

10.- *El concepto de kairoç en Grecia*. En *Diálogos* (Puerto Rico) 77 (2001) 117-153

1. Introducción

Cuando se leen traducciones de los autores griegos, el concepto de *kairoç* puede pasar desapercibido y quedar oculto bajo traducciones como *momento oportuno*, *ocasión*, *oportunidad*. Incluso podría preguntarse si las expresiones griegas *en kairv=katà kairoh*, etc., o la palabra *kairoç* tienen algo más que un significado corriente, como los indicados.

Frente a estas posibles dudas, E. Curtius afirma que ninguna lengua ha distinguido de manera tan aguda dos sentidos distintos del tiempo, ni los ha expresado tan claramente mediante dos palabras diferentes: *crohç* y *kairoç*. La primera designa el marco externo, dentro del cual tiene lugar la acción humana; la segunda indica el tiempo como tiempo nuestro, el presente inmediato, el tiempo en relación con el contenido que le damos nosotros, el instante decisivo para la acción. Pero también este autor nos dice que esta distinción no fue constante. Añade que estos dos significados se debilitaron con el decaer de la cultura griega, de tal manera que al final vinieron a significar lo mismo¹. Nada de particular, pues, que la interpretación del concepto de *kairoç* pase hoy desapercibida.

Además de estos dos términos temporales, los griegos usan *aidioç* y *aiwh*, con significados de *tiempo indefinido*, *ciclo temporal* o *eternidad*. Esto nos muestra que los griegos de la época clásica afinaron mucho al expresar el concepto de tiempo.

Que el concepto de *kairoç* haya tenido importancia en la cultura griega, lo atestiguan además autores antiguos, como Dionisio de Halicarnaso o Pausanias. El primero nos dice que Gorgias escribió acerca del *kairoç*. Dionisio se lamenta de que nadie haya escrito algo útil acerca de este concepto. Pero esto mismo pone de relieve que el *kairoç* tuvo importancia, que muchos trataron de él y que el mismo Dionisio lo considera digno de reflexión. Pausanias, por su parte, nos habla de una personificación del concepto, del dios *kairoç*, que tenía una estatua de Lisipo a la entrada del estadio de Olimpia. El *kairoç*, como concepto o como representación de un dios, tuvo sin duda gran importancia entre los griegos.

Acerca de la etimología de *kairoç*, los autores no se ponen de acuerdo. Los estudios etimológicos llegan a resultados diferentes. Doro Levi dice que se relaciona con *khf*, *muerte*, *ruina*; con *khf*, *pecho*, *sede de la vida espiritual*, con *kear*, *corazón*, *ánimo*².

Con todo, como hace notar Gerhard Dellling, hay en el término *kairoç* un significado fundamental: Lo decisivo, el punto esencial, sea en sentido local o en sentido objetivo, o temporal. El sentido local aparece ya en Homero, en el adjetivo *kairioç*. El sentido objetivo tiene relación con la norma, la medida o lo conveniente y se encuentra en numerosos autores griegos, poetas filósofos, etc. En sentido temporal indica momento decisivo para una feliz acción, aunque a veces tiene también sentido fatalista. En general, *kairoç* es diferente de *tuch*, aunque a veces aparezca junto con este concepto³.

¹ E.CURTIUS, *Die Darstellung des Kairós*, pp. 1.8

² D.LEVI, *Il kairoç attraverso la letteratura greca*, pp. 260-261; G.DELLING, *Kairoç*, p. 456; LAMER, *Kairós*, pp. 1508-1509

³ Cf. G.DELLING, *ibid.*, pp. 456-458

2. Significado de *kairos* a través de la literatura griega

El uso de este concepto se remonta a los orígenes de la lengua griega. Se encuentra ya Homero en su forma adjetivada *kairios*. En él no tiene significado de oportunidad, sino de mortal o de punto vulnerable (*tò kairion*). La oportunidad se expresa con otros términos⁴.

Es en Hesíodo donde aparece por primera vez la forma nominal *kairos*, con significado de oportunidad, en el sentido de medida: "Observa la medida (*metra*), la oportunidad (*kairos*) es lo mejor de todo"⁵.

En el poeta Teognis aparece también el *kairos* con sentido de medida, repitiendo la expresión de Hesíodo. Hay que evitar el exceso, "el *kairos* es lo mejor de todo"⁶. Es en este autor donde aparece por primera vez *kairos* con el significado de momento oportuno, que en adelante será el significado dominante. Se da esto en una elegía en la que se habla del hombre que cede a un ánimo ávido, sin esperar el momento oportuno o actuando fuera de él (*parà kairon*)⁷. Pero también en Teognis sigue presente el significado de mortal en el *kairos*, o el significado de herir, que está presente desde Homero.

Mucha mayor importancia tiene el *kairos* en la literatura poética o trágica del siglo V. En Píndaro, según Doro Levi, *kairos* presenta ya toda su amplitud de significados y toda su variedad de matices. El *kairos* se dice de acciones, como conveniencia de hablar; se aplica a la justicia, etc.

Mario Untersteiner dice que el *kairos* en Píndaro ha de ser visto en el contexto de su poesía. El poeta se debe poner como objetivo el conocimiento del momento oportuno, esto es, del instante en el cual se pone en acto el nexo íntimo de las cosas. El poeta conoce el ser y los valores, y es el intérprete de los mismos. *Kairos* tendría aquí relación con la manifestación de la verdad, mediante una especie de inspiración que tiene el poeta. Este se debe proponer como objetivo el conocimiento del momento oportuno, en el cual se actúa el nexo íntimo de las cosas. Es esto lo que le permite expresar el significado justo de las mismas y convertirse en intérprete de los hechos⁸.

A veces Píndaro expresa la brevedad del *kairos*: "Pues el momento oportuno (*kairos*) entre los hombres tiene una corta medida"⁹. En el contexto dice Píndaro habla de la conveniencia de no dilatar propósito alguno y de aprovechar la ocasión cuando ésta llega. El *kairos* sería, pues, momento oportuno para la decisión y acción humanas.

⁴ D.LEVI, *ibid.*, p. 264

⁵ HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 694

⁶ TEOGNIS, *Eleg. I, 401*

⁷ TEOGNIS, *Eleg. I, 199*

⁸ M.UNTERSTEINER, *I sofisti*, p. 139. Este autor cita a H.GUNDERT, *Pindar und seine Dichterberuf*, Frankfurt 1935

⁹ PINDARO, *Píticas*, IV, 286

Esta misma idea la expresa en otros lugares: "Mas el momento oportuno, de igual manera, ocupa la cima de todo. También antaño Tebas, la de las siete puertas, conoció que Yolao no despreció ese momento"¹⁰. Comenta Levi a este respecto: "La ocasión concede a los hombres sólo un instante para cada una de sus acciones. Y para poder coger éste no basta estar atentos a ella de cuando en cuando, sino que hay que seguirla constantemente, hacerse su esclavo; y no un esclavo fugitivo, sino fiel, concienzudo, atento"¹¹. Como dice en otro lugar el mismo autor: "Hay, en efecto, un momento preciso, destinado a cada acto particular, pasado el cual, si no lo realizamos, aquel muere sin haber nacido. Pero si no nace, turba la armonía del universo que lo reclamaba, y la culpa es nuestra". Y añade: "Debemos coger obstinadamente la oportunidad, como un perro persigue la presa; como el sabio Ulises buscaba tenazmente la ocasión para sorprender a sus enemigos y para llevar a cabo sus planes"¹².

Ulises es visto aquí como típico personaje que observa, que espera el momento oportuno; y que cuando éste llega sabe descubrirlo y aprovecharlo. Precisamente por aprovechar estas oportunidades, Ulises llega triunfante a su casa, a pesar de las grandes dificultades que tiene que superar en su largo retorno.

El concepto de *kairos* tiene también importancia en los trágicos. Untersteiner pone de relieve la contraposición entre éstos y Píndaro. La poesía de éste tiene una espiritualidad que funde en una armonía las disensiones. Alcanzar esta armonía es obra de Dios. Los hombres se encuentran con frecuencia ante muchas fuerzas, de tal manera que es difícil decidir sin destruir la armonía (*mh' parà kairoh*). El presupuesto de una decisión segura es *kairos*; y éste le es dado sobre todo al poeta por una cierta inspiración que le hace descubrir o intuir la armonía.

Los trágicos, en cambio, creen que la poesía de Píndaro deja de lado innegables problemas dramáticos reales para pensamiento. Ellos creen que existen numerosos problemas humanos para los que no se encuentra respuesta. Estos problemas, esta carencia de visión o de sentido son puestos de relieve en las tragedias¹³.

En este contexto de una imposibilidad de comprensión total o segura hay que ver el *kairos* en los trágicos. Por eso, mientras en Píndaro *kairos* se refiere a la verdad, en Esquilo, contemporáneo suyo, no aparece desligado del engaño, idea que estaba ya presente en los pitagóricos, como veremos. Según Esquilo, "Dios no se mantiene alejado de una justa acción engañosa" y "a veces Dios le reconoce un valor a la oportunidad de falsas palabras (*yeudòn de kairoh*)"¹⁴. Esto tiene importancia, ya que *kairos* parece determinar la legitimidad o moralidad de una acción de por sí reprochable. Veremos que el *kairos* va a tener una importancia constante en la ética.

El *kairos* en Esquilo aparece también con significado de momento preciso, así como con el antiguo sentido de herir. El trágico griego se imagina a Zeus con el arco del destino

¹⁰ *ibid.*, IX,78

¹¹ D.LEVI, *ibid.*, p. 268

¹² D.LEVI, *La psicologia dei personaggi sofoclei e l'opportunità*, pp. 38-39

¹³ M.UNTERSTEINER, *ibid.*, pp. 73.125-126

¹⁴ ESQUILO, *Fragm.* 301-302; DIALEXEIS, 90,3,11-12; M.UNTERSTEINER, *ibid.*, p. 140

tenso, esperando el momento preciso. "Tensó hace tiempo el arco contra Alejandro, para que no hiera antes del momento preciso (*prò kairou*) ni vaya a perderse inútilmente en los astros"¹⁵.

Un sentido semejante presenta en este paso: "Y la lengua que lanza flechas que no dan en el blanco (*mh katà kairia*)"¹⁶.

Pero también se encuentra en Esquilo el significado de momento oportuno para la acción guerrera de defensa de la ciudad: "Aprovecha para ello la ocasión más oportuna"¹⁷. En otros casos *kairoç* indica el tiempo oportuno para ablandar el corazón: "Si uno en el tiempo oportuno (*kairoç*) ablanda el corazón, en lugar de reducir con violencia un furor encendido"¹⁸.

