la *radical temporalización del preguntar*”.²¹

En este contexto de la filosofía como preguntarse por lo problemático en la situación y en el fluir de la temporalidad, alude Heidegger al *kairos*: “Disposición auténtica para comprender ante todo conveniente situación y conveniente aprehender previo. (Preguntar y fundamentar kairológico-crítico ante su tiempo)”.²² La alusión es muy breve, de paso, como indicación de conceptos, y entre paréntesis. Parece claro que se refiere al preguntarse por la situación concreta y temporal; a hacerlo con sentido crítico y de modo conveniente y oportuno. Pero ¿qué se quiere expresar exactamente con *kairos*? ¿La temporalidad? ¿La conveniencia? ¿Ambas cosas?

En la tercera parte de las clases habla Heidegger ampliamente de la vida fáctica. En un primer capítulo habla de categorías fundamentales de la vida. La vida es unidad de la sucesión y temporalización de los modos de vivir. La vida se caracteriza por tener posibilidades, es sus posibilidades. La vida tiene siempre relación con un mundo. Mundo es lo que es vivido; aquello por lo que se sostiene y donde se mantiene la vida. Esta vida es relación múltiple con el mundo y tiene el carácter fundamental del cuidar (*Sorgen*). El mundo se caracteriza por la significatividad. “Significatividad (*Bedeutsamkeit*) es una determinación categorial del mundo. Los objetos de un mundo, los objetos mundanos son vividos con el carácter de la significatividad”.²³ Con este concepto indica Heidegger una

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles*, 35

¹⁹ Ib. 35

²⁰ Ib. 37

²¹ Ib. 37

²² Ib. 41

²³ Ib. 90

experiencia global y una orientación general en el mundo de la vida. El autor distingue un mundo circundante (*Umwelt*), un mundo con los demás (*Mitwelt*) y un mundo propio (*Selbstwelt*). Ninguno se da sin los otros. Este mundo es siempre mundo de las situaciones concretas y en una sucesión temporal.²⁴

La vida en el mundo tiene un doble grupo de categorías. Las primeras se derivan de su sentido de relación. A la vida le es inherente una inclinación (*Neigung*) hacia el mundo. La relación entre vida y mundo hace que éste influya constantemente en la vida; y este influjo puede hacer que la vida se disperse y no se tenga presente a sí misma en su integridad. A esto le llama Heidegger *distancia* (*Abstand*). Esta puede anular muchas posibilidades e incluso bloquear la vida frente a sí misma. A esto le llama Heidegger *Abriegelung*, echar el cerrojo.²⁵

El segundo grupo de categorías es el de las de movimiento. Estas son más fundamentales que las anteriores y son inherentes a todas ellas. “La movilidad es tal que como movimiento en sí mismo se procura a sí mismo. Es la movilidad de la vida fáctica la que hace esta misma vida; de tal manera que la vida fáctica, viviendo en el mundo, propiamente no produce ella misma el movimiento, sino que vive el mundo, como el ‘en qué’, el hacia qué y el para qué de la vida”.²⁶

A esta movilidad de la vida fáctica, que se va formando a sí misma y que así va progresando y que como tal es hecha por su mundo, Heidegger la llama *ruina* (*Sturz*). “Un movimiento que se forma a sí mismo y no a sí mismo, sino el vacío, hacia el cual se mueve. Su vacío es su posibilidad de movimiento. Con esto se logra el sentido fundamental de la movilidad de la vida fáctica, que nosotros fijamos terminológicamente como *Ruinanz* (*ruina, Sturz*)”.²⁷ Esta ruina es un carácter fundamental de la facticidad.

