

El vínculo del instante kairológico con la historia y su temporalidad. La *Zeitlichkeit* en Heidegger y la *Zeitigung* en Koselleck

Viridiana Pérez Gómez. Maestra en Filosofía

Marcela Uribe Pérez. Maestra en Filosofía.

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

(Recibido 14/5/2020)

Resumen

El presente artículo problematiza sobre la temporalidad de la historia (*Geschichte*) pensada a partir del instante kairológico y el vínculo que éste guarda tanto con la propuesta de Martin Heidegger en torno a la temporalidad propia (*Zeitlichkeit*), como con la denominada efectuación del tiempo (*Zeitigung*) de Reinhart Koselleck. Inicialmente, buscamos preponderar el carácter kairológico del tiempo que irrumpe y media entre la relación del tiempo pensado como *Chronos* y *Aión*. Seguidamente explicitamos algunas de las formas desde las cuales puede ser entendido el *Kairós* (καῖρός), para finalmente enfatizar la posibilidad del carácter resolutivo de éste en la apertura del acontecer histórico y en la decisión propia del *Dasein* (Ser-Ahí) como ser en el mundo.

Palabras clave: Historia, *Kairós*, Temporalidad, *Zeitlichkeit*, *Zeitigung*, Resolución.

Abstract

The Link of kairolologic Instant with History and its Temporality. Martin Heidegger's *Zeitlichkeit* and Reinhart Koselleck's *Zeitigung*

This paper makes an issue of temporality of history (*Geschichte*), which is thought from kairolologic instant and its link with Martin Heidegger's proposal about the own temporality (*Zeitlichkeit*), and with Reinhart Koselleck's so named accomplishment of time (*Zeitigung*). At first we show the kairolologic character of time that bursts in and mediates between time as *Chronos* and *Aión*. Then we explain some forms through which we can understand *Kairós* (καῖρός), finally, we focus on the possibility of resolute character of *Kairós* in the opening of historical happening and in the own decision of *Dasein* as a being in the world.

Keywords: History, *Kairós*, Temporality, *Zeitlichkeit*, *Zeitigung*, Resolution.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

El vínculo del instante kairológico con la historia y su temporalidad. La *Zeitlichkeit* en Heidegger y la *Zeitigung* en Koselleck

Viridiana Pérez Gómez. Maestra en Filosofía

Marcela Uribe Pérez. Maestra en Filosofía.

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

(Recibido 14/5/2020)

Introducción

Preguntarnos por la historia (*Geschichte*) y su temporalidad es una cuestión que puede sugerirnos de entrada la imposibilidad misma de eludir la reflexión sobre el sentido desde el cual el hombre se constituye y se fundamenta, el horizonte desde el cual no sólo se relaciona con las cosas, sino también el espacio donde constantemente confronta su existencia. Consideramos que avivar la meditación sobre la historia es confrontar la experiencia del tiempo desde la cual el hombre se concibe como ser histórico.

La reflexión sobre la historia implica de inicio preguntarnos por aquello que la hace posible. Si partimos de la idea de que el hombre es un ser temporal que se concibe en el tiempo y como tiempo, queda anunciado así el vínculo que adquiere o que de antemano ya posee, tanto con el tiempo como con el carácter de su movilidad y por ende con su articulación histórica y temporal. Por tanto, es menester demostrar la importancia de una tematización del tiempo que no lleve a teorizar pura y simplemente sobre él, sino de ver cómo, al abordarnos desde nuestro carácter temporal, es decir, como seres históricos, se revierte la indiferencia donde todo (espacio-tiempo) es homogéneo. Por ello, más que intentar tematizar¹ el problema del

¹ Estamos siempre en el tiempo, es tanta la co-pertenencia que tenemos con él, que no necesitamos abordarlo de manera temática. El tiempo se devela tan cerca de nosotros, y es tanta su cercanía, que es

tiempo, nuestra preocupación se centra en el hecho de ver cómo el tiempo se torna como un problema que no puede resolverse mediante explicaciones, sino sólo en la medida en que experimentamos al tiempo como tiempo en su relación intrínseca con lo que somos nosotros mismos, seres históricos.

De acuerdo con lo anterior, la temporalidad de la historia reclama para sí una comprensión que permita vislumbrar tanto su posibilidad, como problematizar su sentido, esto implica pensar una temporalidad que dé cuenta de la cualidad de los tiempos y la multiplicidad de *estratos temporales* que en ella confluyen, permitiendo articular la historia a partir de niveles de cambio diferentes y desde medidas propias de tiempo, una forma que logre integrar lo continuo y lo discontinuo de la temporalidad.

La propuesta que presentamos apunta a considerar la temporalidad de la historia no desde la sucesión en la que tradicionalmente suele pensarse, como movimiento constante y fluyente entre pasado-presente-futuro, sino como una articulación del tiempo en la cual lo que no es, se proyecta en tanto recurrencia de lo sido, y a la vez, se muestra como potencia de lo impredecible.

Si consideramos que en la acción de los hombres hay una remisión tanto a las experiencias pasadas como a las expectativas futuras, de manera que, si entendemos el *actuar* desde una relación dinámica de tiempos, esto nos permite considerar que acciones como el prever, planificar, producir y ejecutar, no están restringidas únicamente al futuro, sino que también implican cierto carácter del pasado. Pero, para poder dar cuenta del modo como puede ser pensada una articulación dinámica del tiempo en el acontecer histórico, primero debemos indagar bajo qué condiciones se ha concebido el tiempo como tiempo.

Veremos que inicialmente el fenómeno del tiempo como tal viene dado desde lo que los griegos, en contraposición con *Aión*, pensaron como *Chronos*, de esta relación entre un tiempo divino y un tiempo del mundo, surge un tercer fenómeno desde el cual es posible experimentar el tiempo: el *Kairós*. Se trata del intervalo que irrumpe y a la vez media la relación entre *Aión* y *Chronos*. Por tanto, una vez esbozada las

precisamente la cercanía la que lleva a cegar la manera en la que nos relacionamos en él mismo. Tal como lo anunciaba ya San Agustín en las *Confesiones*, mientras nadie le pregunta por el tiempo, él creó saberlo, pero si alguien le pregunta y él quiere explicárselo no lo sabe. Cf. San Agustín, *Las Confesiones*. (Madrid: BAC, 1979) 478-479.

particularidades del instante kairológico, veremos cómo éste, de acuerdo con la lectura que proponemos aquí, nos permite pensar no sólo la historia en tanto acontecimiento (*Geschichte*), sino también el carácter resolutivo que brinda dicho instante para la existencia (*Dasein*) y su temporalidad, concretamente desde la *Zeitlichkeit* en Martin Heidegger y la *Zeitigung* en Reinhart Koselleck.