Como puede verse, *kairoç* se refiere aquí a dos tipos de circunstancias diferentes. En un caso se trata de táctica de guerra; en el otro, de la acción encaminada a convencer y a hacer cambiar de conducta.

También Sófocles usa el concepto de *kairoç* con un significado variado y en diferentes contextos. El *kairoç* es norma de la acción y aconseja cómo hay que obrar. Ajax ha obrado como le ha parecido. Menelao afirma a este respecto: "Que exista un oportuno (*kairoç*) temor; y no creamos que haciendo todo lo que nos gusta, no terminaremos sufriendo lo que de verdad no nos agrada"¹⁹.

En otros casos indica más bien el momento; pero hay que tener presente que esto conlleva unas circunstancias, una situación. Orestes ha vuelto y está hablando con su hermana Electra, que desea que Orestes vengue la muerte de Agamenón, matando a su madre Clitemestra y a su cómplice Egisto. El Pedagogo les dice: "En cuanto a vosotros dos, yo os declaro: He aquí el momento oportuno (*kairoç*) para obrar. Clitemestra está sola, no hay hombres en casa..."²⁰.

Así como Ulises parece ser el típico personaje que utiliza los *kairoi*' para actuar, existe también otro personaje que parece que no sabe descubrir ninguno de ellos. Según D. Levi, el ejemplo típico en el que están personificadas la ligereza y la imprudencia es Edipo. De su boca no sale nunca una palabra en el momento oportuno. Así se lo dice en una ocasión el adivino Tiresias: "Es que veo que no dices nunca en el momento oportuno (*pròç kairon*) lo que debes"²¹.

Edipo termina de manera trágica, arrancándose los ojos y avergonzándose de su vida. Al final de la tragedia, Creonte le dice a Edipo que entre en casa. Este le responde que obedecerá, aunque le cuesta separarse de sus hijas. Y Creonte hace una afirmación, que parece

¹⁵ ESQUILO, *Agamenón*, 364; D.LEVI, *Il kairoç attraverso la letteratura greca*, p. 263

¹⁶ ESQUILO, *Suppl.*, 446

¹⁷ ESQUILO, *Sept.* 65

¹⁸ ESQUILO, *Prometeo*, 379

¹⁹ SOFOCLES, *Ajax*, 1084

²⁰ SOFOCLES, *Electra*, 1368

²¹ SOFOCLES, *Edipo rey*, 324-325; D.LEVI, *La psicologia dei personaggi sofoclei*, p. 40

como una conclusión general de la tragedia: Πάντα γὰρ κairv=kalá' "Todas las cosas son bellas en la ocasión oportuna"²².

Esta expresión no es original de Sófocles. Se encuentra de forma más completa en *Dialexeis*: Πάντα γὰρ κairv=kalá', ἐν ἀκairij δ' αἰσcra: "Todas las cosas son bellas en la ocasión oportuna; y fuera de ésta, todas son feas"²³.

En este caso parecería que κairoç tiene un cierto sentido fatalista, ya que Edipo había obrado sin conocer su verdadera situación. Pero ¿no habría que atribuir esto a falta de observación? Doro Levi afirma de forma general que precisamente la contribución de Sófocles al significado de κairoç consiste en que no lo entiende como una fuerza bruta y caprichosa, sino como una fuerza racional, que intenta conseguir una finalidad determinada a través del progreso armonioso del universo²⁴.

En Eurípides sigue apareciendo el significado de mortal en el κairoç. Pero también indica el momento oportuno en el que sucede o debe suceder algo. "Vengo tarde, pero sin embargo llego aún en el momento oportuno"²⁵. En cambio se dice: "¡Oh triste verdad! Apareces, pero demasiado tarde"²⁶.

Podría ser de Eurípides un fragmento transmitido en los escritos llamados *Dialexeis*: Ο2 κairòç αἰσcρά καὶ diallaxαç kalá' "El κairoç cambia también las cosas feas en bellas"²⁷.

En general, y también según Levi, en Eurípides, como en Sófocles, κairoç tiene el sentido de tiempo en que hay que obrar, aunque cueste. Y no por una ley suprema e inapelable, sino por la recompensa que vendrá como resultado del oportuno trabajo y esfuerzo²⁸.

Como tiempo oportuno para obrar lo entienden también los oradores. Fue el sofista Gorgias el primero que escribió sobre el κairoç en la retórica, según refiere Dionisio de Halicarnaso²⁹.

En este sentido se expresa también Isócrates. En la retórica no basta la técnica racionalista de los sicilianos, preocupados sobre todo por la verosimilitud del contenido, sino que hay que explotar las circunstancias. No basta decir algo justo, sino que hay que decirlo en el momento oportuno. "Los discursos no pueden ser bellos si no están de acuerdo con las circunstancias (κairoç)"³⁰. Es fácil -añade poco después Isócrates- adquirir el conocimiento

²² SOFOCLES, *Edipo rey*, 1516

²³ DIALEXEIS, 90,2,20. Se trata de escritos sin título y anónimos. Fueron denominados así por STEPHANUS.

²⁴ D.LEVI, *Il κairoç attraverso la letteratura greca*, p. 269

²⁵ EURIPIDES, *Rhes*. 443

²⁶ EURIPIDES, *Bacch*. 1287

²⁷ *Dialexeis*, 2,10

²⁸ EURIPIDES, *Fragm.* 745; cf. D.LEVI, *Il κairoç attraverso la letteratura greca*, p. 271

²⁹ DIONISIO DE HALICARNASO, *De compos. verb.* 12,6; GORGIAS, B 11a. 13

³⁰ ISOCRATES, *Contra los sofistas*, 13,16

de los procedimientos para componer y pronunciar discursos... "Pero escoger para cada sujeto los procedimientos que conviene, combinarlos... y no equivocarse sobre el momento (*kairos*) para usarlos..., eso exige mucha atención"³¹.

Otro ámbito en el que fue utilizado *kairos* fue el de la medicina hipocrática. En la medicina no bastan tampoco las normas generales. Hay que adaptar la terapia a las variaciones de los individuos y de las circunstancias; hay que observar las situaciones, los *kairoi*³².

También Polibio usa con mucha frecuencia este término, con significado preferentemente de ocasión oportuna para hablar o actuar. En otros casos tiene significado meramente temporal³³.

3. El *kairos* en la filosofía griega

a. Presocráticos y sofistas

Mayor importancia para nosotros presenta el *kairos* en los filósofos, quienes lo hicieron objeto de una reflexión más explícita.

Ya los pitagóricos le dieron un significado importante al *kairos* dentro de su sistema, en el cual se ponen los números como principios del mundo. La oportunidad, la opinión, la justicia, la decisión, el casamiento son designados con números. Al *kairos* le dan el número 7, el *pathos* de un número, ya que el séptimo día es el decisivo para la enfermedad³⁴.

Afirma Mario Untersteiner que los filósofos de esta escuela, si no el mismo Pitágoras, vieron en el *kairos* una de las leyes del universo, que tiene valor tanto general como particular. *Kairos* y su concepto aliado *dikaion* fueron aplicados con valor ético a las conversaciones que deberían variar según la edad, el oficio, el parentesco y el estado de ánimo. Esta función del *kairos* tiene su origen en la doctrina de los contrarios. Acentuar el valor de un logos o del contrario es obra del *kairos*; y el efecto de ello es un engaño (*apath*) que parece lícito. El concepto de engaño tiene una larga historia que se remonta hasta Homero, en el cual aparece varias veces el tema del engaño entre los dioses para daño de un héroe mortal. Este engaño es un signo de la superioridad de un dios con relación al hombre. Este engaño se diferencia de la falsedad (*yeudoc*). Este segundo concepto recoge el aspecto objetivo de la falsedad, sin tener en cuenta el momento subjetivo que lo ha determinado. Este momento sí está contenido en el concepto de *apath*³⁵, en el cual se pone de relieve la intención de engañar, con alguna finalidad. La importancia de este engaño hizo que Hesíodo llegase a considerar la *apath* como una divinidad. Luego la exigencia ética se fue imponiendo sobre este valor de la *apath*, al tiempo que se fue disolviendo el mito.

³¹ ISOCRATES, *ibid.*, 16; P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, p.98, n.4; p. 100

³² Cf. P. AUBENQUE, *ibid.*, p. 99, nota.

³³ Cf. POLIBIO, 5,52,2; 5,75,7; 9,22,7; 10,35,6.

³⁴ ARISTOTELES, *Met.* XIII,4,1078 b 21; I,8,990 a 18-29; recogidos por DIELS, I,452,5.25; 456,36

³⁵ M.UNTERSTEINER, *I sofisti*, pp. 134-138

Parece, pues, que *kairos* en los presocráticos ha de entenderse en este contexto de disidencias, contrastes y relatividad de la verdad. El *kairos* logra una armonía, llevando a prevalecer un logos sobre otro y causando un engaño al contrario; engaño que no se debe acentuar, ya que estamos en una dialéctica de contrarios, en la cual queda oculta la armonía del todo. Todos los entes son complejos y están integrados por contrapuestos y contrarios: La tierra participa del fuego y éste del agua; lo bello participa de lo feo y lo justo de lo injusto. Esto haría que pueda aparecer uno u otro elemento. La relación de *kairos* con engaño en este contexto de relatividad gnoseológica se prolonga en los trágicos, también en un contexto de verdad relativa y problemática³⁶.

También Demócrito usa el concepto de *kairos*, afirmando que

"pequeñas obras buenas en el momento oportuno (*en kairon*) son las más grandes para los que las reciben"³⁷.

El momento oportuno, según Demócrito, no se refiere sólo al bien, sino que puede ser también para el mal.

"Hay que vigilar al malvado, a fin de que no aproveche ninguna oportunidad"³⁸

Entre los sofistas, Protágoras fue, según Diógenes Laercio, el primero que distinguió los tiempos del verbo y expuso la potencia del tiempo oportuno (*tau=kairou=duhamin*)³⁹. Untersteiner cree que Protágoras pudo referirse a la doctrina del *kairos* al aplicar la teoría de los dos discursos a la retórica: La misma cosa, según el *kairos*, podría ser bella y fea, buena y mala. Pero como el *kairos* en Gorgias implicaba una inevitable discordia en las cosas, Protágoras sustituyó *kairos* por *metron* (medida), que le permitía probar algo que Protágoras sostiene: Que el hombre puede alcanzar el conocimiento⁴⁰.