En este contexto de ideas habla Heidegger del carácter kairológico. La vida se da o sucede en la realización del cuidar, en el mundo y a través del mundo. “Este suceder, según todo lo explicado hasta aquí, no se entiende como un sobrevenir o un surgir objetivo, o al modo de un suceso, sino que es un como (*Wie*) de la misma realización del cuidar... Como tal, todo modo de suceder tiene su determinado (fáctico) *carácter kairológico* (*kairoç - Zeit*), su determinada relación con el tiempo, esto es, con *su* tiempo, que se halla en el sentido del conjunto de la realización de la facticidad. Lo kairológico encierra, por tanto, determinaciones categoriales, con referencia a las (formales) relaciones con el tiempo en lo fáctico y para lo fáctico”. Heidegger añade que en este contexto introduce lo kairológico únicamente “para mostrar en ello la específica ruina (*Ruinanz*) del cuidar, de la vida fáctica”.²⁸

Lo kairológico aquí es la relación del cuidar (*Sorgen*) propio de la vida fáctica con el tiempo, con su tiempo. Este tiempo de la vida fáctica se da en la movilidad. Heidegger dice poco después que no se entiende aquí el tiempo “ni como un marco o dimensión de orden, ni como carácter (específico formal) de relación de eventos históricos, sino como específico *como de la movilidad* (*Wie der Bewegtheit*), en el sentido de un carácter que no sólo hace posible la movilidad, permitiéndola, sino que la co-constituye, como carácter que se mueve de manera autónoma y fáctica”.²⁹ Así entiende el tiempo de la vida fáctica y

²⁴ Ib. 94-98

²⁵ Ib. 102-108

²⁶ Ib. 130

²⁷ Ib. 131

²⁸ Ib. 137

²⁹ Ib. 139

en él consiste lo kairológico. Poco más adelante dice Heidegger que éstos son los modos kairológicos en los que se anuncia la vida en el cuidado; y añade que “estos caracteres kairológicos expresan un *aumento de la ruina* (*Steigerung der Ruinanz*)”.³⁰

Como puede verse, el *kairos* está ligado a la movilidad, a la facticidad de la vida, y con ello a la *Ruinanz*. Heidegger añade: “La vida fáctica y arruinante ‘no tiene tiempo’, porque su fundamental movilidad, la ruina misma, se lleva el tiempo; un tiempo que puede ser arrebatado, que la vida fáctica y arruinante se lleva para sí misma y en sí misma. La ruina arrebatada el tiempo, esto es, intenta eliminar de la facticidad lo histórico”.³¹ Según esto, lo kairológico se caracteriza por la caducidad. “La ruina hace desaparecer el tiempo. A la inversa: ‘No tener tiempo’ como una cualidad de la vida fáctica, es expresión de su ruina. Los diferentes caracteres kairológicos son determinadas interpretaciones del aumento de la ruina, interpretaciones categoriales del carácter ruinoso”.³²

En las clases de 1923 acerca de la hermenéutica de la facticidad, vuelve Heidegger a hacer alguna referencia a lo kairológico. También aquí lo considera como tiempo de la existencia fáctica del Dasein y en relación con el cuidar (*Besorgen*), que se extiende a los entes en el mundo y al mismo Dasein: “Como cuidado (*Besorgtes*) en sentido amplio, el Dasein que encuentra tiene su propia *temporalidad*. (Lo) cuidado está allí como ‘aún no’, como ‘apenas para’, como ‘ya’, como ‘a punto de’, como ‘hasta ahora’, como ‘para lo primero’, como ‘finalmente’. Estos son designados como momentos *kairológicos* del Dasein. A partir de esta temporalidad se hacen comprensibles todos los momentos fundamentales del tiempo”.³³

Concepto de *kairos* y filosofía de Heidegger

El concepto de *kairos* es muy complejo. Aunque sea de forma esquemática, habría que distinguir en primer lugar un *kairos* bíblico y un *kairos* griego. Cada uno de ellos presenta una gran variedad de significados y de matices.

El *kairos* griego se usa en la medicina, en la oratoria, en la literatura y en la filosofía con significados diferentes. Limitándonos a las dos últimas, se usa en contextos literarios y filosóficos muy distintos: En la poesía de Píndaro, en un contexto en el que se afirma la armonía del cosmos, y en las tragedias de Esquilo o de Sófocles, donde la visión de la vida humana es muy distinta y no se caracteriza por la armonía, sino por la falta de sentido. Y dentro de la filosofía se usa también en una variedad de contextos: En el relativismo sofista, en Platón, en Aristóteles y hasta en el determinismo más o menos acentuado de los estoicos. Es cierto que hay siempre algunas constantes en su uso: El *kairos* es tiempo humano, tiempo de la acción histórica; el *kairos* es momento o tiempo oportuno, que hay que observar y aprovechar. Pero es también obvio que estos significados varían según los contextos filosóficos en los que se encuentran, en los que llega la oportunidad y en los que tiene lugar la acción humana, que puede darse en una serie de contextos, que van desde un relativismo hasta un determinismo. No se puede hablar del *kairos* griego sin hacer estas distinciones.