Del *Chronos* al *Kairós*

Tiempo proviene del latín *tempus*, que a su vez surge del griego χρόνος. *Chronos* es para los griegos el dios de las edades y del tiempo. Su génesis, narrada por Hesíodo en su *Teogonía*, presenta un rasgo particular, a saber, el odio de *Chronos* hacia su padre Urano, consumado en la muerte de éste último, tramada por el plan vengativo de Gea:

¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podremos vengar el cruel ultraje de vuestro padre; pues él fue el primero en maquinando odiosas acciones.' [...] el poderoso Cronos, de mente retorcida, armado de valor, al punto respondió con estas palabras a su prudente madre: 'Madre, yo podría, lo prometo, realizar dicha empresa, ya que no siento piedad por nuestro abominable padre; pues él fue el primero en maquinando odiosas acciones'²

Chronos castra a su padre, al hacerlo se desdibuja la noción de eternidad, la cual representa el nacimiento del tiempo, así la tierra y el cielo quedan separados, dando lugar a todo lo que existe, entre ellos al hombre. A partir de esto es que *Chronos*, como el dios del tiempo, necesita devorar a sus hijos para que su reinado permanezca. *Chronos* representa la alegoría de la irreversibilidad, de ahí que el tiempo sea concebido como causa de destrucción y acabamiento, para que él sea infinito gracias a la finitud que de él emana³.

Como podemos observar, el problema del tiempo no involucra exclusivamente a *Chronos*, pues el *Chronos* tiene lugar gracias al *Aión*. El *Aión* es pensado como la totalidad e infinitud del tiempo, es atemporal. No obstante, "la eternidad no puede

² Hesíodo, "Teogonía", *Obras y Fragmentos* (Madrid: Gredos, 2000) 18

³ Cf. Antonio Campillo, "Aión, Chronos y Kairós. La concepción del tiempo en la Grecia clásica", *La(s) otra(s) historia(s)* 3 (1991): 39.

dejar de engendrar o producir el tiempo, lo uno e inmóvil no puede dejar de desdoblarse en lo múltiple y cambiante”⁴. De acuerdo con esto, si el *Chronos* se entiende como el reflejo del *Aión* y en referencia al ahora, el ahora del *Aión* es entonces el *Chronos* y sólo así los griegos, quienes primaron ambas formas de concebir el tiempo, pudieron afirmar que el tiempo *es* gracias a que emana de la misma eternidad.

Aión y *Chronos* representan polos opuestos que nunca se tocan, pero son en su propia correlación. Con ello se hace clara una cosa: el reflejo y lo reflejante (aquello que produce la imagen en lo reflejado) no se unen nunca sino es únicamente por el fenómeno que hace reflejar en el *Chronos* la eternidad. Uno no puede ser sin el otro, pero “a diferencia del tiempo lineal que opera como el tránsito del futuro al pasado a través del presente, *Aión* sería en cambio, un pasado presente y un futuro presente, haciendo evidente su multiplicidad”⁵.

Ahora bien, el problema ontológico se encuentra en pensar al ser desde el *Aión* y al tiempo desde el *Chronos*, pero, ambos –ser y tiempo– se entendieron bajo la misma categoría: la presencia. En este sentido, los griegos, tal como señala Campillo:

Se han centrado en la diferencia jerárquica entre *aión* y *chronos*, esto es, han pensado el tiempo en relación con la eternidad, como copia o imagen de ella. Pero hemos visto que, en realidad, tiempo y eternidad son definidos a partir de un mismo concepto privilegiado: el concepto de *nyn*, de ahora, de instante o presente actual. La verdadera diferencia se encuentra en realidad, entre ese concepto de *nyn* (que vale tanto para *aión* como para *chronos*) y el concepto de *kairós*.⁶

El paso del ser al no ser, no puede ser nunca en un tiempo sucesivo, en este caso *Chronos*, o, simultáneamente en el *Aión*. Así, tal como lo aclara Aristóteles en el libro IV de la *Física*⁷, este paso sólo puede tener lugar en el movimiento de generación y corrupción y eso sólo puede suceder en el instante (*nyn*) que al ser éste alegóricamente como los puntos de una línea, careciendo de extensión, son meros límites inextensos entre el antes y el después, fronteras que separan y unen lo anterior y lo posterior, esto

⁴ Campillo 47.

⁵ Julián Serna, *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente* (Barcelona: Anthropos, 2009) 40.

⁶ Campillo 59.

⁷ Cf. Aristóteles, “Física IV”, *Obras Completas I*, (España: Gredos, 2011).

es, en el intervalo entre *Aión* y *Chronos*. En un instante es pues dónde se decide por el ser o el no ser, y a ese instante se le conoce como *Kairós*. Es el *Kairós* en donde pueden encontrarse la eternidad y el tiempo, pero éste no es ni tiempo ni eternidad. En el *Kairós* sucede que lo óntico y lo ontológico, que el tiempo (*Chronos*) y la eternidad (*Aión*) ocurran en un sólo instante, para así poder decidir de manera propicia cómo llevar a cabo la acción que involucra el sentido primordial de la vida práctica. Por lo que el *Kairós* no es el instante en donde ocurre la acción, sino que él es la suspensión repentina en el tiempo que hace que el acontecimiento acontezca propiamente, inclinando la balanza –gracias a la *phrónesis*⁸– a ser lo que se es: seres de acción afirmados como tiempo.

Kairós (καιρός), definido como medida conveniente, ocasión, tiempo y sitio oportuno, punto vital y momento presente⁹, de inicio nos anuncia ciertas inquietudes ¿Qué significa la oportunidad? ¿El *Kairós* es previsible como posibilidad o como certeza desde la experiencia del tiempo ya acontecida? En consecuencia, ¿cómo puede distinguirse que estamos en un momento kairológico y no en otro?

Para tratar de dilucidar estas cuestiones, debemos considerar que con el *Kairós* se anuncia la relación entre el tiempo, el espacio y la *forma* del acontecer. Esta última podemos comprenderla desde la regularidad de ritmos desde la cual se va configurando el horizonte de sentido humano (un tiempo cronológico) o también desde un carácter irruptor e imprevisible, donde el instante se presenta desde una condición extratemporal que permite la reunión y el despliegue de la forma del tiempo

⁸ La *phrónesis* es aquello que posibilita que el hombre prudente decida en el momento oportuno y actué adecuadamente, de acuerdo con Aristóteles –cf. libro VI de la *Ética Nicomáquea*– es en el tiempo de la vida humana donde tiene lugar la *phrónesis*, esta tiene su propia temporalidad, la cual tendrá que ser de acuerdo a su propio carácter, esto es: el tiempo adecuado para llevar a cabo la acción. Aludimos a esto, pues Heidegger tiene una influencia directa del pensamiento aristotélico, según él a partir de la vida fáctica es en el instante en el que se decide por lo que se es propiamente, esto es, por su propio ser. A partir de la *phrónesis* que revela el ser del hombre –el ser del *Dasein*– ocurre un anticiparse comprensor que se proyecta en su poder ser más propio. Esto es un movimiento circunspectivo como un vistazo, a lo que Heidegger llama instante (*Augenblick*) y que en términos aristotélicos se traduce como *Kairós* (καιρός).

⁹ Cf. Manfred Kerkhoff, *Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo* (Puerto Rico: Editorial Universidad de Puerto Rico, 1997) 5. Kerkhoff ha sido crucial para adentrarnos en una comprensión del *kairós*. Sus investigaciones se concentran en lo que se denomina una filosofía de la *kairológia*, ésta ha sido clave para entablar la analogía entre el concepto de *kairós* y la temporalidad (*Zeitigung*) en Koselleck y (*Zeitlichkeit*) en Heidegger.

y su cualidad, a partir de la apertura que el *Kairós* posibilita. Por tanto, el instante oportuno tiene la cualidad de ser tanto punto de partida como punto de culminación de las acciones.