Mucha mayor importancia tiene el concepto de *kairos* en Gorgias; y no sólo en la retórica, como se ha dicho muchas veces, sino también y sobre todo en la gnoseología y en la ética. El significado de *kairos* en Gorgias deberá, por lo tanto, ser considerado en estos contextos, ya indicados en los pitagóricos y en los trágicos.

Al *kairos* en Gorgias se refiere repetidamente M. Untersteiner en su libro sobre los sofistas, recurriendo ampliamente al contexto filosófico de Gorgias. Se suele considerar a Gorgias como relativista e incluso como escéptico. Untersteiner lo considera como un trágico racionalista; cree que Gorgias establece, más que cualquier otro sofista, un punto de contacto entre lo bello y la armonía presentados por Píndaro, y lo misterioso y problemático presente en los trágicos. Con esto Gorgias expone una gnoseología en la que daría una primera respuesta al drama del conocimiento presente en la tragedia.

Untersteiner explica esta gnoseología de Gorgias a partir de la defensa que éste hace de Elena. El tema de este discurso de Gorgias es un intento de liberar a Elena de las

³⁶ *ibid.*, pp. 138-139. 153

³⁷ DEMOCRITO B 94

³⁸ DEMOCRITO, B 87

³⁹ PROTÁGORAS, A 1. Un buen estudio acerca de los sofistas puede verse en M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Torino 1949. Posteriormente el mismo autor publicó la edición crítica bilingüe, con buen comentario: *I sofisti. Testimonianze e frammenti* (3 vol.), Firenze 1961

⁴⁰ M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, p. 18, n. 52

acusaciones que se le imputan. Elena ha sido condenada injustamente. Y lo ha sido por un poeta, que sería mensajero de una verdad de origen divino. Esto parece una contradicción. Gorgias intentaría superar esta contradicción de la poesía mediante la filosofía; y lo haría siguiendo dos vías. Mediante la primera hace ver que entre lo divino trascendente y lo divino intuido por el hombre hay una diferencia; entre lo divino y lo humano hay un abismo; lo trascendente ha de hacerse inmanente. La otra vía consistiría en entrar en la situación psicológica de quien ha realizado la acción, intentando comprender la particularidad de ésta. Ambas vías se mezclarían en el discurso de Gorgias⁴¹.

Elena debe ser absuelta, ya que no es culpable, porque su acción del abandono del hogar habría sido determinada por una de estas cuatro causas: Por la divinidad, por la violencia (**bia**), por el poder del logos, o por la necesidad. Las primeras causas no son apenas explicadas: Dios o la violencia, como potencia divina, pueden imponerse al hombre. Dios es más fuerte (**tò kreitton**) y la previsión humana no puede impedir la voluntad de un dios. La violencia es una expresión de lo divino; lo trascendente se muestra sobre todo como violencia. Estos conceptos se encuentran unidos en Hesíodo. La unión de lo divino con lo violento pertenece al pensamiento primitivo y es algo misterioso, que contradice las categorías éticas⁴².

Más importancia, en relación con el **kairos** tiene el logos, al cual Gorgias dedica una reflexión más amplia. El logos tiene poder de "persuadir" o "engañar" la mente. Ya en Esquilo, la persuasión presenta un sentido ambiguo. Unas veces es racional y otras irrumpe como una potencia demoníaca. El logos puede ser, por lo tanto, razón o violencia, fuerza espiritual o poder demoníaco⁴³.

El significado de logos como engaño (**apath**) resulta todavía más complejo. Como ya hemos indicado, este concepto tiene una larga historia. En Homero es signo de la superioridad de Dios sobre el hombre. En Hesíodo indica una manifestación extraordinaria del espíritu humano, hasta el punto de que se hace de **Apáth** una divinidad hija de la noche y de naturaleza demoníaca. Ya hemos visto que también los pitagóricos relacionan **kairos** con **apath**, al hacer prevalecer un logos sobre otro. Y Esquilo afirma que Dios le reconoce un valor a la oportunidad (**kairos**) de falsas palabras.

Gorgias, según Untersteiner, está también en esta línea y ve en la poesía el engaño como un fenómeno fundamental, aceptando la irracionalidad y la necesidad de imponerla en el momento querido por el **kairos**. Esto se deduciría de un fragmento de Gorgias sobre la tragedia, en el cual dice que

"con sus mitos y con sus experiencias determinó un engaño (**apáthn**), en el cual el que lo logra (**olapáthsaç**) se acomoda mejor a la realidad que el que no lo logra. Y el que se deja engañar es más sabio que el que no se deja engañar".

Untersteiner, comentando el paso, indica el motivo: Mediante el proceso gnoseológico de la **apáth** se llega a conocer el mundo como es, esto es, como irracional.⁴⁴

El mismo autor, fundándose en la autoridad de Villamowitz, acepta como de

⁴¹ *ibid.*, pp. 127-130

⁴² *ibid.*, pp. 130-131

⁴³ *ibid.*, pp. 132-134

⁴⁴ GORGAS, B 23; cf. M.UNTERSTEINER, *I sofisti* pp. 142-143, anotaciones.

Gorgias el fragmento 23a, en el cual Gorgias responde a los que le preguntan por qué no engaña a los de Tesalia:

"Porque son demasiado ignorantes para ser engañados por mí".

El autor comenta:

"La actitud de la *ap̄ath* es considerada como consecuencia de un pensamiento capaz de penetrar en el misterio contradictorio de la realidad"⁴⁵.

Además del poder de persuadir o de engañar, el logos de la poesía o de la tragedia tiene el de comunicar los sentimientos que expresa en ella, mediante un proceso psicológico y gnoseológico. El logos tiene un dominio irracional en el alma, superior a la opinión o *dóxa*, de tal manera que quien es dominado por él no se hace responsable. También por este motivo Elena ha de ser declarada libre de culpa⁴⁶.

En medio de esta relatividad gnoseológica, no se podría considerar culpable a Elena. Pero la relatividad no es sólo gnoseológica, sino que es ontológica. Untersteiner, siguiendo a Rostagni, ve aquí una relación de Gorgias con el pitagorismo. Según éstos, ningún ente es simple y puro: La tierra participa del fuego y éste del agua; lo bello participa de lo feo y lo justo de lo injusto, etc. En esto e fundarían los sofistas cuando afirmaban que una misma cosa puede parecer, según las circunstancias, bella o fea, justa o injusta. El conocer humano descubre antítesis y aporías por todas partes, sin poder comprender ni la vida humana, ni la naturaleza. Aún más, el hombre no ve una coherencia ni siquiera dentro de sí mismo⁴⁷.

Un paso más en esta concepción de lo real, según Gorgias, se daría en *La defensa de Palamedes*. Aquí no se partiría ya sólo de la relatividad del conocimiento, entre el *lógoç* y la *doxa*, sino de un contraste entre *fusiç* y *biã*; entre una *fusiç* que tiene sus leyes y la violencia humana desligada ya de toda relación con algo transcendente. Palamedes sería el ejemplo típico del hombre enredado en las aporías y obligado a experimentar en sí mismo todas las dificultades, que se extienden al ser y hasta al absoluto. Las incoherencias gnoseológicas se extienden a la ontología; por eso Gorgias escribiría el tratado *Acerca del no-ser*.

Pero además de este conocer teórico, fuente de aporías, hay un conocer práctico, un conocer que se decide por una de las alternativas y que actúa de hecho. Aún más, este actuar es lo corriente, incluso necesario. ¿Por qué? ¿Sobre qué fundamento? No hay una explicación teórica suficiente. Y sin embargo, tampoco habría que considerarlo irracional. Se fundaría en ciertas experiencias, en cierta intuición. Aquí tendría su función el *kairoç*. Dice Untersteiner:

"Cuando la gnoseología pasa de su propio terreno teórico al dominio de la práctica, se convierte en voluntad, en decisión, que se objetiva en el *kairoç*, dotado de la propiedad de romper el ciclo dramático de las antítesis y de crear aquel nuevo e irracional proceso gnoseológico definido 'engaño', 'persuasión', cuyo poder está en la imposición de una de las alternativas. La moral, la estética y la retórica de Gorgias se fundan en el *kairoç*"⁴⁸

⁴⁵ GORGAS, B 23a; M.UNTERSTEINER, *ibid.*, p. 143

⁴⁶ M.UNTERSTEINER, *ibid.*, pp. 144-150

⁴⁷ *ibid.*, pp. 153-154; 208-209

⁴⁸ *ibid.*, p. 210

La ética tiene una importancia particular en Gorgias. Untersteiner ve la clave de la interpretación ética del *kairos* en Gorgias en un discurso del *Epitafio*. Refiriéndose a los muertos en la guerra, dice Gorgias:

"Estos, inspirados por Dios, poseían el valor; por la naturaleza humana, el destino de la muerte. Y efectivamente, se decidieron por la bondad de la verdad justa (*epieikeç*) más que por la arrogancia del derecho positivo; y con frecuencia, más que por el rigor de la ley, por la perfección del razonamiento. Porque creían que ésta es la ley más divina y más universal: Decir y callar, hacer y omitir lo que se debe en el momento debido"⁴⁹.

La ley manda respetar la vida; pero los muertos en la guerra deciden darla en aquellas circunstancias, en aquel momento (*kairos*), por el bien de la ciudad. En esto no siguen una ley rigurosamente lógica, pero siguen la fuerza persuasiva del *logos*, siguen la ley divina. Untersteiner hace notar cómo Gorgias considera esta actitud como inspiración divina y cómo la caracteriza con dos superlativos: La más divina y la más universal. El *kairos* es aquí superior a la ley, la cual, como ley general es insuficiente para dar una respuesta al caso concreto. El *kairos* adquiere valor de ley justa, aunque no escrita. El mismo autor afirma que este concepto de ley normativa para todos los hombres fue corriente en tiempo de las discusiones sofistas. Una vez que la ley se transforma en *kairos*, puede polarizarse en uno de los opuestos con una fuerza de "persuasión" o de "engaño". Este opuesto adquiere el carácter de lo verdadero y justo⁵⁰.

El mismo Gorgias, en la defensa de Palamedes, refiriéndose al intento de ayudar a los amigos y de dañar a los enemigos, afirma:

"Precisamente por esta finalidad uno podría cometer una injusticia"⁵¹.

Y en un fragmento referido por Platón a Gorgias, se dice que la virtud de un hombre consiste en

"ser capaz de cumplir las exigencias políticas, y en su actuación hacer bien a los amigos y mal a los enemigos".

Diferente es la virtud de la mujer y la del niño o la del anciano.