³⁰ Ib. 139

³¹ Ib. 139-140

³² Ib. 140

³³ M. HEIDEGGER, *Ontologie*, 101

El *kairos* bíblico es también muy complejo. Puede significar momento, situación o circunstancias, período de tiempo más o menos largo, hasta toda una época histórica, acción salvífica divina. En todos los casos tiene también un carácter de oportunidad. Pero todos estos significados varían y se ven desde una nueva perspectiva cuando llega el Nuevo Testamento, cuando Dios mismo se encarna en lo temporal y se hace historia.³⁴

Esta complejidad del *kairos* hace que tampoco se pueda simplificar la traducción del mismo, adoptando un término constantemente. La traducción es ya interpretación. En unos casos se trata de momento, en otros de época, de estación del año, de todo un período histórico. Y sobre todo, no se puede perder nunca de vista que se trata siempre de situación o circunstancias históricas con un contenido relacionado con la acción divina en la historia, que es la que lo hace oportuno.

A la vista de esta variedad de contextos y significados, lo primero que habría que decir sobre Heidegger, en relación con este concepto, es que este autor no dice casi nada del *kairos*; y que cuando habla de él, lo hace de manera muy general y vaga. Heidegger no ha centrado nunca su reflexión en este concepto.

Como hemos visto, Heidegger menciona el concepto de *kairos* en el contexto bíblico, al comentar algunos escritos de San Pablo. Heidegger cita apenas un par de pasos de este autor neotestamentario. De ello se deduce que entiende el concepto de *kairos* como diferente de *chronos* y que lo traduce por instante. Este instante o momento sería el de la parusía del Señor. Heidegger no habla de otros tipos de *kairos*. Sí entiende que no se trataría de mero tiempo objetivo; sería tiempo que no tiene una fecha fija y que no se podría calcular de antemano, ya que el *kairos* depende únicamente de Dios. Del contexto se deduce que Heidegger sí entiende el *kairos* como temporal, aunque se trate de un tiempo especial. Llegará en el tiempo; hay que esperarlo vigilando constantemente, ya que llegará de improviso. En un caso entiende Heidegger el *kairos* como período temporal; pero no se centra en este significado, sino que insiste una vez más en la necesidad de vigilar y de esperar el *kairos* que designa la parusía.

En realidad, esto es muy poco, si se tiene en cuenta el significado complejo del *kairos* bíblico. En el propio Pablo, *kairos* indica la parusía no sólo en el caso citado por Heidegger, sino también en otros pasos de las cartas primera a los corintios, gálatas, segunda a los tesalonicenses y primera a Timoteo.³⁵ Pero el significado de *kairos* en él es mucho más rico e indica momento o situación presente, período o duración temporal, tiempo de la vida presente, en contraposición a la futura; y sobre todo, *kairos* tiene un significado importante en el contexto de la historia de la salvación.

Pablo entiende la historia humana como *oikonomia* divina, que había de realizarse en la plenitud de los tiempos (*plhrosmatos twa kairw*).³⁶ La idea de *kairos* dentro de la historia de la salvación está también presente en los sinópticos y en Juan. Pero Pablo afirma más que ningún otro autor la presencia de un tiempo nuevo, entendido como *kairos nou*. Este ha comenzado ya con Cristo y en él están ya presentes los dones eternos de los últimos tiempos. Esto significa que en Pablo el *kairos* tiene un contenido y una plenitud que es ajena al contexto heideggeriano. También en Pablo se afirma la necesidad de estar atentos, de despertar del sueño, de reconocer el *kairos*, de

³⁴ Cf. M. BERCIANO, *Kairos. Tiempo humano e histórico salvífico en Clemente de Alejandría*; id., “El concepto de *kairos* en Grecia”; id., “*Kairos. Superación del tiempo en el cristianismo*”; id., “*Kairos. Tiempo y eternidad*”