Se trata del *lugar, tiempo y modo* justos, tanto del acontecer no humano, como de la acción humana. Más concretamente, *καιρός* apunta a un lapso o momento extraordinario del tiempo *vivido*, y lo extraordinario ('sagrado') de ese tiempo puede referirse, tanto a la admirada regularidad de sus ritmos, como a la irrupción imprevisible de lo extratemporal en el tiempo¹⁰.

El tiempo vivido hace del instante el momento de la resolución, pero esto no implica una fijación a partir de un 'ya-no' o un 'todavía-no', pues la condición que se anuncia en el instante se presenta como intensidad de un momento único e irrepetible, en el que se hace posible la decisión. Se trata de un instante que genera una apertura para la acción y resolución que se gesta desde la dimensión transversal o vertical que atraviesa el transcurrir horizontal del ahora *vacío*. Dicho de otra manera, en la fugacidad del instante confluye aquello que da sentido a la existencia: un tiempo ni recto ni circular, sino una verticalidad que conjuga las intensidades críticas del tiempo. El *Kairós* como acontecer del tiempo oportuno configura su intimidad y nuestro ser. Su verticalidad se refiere al carácter irruptor en la horizontalidad del tiempo, creando la posibilidad de que el hombre pueda decidirse y resolverse y por ende, pueda recrear la historia y su temporalidad.

La cualidad irruptora que le es inherente al *Kairós*, anuncia de inicio su carácter vertical. Ahí, en el encuentro de verticalidad y horizontalidad se concentra lo vivido y lo porvenir, "El instante vivido como "lugar" de una posible decisión, de posible libertad, nos propicia una abertura hacia algo que se encuentra en una dimensión transversal al mero transcurrir del tiempo."¹¹

El *Kairós* remite a la apertura de la incertidumbre en tanto unicidad que se despliega en la decisión. Si el instante lo pensamos como el ámbito que posibilita la decisión, esto implica como rasgo mínimo su vínculo no sólo con el presente, sino

¹⁰ Kerkhoff X.

¹¹ Kerkhoff 2.

también con el pasado y su resolución frente a lo futuro, pues en la repetibilidad y la coincidencia de experiencias en el presente puede hacerse posible la anticipación desde lo ya sido hacia la posible y necesaria decisión. Sin embargo, en la anticipación se halla un espacio abierto para la posibilidad, haciendo que el vínculo no sea una cuestión ya deducible. Antes bien, se trata de un vínculo que está constantemente recreándose.

El carácter intemporal del *Kairós* lo pone por fuera del tiempo (horizontalidad), pero no lo desliga por completo de él. En otras palabras, “la verticalidad instauradora del instante es por fuera del tiempo y, no obstante, constituye la apertura de su horizontalidad temporal”¹². En el *Kairós* como instante intemporal habita la condición de poder originar o culminar el tiempo a partir de la acción y decisión que constituyen su cualidad y duración.

En el momento de un instante instaurador que nace desde la confrontación temporal, la historia y su temporalidad se constituyen a partir de la decisión. El carácter intemporal y vertical del instante kairológico que destacamos aquí, se trata de un encuentro o contraposición de requerimiento que se entabla en una relación experiencial y espacial, desde la cual se da la posibilidad de reunión y despliegue del momento justo, en el cual las intensidades críticas del tiempo se conjugan, generando así la posibilidad de una transformación dada en dicho cruce. El *Kairós* se reúne y concreta como el instante vivido que permite expresar la calidad de lo “propio” del tiempo y su avance.

El instante, determinado como punto de partida o culminación de acciones y decisiones, constituye algo cualitativamente distinto del ahora medible en segundos; y de hecho, tal instante posee, según su “contenido”, más o menos peso, más o menos importancia, más o menos « duración »¹³.

Con lo anterior se hace explícita la diferencia entre un tiempo o un ahora cuantificado y un tiempo pensado desde la cualidad. El *Chronos* representa el tiempo medible y hablar de lo adecuado o lo propicio, si bien ocurre en un tiempo, este tiempo

¹² Carlos Másmela, *Aión tiempo e instante en Platón* (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2016) 8.

¹³ Kerkhoff 1.

no es previsible, porque el *Kairós* acaece justamente de manera imprevisible, inclusive no se sabe si vendrá o no. Por ello necesariamente debe ocurrir en una suspensión en el tiempo donde confluya la simultaneidad y la temporalidad, para que entonces sea adecuado para la decisión deliberada y sólo entonces, actuar propiamente. Por tanto hay que aclarar que el *Kairós* no se refiere de ninguna manera al carácter ordenado de un tiempo, en donde gracias a él se actúe con prudencia, aunque sea la temporalidad de ésta¹⁴. Porque el *Kairós* no refiere a la perfección del tiempo, sino al tiempo de la ocasión y “la ocasión hay que ‘cogerla de los pelos’ precisamente para indicar su carácter esquivo y excepcional”¹⁵. Esto significa que el *Kairós* representa la fugacidad y el desequilibrio¹⁶, pero también la oportunidad que hay que tomar en el momento adecuado.

Así las cosas, el *Kairós* es aquel tiempo propicio de la vida humana que en su facticidad corresponde al plano óntico, pero también, en el *kairós* ocurre el acontecimiento donde el reflejo y lo reflejante pueden encontrarse, en este sentido alude a su vez al plano ontológico, precisamente como una mirada que abarca todo el pasado constituido de ahora y todo lo que aún no es pero que será, alterando así el curso del tiempo.

En suma, el *Kairós* es el tiempo que permite que en un instante lo que hemos sido y lo que seremos, se muestre; aquello que nos saca de nosotros mismos, que arrebatara y da en un tiempo sin tiempo, pero también, la oportunidad, únicamente reconocida cuando ya ha acontecido.

En este sentido, la oportunidad es aquello esperado o inesperado, aquello único que se reconoce como *la oportunidad* más propia para algo. Porque en el carácter imprevisible de la vida, en la posibilidad de que haya dichos quiebres en el tiempo, la

¹⁴ La prudencia es la virtud que conduce a la buena deliberación, es pensada de acuerdo con Aristóteles en torno al *justo medio*, pues quien actúa con prudencia, actúa con moderación: ni exceso ni defecto. Para un análisis más detallado sobre esta cuestión y en específico sobre la prudencia en Aristóteles, cf. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, (Barcelona: Crítica, 1999) 121.

¹⁵ Campillo 60.

¹⁶ Al *Kairós* dentro de la mitología griega se le presenta como un *diosecello* que anda por ahí, con los pies alados y unos cuantos pelos en la cabeza. Representa -dice Julián Serna- “un joven de cabeza calva a excepción del mechón de cabello que cae delante de la frente, de pies alados a punto de correr y escaparse, lo que obligaría a quien lo persigue a actuar con precisión si quiere atraparlo; el joven aparece con una balanza en la mano izquierda y el dedo índice de la derecha apuntando a los platillos, como una manera de advertir al observador que si actúa en el momento oportuno estaría en condiciones de cambiar el curso de los acontecimientos” Serna 42-43.

pregunta no está dirigida a qué es el tiempo, sino precisamente hacia aquello que experimentamos como tiempo, aquello que somos a cada momento.