"Para cada actividad y para cada edad, para cada edad y para cada acción, para cada uno de nosotros hay una virtud particular".⁵²

En todo esto se ve una doble concepción de lo justo o de lo recto. Son las circunstancias las que determinan la bondad o la maldad de la acción. En el fondo, esto sería posible si se parte de que no hay una norma absoluta de la justicia, de que no se puede afirmar una justicia absoluta. Esta relatividad en el conocer llevaría a una relatividad en la acción. La relatividad de la virtud según las personas sería, según Rostagni y Untersteiner, de origen pitagórico, donde no se trata de la virtud en general, sino de las virtudes particulares. En Gorgias, como en ellos, tiene el *kairos* sentido ético. Pero en Gorgias esta ambivalencia

⁴⁹ GORGAS, 82 B 6; M.UNTERSTEINER, *ibid.*, p. 215

⁵⁰ GORGAS 82 B 6; M.UNTERSTEINER, *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, p. 81, anotación; *id.*, *I sofisti*, pp. 216-217

⁵¹ GORGAS, B 11a, 17

⁵² GORGAS B 19

estaría siempre motivada por la imposibilidad de llegar a una síntesis conceptual⁵³.

Finalmente, el *kairos* tiene importancia para Gorgias en la retórica. Después de lo dicho parece claro que también este uso del *kairos* tiene un fundamento primero en la gnoseología gorgiana; y luego en la ética. Según nos refiere Platón, Gorgias considera la retórica como el arte de producir persuasión en el oyente. Pero luego se distinguen dos clases de persuasión. Una que produce creencia (*pisteuein*) y otra que produce saber (*eidehai*). La retórica produce creencia⁵⁴. Encontramos así de nuevo un concepto familiar en el contexto del logos y de la gnoseología gorgiana. Si no hay una certeza gnoseológica, se puede optar por una de las antítesis y se puede intentar persuadir de la conveniencia de la misma.

Que Gorgias usó estos recursos se deduce de un testimonio del sofista Filostrato, recogido por Diels:

"El demostró así que lo sabía todo y que habría podido hablar sobre cualquier argumento acogiéndose a la ocasión oportuna (*kairos*)".

Y que Gorgias, de hecho, haya aplicado el *kairos* a la retórica, nos lo dice Dionisio de Halicarnaso, según el cual Gorgias fue el primero en utilizar el *kairos* en este tema. Este mismo autor nos dice que del *kairos* no se tiene ciencia, sino opinión. Dentro de ésta se da el intento de persuadir⁵⁵.

En conclusión, el concepto de *kairos* tuvo gran importancia en la filosofía y en la retórica de Gorgias. Y habría que decir que el fundamento último está en su gnoseología relativista, en la imposibilidad de tener un conocimiento seguro y de llegar a una armonía de los contrarios, según Gorgias. De ahí que el *kairos* se imponga primero en la praxis, particularmente en la ética y en la retórica. Una vez más, concluyendo, afirma Untersteiner que el *kairos* gorgiano no es escéptico. Más bien transporta el anti-logos desde el terreno del escepticismo al del irracionalismo, tal como se muestra sobre todo en los contrarios del pitagorismo y en la tragedia. Este sería el resultado de su estudio del sofista⁵⁶.

b. El *kairos* en Platón

Particular importancia presenta el *kairos* en Platón, después de lo dicho, ya que Platón critica el pensamiento de los sofistas, particularmente el de Gorgias, y tiene una gnoseología muy diferente, que de entrada parece dejar poco lugar para el *kairos* tal como lo hemos visto hasta ahora. Parece obvio que también aquí hay que ver el *kairos* en el contexto gnoseológico y metafísico platónico, contexto rico, con un fundamento metafísico y bien elaborado. No se puede prescindir de este contexto al hablar del *kairos*.

Platón habla de *kairos* en relación con la acción humana. Refiriéndose al carácter condicionado de todo obrar humano, afirma Platón:

"Dios gobierna todas las cosas y junto con Dios, la fortuna (*tuch*) y el *kairos*

⁵³ M.UNTERSTEINER, *I sofisti*, pp. 218-221

⁵⁴ PLATON, *Gorgias*, 453 A. 454 E

⁵⁵ DIONISIO DE HALICARNASO, *De compositione verb.* 12,6

⁵⁶ M.UNTERSTEINER, *ibid.*, pp. 368-369

gobiernan los asuntos humanos"⁵⁷.

El *kairos* influye o decide en los asuntos humanos junto con Dios y con la fortuna. *Kairos* aparece como diferente tanto de Dios como de la fortuna. No se trata ni de algo dispuesto por Dios, ni de un destino inapelable. Parece que habría que verlo como la oportunidad o circunstancias que se presentan en un momento concreto y oportuno. Este parece que llega en los acontecimientos históricos y se presenta al hombre pidiendo una decisión.

Este mismo sentido tendría también en la carta novena. Platón dice que es agradable dedicarse a las propias ocupaciones. Pero añade luego que ninguno de nosotros existe sólo para sí.

"Una parte de nuestra existencia pertenece a la patria; otra la reciben los padres, otra el resto de los amigos; y muchas cosas se dedican también a las circunstancias (*toiς kairoiς*) que ocupan nuestra vida"⁵⁸.

Tampoco parece que se trate de ningún destino, sino de circunstancias y de ocasiones que se presentan en nuestra vida y ante las cuales hay que actuar.

Hablando de la ciudad y de la realización de los diferentes oficios y trabajos, según las diferencias existentes por naturaleza entre los hombres, dice que uno ejecutará mejor algo si se dedica a un oficio que si se dedica a muchos. Y añade:

"Pero creo que también esto es obvio, que si uno deja pasar la ocasión de obrar (*εἰς τοῦ καιροῦ*) la destruye... pues yo creo que lo que ha de hacerse no tiene que esperar a que el que lo tiene que hacer tenga tiempo, sino que éste debe seguir lo que hay que hacer necesariamente y no ocasionalmente. Por todo esto cada cosa resulta más hermosa y más fácil, si uno hace una cosa según su naturaleza y en el momento oportuno (*ἐν καιρῷ*)"⁵⁹.

Kairos indica en estos casos el momento, la ocasión o las circunstancias oportunas para obrar. Estas se dan dentro de un todo, de una sucesión de hechos y circunstancias que hay que ir siguiendo y observando ordenadamente. Y cuando llega el momento, hay que obrar; la acción oportuna no puede esperar a que el hombre tenga tiempo o ganas de realizarla. Quien no aprovecha la ocasión, la destruye.

La acción puede ser política. En la carta séptima Platón describe la situación negativa de la ciudad y afirma que no ha dejado de reflexionar sobre esto; pero añade que para obrar ha esperado siempre las ocasiones oportunas (*kairos*). Y poco más adelante narra el intento de Dión de Siracusa y el suyo propio para formar al nuevo rey Dionisio II y lograr el ideal de un rey filósofo:

"¿Qué oportunidades podemos esperar mejores que las que se presentan ahora por la disposición de los dioses?"⁶⁰.

Las circunstancias eran varias: El dominio en Sicilia y en Italia, su influjo en Dionisio, la juventud y el celo de éste, su formación filosófica. Circunstancias históricas, por cierta disposición divina. Pero ésta no exime al hombre de esforzarse por ver y decidir.

El obrar oportunamente tiene relación con el justo medio. Hay artes que se

⁵⁷ *Leyes* IV, 709 b

⁵⁸ *Cartas* IX, 358 a

⁵⁹ PLATON, *Rep.* II, 370 b-c

⁶⁰ *Cartas* VII, 326 a; 327 e

miden por la relación que tiene con sus contrarias; otras cuya norma se determina por “la medida, lo conveniente y lo oportuno (*pròç tò metribn, kai tò prepon kai tòn kairoh*), según lo requerido por todo aquello que mantiene el medio entre los extremos”⁶¹.

Doro Levi hace notar que hay dos tipos de virtudes: Unas que se manifiestan por impulso del alma, como el coraje, la generosidad; y otras que consisten en observar lo conveniente, el momento oportuno. Estas pueden pedir diferentes actitudes, violencia en unos casos o dejar de actuar en otros. En todo caso, el momento oportuno y a medida parecen la norma decisiva⁶².

Esta medida se debe dar en las leyes de la ciudad. Cuando los hombres examinan las leyes los mueve casi únicamente la consideración del placer y del dolor, tanto para la ciudad como para el individuo. Estas dos fuentes hacen discurrir a la naturaleza.

"El que saca de ellas donde, cuando y cuanto conviene es feliz; y lo son de manera semejante la ciudad, el individuo y todo ser viviente. Pero el que lo hace de manera irracional y fuera de las circunstancias oportunas (*eìtòç twa kairwa*) lleva una vida contraria a aquella”⁶³.

En otros lugares Platón usa el término *kairoh* en el sentido de momento oportuno para hablar.

"Yo no sabría para qué otra ocasión, distinta de la presente, se podría dejar, queriendo decir u oír algo sobre estos asuntos”⁶⁴.

Tiene particular importancia un paso en el que Platón pone en relación el *kairoh* con la mentira y el engaño (*yeuèloç kai aþath*), refiriéndose a un tema que, como ya hemos visto, era antiguo en la tradición literaria y filosófica griegas. Dice Platón que quien cambia dinero por dinero o por otra mercancía debe ser obediente a la ley y no dar ni recibir nada falso; y añade que quiere decir algo también sobre esta maldad, como acerca de las otras leyes.

“Es necesario que todo hombre considere que la falsificación, la mentira y el engaño pertenecen a un mismo género, con el cual la muchedumbre intenta tener consideración, cuando deshonestamente dice que esto, acaeciendo en el momento oportuno (*eñ kairv*) muchas veces es correcto. Dejando sin decidir y sin determinar el momento oportuno (*tòn kairoh*), el dónde y el cuándo, con este discurso sufren ellos grandes daños y los hacen sufrir a los demás”⁶⁵

En este caso el *kairoh* no se pone en relación con la acción positiva que perfecciona al hombre, sino que se pregunta si puede legitimar una acción que a primera vista es negativa. Como ya hemos visto, desde Homero se venía afirmando la legitimidad del engaño en el momento oportuno. Sobre todo se da esto en Gorgias, según el cual en el momento oportuno se puede definir lo verdadero y justo precisamente en contraposición a la ley general. En Gorgias el *kairoh* prevalecía frente a la ley y se convertía en la auténtica ley.