³⁵ *I Cor* 4,5; *Gal* 9,10; *II Tes* 2,6; *I Tim* 6,15

³⁶ *Ef* 1,10; *Gal* 4,4

aprovecharlo y de vigilar, ya que no hay aún una posesión definitiva de dichos dones. Todo esto implica que el *kairos* no sólo llega como el ladrón en la noche, sino que se lo puede reconocer. De ahí la necesidad de estar atentos a los signos de los tiempos.³⁷

En relación con todo este contexto de ideas, lo que dice Heidegger acerca del *kairos* es insignificante. Además, lo saca del rico contexto bíblico, limitándose a verlo en relación con la existencia histórica y fáctica, que ve reflejada de modo paradigmático en la existencia cristiana descrita por Pablo. En esta existencia cristiana quiere destacar casi exclusivamente el hecho de que vive la temporalidad; sólo alguna vaga alusión al contenido del *kairos*. Parece obvio que mediante esta abstracción el *kairos* bíblico queda muy desvirtuado y empobrecido.

Es también muy escaso lo que afirma Heidegger acerca del *kairos* como tiempo de la existencia fáctica del Dasein. En definitiva, se limita a describir el *kairos* como tiempo humano, en relación con la movilidad y caducidad del Dasein; y también, aunque poco, con la realización del propio Dasein, que se encuentra siempre en instantes y en relaciones sucesivas, como ser en el mundo. Que estas relaciones sean situaciones, parece natural en el contexto heideggeriano. Pero Heidegger no relaciona el *kairos* con la situación compleja y rica que se puede ver también en *Ser y tiempo*, sino que se limita a su carácter de instante temporal.

Sí habría que reconocer que Heidegger indica con más profundidad que nadie el carácter temporal del *kairos*, al presentarlo como inherente a la movilidad de la existencia y como un modo de la misma. Pero se queda en eso, en la indicación de un aspecto ontológico muy abstracto del *kairos* o de lo kairológico. De hecho, Heidegger escribe la equivalencia *kairos* – *Zeit* (tiempo). No dice nada acerca del *kairos* como oportuno, como oportunidad que llega, que hay que observar, descubrir y aprovechar; ni hace alusión alguna a los aspectos positivos o negativos que resultan de aprovechar el *kairos* o de perder la oportunidad. Todos estos caracteres del *kairos* estaban presentes en los autores griegos y en los autores neotestamentarios. Tampoco destaca Heidegger el sentido ético del *kairos*, sentido que estuvo presente a lo largo de toda la historia de este concepto.

El hecho de que *kairos* sea tiempo humano e histórico y de que Heidegger hable amplia y repetidamente de mundo de la vida, de Dasein, de tiempo o de historia, nos lleva a preguntarnos también si el significado de *kairos* está presente en otros contextos heideggerianos, aunque en ellos no se hable de modo expreso de *kairos* o de lo kairológico. No podemos recorrer aquí todo el camino del pensar de Heidegger; nos limitaremos a dos contextos generales y fundamentales del mismo: El círculo de *Ser y tiempo* y el contexto del evento (*Ereignis*).

En *Ser y tiempo* hay una serie de conceptos que parecen tener relación con el *kairos*. El Dasein es ser en el mundo; es poder-ser, ser con posibilidades que ha de realizar en su trato (*Besorgen*) con el mundo, con los entes y los sucesos intramundanos. El mundo es mundo circundante, mundo compartido (*Mit-Welt*) y el Dasein es con otros Dasein (*Mit-Dasein*). La apertura del Dasein en el mundo se da mediante tres modos fundamentales: Disposición afectiva, comprender y habla, que ya tienen por sí mismos referencia a situaciones. Pero éstas se hacen aún más concretas mediante otros modos inauténticos del Dasein en el mundo real: Las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad;

³⁷ Cf. *II Cor* 6,2; *Rom* 3,26; 8,18; 13,11; *Ef* 5,6, etc. Cf. M.BERCIANO, “*Kairos*. Superación del tiempo en el cristianismo”, 183-196

y mediante un sujeto impersonal (*Man*) que se impone en muchas decisiones y acciones del Dasein. Todos estos conceptos pondrían de relieve que el Dasein vive en situaciones o circunstancias concretas que se suceden en el tiempo.