De manera que, si una cosa es la historia como acontecer y otra es el conocimiento de su acontecer, consideramos que pensarla lleva implícito el problema de su qué y su cómo, es decir, qué es la historia y cómo ésta se presenta o se constituye. La historia es experiencia del tiempo y como tal deviene y cambia, se encuentra en continua elaboración en el acontecer de la existencia, se temporaliza y se re-crea. Con ello, lo que intentamos destacar es que el tiempo no se vacía en *una* representación o en una imagen estática e invariable, al contrario, la experiencia temporal se rejuvenece cada vez que la historia se *reescribe*, se trata de un volver a traer, un re-crear constante donde diversos modos de tiempo están en juego, enfrentándose y definiéndose a medida que se encuentran en el movimiento propio del acontecer humano.

Con re-crear no pensamos a la historia como memoria o pasado suspendido, ni como objeto fragmentado por fuera de nosotros y nuestro tiempo, sino que, en tanto seres históricos, debe ser pensada bajo una dinámica temporal que sea posibilidad apropiadora del acontecer mismo. Re-crear es replantear la idea que se tiene de historia y abordarla desde la diferencia entre su narración y su posibilidad, pues en el movimiento en el que la historia se re-crea, el pasado no vuelve como una simple presentación repetitiva de datos e informaciones vacías o carentes de sentido y conexión; de igual forma, el futuro no es visto como un tiempo inexistente, sino que dicho movimiento es un despliegue de destrucción-creación, de contracción-extensión, de pasado-futuro o futuro-pasado como presente.

Nuestra reflexión intenta pensar una historia desde la cual sea posible comprender los tiempos propios del acontecer a partir de la multiplicidad y diferencia. Es decir, explorar una comprensión de la historia no como algo concreto, sino como una complejidad temporal que vislumbre un sentido apropiador de ésta, considerando la tensión que confluye entre el horizonte de despliegue del hombre y el atravesamiento de la verticalidad irruptora del instante kairológico, abriendo así la posibilidad de la decisión oportuna en la que se entreabre un camino de comprensión sobre la conciencia histórica.

Tanto la postura de Martin Heidegger como la de Reinhart Koselleck apuntan y dan luz a dicha problematización. En lo que sigue vamos a tratar de explicitar su

postura respecto al problema del tiempo y la historia, para finalmente dirigirnos hacia lo que hemos buscado a lo largo de esta reflexión: el vínculo del instante kairológico con el acontecer histórico y su temporalidad.

La temporalidad extático-horizontal y el tiempo del *Kairós* en Heidegger

Al abordar el fenómeno del tiempo, Heidegger considera y critica que todas las referencias a éste se han dado bajo la categoría de la presencia. Para él, ni el tiempo podrá pensarse como presencia y por ende, tampoco el ser. Aquello que representa lo que pudiese pensarse como conjunción entre ser 'y' tiempo no es sino "el título para una copertenencia originaria entre ser y tiempo a partir del fundamento de su esencia"¹⁷. En otras palabras, el problema del ser se apartará de categorías como lo eterno, lo inmutable, lo infinito y necesario.

Si el problema de fondo es la 'y' en tanto la co-relación entre ser y tiempo, no se puede otra vez plantear la pregunta por el tiempo desde su *qué*. Preguntar '¿Qué es el tiempo?', retoma una vez más la relación entre *Dasein* y tiempo, donde el *Dasein* no refiere al tiempo, sino al sentido en el que el tiempo se encuentra de múltiples maneras. Por lo tanto, si se pregunta por el *qué* del tiempo, su respuesta es necesariamente que lo que hace al tiempo es la temporalidad como su modo de ser, en otras palabras "el *Dasein* no es el tiempo, sino la temporalidad"¹⁸.

En la ontología fundamental el problema del tiempo es pensado a partir de dos tematizaciones: los modos del tiempo del mundo, la cual no ahondaremos aquí, y la temporalidad extático-horizontal propia del *Dasein*. El carácter extático significa un siempre estar fuera (*ex*) de sí o lo que es lo mismo, proyectado desde el presente al futuro, el *Dasein* se afirmará en la forma más propia de su existencia en ese presente. Por lo tanto, dice Heidegger que para corresponder al carácter ontológico del problema tenemos que hablar temporalmente del tiempo, de manera que en vez de preguntarnos por lo que hace al tiempo ser tiempo, será menester preguntar por

¹⁷ GA 31: 118. En adelante la obra integral de Heidegger será citada con la sigla GA (*Gesamtausgabe*); número de tomo; número de página en la versión alemana. A excepción de la Conferencia *El concepto de tiempo*.

¹⁸ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo* [Conferencia] (Madrid: Mínima Trotta, 2011) 58 (traducción modificada).

“¿Quién es el tiempo?”¹⁹ y de esta manera, al referir al *quién* y no al *qué*, se hará visible la respuesta: que somos en cada caso nosotros mismos.

Heidegger intenta buscar a lo largo de su pensamiento filosófico el ámbito originario desde el cual sea posible hablar del mundo y de los fenómenos que en él acaecen. El mundo comparece mediante el trato que tenemos con él, es decir, nuestra relación es dada mediante las acciones que llevamos a cabo diariamente.

Heidegger ve en la forma propia del tiempo al *instante* (*Augenblick*) como punto esencial de la temporalidad, es *ahí* donde el *Dasein* se retoma en su habérselas con el mundo y consigo mismo. Aquello que nuestro autor traduce como *Augenblick*, remite propiamente al tiempo del *Kairós*.

Para poder adentrarnos en el problema del instante y en lo que queremos traer a colación, es preciso ver cómo a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)²⁰ se despliega la problemática de la íntima relación que guarda *ser y tiempo*. Por tanto, un elemento que resuena y que es vital para la comprensión, será precisamente los modos del tiempo a partir de los cuales el *Dasein* se desenvuelve en el mundo y como mundo. En este sentido, el mundo es la esfera de acción donde la ex-sistencia se hace posible, el ser del *Dasein* no puede ser pensado fuera del mundo, y el mundo no puede ser pensado sin el carácter temporal de su apertura.

Dasein puede traducirse como existencia, pero, la palabra se compone de dos partes: *Da* y *Sein*, la traducción literal sería: *Ser-ahí*²¹. El *ahí* nos devela el énfasis de que algo está ahí y, sin embargo, en nuestro hablar cotidiano cuando decimos la expresión *ahí*, perdemos de vista una idea que parece obvia, pero que la inmediata cercanía no nos permite vislumbrar de forma espontánea, a saber, que ahí denota un lugar, y tal lugar es el mundo.

El *Dasein* como *ser-en-el-mundo* es apertura y sólo así se posibilita la relación con otros seres intramundanos. Lo que resulta de tal relación respectiva es el carácter de

¹⁹ Heidegger, *El concepto* 60

²⁰ Heidegger piensa por un lado el tiempo para los modos de ser que no son *Dasein*: Temporaneidad (*Temporalität*) y, por otro lado, el tiempo del modo de ser de la existencia: Temporalidad (*Zeitlichkeit*).