⁶¹ *Polit.* 284 e

⁶² D.LEVI, *Il kairoh attraverso la letteratura greca*, p. 278

⁶³ *Leyes* I,636 e

⁶⁴ *Fedón* 107 a; cf. *Leyes* IV,708 e; VI,772 e; *Timeo* 38 b; *Cartas* VII,339 c

⁶⁵ *Leyes* XI, 916 d-e

Platón le da más importancia a la ley y afirma a continuación que el legislador no debe dejar esa indeterminación en las leyes, sino que debe expresar sus límites con toda claridad. Según esto, parece que la ley debe dejar definido también el *kairos*; con lo cual la ley parecería claramente superior al mismo, al menos para la mayoría de los hombres. Añade Platón en este mismo lugar que la mentira, el engaño y otras falsedades no se pueden cometer invocando a los dioses, si no se quiere incurrir en la ira de los mismos.

En realidad, si la ley ha de tomar en consideración el *kairos*, parecería que éste, de algún modo, se impone también a la ley y que no bastaría para él la ley general. Entre el contexto gnoseológico de Platón y el de Gorgias hay grandes diferencias. Para Platón es posible el conocimiento de lo general y de lo particular. En consecuencia será también posible establecer leyes y definir circunstancias particulares. Gorgias no cree posible establecer leyes generales verdaderas y considera que lo verdadero y justo se da sólo en las circunstancias. Por otra parte, se puede ver que el *kairos* es diferente en ambos autores; o si se quiere, es diferentemente conocido. El *kairos* platónico se puede conocer y la decisión en él parece quedar encomendada a la voluntad. El *kairos* en Gorgias no puede nunca superar la opinión. Que a una y otra postura se le planteen serios interrogantes, lo veremos más adelante.

c. El *kairos* en Aristóteles

La importancia del *kairos* en Aristóteles se centra en la ética, como ha puesto de relieve P. Aubenque. También este autor considera el *kairos* aristotélico en relación con su filosofía. Concretamente en relación con la contingencia de la cosmología y de la providencia de los dioses sobre el mundo. Esta ontología de la contingencia es el contexto o el marco general del *kairos* y de la prudencia, que van íntimamente unidos en Aristóteles.

En un mundo totalmente transparente para la ciencia y en el que nada puede ser de manera diferente de como es, no habría lugar para una acción humana libre. Pero Aristóteles no tiene esta concepción del mundo, sino que admite el azar y la contingencia. El concepto de azar evoluciona a lo largo del pensamiento aristotélico, desde una noción popular y religiosa hasta una causa oculta del universo, de la cual no se puede tener ciencia. Bien entendido que el azar o lo contingente en Aristóteles no consiste en el hecho de nuestra ignorancia, no es sólo cuestión gnoseológica, sino que es una propiedad objetiva de las cosas, es una cuestión ontológica. En la *Física* Aristóteles ve el azar dentro de la teoría general de la causalidad⁶⁶.

La contingencia del mundo se impone también en cierto modo a Dios, según Aristóteles. El Dios aristotélico se caracteriza por una indiferencia ante el mundo y por una imposibilidad de dominarlo. Esto constituye el marco ontológico teórico⁶⁷.

Pero es sobre todo en el ámbito de la praxis y de la vida donde tiene importancia el *kairos*. Aristóteles afirma desde el principio de la *Ética a Nicómaco* una ética teleológica. Pero también desde el principio se encuentra con una multitud de fines, según las diferentes acciones, artes y ciencias. Verdad es que entre los bienes hay una subordinación. Pero al querer determinar cuál es el fin supremo, Aristóteles no logra pasar de conceptos

⁶⁶ P.AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, pp. 64-76

⁶⁷ *ibid.*, pp. 84-86

generales.

“Es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor... Si es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece”⁶⁸.

¿Cuál es este fin? ¿En qué consiste lo bueno y lo mejor? Desde un principio conoce Aristóteles las limitaciones en este campo.

“Nos contentamos con dilucidar esto en la medida en que lo permite su materia. Porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. La nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen ser sólo por convención y no por naturaleza. Una incertidumbre semejante tienen también los bienes... Por lo tanto, hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático, hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes...”⁶⁹.

Como añade más adelante el mismo Aristóteles, no se puede “buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la medida propuesta y en la medida propia de aquella investigación”⁷⁰.

Todo esto muestra que Aristóteles admite una gran relatividad en las cuestiones éticas.

Razonamientos y conclusiones semejantes se encuentran al identificar el bien supremo con la felicidad, principio generalmente admitido:

“Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad; y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz”⁷¹.

Pero a la hora de determinar en qué consiste la felicidad, se encuentra con el mismo problema. Unos creen que es una cosa y otros que otra; e incluso una misma persona opina de manera distinta según la situación en que se encuentre: enfermo o sano, erudito o ignorante, etc.⁷².

A Aristóteles le era bien conocido el platonismo y no deja de tener en cuenta su opinión en este tema. Aún más, seguramente está pensando desde un principio en Platón. De todos modos, se refiere a él de modo explícito después de haber enumerado una serie de opiniones concretas sobre el bien y sobre la felicidad:

“Quizá sea mejor considerar el aspecto general de la cuestión y preguntarnos cuál es su sentido, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas...”

Parece claro que se refiere a la idea del bien. Pero tampoco por aquí ve una salida; en cada categoría hay un sentido de bien:

"Como bien se dice de tantos modos como el ser, es claro que no habrá ninguna

⁶⁸ *Et. Nic.* I,2,109 a 18

⁶⁹ *Et. Nic.* I,3,1094 b 11 – 1095 a

⁷⁰ *Et. Nic.* I,7,1098 a 28

⁷¹ *Et. Nic.* I,4,1095 a 14

⁷² *Et. Nic.* I,4,1095 a 20

noción común universal y una: En la esencia significa Dios y la inteligencia; en la cualidad, las virtudes; en la cantidad, la justa medida; en la relación, lo útil; en el tiempo, el momento oportuno (*ἐν χρόνῳ, καιροῦ*)⁷³.

En este contexto hay que ver la virtud de la prudencia. Esta es una virtud propia del hombre que vive en la contingencia y que tiene que deliberar. En Dios no cabe hablar de prudencia, ya que no necesita deliberar. En cambio sí cabría hablar de sabiduría divina. Por eso Cicerón diría que prudencia viene de providencia: La prudencia humana sería sustitución de una providencia deficiente. En un sistema como el de los estoicos, en el que la providencia lo determina todo, quedaría poco lugar para la prudencia:

“La prudencia tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar. En efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en obrar bien; y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”⁷⁴.

Por eso afirma también Aristóteles que la sabiduría trata sobre las cosas eternas, mientras que la prudencia trata sobre las cosas sujetas al cambio⁷⁵.

Dentro de este contexto de relatividad hay que ver el *καιροῦ*:

“Esto es útil hoy, pero no lo será mañana; es útil para uno, pero no para otro; es útil en ciertas circunstancias, pero no en otras”⁷⁶.

Por eso dice Aristóteles:

"todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con rigurosa precisión... Los mismos que actúan tiene que observar siempre lo que es oportuno (*τὸν καιρὸν*), como ocurre también en el arte de la medicina y en el de la navegación"⁷⁷.

Hay cosas que se hacen en determinadas circunstancias y que no tendrían sentido fuera de ellas. Así ocurre cuando alguien arroja al mar el cargamento en una tempestad. En términos absolutos nadie lo hace con agrado; pero por su propia salvación y la de los demás, lo hacen, en tales circunstancias, todos los que tienen sentido. Tales acciones

"son preferibles en el momento en que se ejecutan; el fin de la praxis es conforme al momento o situación (*κατὰ τὸν καιρὸν*)"⁷⁸.

Descubrir el *καιροῦ* no es, según esto, objeto de una sola idea de bien. Pero incluso dentro de una misma categoría hay varias ciencias. Así sucede con el *καιροῦ*.

"En la guerra, la ciencia es la estrategia; en la enfermedad, la medicina; en la justa medida en el alimento, la medicina; en los esfuerzos, la gimnasia"⁷⁹.

Son ciencias diferentes, que estudian situaciones diferentes:

⁷³ *Et. Nic.* I,6,1096 a 19; cf. *Et. Eud.* I,8,1217 b 28

⁷⁴ *Et. Nic.* VI,7,1141 b 8; cf. P.AUBENQUE, *ibid.*, p. 95

⁷⁵ *Mag. Mor.* I,34,1197 a

⁷⁶ *Mag. Mor.* I,34,1197 a 38

⁷⁷ *Et. Nic.* II,2,1104 a 1

⁷⁸ *Et. Nic.* III,1,1110 a 13

⁷⁹ *Et. Nic.* I,6,1096 a 31

"Una ciencia estudia un tipo de oportunidad y moderación; y otra otro (εφερα εφερον kairòn qewrei)"⁸⁰.

P. Aubenque se pregunta: Si ninguna ciencia ni arte nos permite conocer y discernir bien el *kairoç*, ¿cómo se explica que ciertos hombres lo observen más que otros? La respuesta de Aristóteles a esta pregunta evoluciona. En la *Ética a Eudemo* afirma el estagirita:

"Pues si algunas personas están naturalmente bien dotadas... y se lanzan, sin la ayuda de la razón, hacia donde las lleva la naturaleza y desean tal objeto y en tal momento como se debe, de la manera que se debe y cuando se debe, esas personas tendrán éxito, aunque se encuentren a sí mismas insensatas e irracionales"⁸¹.

Habría que hablar de buena fortuna. Pero este concepto puede referirse a un azar o a algo durable. En este caso habría que hablar de buena naturaleza o de un favor divino. En ambos casos se trataría de falta de racionalidad consciente por parte de la persona que actúa. En la misma *Ética a Eudemo* Aristóteles recurre al favor de los dioses y dice que el que lo tiene no necesita deliberar, ya que habita en él un principio superior⁸².

Aubenque cree que en Aristóteles habría aún reminiscencias de la idea de un dios que juega arbitrariamente con el tiempo y de un sentido religioso del *kairoç*. Así aparecería en los *Primeros Analíticos*, en los que dice:

"La ocasión no es el tiempo oportuno; pues para Dios existe la ocasión (*kairoç*), pero no existe el tiempo oportuno (*crohoç deōn*), pues no hay nada que le sea útil"⁸³.

Pero a medida que el dios de Aristóteles se fue racionalizando y alejando del mundo, el *kairoç* se quedó en el contexto de una providencia razonable, pero lejana. La única norma que quedó para actuar en la ocasión oportuna fue la prudencia⁸⁴.

d. El *kairoç* en los estoicos

También en los estoicos tiene el *kairoç* relación con los conceptos de tiempo, de mundo y de acción del hombre en él. Dice V. Goldschmidt que el individuo, según los estoicos, se comporta constantemente en relación consigo mismo (maneras de ser) y en relación con lo que lo rodea (maneras de ser relativas). Veinte siglos más tarde los estoicos habrían dicho que el individuo está constantemente en situación⁸⁵.