El Dasein, que se encuentra perdido en estas situaciones, no pierde la posibilidad de su existencia auténtica. Sigue oyendo la voz de la conciencia, que lo hace consciente de su inautenticidad; y es capaz de tomar decisiones (*Entschlossenheit*) para realizar su existencia auténtica. Y todo esto se da en algo más profundo, en la temporalidad, que constituye el ser mismo del Dasein.

En este contexto de situaciones y de decisiones, Heidegger no habla de *kairos*. Pero todos estos conceptos tienen con el *kairos* de la tradición griega un paralelismo mayor que el que presenta en los lugares vistos, en los que Heidegger se refiere de modo explícito al *kairos*. De todos modos, también aquí hay que poner de relieve las diferencias fundamentales entre Heidegger y los griegos.

En los griegos el *kairos* se refiere siempre a situaciones o circunstancias concretas. Heidegger, en todo este contexto, habla de existenciales del Dasein o de especie de estructuras ontológicas. En términos más heideggerianos: Los griegos hablan de *kairos* en un plano óptico; Heidegger habla de los conceptos indicados en un plano ontológico. Heidegger no se refiere ni a apertura, ni a conciencia, ni a decisión concretas, sino a existenciales o modos de ser del Dasein en el mundo. La reflexión heideggeriana se podría entender más bien como una reflexión ulterior, que profundiza en el actuar humano al que se refieren los griegos cuando hablan de *kairos*; pero sin referirse a este concepto.

Los griegos presuponen una esencia humana más o menos definida, conocida o problemática, que actúa y decide con libertad en las diferentes situaciones. En este sentido, presuponen una cierta antropología y una ética, ambas más desarrolladas en un autor como Aristóteles o en los estoicos. Heidegger, en *Ser y tiempo* y en general, critica la antropología y la ética. *Ser y tiempo* no es una antropología. Tampoco es una ontología completa del Dasein, que Heidegger sí consideraría como antropología, aunque sólo como antropología apriórico-existencial. Lo que hace Heidegger en *Ser y tiempo* es seleccionar sólo algunos existenciales fundamentales del Dasein, que le permitan llegar a lo que se propone en esta obra: La comprensión del sentido del ser.³⁸ En resumen: La ontología fundamental de *Ser y tiempo* es previa a una ontología del Dasein; y ésta sería aún apriórico-existencial. Hablar aquí de *kairos* significaría hablar de un *kairos* apriórico-existencial, del todo diferente del *kairos* de los griegos, que entendían por dicho concepto el tiempo de la acción humana en situaciones oportunas concretas.

Otro tanto podría decirse de la ética, con la cual ha tenido siempre relación el *kairos*. En el sofista Gorgias es el *kairos* el que hace la acción moral o inmoral. Platón critica este relativismo. Pero en Aristóteles el *kairos* como circunstancia concreta tiene de nuevo un papel importante en la ética; y el estagirita cree superar el relativismo ético mediante este concepto y la prudencia. Y también tiene importancia en los estoicos la *eukairia*, en un contexto filosófico muy diferente y mucho más determinista que el aristotélico. Frente a este valor del *kairos*, en el círculo de *Ser y tiempo* Heidegger deja claro que la pregunta por la ética se deja plantear sólo en el ámbito de la metaontología o

³⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 22-23. 243

de la metafísica de la existencia, metafísica que él no llega a hacer. No cabría, por tanto, hablar de sentido “ético” del *kairos* en él.³⁹