²¹ Si bien traducir *Dasein* como *ser-ahí* no es del todo correcto, pues al decir que algo está *ahí* podría remitir a la mera presencia, lo que hay que considerar es que para Heidegger el *Dasein* (*Da-ahí/ Sein-ser*) siempre es pensado como apertura, es decir, el *Dasein* se encuentra ante un mantenerse abierto al ser en su modalidad más propia que es la existencia. De esta manera, el *Dasein* “tiene que ser el ahí y en él afirmarse ante el ser en cuanto tal” GA 2:42.

significatividad que cobra el mundo, en el cual nos tomamos tiempo *para*. El *ser-ahí actúa* con respecto a su propio ser, es un ente al que en su ser le va su propio ser²², entonces él se asume en el mundo decidiendo sobre sí mismo y decidiendo sobre sus posibilidades²³.

El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo *es* siempre su *Ahí [Da]*. En la significación usual de esta palabra, el *ahí* alude a un aquí y a un allí. [...] El *aquí* y el *allí* son solo posibles en un *Ahí*, es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del *Ahí*, ha abierto la espacialidad.²⁴

*La estructura fáctica de la vida expresada mediante el estar absorto en el mundo, quiere decir que el Dasein se encuentra de manera casi involuntaria en el mundo (como ser arrojado). Todo lo que en él cobra significación se da únicamente por medio de la ocupación y el trato con el mundo. No se tematiza el que algo se lleve a cabo, sino la manera en que algo irrumpe en el proceso. Sólo en este sentido se puede hablar de la temporalidad extático-horizontal, en la medida en que refiere puntualmente al carácter fáctico de la vida, es decir, ya no es el hecho de ser, sino de tener-que-ser, asumiendo "esa pesada carga que arrastra la vida"*²⁵.

50

¿Qué se quiere decir con el modo difícil de asumir la vida fáctica? ¿En qué momento incide completamente la manera de asumirnos en el mundo? Pues bien, esto sólo puede ser solucionado a partir de lo que Heidegger plantea como la temporalidad propia del presente. Si el problema es planteado desde el tiempo extático-horizontal que siempre refiere al futuro en el poder-ser del Dasein en cada caso, la complicación y la dificultad de la vida fáctica es que precisamente el hacerse cargo de la vida misma, es hacerse cargo en el sentido de lo que Heidegger denomina la estructura fundamental del cuidado (Sorge).

El Dasein, en lo que respecta a su existencia, está propia o impropriamente abierto a sí mismo. Existiendo, el Dasein se comprende de tal manera, que este comprender no es una pura aprehensión, sino que es el ser existivo del poder-ser fáctico. El ser abierto es de un ente al que le va este ser.

²² Cfr. GA 2:12

²³ Cfr. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, (Buenos Aires: F.C.E., 2012) 101.

²⁴ GA 2: 132.

²⁵ GA 62: 3

El sentido de este ser, es decir, el cuidado –sentido que lo posibilita en su constitución– es lo originariamente constitutivo del ser del poder-ser.²⁶

La respuesta entonces a la manera de asumirnos en el mundo se da a partir de la estructura fundamental del cuidado (de preocuparse), con él la temporalidad (Zeitlichkeit) se revela como su sentido propio. Así, volviendo a lo que es justo el problema de la temporalidad debemos preguntar entonces en qué sentido el proyecto se funda en la temporalidad y de qué manera.

La temporalidad existencial se esclarece a partir de lo que se denomina el carácter extático-horizontal del tiempo. Si hacemos referencia al planteamiento aristotélico del tiempo, que Heidegger retoma, vemos que el prefijo *ex* refiere al *ékstatikón*, que no es otra cosa que salir fuera de sí.

‘Horizontal’ quiere decir caracterizado mediante un horizonte dado con el éxtasis mismo. La temporalidad *extático-horizontal* no sólo hace ontológicamente posible la constitución del *Dasein*, sino que posibilita también la temporalización del único tiempo que reconoce la comprensión vulgar del tiempo y que, en general designamos como la serie irreversible de los ahora.²⁷

Esto quiere decir que la temporalidad extática no expresa únicamente el tiempo del mundo y el tiempo vulgar de manera existencial, sino que además posibilita que el *Dasein* se constituya en sus posibilidades más propias a partir del futuro, es decir, como un estar fuera de sí, que llega hasta sí y que vuelve a sí. En este sentido, la peculiaridad de la temporalidad extática se deja ver en la preminencia del futuro en tanto que el *Dasein* “se comprende a sí mismo a partir del más propio poder ser de aquello que está a la espera”²⁸. Estar a la espera corresponde a una parte del futuro, lo que se espera es precisamente nuestro poder ser más propio. Así, en la medida en que el carácter extático es la característica principal de la temporalidad en sentido propio, es por lo tanto, la esencia de todos los éxtasis temporales: a saber: el futuro, el haber-sido y el presente.²⁹ Los cuales se expresan a partir del siguiente modo: “En tanto

²⁶ GA 2: 325

²⁷ GA 24: 378.

²⁸ GA 24: 374.

²⁹ Cfr. GA 24: 377.

futuro, es arrebatado fuera de sí hasta su poder ser pasado, en tanto que pasado, es llevado fuera de sí hasta su haber sido, en tanto presente es llevado fuera de sí hasta otro ente.”³⁰

¿De qué manera el futuro existencial tiene sobre sus hombros todas las posibilidades del *Dasein*? ¿Qué pasa en este sentido con el presente? Justamente al preguntar por el ser a partir de su sentido, cambia por completo el esquema que se vino siguiendo durante toda la tradición. Ya no se trata de abordar al tiempo con los mismos atributos con los que fue pensado. Para Heidegger no se trata de tener el tiempo en el reloj³¹, sino de necesitar del tiempo mismo, que es la manera de presuponer que de hecho somos en cada caso seres temporales dirigidos en el mundo.

Lo relevante del tratamiento extático-horizontal propio de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*, plantea al futuro existencial como horizonte del éxtasis y mantiene abiertas las posibilidades del poder-ser del *Dasein*, en donde la tarea más complicada es *llegar a ser* en la modalidad más propia a partir del modo de ser correspondiente y no de otro. Esto último tiene que ver con uno de los puntos más discutidos e incluso cuestionados del pensamiento heideggeriano, que aquí no vamos a tratar detalladamente, pero que vale la pena resaltar, pues de hecho ya se hallan implícitos en la manera en la que Heidegger aborda el tiempo vulgar, esto es, el carácter de la propiedad y la impropiedad³².

La impropiedad no refiere a una existencia inauténtica o falsa (*unecht*), sino al modo en que fácticamente nos encontramos en el mundo y al modo de comprendernos cotidiano. La propiedad se hace expresa en tanto nos comprendemos desde nuestras posibilidades de ser. El *Dasein* se desenvuelve en el mundo y puede precisamente existir a partir de la decisión por su ser más propio.

Los éxtasis del tiempo se expresan de manera impropia de la siguiente forma: el pasado mediante el olvido; el futuro mediante el estar a la espera. En cambio, en el modo de la propiedad, el tiempo se expresa así: el pasado por medio de la retención; el futuro a partir de la anticipación; el presente por el instante (*Augenblick*)³³. El

³⁰ GA 24: 377.