En cuanto al tiempo, Crisipo lo define como "intervalo del movimiento", o como intervalo que acompaña al movimiento del mundo. Goldschmidt ve en esta

⁸⁰ *Et. Nic.* I,8,1217 b 3; cf. *Polit.* VII,11,1314 b 16; IV,1335 a 41

⁸¹ *Et. Eud.* VII,4,1247 b 23

⁸² *Et. Eud.* VII,14,1248 a 32; P.AUBENQUE, *ibid.*, pp. 102-104

⁸³ *Anal. pri.* I,36,48 b 35

⁸⁴ P.AUBENQUE, *ibid.*, pp. 104-105

⁸⁵ V.GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien du temps*, p. 22

modificación de la definición aristotélica del tiempo, cambiando el *número* por el *intervalo*, un deseo de armonizar las definiciones de tiempo y de espacio. Pero cree también que a los estoicos no les interesa el aspecto matemático del tiempo, más preocupados por el dinamismo. De todos modos, este intervalo no se referiría a cualquier intervalo, sino a la duración temporal más larga, a cada período cósmico.

El tiempo es infinito en las dos dimensiones del pasado y del futuro. Sólo existe el presente; el pasado y el futuro no existen, sino que subsisten, según Crisipo. De la misma manera sólo existen los atributos que son accidentes actuales. Por ejemplo, el paseo existe mientras estoy paseando. Crisipo sería un poco negligente en el uso de la terminología temporal. Podría haber empleado, como Marco Aurelio, el término *αἰών* para indicar el tiempo infinito⁸⁶.

El tiempo en el estoicismo es intervalo del movimiento del mundo y depende de éste. Goldschmidt no considera ni demostrado ni probable que los filósofos antiguos, concretamente los estoicos, hayan tenido presente sólo un tiempo físico y no se hayan planteado el tema de un tiempo humano. Hay que tener presente, por otra parte, que los filósofos antiguos, y en particular los estoicos, ven al hombre muy ligado a la física. El tiempo estoico no es únicamente tiempo matemático. El tiempo del universo es también tiempo de la vida orgánica de este gran viviente, que está regido por el destino o por Zeus⁸⁷.

Para los estoicos tiene gran importancia el presente. En el platonismo se contraponen el “es” de la substancia eterna al “era” y al “será”, válidos para los entes que nacen y progresan en el tiempo. Los estoicos interpretan el “es” eterno en un sentido temporal; el presente es capaz de concentrar en sí la perfección que el platonismo reservaba para la eternidad:

“La cicatriz no es signo de que uno ha sido herido, sino de que éste ‘es habiendo sido herido’; la lesión en el corazón no es signo de que uno deberá morir, sino de que ‘es debiendo morir’”⁸⁸.

El presente temporal lo concentraría todo, de manera semejante a la eternidad, entendida como *tota simul*.

“Todo sucede como si los estoicos reivindicaran este carácter para el presente temporal”⁸⁹.

Otra idea que hay que tener presente al hablar del *kairos* en los estoicos es su visión determinista del mundo. Los estoicos afirmaron una causalidad en todo. La serie de causas no puede no tener una relación, pues el mundo tendría una unidad, una esencia unitaria, sería una especie de organismo viviente con una única fuerza o *pneuma*. Todo acaece según una serie de causas, que los estoicos expresan con la palabra *εἰσήμενῆ*. Crisipo considera este concepto como movimiento eterno continuo y según una ley; o como ordenación natural de todo acaecer. Lo considera también como fuerza del *pneuma*, como ley de la razón, según la cual ha acaecido lo acaecido, acaece lo que acaece y será lo futuro. En este sentido se puede identificar con la providencia (*prohōia*).

⁸⁶ *ibid.*, pp. 30-33. 38-42

⁸⁷ *ibid.*, pp. 41-42. 49-54. 187

⁸⁸ V. GOLDSCHMIDT, *ibid.*, pp. 43-44

⁸⁹ *ibid.*, p. 48

“La ley de la razón, según la cual en el mundo todo es formado mediante la providencia”⁹⁰.

Esta manera de entender lo real llevaría a un determinismo, según Max Pohlenz. Dios conoce el futuro porque los sucesos están determinados con necesidad (*anagkh*). No existe la casualidad; sólo el desconocimiento de las causas nos hace recurrir a este concepto. Crisipo intenta, con todo, salvar la libertad humana y la responsabilidad del hombre en la acción. Si estás enfermo, no carece de sentido llamar al médico, pues pudiera ser que el *eifharmehh* tenga destinado que recuperes la salud llamando al médico. Llamarlo sería cooperar con el destino. Crisipo distingue dos causas: El *eifharmehh* daría el impulso externo para el movimiento (*prokatartikh*); pero luego habría una segunda causa, que lleva a cabo la acción por sí misma (*autotelhē*)⁹¹. Cicerón dice que entre los antiguos hubo quienes admitieron el hado en todo y quienes afirmaron que los movimientos del alma están libres de él. Crisipo repartiría la razón entre los contendientes. También Zenón habría buscado una solución intermedia⁹²

Dentro de este contexto cosmológico de un universo regido por el destino hay que considerar los actos humanos. El hombre debe cooperar con la ley de Zeus o con el destino. Cooperar con él es cumplir la finalidad que le es asignada en el orden universal. La cooperación no sería anulación de la libertad o de la voluntad; aunque impuesto, el destino sería voluntario y no se aplicaría a algo extraño, sino a algo propio (*oikeion*). En otras palabras: Cooperar significa adaptarse a la ley natural y actuar conforme a ella.

Los actos humanos, unos son siempre perfectos o convenientes, los *katorqwmata*. Los otros son los *kaqhkonta*. La bondad de éstos depende del tiempo y de las circunstancias. Afirma Goldschmidt acerca de ellos:

“Se estaría más cerca del sentido estoico traduciendo estos *kaqhkonta* por deberes de situación o deberes de estado; en cualquier caso, son deberes relativos a las circunstancias”⁹³.

Pero en realidad, estas circunstancias dependen directamente del destino o de Dios. Los tratados de moral aplicada pueden muy bien afirmar que para que una norma pueda aplicarse deben darse las circunstancias; pero el mismo suceder de las circunstancias sería prescrito por una ley del destino⁹⁴. Por eso, en definitiva, se trata siempre de cooperar con el destino, con la ley natural o con la disposición de Zeus.

Dentro de este contexto de ideas ven los estoicos el *kairoç*.

“Si la decisión coopera en cada instante con la voluntad del destino, puede llamarse oportuna; ésta es otra manera de expresar la totalidad acabada. La oportunidad (*eukairia*) no se aumenta prolongando su duración, pues es algo que tiene su propia medida”⁹⁵.

⁹⁰ M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, vol. 1, pp. 102-102

⁹¹ *ibid.*, p. 102

⁹² E. ELORDUY, *El estoicismo*, vol. 1, p. 140

⁹³ V. GOLDSCHMIDT, *ibid.*, p. 155

⁹⁴ *ibid.*, p. 156

⁹⁵ *ibid.*, p. 159

En otras palabras: El *kairos* queda encuadrado dentro de la concepción estoica del mundo y sometido a un destino determinado.

Estas ideas estoicas sobre el *kairos* nos son indicadas por Cicerón. Los estoicos antiguos no usan el término *kairos* para expresar esta idea, sino *eukairia*. Afirma Cicerón:

"Dicen que el lugar de la acción es la oportunidad del tiempo; y el tiempo oportuno de la acción en griego se llama *eukairia*, y en latín *occasio*"⁹⁶.

En relación con la idea de duración que acabamos de expresar, afirma también Cicerón:

"Y como la oportunidad (pues llamémosle así a la *eukairia*) no se hace mayor por la producción del tiempo (ya que las cosas que se llaman oportunas tienen su modo), así la acción recta (pues así llamo a la *katorqwsin*, porque lo hecho rectamente es *katorqwsma*"⁹⁷.

Y en *De finibus* añade:

"Pues como aquella oportunidad, así también éstas, de las que he hablado, no se hacen mayores por la producción de tiempo. Por esta causa a los estoicos no les parece preferible ni que deba ser más deseada una vida feliz si es larga que si es breve"⁹⁸.

Von Arnim introduce estos fragmentos de Cicerón entre los fragmentos morales de Crisipo⁹⁹.

Más tarde Epicteto vuelve a usar este concepto con el término *kairos*, más que con *eukairia*. Hablando de la capacidad racional, afirma que es ésta la que juzga la música, la gramática y las otras facultades, señalando sus oportunidades (*toûç kairouç*).¹⁰⁰

También es *kairos* el momento de hablar o de actuar de manera ética, observando la medida. Es peligroso deslizarse en un lenguaje vano.

"Pero si la ocasión es propicia (*eukairon*), puedes permitirte lo suficiente como para reprender a la persona que se ha deslizado"¹⁰¹.

En los momentos decisivos el hombre puede y debe decidir.

"Si hubiera que arriesgarse por un amigo e incluso morir por él, no hay oportunidad (*kairos*) para consultar al adivino. Dentro de mí tengo al adivino que me indica el bien y el mal"¹⁰².

Hay que hacer lo que conviene en el momento oportuno y como conviene.

"Ahora es el momento (*kairos*) de pasar la fiebre: sea con nobleza; de pasar sed:

⁹⁶ *tempus autem actionis opportunum graece *eukairia*, latine appellatur occasio. CICERON, De officiis, I,40,142*

⁹⁷ *De finibus, III,14,45*

⁹⁸ *De finibus, III,14,46*

⁹⁹ J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum Fragmenta*, vol. III, 140. 190

¹⁰⁰ EPICTETO, *Diss. I,1,6*

¹⁰¹ *Ench. 33,16; cf. Diss. II,1,34; Ench. 33,2; 33,6; 33,10*

¹⁰² *Diss. II,7,3*

pásala con nobleza; de tener hambre: tenla con nobleza"¹⁰³.

"Alégrate con lo presente y ama aquello de lo que es el momento (**ῶν** **kairoç** **eḥti**). Si ves que se te presenta la ocasión de hacer algo de lo que aprendiste y meditaste, deléitate con ello"¹⁰⁴.

Como puede verse, Epicteto usa el concepto de **kairoç** con significados más corrientes y con un sentido más temporal. El concepto de **kairoç** ya en el siglo I a. C. empezó a perder su significado anterior y a acercarse al concepto de **crohoç**¹⁰⁵.