En conclusión: Las reflexiones heideggerianas sobre el Dasein en el círculo de *Ser y tiempo* se desarrollan en un nivel y en un contexto filosófico muy diferentes de la filosofía de los autores griegos que han hablado de *kairos*. Querer ver en este contexto heideggeriano la idea de *kairos* significaría darle un sentido ontológico y abstracto que tiene poco que ver con lo que ha sido el *kairos* en los autores clásicos. Como hemos indicado ya, lo que se puede ver en este contexto heideggeriano sería una ulterior reflexión ontológica sobre lo que los griegos entendieron por *kairos*. Heidegger hace una profunda reflexión sobre el Dasein, que termina identificando la temporalidad como ser del Dasein. La temporalidad es también horizonte del ser y éste mismo es tiempo. Si el *kairos* es tiempo humano, es obvio que se fundará en este ser-temporal del Dasein. Pero ni el significado tradicional de *kairos* tiene este carácter ontológico, ni Heidegger, en esta reflexión ontológica, habla para nada de *kairos*. Aún más, las pocas veces que Heidegger se refiere a este concepto lo hace en un plano óntico, de la existencia cristiana que espera la parusía o de la existencia fáctica que vive su tiempo. Se trata más bien de puntos de partida que lo llevan luego a una reflexión ontológica fundamental sobre el Dasein y sobre la temporalidad.

Más desacertado aún sería entender como *kairos* el evento o *Ereignis*, ya que éste es un acaecer primero, más fundamental que el hombre, que el tiempo y que el mismo ser, dados en él. Tiempo en general, ser y hombre son dados y acaecen en el evento. Y a partir de ahí se dará luego en el plano óntico todo tiempo humano y oportuno. Toda acción y toda decisión tienen lugar en un plano muy posterior y óntico, que no tiene con el *Ereignis* más relación que la que hay entre lo fundado y un fundamento último que es abismo y misterioso.⁴⁰

Ni en el círculo de *Ser y tiempo*, ni en el contexto del *Ereignis* tiene cabida el concepto de *kairos* tal como lo entendieron los griegos, desde Hesíodo, donde aparece por primera vez, hasta los estoicos.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 199-201

⁴⁰ M. BERCIANO, “El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger”; id., “El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*”; id., “El ser como evento (*Ereignis*)”; id., “*Ereignis*. La clave del pensamiento de Heidegger”.

BIBLIOGRAFIA

- BERCIANO, M., *Kairoç*. *Tiempo humano e histórico salvífico en Clemente de Alejandría*, (Burgos 1976)
- BERCIANO, M., “El concepto de *kairoç* en Grecia”, en *Diálogos* 77 (2001) 117-153
- BERCIANO, M., *Kairoç*. “Superación del tiempo en el cristianismo”, en *Naturaleza y gracia* 48 (2001) 167-200
- BERCIANO, M., “*Kairoç*. Tiempo y eternidad”, en *Lucus* 1 (2000) 193-220
- BERCIANO, M., “El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger”, en: *Acercamiento a la obra de Martín Heidegger*, (Salamanca 1991) 91-118.
- BERCIANO, M., “El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 28 (2001) 159-190
- BERCIANO, M., “El ser como evento (*Ereignis*)”, en J. VELARDE - J. A. CEREZO – A. DE LA PIENDA, *Studia philosophica II*, (Oviedo 2001) 297-326
- BERCIANO, M., “*Ereignis*. La clave el pensamiento de Heidegger”, en *Themata* 28 (2002) 47-69
- DELLING, G., *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, (Gütersloh 1940)
- DELLING, G., Voz *Kairoç*, en G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (Stuttgart 1933 sg.)
- FALKENHAYN, K., *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin 2003
- HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, (Frankfurt 1989) (GA 65)
- HEIDEGGER, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, (Frankfurt 1990) (GA 26)
- HEIDEGGER, M., *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, (Frankfurt 1990) (GA 63)
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (Frankfurt 1995) (GA 60)
- HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, (Frankfurt 19185) (GA 61)
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, (Frankfurt 1977) (GA 2)
- HEIDEGGER, M., *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, (Tübingen 1988)
- HENSTENBERG, H. E., *Die Kairos-Lehre bei Stefan Georg und M. Heidegger*, en *Die Kirche in der Welt* 6 (1953) 27-32
- LAMER, *Kairoç*, en PAULY – WISSOWA, *Realencyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, (Stuttgart 1893-1967) vol. 2, 1508-1520
- LEVI, D., *Il kairoç attraverso la letteratura greca*, en *Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Serie Scienze morali, storiche e filosofiche*, V, 32 (1923) 260-281
- PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, (Pfullingen 1963)