³¹ Para Heidegger la comprensión vulgar del tiempo “se manifiesta expresamente y en primer lugar en el uso del reloj [...] sólo concibe el tiempo que se manifiesta en el numerar como secuencia de horas.” GA 24:363.

³² Cf. GA 24: 243.

³³ Cf. GA 24: 405-412 y GA 2: 336-346.

Augenblick no sólo refiere a un instante indiferenciado, sino también al instante que designa la mirada abarcando de una sola vez una situación, en este sentido refiere a un instante kairológico³⁴.

Es aquí donde el problema del presente tiene su lugar. Si prestamos atención, en la forma de la impropiedad no se encuentra el presente y su determinación extática. No porque no haya como tal algo que lo defina más allá de la presentación como modo impropio del presente, sino que Heidegger ve precisamente que lo esencial del presente ya no es un ahora indiferenciado en cada caso, sino que se trata de un determinado presente, siendo esta precisamente la cuestión del instante *y su relación con el Kairós*.

Si el instante corresponde al fenómeno originario de la temporalidad originaria, significa que de ninguna manera puede entenderse como ahora. El ahora es un ahora más bien determinado, por su parte, el instante es indeterminado en su esencia y determinante en su ocurrencia. En el instante ocurre el arrebató de la temporalidad misma. Es el instante en el que bajo una mirada que abarca toda la situación, se lleva a cabo la decisión que posibilita que el Dasein pueda retomarse y ser de manera propia, es decir, ser lo que es él mismo en los límites de la finitud, decidirse, afirmarse y adueñarse en el instante oportuno (Kairós) de su ser de cara a la muerte³⁵.

Esta cuestión de la afirmación del Dasein en su finitud y su carácter de ser arrojado en el mundo, así como también la posibilidad más propia que tiene de resolverse y apropiarse de su existencia (histórica), son algunos de los elementos que influyen de manera crucial en el pensamiento de Koselleck. En lo que sigue expondremos en qué consiste su propuesta y cómo de cierta manera hay una conexión entre la Zeitlichkeit heideggeriana y la Zeitigung que planteará Koselleck.

La efectuación del tiempo (*Zeitigung*) y el instante kairológico en Koselleck

Reinhart Koselleck piensa a la historia (*Geschichte*) y su temporalidad a partir de la confluencia de elementos distintos en el acontecer. Con ello, ni piensa a la historia como simple saber del pasado, ni tampoco su acontecer desde la secuencia continua de las dimensiones del tiempo como una simetría complementaria donde el pasado y el futuro coinciden y se deducen uno del otro. Para Koselleck el tiempo no es un

³⁴ Cf. GA 24: 407.

³⁵ Cf. GA 2: 371

encadenamiento lineal de datos, sino que, la historia y su temporalidad deben ser pensadas a partir de la convergencia de tiempos distintos y propios y, para ello, sugiere lo que él llama *estratos del tiempo*.

Su preocupación se centra en la reflexión en torno a la experiencia y narración de la historia y a las condiciones que la hacen posible, anunciando así el problema de la relación entre la historia, el tiempo y el espacio, mostrando que no se trata de una relación unilateral, sino, de un vínculo de tiempos con cualidades distintas que se espacializan y temporalizan en el acontecer. Koselleck formula la Histórica (*Historik*) como un intento por pensar la coexistencia de diferentes temporalidades en el tiempo histórico y éstas leídas desde los estratos, enuncian una articulación de los acontecimientos únicos, las estructuras repetibles y las experiencias trascendentes como distintos modos del tiempo en un tiempo “modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico”³⁶.

La historia comprendida desde los estratos del tiempo, se compone de diferentes niveles temporales a partir de los cuales la duración, el cambio y la unicidad pueden entenderse –en su vínculo y articulación– como una efectuación que tiene lugar en la relación contendiente entre lo que él denomina como espacio de experiencia (*Erfahrungsraum*) y horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*), que respectivamente aluden a las dimensiones de pasado-futuro. La relación contendiente anuncia tanto la cualidad propia que cada dimensión temporal posee, como también la posibilidad de que su diferencia y relación sea el medio desde el cual el tiempo histórico pueda temporalizarse, conectando ritmos particulares y complejos.

Para Koselleck no hay un tiempo único desde el cual el hombre se direcciona y comprende (un *Chronos*), sino tiempos propios del acontecer. Por ello, para conocer lo que cambia y es distinto en el presente, es necesario ser conscientes no sólo de la novedad o del carácter sorpresivo de ciertas experiencias, sino también de las estructuras duraderas que se articulan como historia y como experiencia del tiempo³⁷.

Ser consciente del tiempo comprendiéndolo no es alcanzar una síntesis de las dimensiones temporales constituyentes de la existencia humana y en esa medida tener

³⁶ Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993) 340.

³⁷ Cf. Koselleck, *Futuro* 336-337.

una definición de ellas, sino que, esta condición de *estar* siempre comprendiendo para poder *ser*, implica el carácter de una resolución ligada a un compromiso de búsqueda y apertura, a esto es a lo que Koselleck llama efectucción del tiempo, la cual conlleva a la temporalización de la historia (*Zeitigung*), permitiendo apreciar el carácter diferente (*estratos de tiempo*) y la cualidad del entrecruzamiento temporal entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativa*, pues como dirá Koselleck y agregándole nuestra parte: “que cada futuro contenga elementos del pasado y todo pasado contenga elementos del futuro”³⁸ es lo que hace posible que la historia no sea una simple determinación de límites y contenidos útiles para la práctica, sino precisamente que sea un despliegue permanente de comprensión y resolución.

La resolución implica una comprensión dirigida a la realidad que nosotros mismos somos al ser históricos y temporales, desde la cual constantemente estamos, como hemos propuesto aquí, re-creándonos. De acuerdo con Koselleck, el pasado y el futuro adquieren sentido cuando son vistos desde un presente en el cual están constantemente en confrontación, tal cual lo anunciaba ya Heidegger: “En la unidad del futuro y el haber-sido, el *Dasein* se temporiza [*zeitigt sich*] como presente. El presente, en cuanto instante, abre el hoy en forma propia.”³⁹

El hombre de acuerdo con Koselleck es un ser abierto al mundo⁴⁰ –esto hace parte de la influencia heideggeriana en su pensamiento– Es decir, que para vivir y existir necesita prever los posibles direccionamientos de sus actos, a la vez que debe disponer de sus experiencias para anticipar y prepararse ante las expectativas futuras. Sin embargo, el problema de la temporalidad dentro de la vida humana no se trata de actuar o no actuar, sino de que lo que determina la acción se encuentra en un horizonte temporal. La posibilidad del hombre de presuponer el futuro y lo *por-venir* se debe en gran medida a su capacidad de disponer de las experiencias anteriores para proyectar desde allí las posibles acciones futuras. Pero, aun así, no hay garantía absoluta de que

³⁸ Reinhart Koselleck, *Esbozos Teóricos. ¿Siguen teniendo utilidad la historia?* (Madrid: Escolar y Mayo editores, 2013) 58.

³⁹ GA 2: 411

⁴⁰ Reinhart Koselleck, *Estratos do tempo. Estudos sobre história* (Rio de Janeiro: Contraponto, 2014) 189 [trad. propia]. Para Algunos pasajes optamos por esta versión en portugués que sí reúne en su totalidad el original (*Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*) a diferencia de la traducción al español.

lo proyectado se cumpla como se espera, pues en la condición de apertura queda un lugar para lo no contemplado, para lo sorprendente.