4. Reflexiones

El **kairoç** es tiempo, es momento temporal, diferente del **crohoç** o tiempo dependiente del movimiento astral, señalado por el mismo. Tampoco este tiempo se daría, en realidad, sin el hombre, sin un *numerans*, según la definición aristotélica. Pero parece claro que el **kairoç** es mucho más que esto. No depende sólo de una numeración del movimiento, sino que implica un conjunto de circunstancias, que son las que configuran el sentido del **kairoç** y hacen que éste sea tiempo oportuno para la acción humana.

Algunos autores acentúan su carácter momentáneo o pasajero. Píndaro afirma que el **kairoç** tiene una corta medida. En todo caso, el **kairoç** no permanece, no espera; no aprovecharlo equivale a destruirlo, como ya afirmaba Platón: Quien no lo coge, lo destruye. Estas mismas características estarían también expresadas en la representación del **kairoç** corriendo sobre una esfera, con la navaja en la mano o con un solo mechón de pelo. Estas representaciones son más o menos originarias. Pero indican, al menos, que el **kairoç** fue entendido así en los primeros tiempos y en sucesivas interpretaciones.

De todos modos, **kairóç** no es mero momento o duración temporal más o menos larga. El momento va acompañado de una serie de circunstancias. Es más bien una situación, por lo general dependiente de varios y diversos factores que hacen que ese momento sea oportuno.

Seguramente es este significado de oportunidad el principal en el **kairoç**, ya desde Teognis, entre el siglo IV y el V a. C. El **kairoç** o la oportunidad puede ser múltiple. Se da en la retórica y hay que aprovecharlo para arengar a los soldados; se da en la medicina y hay que aprovecharlo para lograr la salud; hay **kairoç** para hablar y para callarse, etc. En todos los casos indica unas circunstancias o una situación oportuna para la acción humana; una ocasión que pide una decisión y que lleva consigo unas consecuencias.

Una de las dificultades que presenta el **kairoç** es la de conocerlo. Ya Dionisio de Halicarnaso parecía poco optimista acerca de lo escrito sobre el mismo:

"Acerca del **kairóç** en el discurso, ningún orador, ni ningún filósofo han determinado las normas. Ni siquiera el primero que intentó escribir acerca de esto, Gorgias de Leontino; nadie ha escrito nada digno. Es un punto poco susceptible de ser formulado en ideas generales o codificado en reglas; el **kairoç** no es

¹⁰³ *Diss.* III,10,8

¹⁰⁴ *Diss.* IV,4,45-46

¹⁰⁵ E.CURTIUS, *Die Darstellung des Kairós*, p. 1; LAMER, *Kairós*, p. 1509

asequible mediante la ciencia, sino mediante opinión"¹⁰⁶.

Estas afirmaciones de Dionisio de Halicarnaso sobre el *kairos* corresponden a la realidad, según hemos visto. Ya los pitagóricos, luego los trágicos y sobre todo Gorgias pusieron de relieve la imposibilidad de encerrar el *kairos* dentro de leyes generales y lo presentaron como una respuesta y como una alternativa a la ley. Más tarde Platón siente la necesidad de regular también el *kairos* mediante leyes más claras. Para los primeros el *kairos* no es objeto de ciencia, sino de opinión. No hay normas fijas para preverlo con precisión y no se puede tener de él un conocimiento cierto y seguro, como quiere la ciencia. Platón es más optimista acerca del conocimiento de las esencias y cree poder regular el *kairos*.

Pero por otra parte, el *kairos* tampoco es considerado como un destino ciego; no es la *tuch*, ni el azar, ni la pura casualidad, sino que es racional. Por eso el hombre tiene signos o puntos de referencia para descubrir el *kairos* y aprovecharlo. Por eso el hombre es responsable del mismo. El *kairos* llega en los acontecimientos históricos y depende de decisiones y de situaciones que son efecto de la libertad; sucede esto incluso en los estoicos. De ahí que no se puedan determinar normas precisas acerca de él, como afirmaba el mismo Dionisio de Halicarnaso. Pero el *kairos* es racional y hay que buscarlo, esperarlo, reconocerlo y aprovecharlo.

Como ya hemos indicado en varias ocasiones, la naturaleza del *kairos* está en íntima relación con la gnoseología, así como con la visión metafísica del mundo y de la acción humana en él. En una visión del mundo como orden y armonía racionales, y en una visión del conocimiento como capaz de intuir el ser y los valores, lo oportuno sería fácilmente cognoscible y consistiría más bien en una adhesión segura. A esto se acercarían los *katorqwmata* de los estoicos, quienes hablan de *eukairia* cuando la voluntad coopera con el destino. Claro que habría que preguntarse si los mismos estoicos pueden tener esa seguridad para cooperar con el destino o con la voluntad de Zeus. El hecho de que admitan también deberes que dependen de las circunstancias o de las situaciones (*kaqhkonta*) significa que la ley natural o el orden de la providencia no eran tampoco para ellos tan claros.

Una perspectiva diferente se ha dado desde el principio en diferentes corrientes de pensamiento. En los pitagóricos, para quienes la realidad está constituida por contrarios; en los trágicos, en quienes se acentúa más aún la contrariedad, la antítesis o la carencia de sentido y de comprensión del mismo. En estos contextos el *kairos*, ya por principio, no puede pasar de opinión más o menos fundada y de decisión por una alternativa que no es capaz de eliminar a la contraria. El *kairos* en estos casos es menos adhesión a un orden, porque se duda ya de la realidad del orden mismo, o al menos de la posibilidad de conocerlo. En estos casos la decisión es menos racional, es capaz de justificar el engaño. Este *kairos* no es adhesión segura, sino opinión más o menos probable. Pero opinión que se constituye en norma principal, dado que no se considera posible una certeza.

A esta segunda concepción se acerca Gorgias, uno de los principales representantes de este concepto. La necesidad de adaptarse a las circunstancias, afirmada por Gorgias, es la salida por la que se opta ante un problema gnoseológico. Untersteiner cree que Gorgias aquí tiene relación con la doctrina pitagórica de los contrarios, según la cual no hay entes simples y puros, sino entes que participan de elementos contrapuestos: la tierra del fuego, el fuego del agua..., lo bello de lo feo, lo justo de lo injusto. Estos últimos ejemplos,

¹⁰⁶ DIONISIO DE HALICARNASO, *De compos. verb.* VI,12,6

enumerados por Jámblico, corresponderían a las categorías de las que se servía la sofística para ilustrar la teoría del **kairoç**, según la cual una misma cosa puede ser bella y fea, justa o injusta, según los casos. Y es que en una concepción de la realidad en la que ésta está integrada por contrarios no es posible una visión metafísica unitaria, ya que ni la misma realidad sería así. De ahí que el conocimiento presente problemas insolubles, como pusieron de relieve los trágicos¹⁰⁷.

Esta sería precisamente la postura de Gorgias. Según Untersteiner, Gorgias no sería ni un escéptico, ni un relativista, sino un trágico y un irracionalista. El hombre no puede evitar las antítesis; la realidad dialéctica no expresa sino aporías cuando se intenta expresar la movilidad de la **fusiç**. Lo trágico es más que un género o un estilo; es una categoría metafísica, fundada en la lucha entre orden y caos. La confianza metafísica en un sentido del mundo, en la racionalidad y en la bondad de un dios contrasta con la realidad efectiva que se constata como luchas y antítesis. De ahí surge lo trágico.

Parece obvio que cuando en medio de estas antítesis y de esta carencia gnoseológica se tome una decisión por una parte de las alternativas, esta decisión será en parte "antilógica", "irracional" o a-rracional, ya que no podrá rechazarse con una total convicción, y menos aún anular, la alternativa opuesta. En este contexto se daría el **kairoç**, tal como lo entendieron la mayoría de los autores griegos que hemos visto. En general, todos lo verían en un contexto de relatividad, aunque ésta sea diferente en unos y en otros.

¿Qué es lo que decide en este contexto de relatividad del conocimiento? En la vida real sucede que al lado de este conocer aporético hay otro que, precisamente por la fuerza del trágico gnoseológico y ontológico, se concentra cada vez en una de las alternativas. Basta dejarse orientar por una de ellas para que la acción sea posible, irracionalmente posible; aún más, para que esta acción sea necesaria. La gnoseología pasa entonces del terreno teórico al dominio de la práctica y se convierte en decisión. Esta se hace objetiva en el **kairoç**. Este tendría la propiedad de romper el ciclo de las antítesis y de crear un nuevo proceso gnoseológico que Untersteiner considera como irracional, que se define como "engaño" o como "persuasión". En este sentido, la moral, la estética y la retórica de Gorgias se fundan todas ellas en el **kairoç**¹⁰⁸.

Según hemos visto en varios autores, de reconocer y aprovechar el **kairoç** depende la bondad o la maldad de la acción. Según se lee en Sófocles, el **kairoç** puede hacer hermosas todas las obras: **pánta gàr kairiv=kála'**. En *Dialexeis* se completa esta expresión de Sófocles y se añade que fuera del **kairoç** todas las cosas son feas: **en alkairiá d aiscra'**. Untersteiner cree que este fragmento anónimo podría ser de Gorgias¹⁰⁹. De actuar en los sucesivos **kairoi'** depende no sólo la bondad o maldad de la acción, sino también la realización o no realización de proyectos propios más generales. Doro Levi contrapone en este sentido dos conocidas figuras de la literatura griega: Ulises y Edipo. El primero es un atento observador del **kairoç** y actúa siempre en la ocasión oportuna. El resultado es la realización de su proyecto, a pesar de los numerosos obstáculos. Edipo, en cambio, se caracteriza por desperdiciar las ocasiones, y tiene un final trágico.

¹⁰⁷ M.UNTERSTEINER, *I sofisti*, pp. 153-154

¹⁰⁸ M.UNTERSTEINER, *ibid.*, pp. 208-210. 214-215

¹⁰⁹ M.UNTERSTEINER, *I sofisti*, pp. 218-220

Que se abra una nueva vía de la praxis, creemos que es un hecho. Que ésta decida, aun sin una fundamentación gnoseológica clara, también parece obvio. ¿Hay que considerar esta vía de la praxis como irracional? ¿No habría que hablar, más bien, de límites de la racionalidad? Habría que pulir los conceptos filosóficos más de lo que lo hicieron los trágicos y Gorgias. Pero la problemática de un saber "práxico" está ahí y merecería ser tomada seriamente en cuenta.

En Platón cambia la perspectiva; en él hay una teoría del conocimiento bien fundada *a priori* y bien elaborada. El conocimiento de las esencias es posible. Esto constituiría también una mayor garantía del conocimiento del *kairos* como momento oportuno. De ahí que Platón crea posible establecer leyes claras y regular incluso el *kairos* mediante leyes. Este *kairos* platónico caería así bajo la ley, contrariamente a lo que pensaba Gorgias, quien partiendo de una gnoseología diferente, venía a constituir el *kairos* en ley.

De todas formas, el conocimiento *a priori* en Platón tampoco es claro y distinto; tiene sus límites y el conocimiento de las esencias es resultado de un largo y complejo proceso dialéctico y aporético. El conocimiento en Platón tampoco es clarividencia. Y una prueba de ello es que también en Platón el hombre tiene que observar atentamente el *kairos* o las circunstancias históricas. Hay que recordar que para Platón, junto al gobierno divino de las cosas están la *tuch* y el *kairos*, que tienen su parte en el gobierno de los asuntos humanos.

En la gnoseología platónica también queda lugar para el *kairos*. Es importante no perder esto de vista; también para ver no sólo el alcance, sino también los límites del saber innato en el platonismo. El alma sumida en el cuerpo, en el tiempo y en la historia tiene en lo *a priori* o en el innatismo un fundamento como punto de partida y una garantía que la acompaña. Pero no se puede poner del todo a salvo de la relatividad del tiempo y de la historia.

Que estemos ante un *kairos* diferente del de los trágicos o del de Gorgias, también parece claro. El *kairos* platónico tiene una base más segura, está más fundamentado. Pero no es todo clarividencia y habría que verlo también aquí en relación con la decisión práctica. Pero tampoco cabe duda de que este mismo saber práctico tiene en la filosofía platónica una garantía mayor que en el contexto trágico, pitagórico o sofista. Habría que preguntarse si con esto no nos acercamos a un concepto más rico y también más auténtico de *kairos*; a un *kairos* ya intuido por los escritores anteriores, aunque no lo hayan explicado. En efecto, creemos que nadie ha considerado el *kairos* como algo realmente irracional, sino como algo que tiene su propia racionalidad, aunque ésta no sea clara. ¿Qué sentido tendría, si no, la insistencia de todos ellos en la necesidad de observar el *kairos*, de esperarlo, de descubrirlo y de aprovecharlo cuando llega?

Más relatividad presenta el *kairos* en filosofías como la de Aristóteles. Hasta podría resultar extraño que un autor como Aristóteles, que tantas veces ha sido considerado como el prototipo del conocimiento demostrativo y apodíctico, y que da tanta importancia a la ciencia y al conocimiento científico, considere también importante el concepto de *kairos*. En realidad, sólo un conocimiento superficial de Aristóteles o prejuicios acerca de su filosofía se extrañarían de que el *kairos* tenga importancia en él. El Aristóteles de la ciencia es también el Aristóteles del arte y del inmenso mundo de los accidentes, de los cuales no se puede hacer ciencia, salvo algunas excepciones; y es también el Aristóteles que admite el azar y la casualidad, aunque se den dentro del ámbito de la naturaleza y tengan sus causas. Aristóteles admite una causalidad universal y una naturaleza que se rige por leyes. Pero esta naturaleza no

es transparente. La ciencia es más segura y es preferible a otros conocimientos; pero no de todo se puede hacer ciencia segura.

Por otra parte, el concepto de bien en Aristóteles no es único, ni unívoco, sino que hay una pluralidad de nociones de bien, según los ámbitos de la realidad y según las circunstancias de la vida. De aquí que en la ética aristotélica tenga un papel relevante el momento oportuno.

La presencia de este concepto en la ética de un autor como Aristóteles resulta no sólo interesante, sino sumamente significativa. La ausencia de un cálculo del *kairos* mediante causas y su relación con la praxis humana podría llevar a pensar que es un concepto más propio de literatos, como Píndaro, Sófocles o Eurípides, que de filósofos, ya que los primeros están menos ligados a un sistema filosófico y consideran al hombre y a su obrar histórico de forma más global y espontánea; o de autores que se refieren a la praxis humana vital y concreta, como los sofistas, los médicos o los oradores, en los cuales tuvo, de hecho, importancia el concepto de *kairos*. Pero también un autor como Aristóteles, quien combate tantas veces a los sofistas y tiene un sistema filosófico bien construido, ha utilizado el concepto de *kairos* en su ética, en un tratado sobre el obrar humano. Precisamente porque Aristóteles es un gran pensador, se enfrenta a la realidad humana y a la contingencia, y da sobre ella respuestas diferentes de las respuestas científicas y apodícticas. Es en este contexto donde tiene más importancia para él el *kairos*.

También aquí parece oportuno observar que es seguramente en este contexto, de manera semejante a lo que sucedía en Platón, donde *kairos* adquiere mayor importancia: Y el contexto es el de una filosofía que a pesar de estar bien construida, y precisamente por esto, no puede dejar de ser aporética. Y esto ya en su metafísica, en la que acerca del principio supremo ya no es posible el concepto positivo; en la que la explicación causal se ve conducida a tener que admitir como punto de partida una causa incausada; y en la que el principio primero del ser y del conocer resulta indemostrable. Pero las aporías se dan sobre todo en la ética, en la que no se puede pretender un saber riguroso. Ahí es donde tiene importancia el *kairos*. Y es que en el ámbito teórico se pueden dar suspensiones del juicio; pero en el ámbito práctico y vital las decisiones resultan con frecuencia inevitables. La prudencia y el momento oportuno se convierten entonces en la norma y el criterio.

Saber descubrir el momento oportuno y decidir en él no es objeto de una sola ciencia, sino de muchas, que estudian situaciones diferentes. El *kairos* queda encomendado a la prudencia. Habla también Aristóteles de buena fortuna, de buena naturaleza o de favor divino. Con esto se da una mayor seguridad al *kairos*, unas veces por la fortuna y con más frecuencia por una buena naturaleza, que será ella misma o resultado de unos actos, también oportunos, o del favor divino.

En la filosofía estoica el contexto es otro. La idea de ordenación y de providencia sobre el mundo está mucho más acentuada en él. Las cosas tienden a un fin y este fin ha de llegar a cumplimiento. Existen fines intermedios y relativos, y existe la posibilidad de que el hombre dé su asentimiento al destino o a la voluntad de Zeus y se produzca la *eukairia*. No cabe duda de que el *kairos* en el estoicismo tiene mucho más de adhesión que en los autores vistos antes. Pero tampoco aquí es claro el destino. No se trata ciertamente de un destino fatalista y el hombre tiene que buscarlo y calcularlo para adherirse a él y aprovechar el *kairos*.

En resumen: Habría que decir que la existencia y la naturaleza del *kairos* están en relación con la gnoseología y con la visión metafísica del mundo, del hombre y de la

historia. Aún más, se podría afirmar que el mismo concepto de *kairos* constituye una visión metafísica y gnoseológica. Claro que si el *kairos* no es un concepto uniforme, tampoco implicará una única visión filosófica, sino varias.

En todo caso sí parece que se puede afirmar que el concepto de *kairos* implica una relatividad del conocer. Y se podría añadir que la relatividad propia del *kairos* proviene del misterio del ser y particularmente del devenir histórico. No hay que olvidar que el *kairos* es tiempo humano. Tampoco en un sistema filosófico como el estoicismo, ni en el pensamiento bíblico es el *kairos* evidente, ni del todo calculable. En el estoicismo la *eukairia* se da cuando la acción humana coincide con el destino o con la voluntad de Zeus. Estos sí seguirían un ritmo preciso. Pero el conocimiento del destino por parte del hombre no es seguro y el hombre queda siempre en la relatividad del tiempo y de la historia, dentro de los cuales tendrá que intentar descubrir el momento oportuno.

Por eso, no parece que la relatividad del *kairos* sea superable. Y también por eso la filosofía del *kairos* sería siempre una filosofía de actualidad, ya que tiene en cuenta algo siempre inherente al hombre: su temporalidad. Eso sí, habrá que ver cómo hay que entender esta relatividad; si como lo entiende Aristóteles, como lo entiende Gorgias, o de otras maneras, que podrían abarcar hasta un total relativismo. No podemos entrar ahora en esta problemática. En todo caso, sí quisiéramos decir que el *kairos*, en los representantes griegos que lo han tenido en cuenta, sintetiza un pensamiento que se distancia tanto de un fatalismo determinista como de un determinismo cientifista o de un sistema filosófico de verdades absolutas. El *kairos* se da en una relatividad y en unos límites del conocimiento. Pero estos no son relativismo o escepticismo absolutos. El *kairos* es racional y tiene signos de coherencia. Por eso hay que observarlo y aprovecharlo; por eso el que lo pierde es responsable.

En una época en la que han dejado de tener vigor los grandes sistemas filosóficos y han ganado terreno las concepciones que dan importancia a la historicidad en general y al carácter histórico de la verdad, con la relatividad que ésta implica, no cabe duda de que la filosofía del *kairos* vuelve a adquirir importancia. Creemos que la historia de este concepto puede aportar sugerencias e indicaciones para la reflexión filosófica actual. No habría que olvidar la presencia y la importancia del *kairos* en una filosofía como la de Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA:

- ABRAMIC, M., *Ein neues Kairos-Relief*. Jahreshäfte des österreichischen Archeologischen Institutes in Wien 26 (1930) 1-8
- AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*. Paris 1963
- ARNIM, J. VON., *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgartiae 1964
- BERCIANO, M., *Kairos. Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandria*, Burgos 1976
- CURTIUS, F., *Die Darstellung des Kairós*. En *Archeologische Zeitung*, Neue Folge 8, 33 (1876) 1-8.
- DELLING, G., *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Güttersloh 1940
- DELLING, G., *Kairos*. En *Theologisches Wörterbuch des Neuen Testaments* III, pp. 456-

465

ELORDUY, E., *El estoicismo* (2 vol.), Madrid 1972GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcien et l'idée du temps*. Paris 1953LAMER, *Kairós*. En PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893-1967, vol. X,2, pp. 1508-1520LEVI, D., *Il kairoç attraverso la letteratura greca*. En *Rendiconti della reale Accademia Nazionale dei Lincei*. Serie Scienze morali, storiche e filosofiche. Serie V, 32 (1923) 260-281LEVI, D., *La psicologia dei personaggi sofoclei e l'opportunità*. En *Atene e Roma*. Nuova serie, 4 (1923) 18-46POHLENZ, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, Torino 1949UNTERSTEINER, M., *I sofisti. Testimonianze e frammenti*. (3 vol.) Firenze 1961