[...] el hombre como ser abierto al mundo, constreñido a conducir su vida, queda remitido a la visión de futuro para poder existir. A fin de poder obrar ha de tener en cuenta la inexperimentabilidad de su futuro, la incapacidad empírica de experimentarlo. Tiene que preverlo, se ajuste o no a la verdad⁴¹.

La reflexión respecto al carácter desconocido y abierto del mundo anuncia que el hombre para prever y predecir las posibles experiencias realizables que tendrán “lugar” en su horizonte de expectativa, debe partir de las experiencias que de inicio le permiten existir. La capacidad de diagnosticar y predecir lo que se espera, está sujeta a la disposición que se tiene del espacio de experiencia desde el cual el hombre puede comprenderse en el presente. Pero, pasado y futuro tienen cualidades distintas, por ello no puede simplemente deducirse o no puede determinarse por completo uno del otro⁴².

La capacidad de disponer de un horizonte de expectativa posible, indica una necesidad preparatoria desde la cual se anticipan las acciones. La posibilidad en este caso queda a la espera de “algo” que se nombra con antelación. Es decir, se puede reconocer el tiempo apto o la ocasión oportuna, anticipar las condiciones adecuadas, la duración e incluso el acabamiento de ciertas acciones. Sin embargo, en este sentido, la disposición del hombre por tratar de penetrar en un futuro incierto, tendría que ver con la necesidad de un actuar concerniente respecto a lo que se puede hacer o no, moldeando sus expectativas y utilizando ciertas circunstancias de acuerdo a algo que se espera. De esta manera, podemos pensar que el hombre predispone su hacer (su actuar), para poder ser, o como dice Koselleck, para poder existir.

Este momento propicio que presupone el futuro y lo dispone, de cierta forma contiene un carácter de “manipulación”, pues a partir del conocimiento previo que se posee de las experiencias adquiridas, aquello que se espera ya posee cierta forma dada. De acuerdo con esto, se trataría de un *Kairós* pronosticado, en el sentido del tiempo

⁴¹ Reinhart Koselleck. *Aceleración, prognosis y secularización* (Madrid: Pre-Textos. 2003) 76.

⁴² Koselleck, *Estratos do tempo* 191 (trad. propia).

propio que cada cosa requiere para darse y realizarse, un *Kairós* que se planifica como el momento oportuno “para” una acción específica. Se trata de experiencias fijadas y conocidas, de momentos propios de madurez, que permiten la distinción de un momento *justo* y favorable frente a otro⁴³.

Este *Kairós* pronosticado como un proyecto previsible que se sostiene en ciertas certezas elaboradas desde el conocimiento pasado, prepara el momento propicio como algo útil en el ámbito cotidiano. Se trata pues de un tiempo escatológico⁴⁴ en el cual el fin ya ha sido anunciado. Sin embargo, en las conjeturas o presupuestos que se determinan hay latente cierto grado de incertidumbre, la cual no sólo es respecto al horizonte de expectativa futuro, sino también, respecto al espacio de experiencia pasado⁴⁵.

El futuro presente, trazado como lo no experimentado o lo incierto refiere según Koselleck a la: “Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad”⁴⁶. El horizonte de expectativa no está completamente desligado del espacio de experiencia, pero no se trata de una relación cuyo resultado depende de una certeza total del futuro que se reitera una y otra vez a partir de las experiencias pasadas, sino que en su relación contendiente en el presente, pasado y futuro *son* pero a partir de su diferencia. Se trata de una relación de tensión y reconocimiento de lo que persiste y desde lo cual puede darse un cumplimiento del tiempo⁴⁷.

El presente es pensado como un tiempo de redefinición, tiene un carácter móvil que se desplaza y transcurre entre la confrontación del pasado y del futuro, y su vínculo se anuncia como el umbral⁴⁸ o el *momento* de transición en el que pasado-futuro constantemente se están re-creando. Con esto volvemos de nuevo a lo que

⁴³ Cf. Kerkhoff 19.

⁴⁴ Vale la pena destacar la diferencia que Agamben realiza entre el tiempo escatológico y el tiempo mesiánico a partir de la lectura de las cartas del apóstol Pablo. El primero anuncia el fin del tiempo, mientras que el segundo advierte el tiempo del fin y en este sentido se trata de un tiempo contraído donde la expresión del apóstol *ho nyn Kairós*, significa un tiempo presente como cumplimiento. Cf. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos* (Madrid: Trotta, 2006) 72-73.

⁴⁵ Reinhart Koselleck, *Estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 2001) 110.

⁴⁶ Koselleck, *Futuro* 338.

⁴⁷ Koselleck, *Estratos do tempo* 193. (trad. propia).

⁴⁸ Cf. Sandro Chignola, “Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck” *Isegoría* 37 (2007): 23-24.

anunciábamos al inicio de este apartado, a saber, la idea de la maduración del tiempo (*Zeitigung*).

La *Zeitigung*, entendida como temporalización del tiempo, puede ser análoga al tiempo kairológico. Aunque Koselleck refiere pocas veces al término *Kairós*, no resulta discordante dicha relación si consideramos que la efectuación del tiempo tiene que ver con la apertura y resolución frente a la *forma* de la temporalidad histórica, que el hombre alcanza una vez llega a ser consciente de su propio tiempo, apropiándose de él.

En la relación constante y contendiente entre el pasado y el futuro, se gesta la condición de posibilidad de la historia y de su temporalidad. Es en el *entre* de la contienda donde puede llevarse a cabo la temporalización de la historia, entendida ésta como el alcance de una forma propia del tiempo histórico. El hombre se halla puesto en el *entre* de la contienda, pero en tanto ser histórico, no se encuentra en una posición estática, sino que, se halla enfrentado a su condición más propia, *ser-ahí*. Desde el *entre* puede asumirse y resolverse frente a su propia historicidad.

El *Kairós* más que ser la posibilidad de vislumbrar el momento oportuno para la acción, es también punto vital que irrumpe en el tiempo. Es el instante cumbre o el “a tiempo” (*zeitig*) donde se asume el tiempo. Asumir conlleva en sí un carácter de decisión y resolución, es en este caso sinónimo de cumplimentarse desde la aprehensión de *ser* y *estar* en el tiempo y como tiempo (y por ende en la historia) que le es propia al hombre.

El tiempo no es sólo una sucesión lineal de datos ónticos; se cumplimenta (*Vollzieht sich*) en la maduración [*Zeitigung*] de quien llega a ser consciente de su tiempo comprendiéndolo, reuniendo en sí todas las dimensiones temporales y, por consiguiente, agotando completamente la propia experiencia⁴⁹.

El “a tiempo” (*zeitig*) anuncia el carácter de una determinación única o de una medida de tiempo propia, que pone al hombre ante posibilidades no previstas, “de repente” se topa con la experiencia única de una sorpresa en la que el continuo temporal se fractura, de cierta forma se agota, poniéndolo ante un “*Mínimum*

⁴⁹ Reinhart Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1997) 68.

temporal” donde el continuo debe formarse nuevamente. Este *novum* que surge de la irrupción sorpresiva alude a un momento concreto y relevante que escinde, pero que también reúne, en este sentido no se trata de un momento de destrucción (*Chronos*), sino de un instante de apertura que instauro el tiempo⁵⁰.

El instante kairológico que le sobreviene al hombre vira decisivamente su existencia, su *ser-ahí*. Dicho instante aparece como un momento de cumplimiento o *autoafirmación* donde el hombre se experimenta a sí mismo como creador de tiempo, o más precisamente donde re-crea el tiempo como historia.

En el instante reside la disposición fundamental para que el *Dasein* pueda acaecer y abrirse paso históricamente. El instante constituye el inicio de su apertura en la historia. En el instante que relampaguea como un rayo de luz se halla la fuerza del poder fundante de la historia, en la que el *Dasein* se proyecta históricamente.⁵¹

El instante kairológico presenta la cualidad de ser un momento crítico de resolución. Para Koselleck la esencia de la crisis tiene el carácter de una decisión pendiente desde la cual hay que resolverse, por lo cual, el momento crítico se presenta como momento de incertidumbre, pero también de efectución⁵².

La irrupción del instante trastoca el horizonte temporal y su orden, y a la vez, hace confluír las dimensiones temporales desde las cuales se da sentido a la existencia, es el punto vital donde se hace visible la posibilidad resolutoria y la apertura desde la cual la historia puede re-crearse. Por ello, el *Kairós*, más que entenderse como momento fechable⁵³, o como *Kairós* pronosticado, ha de comprenderse como la oportunidad posible de resolución⁵⁴.

⁵⁰ Para esta concepción del *Kairós* como instante instaurador nos hemos apoyado en Giacomo Marramao, quien parte de una reflexión genealógica sobre el concepto griego *Kairós* para dar cuenta que su equivalente latino es *Tempus* y no *Ocassio* (ocasión). La coincidencia o equivalencia entre *Kairós* y *Tempus* puede comprenderse a partir de la acepción que ambos términos contienen, la cualidad de mezclar y diluir, pero a la vez como la potencia y eficacia resolutoria y fecunda. Cf. Giacomo Marramao. *Kairós: Apología del tiempo oportuno* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2008).

⁵¹ Carlos Másmela, *La filosofía del Entre en Heidegger: una interpretación de las Contribuciones a la filosofía* (Buenos Aires: Biblos, 2016) 130.

⁵² Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Madrid: Trotta, 2007) 115.

⁵³ Cf. Másmela *La filosofía* 131.

⁵⁴ Cf. Kerckhoff 149.

La resolución no conlleva de inicio la decisión que conoce una solución final, en la que se puede disipar y fijar un modo de proceder respecto a la condición histórica del ser humano, sino más bien, resolverse es reconocer la posición histórica, temporal, móvil y variable en la que nos hallamos y de la cual no podemos desligarnos, tal vez sí desentendernos o lo que en términos de Heidegger se entendía en líneas anteriores como vivir en la impropiedad.

Hasta aquí podemos expresar que desde el *Kairós* emerge la posibilidad de captar la vida en su vivir, la existencia en su existir, el tiempo y la historia en el despliegue de su temporalidad. El *Kairós* como el instante del “a tiempo” (*zeitig*) permite que la existencia se vuelque sobre sí misma, hacia su *ser-ahí*.

Consideraciones finales

El hombre puede apropiarse el sentido de su existencia a partir de una relación dinámica del tiempo, y a la vez, desplegarla en un doble movimiento que alude a la capacidad que éste tiene de estar dentro y fuera del tiempo a la vez. Si consideramos que no podemos desligarnos del tiempo, pero tampoco quedar sumidos por completo en él, podemos pensar entonces que nos hallamos *in situ*, pero a la vez podemos ponernos por encima del tiempo para poder actuar y decidir, esta posibilidad aparece concretamente con el instante kairológico. El hombre no está fijado a un tiempo al cual pertenece, sino que puede disponer de él.

La movilidad del tiempo no refiere a una simple sucesión de cosas, pues los tres modos del tiempo en los que este suele dividirse –pasado, presente y futuro– convergen en uno solo que se vuelve horizonte de comprensión y posibilidad, donde diversos tiempos se reúnen y despliegan constituyendo la temporalidad de la historia. En y desde el horizonte se instala la posibilidad de actuar, decidirse y resolverse que tiene el hombre en tanto ser-ahí arrojado en el mundo. En este sentido, pensar una temporalidad de la historia a partir del encuentro entre dicho horizonte temporal y la verticalidad del instante (*Kairós*), nos lleva a considerar el enlace de apertura en el que se trastoca y abre dicho horizonte hacia la posibilidad de la resolución respecto a la historicidad. Tanto la *Zeitlichkeit* como la *Zeitigung* implican el vernos atravesados por el instante en el que se devela la temporalidad propia del acontecer.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, (2011), “Física”. *Obras Completas I*, Libro IV. España: Gredos.
- Aristóteles, (2000), *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aubenque, Pierre, (1999), *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.
- Campillo, Antonio. (1991), “Aión, Chrónos y Kairós. La concepción del tiempo en la Grecia clásica”, *La(s) otra(s) historia(s)* 3, pp. 33-70.
- Chignola, Sandro, (2007), “Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck” *Isegoría* 37, pp.11-33.
- Agamben, G., (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- GA 2.- *Sein und Zeit* (1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1977. (Traducido por J. Eduardo Rivera como *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2013).
- GA 24.- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1975. (Traducido por J. J. García Norro como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta: Madrid, 2000).
- GA 31.- *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), editado por Hartmut Tietjen, 1982.
- GA 62.- *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (SS 1922), editado por Günther Neumann, 2005. (Traducción parcial de Jesús Adrián Escudero como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Madrid: Trotta, 2002).
- Heidegger, Martin, (2011), *El concepto de tiempo* [Conferencia]. Madrid: Mínima Trotta.
- Herrmann von, Friedrich-Wilhelm, (2003), “El concepto de tiempo según Heidegger” *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, 35(107), pp. 85-106.
- Hesíodo, (2000), “Teogonía”, *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Kerkhoff, Manfred, (1997), *Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Puerto Rico: Editorial Universidad de Puerto Rico.
- Koselleck, Reinhart, (2007), *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart y Gadamer, Hans-Georg, (1997), *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart, (2003), *Aceleración, prognosis y secularización*. Madrid: Pre-Textos.
- Koselleck, Reinhart, (2014), *Estratos do tempo. Estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Koselleck, Reinhart, (2013), *Esbozos Teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?.* Madrid: Escolar y Mayo editores.
- Koselleck, Reinhart, (2001), *Estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart, (1993), *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart, (2000), *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag.
- Marramao, Giacomo, (2008), *Kairós: Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Másmela, Carlos, (2016), *Aión tiempo e instante en Platón*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Másmela, Carlos. (2016), *La filosofía del Entre en Heidegger: una interpretación de las Contribuciones a la filosofía*. Buenos Aires: Biblos.
- San Agustín, (1979), *Las Confesiones*. Madrid: BAC.
- Serna, Julián, (2009), *Somos tiempo. Crítica a la simplificación del tiempo en Occidente*. Barcelona: Anthropos.
- Volpi, Franco, (2012), *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: F.C.E.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA