

**EL BÚHO DE MINERVA
O
LA FILOSOFÍA Y SU TIEMPO.**

MANFRED KERKHOFF

(1)

Quisiéramos empezar con una anécdota local. Hace más de veinte años ya, se nos acercaron un día tres jóvenes para buscar ayuda con sus respectivas tesis doctorales sobre aquel filósofo alemán sobre quien, otros veinte años antes, habíamos escrito nuestra propia tesis doctoral – Federico Nietzsche. Obviamente se había corrido la voz de que ‘un maestro venido de Alemania’ había empezado a divulgar el pensamiento nietzscheano en Puerto Rico. Resolvimos entonces reunirnos periódicamente, para discutir aquellas tesis y para leer juntos una u otra obra de Nietzsche. Este círculo de estudios – que llegó a llamarse *Círculo Nietzscheano de Cayey* porque mayormente se reunía allí (allá arriba en la casa de la Panorámica que llegamos a llamar ‘Sils Maria’) – se caracterizaba – así lo sentimos al menos en la retrospectiva nostálgica – por una rara compenetración de vida y filosofía: barbacoa, baile y canto, junto a tertulias meditabundas. El dicho latino *primum vivere, deinde philosophari* parecía refutado, las mismas ocasiones se prestaban a hacer las dos cosas juntas, y la diferencia de edad (o generacional) casi no se notaba, pues, como ya proclamó Epicuro, debe filosofar tanto el joven como el viejo, ya que la *hora* (*edad*, en griego) de filosofar es siempre la de *ahora*.

¿Por qué evocamos ahora esta experiencia propicia de antes? El punto es que en este círculo nació más tarde la idea de fundar lo que hoy se llama la ‘Sociedad Puertorriqueña de Filosofía’. Y es que dicha Sociedad – que luego, en tantas otras ocasiones propicias, se ha reunido para ‘vivir filosofando’ o ‘filosofar viviendo’ - se haya fundado en Cayey y que exista

todavía, - esa no es poca cosa; al contrario, ha sido vital para el quehacer filosófico en todo Puerto Rico. Y la razón de por qué se seleccionó, como título simbólico de la conferencia de hoy, el del llamado *Búho de Minerva*, es que este ave crepuscular figura como el emblema (*logo*) de la Sociedad (y digo: el 'llamado' *Búho de Minerva* porque en el fondo debería decir: la *Lechuza de Atenea*, - pero ese asunto ornito-mitológico mejor lo dejamos para otra ocasión).

Si es verdad que todo tiene su tiempo, preguntémosnos, entonces, primero, cuál es, tanto en la vida de las personas, como en determinadas épocas de la historia, el tiempo de la filosofía; y, segundo, cuál tipo de filosofía es el que plantea ese tipo de pregunta. Las respuestas concernirán mayormente a Hegel, Nietzsche, Derrida y Píndaro; pero esto en la medida en que sus iniciativas al respecto se presten a apoyar nuestro propio proyecto casi vitalicio que delinearemos en este 'discurso de despedida' que, correlativamente, encarará una especie de 'despedida del discurso' filosófico tradicional que culminaba en Hegel, - una despedida iniciada, precisamente, por Nietzsche, y continuada por Derrida, y que acompañaremos por un gesto kairosófico análogo: el desmontaje 'ocasionista' del montaje de una kairología aún demasiado sustancialista.

(2)

Pues bien, ese conocido emblema, asociado en general con Minerva/Atenea como inventora o protectora de las artes y de las ciencias, está, en un sentido muy particular, ligado al destino (propicio o no) de la filosofía. Esto lo confirma, por ejemplo, el famoso penúltimo párrafo del *Prefacio a la Filosofía del derecho* de Hegel que culmina en una evocación melancólica de esta imaginería:¹

Para decir aún una palabra más sobre la instrucción de cómo debe ser el mundo, la filosofía de todos modos llega siempre demasiado tarde para ello; ella, como el pensamiento del mundo, solamente aparece en el tiempo después de que la realidad ha completado el proceso de su formación y se ha acabado. Esto mismo lo que enseña el concepto, lo muestra también la historia, a saber que sólo en la maduración de la realidad lo ideal aparece frente a lo real y construye el mismo mundo, captado en su sustancia, en la configu-

¹ G. W. F. Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt 1968 (Fischer Bücherei no. 877; ed. K. Löwith/ M. Riedel). p. 42. (traducción y énfasis nuestras)

ración de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris en gris, una configuración de vida se ha hecho vieja y con gris en gris no se deja rejuvenecer, sino solamente reconocer. El búho de Minerva sólo inicia su vuelo cuando irrumpe el crepúsculo.

Así que el *vuelo crepuscular* del búho de Minerva simboliza el *llegar siempre demasiado tarde* de la filosofía; su ámbito kairológico es la penumbra, cuando pinta al claroscuro su imagen ideal del mundo real, que es una *Gestalt* de vida ya envejecida, - un *Reich*, pero uno meramente intelectual. En otro párrafo está expresado el mismo fallo en esta forma:²

Captar lo que es, - esa es la tarea de la filosofía; y lo que es, eso es la razón. En lo que se refiere al individuo, cada uno es de todos modo el hijo de su tiempo; y así también la filosofía es su tiempo captado en pensamientos. Tener la ilusión de que una filosofía sobrepasa su tiempo es tan tonto como opinar que un individuo salta sobre su tiempo...

Hegel polemiza en este *Prefacio* contra todo intento de ‘construir’ un estado (o mundo) tal *como debe ser*, pues a la filosofía no le compete dar instrucciones al respecto, sino, a lo sumo, enseñar cómo se debe, *post factum*, captar, comprender, conceptualizar lo real como racional. Obviamente, el búho de Minerva hegeliano había comenzado su vuelo demasiado tarde para preparar la revolución francesa, origen de la sociedad burguesa europea, pero había salido demasiado temprano para poder exponer - en su *Filosofía del derecho* de 1821- adecuadamente todas las ramificaciones futuras de ella. Por el otro lado, no siempre en su vida Hegel había defendido esta resignación anti-kairológica; cuando era más joven, tenía aún más ilusiones acerca de una eventual intervención tempestiva de la filosofía, - pero no queremos detenernos ahora en las peripecias kairológicas hegelianas (lo hicimos ya hace casi treinta años).³

Lo que sí es una curiosa coincidencia es que el famoso párrafo hegeliano ha sido el punto de partida negativo de un proyecto de una filosofía alternativa cuyo tiempo pretende ser la madrugada; se trata de la iniciativa de Arturo Andrés Roig, uno de los representantes de la ‘filosofía de la liberación’ latinoamericana, de transformar la actitud retrospectiva del pensamiento especulativo europeo en un pensar abierto al futuro como

² *Ibidem*, p. 40 (traducción nuestra; énfasis de Hegel)

³ Manfred Kerkhoff “Acerca del concepto del tiempo en Hegel”; *Diálogos* 29/30, 1977, pp. 23-41 (ahora forma el tercer capítulo de nuestro libro *Kairos. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan, Puerto rico (EDUPR) 1997, pp. 43-659 (título: “El tiempo del concepto.”)

pretende serlo, en el nombre de los oprimidos, la filosofía de la 'emancipación' genuinamente latinoamericana; y es característico que Roig, en contraposición al búho hegeliano, piense en un ave matutina como símbolo de ese pensar consciente no de la identidad (de sujeto y objeto), sino de su alteridad.⁴ Y no sorprenderá que el filósofo argentino movilice contra la perspectiva de 'aposterioridad' que evoca la metáfora del búho crepuscular – la sabiduría sobre un mundo no se presenta sino *a posteriori*, cuando ya los conocimientos acumulados de una cultura han llegado al punto de madurez – la perspectiva de un pensar que, como el nietzscheano, se declara partidario de una filosofía de la mañana, del 'antes del mediodía' (*Philosophie des Vormittags*). Según Roig, la filosofía latinoamericana opta, en lugar de por una mera *teoría* fantasmal del ayer cumplido, por un discurso del mañana que apunta a la *praxis* en un proceso abierto cuyo símbolo sería cada pájaro que canta en los campos cuando sale el sol.⁵ Es fácil reconocer que en tal iniciativa está operando lo que para Ernst Bloch era el '*Prinzip Hoffnung*', una soteriología secularizada, entonces, – pero ¿acaso no le tocará también a la filosofía matutina alguna vez su despedida nocturna? ¿Y no será precario remitir a Nietzsche?

De hecho, lo es; pues el autor de nada menos que un *Crepúsculo de los ídolos* ha escenificado otro espectáculo crepuscular que sugiere que es demasiado fácil cambiar simplemente de ave. Asistimos, de nuevo, al mismo efecto del cambio de edad: cuando era aún joven (demasiado joven, quizás), Nietzsche con su postura típicamente *intempestiva*, – ¡cuánto no soñaba de una filosofía del re)nacimiento de lo trágico, del retorno de Dioniso – de un 'Filósofo Dioniso' encima –! Y este *joven* – quien al final declarararía que había nacido *póstumo* –, floreciendo aún, diseñó toda una filosofía futura para la *juventud* alemana, para los 'espíritus libres', viviendo él mismo su vida según la sentencia sabia *kairon gnothi* y planificando su muerte como una 'muerte a tiempo' (*kairotanasia*). Y cuando luego se desdobló en Zaratustra, arquetipo de la sabiduría kaírica – "Quién no sabe vivir a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo?", enseñaba –, ¡cuán enorme perspectiva de 'supertiempo' (*Überzeit*) no abrió para su ideal del superhombre, ese *Übermensch* quien, esperaba el maestro,

⁴ Günther Mahr *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig*; Aachen/ Mainz 2000, pp. 65 y 75s.

⁵ *Ibidem*, pp. 275-280 (parte de un texto de Roig en traducción alemana: ¿Adónde con la mañana?)

podría un día vivir y morir sin consuelos metafísicos, afirmando, por medio del instante eternizado de la decisión en favor del *amor fati*, esta única vida como infinitamente repetible, - ¿cómo no iba a confirmar que el tiempo de la filosofía lo es ese enorme momento justo que bendice el como-si de su propia auto-repetición?

Y no obstante, - y a pesar de lo mucho que se ha escrito sobre esa kairomanía particular que tanto impacto ha tenido en varias teorías posteriores del instante, - he aquí que este mismo soñador de futuros inmensos, después de su maduración, en el último aforismo de un libro que lleva el audaz subtítulo de, precisamente, *Preludio a una filosofía futura*, poco después de haber invitado a ciertos genios nobles a ‘tiranizar el kairos’ (es decir: agarrar el azar fugaz por los pelos),⁶ le sale al lector con la siguiente lamentación de un ‘pintor en gris’ de pensamientos voladores cansados:⁷

¡Ay, qué sois, pues, vosotros, pensamientos míos escritos y pintados! No hace mucho tiempo erais aún tan multicolores, jóvenes y maliciosos, tan llenos de espinas y de secretos aromas, que me hacíais estornudar y reír - ¿y ahora? Ya os habéis despojado de vuestra novedad, y algunos de vosotros, lo temo, estáis dispuestos a convertirlos en verdades: ¡tan inmortal es el aspecto que ellos ofrecen, tan honesto, tan aburrido, que parte el corazón! ¿Y alguna vez ha sido de otro modo? ¿Pues qué cosas escribimos y pintamos nosotros, nosotros los mandarines de pincel chino, nosotros los eternizadores de las cosas que se dejan escribir, ¿qué es lo único que nosotros somos capaces de pintar? ¡Ay, siempre únicamente tempestades que se alejan y se disipan, y amarillentos sentimientos tardíos? ¡Ay, siempre únicamente pájaros cansados de volar y que se extraviaron en su vuelo, y que ahora se dejan atrapar con la mano - con nuestra mano! ¡Nosotros eternizamos aquello que no puede vivir ya mucho tiempo, únicamente cosas cansadas y reblandecidas! Y sólo para pintar vuestra tarde, oh pensamientos míos escritos y pintados, tengo yo colores, acaso muchos colores, muchas multicolores delicadezas y cincuenta amarillos y grises y verdes y rojos: - pero nadie me adivina, a base de esto, qué aspecto ofrecíais vosotros en vuestra mañana, vosotros chispas y prodigios re-

⁶ Federico Nietzsche *Más allá del bien y del mal*; trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1972,, p. 242.

(Sobre la kairología nietzschena, véase nuestro ensayo “La muerte transfiguradora (Nietzsche y Rafael)”, en Ana María Leyra (ed) *Tiempo de Estética*, Madrid 1999, pp. 167-200)

⁷ *Ibidem*, p. 254s. (El epodo siguiente “Desde altas montañas” reconfirma la tónica de este aforismo 296)

pentinos de mi soledad, vosotros mis viejos amados – pensamientos perversos!”

Tal parece, entonces que sí hay pensamientos (filosofías, escrituras) cuyo tiempo es, o la juventud, o la madurez, o la vejez; es como si un mismo filosofar – individual o epocal - naciera, creciera, floreciera, envejeciera y muera según un *timing* bio-cósmico, como si, para rejuvenecerse – aunque sólo intelectualmente - al menos en la memoria retrospectiva, hiciera falta una especie de ecosofía interna que velase sobre el tiempo propio de cada ‘especie’ amenazada de pensamiento. No es tanto que *la* filosofía misma tuviera siempre su tiempo justo cuando el búho de Minerva inicia su vuelo crepuscular; sino parece que cada filosofía – personal o generacional – llega a un momento en el cual se ha consumado su tiempo en tanto que viva, y que la rememoración melancólica de todo su desarrollo anterior, el ‘balance’ final que la justifica o condena, se articula bajo el ruido silencioso de las alas de aquel ave nocturna que, con su mirada petrificadora, vuela videntemente hacia la noche....

(3)

Hace unos treinta años, un *enfant terrible* en filosofía, oriundo de Argelia, planteó, con motivo de una famosa conferencia sobre Nietzsche (*Espolones*), ‘el problema de la mujer’ en filosofía. Después de todo, aparte de la alternativa entre **el** búho y **la** lechuza, la virginal y muy masculina Atenea (Minerva) es obviamente la personificación mítica de un saber teóricamente femenino, curiosamente ejercitado en la praxis por unos representantes del ‘machismo’ predominante (de *falogocentrismo* hablaba ese adepto casi desconocido de la fenomenología). En Nietzsche, esa era su hipótesis, mejor dicho: en uno de los muchos ‘estilos’ de este seguidor de Aria(d)na, resucitaría la *escritura femenina* en filosofía, en protesta contra el patriarcal Logos misógino, y en defensa de la Gran Madre *Vita/ Veritas Femina*. Aunque esa *ginesofía* no es el tema de hoy, cabría preguntar, si el tiempo de la filosofía sería otro, si en vez de la famosa diferencia ontológica (entre el ser y los entes), el filósofo - las más veces homoerótico - se hubiese enfrentado al impacto, en el pensar, de la diferencia sexual; en el sentido de que quizás en lugar de la cronocracia globalizada ‘masculina’, tendríamos unas *kairosofías* regionales, más adaptables a tal ecosofía, requerida hoy día más que nunca. Pues curiosamente, para los pitagóricos Atenea se asociaba, por medio

de la septimidad aritmosófica, con Kairos (quien también tuvo a Zeus como su padre, y supo luego, cambiando de lengua y nombre, transformarse en diosa). Pero dejemos por ahora esos sueños de lechuzas prometedoras de vida....

Volvamos entonces, brevemente, a Hegel, - pero a un Hegel semi-mutilado, debido a una hazaña filosófico-literaria sin precedente (*derridadaísmo* fue la consigna), a manos de aquel *enfant terrible* nietzscheanizado; a un Hegel quien, viendo asimilado sus textos tan 'viriles' - entre ellos la *Filosofía del derecho* - a las producciones 'hermafroditas' del escritor/ criminal homosexual Jean Genet, probablemente daba vueltas en su tumba ('pozo y pirámide' del saber absoluto, vigilados por el ave de muerte que es el búho). El *Tañido fúnebre* en cuestión (*Glas*) podía escucharse desde entonces, y era en estos años de los Setenta que también se publicó una colección de ensayos bajo el título *¿Quién tiene miedo de la filosofía?*, en la cual Derrida se destacó con un ensayo sobre "La edad de Hegel" para replantear en Francia, después de la revolución estudiantil del 68, la pregunta por la edad justa de estudiar filosofía. El gobierno francés de entonces (Giscard), culpando a los estudiantes (y maestros) por la casi derrota del gobierno anterior, los acusó de enseñanza/ aprendizaje prematuras de filosofías 'peligrosas', e introdujo una reforma (Haby) que limitaría dicha enseñanza a una 'edad más madura' a comprimirse a unas pocas horas semanales en el último año ('terminal') de la Escuela Superior, - lo que 'oportunamente' implicaba una merma en la contratación de maestros de filosofía.⁸

¿Pero cuál era, según el *enfant terrible*, la importancia de Hegel, en cuestiones de la edad justa para la filosofía? A los 52 años de edad (después de la *Filosofía del derecho*, su 'testamento'), cuando no era ya filósofo - todas sus grandes obras estaban hechas, y estaba ya pasando de la teoría a la praxis, - le propuso a la Universidad de Berlín (como consejero del ministro de cultura) un plan para la debida enseñanza de la filosofía (la suya, se sobreentiende). Pero también le incluyó al ministerio una petición, para que se le asegurase que después de su muerte, su viuda y sus hijos no estuvieran sin medios de vida; y en una confidencia autobiográfica alegaba que había empezado sus estudios filosóficos a los once años y que a los quince ya lo sabía todo (ya era filósofo antes de llegar a

⁸ GREPH *Qui a peur de la philosophie?*; Paris 1977, pp. 73-107 (Ahora en Jacques Derrida *Du droit a la philosophie*, Paris 1990, pp. 181-226)

serlo oficialmente). Naturalmente recomendó que, mientras que en la Escuela Superior se proveyese una propedeútica filosófica (Lógica; moral; psicología), la verdadera filosofía – la especulativa, la metafísica adecuada a la religión estatal – debería quedar para los años universitarios (lo más temprano a los veinte años), para que los llamados demagogos (revolucionarios) no confundiesen a los inocentes discípulos antes de llegar estos a la ‘edad natural’ para ser expuestos a los ‘pensamientos justos’ (que él declaraba siempre haber defendido en sus años de profesor); en este contexto, Derrida no dejó de aludir al pasaje hegeliano de *la Filosofía del derecho* que comentamos anteriormente; pero lo hace con la intención de exigir *un derecho a la filosofía* totalmente divergente del melancólico búho hegeliano.

Ahí lo tenemos entonces, el mito de una *edad justa* para poder captar el *pensamiento justo*; esa supuesta madurez natural (bio-política) protegía contra el espíritu rebelde de los adolescentes (prematuramente entusiasmables por unas ideas ‘peligrosas’). La ‘edad de Hegel’ cubre, para Derrida, no solamente la vida personal del Filósofo por excelencia; ni tampoco solamente la época de Hegel en la cual se institucionaliza y burocratiza la enseñanza en general (pasa de las Iglesias al Estado y hace de los maestros empleados del gobierno), sino también la dosificación prudente de la enseñanza de la filosofía; y según Derrida, universitariamente hablando, vivimos aún en la ‘Edad de Hegel’. En contra de ese ‘mito’ (kairobiológico), él propone la enseñanza de la filosofía a todas las edades y en todos los sitios (fuera de los currículos de escuela y universidad). La filosofía no conoce diferencia de edades, sexos, naciones y razas – esa era la consigna; y con la fundación, en 1984, del para-universitario *Colegio Internacional de Filosofía* (favorecida por el gobierno de Mitterand), se ha tratado de ponerla en práctica.

No es sino consecuente que en su caso personal, a Derrida se le planteó el problema más concreto de que a la edad de cincuenta años no había aún escrito su tesis doctoral; lo que lo motivó – en su pseudo-defensa por medio de una acumulación de libros ya escritos y reconocidos – a especificar la pregunta general por la edad justa de estudiar filosofía en la cuestión más ‘puntualizada’ de si había o no ‘*un tiempo para la tesis*’. Confesando que nunca se había sentido a la vez tan viejo y tan joven, y sospechando que tenía un talento ‘natural’ de nunca llegar a tiempo a

ninguna cita (con su destino), admitió que casi puntualmente llega siempre, y a la vez, demasiado temprano y demasiado tarde.⁹

Tanto sobre unas 'estrategias aleatorias' en las típicas 'crónicas de anacronías' en las que se enreda el quehacer filosófico: el azar nietzscheano contra la necesidad hegeliana, la suerte – buena o mala, qué importa – contra el sistema. Esta alternativa casi global nos lleva, por fin, al presente de hoy.

(4)

La filosofía de hoy, - y hablamos de aquella solamente que se enfrenta, probablemente como una especie de post-filosofía, a lo que se llama la *globalización* (o 'el nuevo orden mundial'), - ¿cuál es su tiempo justo? ¿Cuál es, dentro de un *timing* global desconcertante, su momento propio de intervención hermenéutica? ¿Llega, como siempre, demasiado tarde? ¿O acaso se ha adelantado – pero ¿cuándo? y ¿cómo? – a este fenómeno? ¿Se ha globalizado también? ¿Acaso se ha vuelto por fin, después de milenios de eurocentrismo, cosmopolita? Más concretamente: ¿Hay – o debe haber – algo como una filosofía, digamos, de Argelia que se enseña también en París, Frankfurt, Santiago de Chile o Río Piedras? O, en fin, ¿sería sólo cuestión de una cierta pseudo-filosofía global que homogéneamente – en contra de todo tipo de 'filosofía propia' de culturas supuestamente independientes entre sí, - pretende divulgar las cuestionables bendiciones de una cierta '*democracia*' universal? ¿Cuál podría ser, por ejemplo, una 'ética universal'(algo que quizás el último Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en Istanbul, pretendía discutir bajo su tema universal de 'La filosofía ante los problemas mundiales')? Cuando, como de ahora en adelante, se trata de unas perspectivas tan enormes en su virtualidad inconmensurable - en comparación con las cuáles las aspiraciones totalizadoras de un Hegel o Nietzsche son mero *Kindergarten* - ¿no sería mejor que la filosofía, irremediabilmente atrasada ya, y a pesar de sus milenarias pretensiones universalistas de 'ciencia de las ciencias', abdique de una vez por todas, y se contente en el futuro con sólo 'pintar' nostálgicamente sus sueños idealistas en la pantalla 'gris' de la computa-

⁹ "Ponctuations: le temps de la these ", en *Du droit a la Philosophie*, op. cit., pp. 439-459.

dora, - las *memorias* de un búho literalmente en-**red**ado cuyo 'website' cabrá un día en un sólo Disco Compacto)?

El hecho es que ya ha abdicado hace tiempo: precisamente entre Hegel y Nietzsche, surgieron iniciativas filosóficas que significaron una ruptura tal con todo el pasado que, a pesar de serios intentos post-metafísicos de revivificación de la metafísica occidental, su destino parece estar sellado (y de ahí, en nuestro siglo, las proclamaciones - prematuras quizás - de la 'muerte de *la* filosofía').

Lo que mundialmente se conoce como de(s)construcción - no importa por el momento cuán mal o bien sea entendida - equivale a una despedida del discurso filosófico tradicional y a la apertura hacia otro tipo de discurrir, - llamémoslo, para abreviar: 'alternativo'. No conocemos otro pensador/ escritor quien, como Jacques Derrida, haya dedicado, especialmente en el decenio pasado, tanto esfuerzo a la discusión insistente, - aún ante foros internacionales - de los temas más 'globales' del pensamiento: los conceptos de justicia, soberanía, violencia; los problemas de los derechos humanos, de la universidad incondicional, de las futuras Humanidades, de la invención (del otro), del cosmopolitismo, de la pena de muerte, del don y del perdón, de la hospitalidad, de la amistad; y naturalmente, de las consecuencias de la llamada mundialización tecnocientífica - *you name it*. Y sí, se trata de un pensar que proviene de Argelia y se enseña en París, en Frankfurt, en Santiago de Chile, y en Río Piedras. Imposible de hacerle hoy justicia aquí a esa escritura postfilosófica; limitémonos a averiguar algo sobre lo que dice sobre nuestro tema de hoy, basándonos en su reciente conferencia sobre '*La democracia por venir*':¹⁰

Al comienzo de la introducción a su conferencia, titulada "*La razón del más fuerte*" - a la que luego se opondrá una razón más débil, la de la democracia por venir -, Derrida compara la democracia por venir con la figura retórica de la elipse y se imagina haber recibido por email el siguiente mensaje elíptico:¹¹

La democracia por venir: es necesario que esto dé el tiempo que no hay.

Para el que razona sobre la razón que está por venir es, entonces, cuestión de tiempo, claro, pero de un tipo muy oblicuo de tiempo.; y obviamente, Derrida no se refiere sólo al tiempo que se le ha dado para

¹⁰ Jacques Derrida *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris 2003, pp. 17-166.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

su conferencia en este coloquio dedicado a él, sino al tiempo del filosofar a tematizarse durante dicho evento (de 2002). Quizás por eso, al final de la introducción, él se encomienda, para situar el 'por venir' de dicha razón democrática, a la suerte-oportunidad (*la chance*) como el 'quizás incalculable', que caracterizaría el *evento* imprevisible de su venir.¹²

Cuando pasó por Río Piedras hace unos cuatro años, Derrida había declarado ya al respecto lo siguiente:¹³

No diría que este pensamiento de lo posible imposible, este otro pensamiento de lo posible es un pensamiento de la necesidad, pero, como también he intentado demostrarlo en otro lugar, un pensamiento del 'puede-ser', de esa peligrosa modalidad del 'puede-ser' de la que habla Nietzsche y que la filosofía siempre ha querido someter. No hay por venir ni relación con el venir del evento sin la experiencia del 'puede-ser'. Lo que tiene lugar no debe anunciarse como posible o necesario, sin lo cual su irrupción de evento se encuentra de antemano neutralizada. El evento concierne un 'puede-ser' que no concuerda con lo posible, sino con lo imposible.

De manera que en aquel discurso sobre la universidad 'por venir', ya Derrida había especulado sobre la 'democracia por venir' en la variante virtual de una *CyberDemocracy* ubicable en un espacio-tiempo de juego que debemos siempre dejar abierto para darle a la suerte una oportunidad fuera de nuestro control.¹⁴

En la última parte de su discurso de 2002, en el contexto de su defensa de los llamados 'estados canallas' (*rogue states*; *états-voyous*), Derrida vuelve sobre la temporalidad compleja que se evoca en el término 'por venir'. Un primer malentendido que hay que evitar al respecto es que esa democracia por venir pertenezca literalmente a un porvenir planificable; no se trata del proyecto utópico de un estado mundial, de algo, como diría Hegel, como unas instrucciones de cómo debería ser tal comunidad universal. Expresamente Derrida rechaza la concepción kantiana de 'Idea regulativa' (de una 'República mundial' que garantizaría una 'paz perpetua').¹⁵ La 'venida' extraña que aquí se avista es imprevisible — porque dependiente de decisiones del otro, de una heteronomía que excluye todo insistir en soberanía y autonomía; lo que está ahí 'por venir' —

¹² *Ibidem*, p. 24.

¹³ Jacques Derrida *El porvenir de la profesión. O la universidad sin condición*. (trad. Mara Negrón) Editorial Postdata, San Juan P.R. 2002, p. 60s.

¹⁴ *Ibidem*, p. 28

¹⁵ *Voyous*, op. cit., pp. 118ss (de aquí en adelante, nuestra traducción del francés)

sea la razón democrática ya mencionada, o la razón de una Ilustración filosófica (tema de otra conferencia) – es de hecho algo que “*nos precede y nos agarra ‘aquí ahora’, de manera no virtualizable, en acto y no en potencia*”¹⁶. Así que no se trata de algo que, allá en el horizonte, nos espera, algo ideal cuya actualización podríamos posponer para ‘más tarde’, algo que con ayuda de alguna regla de procedimiento calculable se encargaría como si no dependiera de decisiones contingentes de otros; por eso Derrida vincula entonces la democracia por venir con la estructura de la promesa.¹⁷ Y ello significa que tendríamos que ver con una democracia tan ‘*aporética*’ que de hecho nunca existirá en la realidad futura, sino sólo ‘*existe*’ como una exigencia urgente ahora, una promesa ‘*mesiánica*’ que, cada vez ahora, desafía nuestro tiempo ‘*sacado fuera de quicio*’ (*out of joint*, como decía Hamlet).¹⁸ Por más que esta concepción se vista aún del manto de una cierta ‘*esperanza de salvación*’, hay que abandonar toda esperanza concreta para el futuro: el *aquí-ahora* de su tener lugar se nutre, al contrario, de la memoria de una responsabilidad (ante la singularidad incalculable del otro) que – como un llamado – nos precede desde un pasado inmemorial.

Para un búho de Minerva tradicional, esa coincidencia, en uno y el mismo momento y lugar, de crepúsculo y aurora, de recuerdo y espera, debe ser algo poco racional; pero quizás sea algo razonable. Como sugiere Derrida al final de su segunda conferencia de 2002 (sobre “*El ‘mundo’ de las Luces por venir*”), habría que darle una oportunidad – no planificable – a ese elemento de lo razonable, elemento preferible al predominio de lo soberanamente racional; se trata de una cierta justeza de juicio, “*una racionalidad que cuenta con lo incalculable, para dar cuenta de ello aún donde esto parezca imposible*”, a saber: al tener que tomar en cuenta, sin forzarla, la suerte que posibilita el evento de lo que (o de quien) viene.¹⁹ Sobre el lazo que une la citada *justeza* con algún aspecto del tiempo actual – ambos términos le hacen naturalmente guiños al *kairos* como ‘*medida apropiada*’ y/ o ‘*momento justo*’ – Derrida había

¹⁶ *Ibidem*, p. 123.

¹⁷ *Ibidem*, p. 125.

¹⁸ *Ibidem*, p. 128.

¹⁹ *Ibidem*, p. 217.

declarado, en una entrevista de hace diez años, titulada “*Deconstrucción de la actualidad*”, lo siguiente:²⁰

Pero también trato de no olvidar que son a menudo los enfoques intempestivos de lo que se llama actualidad los que están más ‘ocupados’ con el presente. En otras palabras, estar ocupado con el presente – como un filósofo, por ejemplo – significa quizás evitar la confusión constante del presente con la actualidad. Hay un modo anacrónico de tratar la actualidad que no necesariamente desacierta lo que es más presente hoy. La dificultad, el riesgo o la suerte-oportunidad, lo incalculable podrían quizás adoptar la forma de una intempestividad que llega justo a tiempo, justamente porque es anacrónica y fuera de quicio (como la justicia misma que siempre es inconmensurable, siempre olvidadiza de la justeza apropiada), más presente que el presente de la actualidad, más sintonizada con la desmesura que marca la irrupción del otro en el curso de la historia. Esa irrupción siempre adopta una forma intempestiva, profética, mesiánica; por eso no necesita del clamor y del espectáculo... La respuesta, una respuesta responsable de la urgencia de la actualidad, requiere esas precauciones: requiere discordar, un desacuerdo y una discordancia de esta intempestividad, el desajuste justo de esa anacronía. Uno debe, al mismo tiempo posponer, mantener distancia, vacilar y estar de prisa; y eso debe hacerse apropiadamente para llegar tan cerca como posible a lo que ocurre en la forma de actualidad. Al mismo tiempo, toda vez y cada vez es otra vez, la primera y la última. A mí, de todos modos, me gustan aquellos gestos (raros como son, sin duda hasta imposibles y en cada caso inprogramables) que juntan lo hiperactual con lo anacrónico. Y preferir la alianza o la liga de estos dos estilos no es solamente una cuestión de gusto; es la ley de la respuesta o responsabilidad, la ley de lo otro.

Así que éste es el trato del filósofo con su tiempo: debe ser, a la vez, actual (estar al día) e intempestivo (anacrónico), y, precisamente mediante este ‘a la vez’, presenciar (y ajustar, si tiene suerte) el mundo a tiempo, justo en su momento. Tanto sobre la *audacia* de la kairo-sofía derridiana.²¹

²⁰ Jacques Derrida *Negotiations. Interventions and Interviews 1971-2001* (ed./trad./ introd. Elisabeth Rottenberg) Stanford 2002, p. 92.(traducción nuestra del inglés)

²¹ Más detalles sobre ella en nuestro ensayo reciente “Tolma. Sobre la audacia (en el caso del tiempo).”; *Diálogos* 80, 2002, pp. 205-223.

(5)

No vendrá como una gran sorpresa, después de las alusiones precedentes, el anuncio de que, nuestro primer curso de kairolología fue presentado 1986, por invitación de Derrida, en un seminario organizado para *Colegio Internacional de Filosofía* en París; de hecho, una primera versión de esta temática, también había sido elaborada en París en 1978/79 (en alemán, sin publicar). Luego se había expuesto ya, aunque sólo en pedazos, en cursos graduados en Río Piedras; también se habían ido publicando partes selectas del proyecto total en la revista *Diálogos* en la que también apareció, después del curso de París, una traducción al español de las setenta y dos 'hipótesis de discusión' del mismo.²² Aunque en las doce sesiones de dicho seminario no pudo cubrirse sino la mitad del material previsto, será quizás oportuno comentar el *Sumario* del proyecto total que precede a las hipótesis en cuestión.

La lección introductoria (I) se titulaba "Montaje: La kairolología (delimitaciones onto-éticas)" cuyas doce hipótesis trataban de ubicar la subsiguiente reconstrucción de la kairolología pasada (a examinarse en una perspectiva diacrónica) dentro del horizonte sincrónico de una reformulación kairosófica, actual y futura, de los conceptos cronomórficos del tiempo. Muy intencionalmente se hablaba ahí de un 'montaje'; pues simétricamente a este montaje iba a haber, en la lección concluyente (XII), un "Des-montaje" de la kairolología previamente montada. Ese des-montaje correspondía a nuestra variante personal de la iniciativa derridiana de la crítica del logocentrismo occidental, y por ese motivo destructivo, la kairo-logía apenas reconstruida se iba a reemplazar, al finalizar el curso, por el proyecto de una "kairo-sofía para-ontológica", - una teoría no-logocéntrica (por eso: 'para-ontológica'; es decir: anti-sustancialista, o más bien circunstancialista/ ocasionista). En ella, el ser se sustituiría por una concepción del hecho de ser como 'ocasión de ser' (*Seinsgelegenheit*), y del existir (emerger/ ocurrir: *Vorkommen*), derivado de ella, como una cadena de ocasiones des/ favorables ofrecidas por la suerte como lo que nos con-viene (*Zukommen*); y a la 'ocasión de ser' mencionada correspondería simétricamente la 'des-ocasión' de la muerte - *Umkommen* - como *Seinsungelegenheit* (o *kairotanasia*). Como emblema sintomático de ese conjunto lúdico de 'montaje a desmontarse, se escogió un *collage* de Man Ray - el 'Objeto a destruirse' de 1932 -

²² "Seis lecciones de kairolología (Timing)", *Diálogos* 51, 1988, pp. 7- 23.

que reunía en forma artificial los dos paradigmas de la conceptualización kairológica del instante: por un lado, el metrónomo como representación del momento/ movimiento abstracto del tiempo cuantificado; y, por el otro lado, el ojo – *Augen-Blick* - como símbolo de las experiencias inconmensurables del instante único.

Debido a las intenciones semi-sistemáticos de este marco sincrónico, la reconstrucción diacrónica de la kairolología pasada (seis lecciones, las de IV a IX) iba a ser precedida y seguida por cada vez dos secciones sincrónicas más, que enmarcarían la historia del concepto tradicional de kairos por las cuatro siguientes temáticas: “Fuentes naturales y culturales del *timing*” (lección II; basada en la cronotopología actual y la teoría sociológica de los calendarios y horarios); “Fenomenología del tiempo sagrado” (lección III; basada principalmente en Cassirer, Eliade, y aportaciones propiamente nuestras)²³ - y estos dos apartados de hecho se dieron en París y, además, “Problemas praxiológicos de la época planetaria” (lección X); y “Estética del instante” (lección XI); - trozos de estas dos temáticas se han abordado en trabajos solo ocasionalmente presentados (por ejemplo en Medellín y Madrid) y parcialmente publicados (en *Diálogos* u otras revistas).

Ahora bien, para estas dos lecciones vendrían al caso, precisamente ahora – es decir: en un momento tempestivo de su renovada actualidad -, por un lado, las tres primeras de las nueve lecciones –también formuladas en tesis o ‘ejercicios’ de discusión - que Antonio Negri muy recientemente ha dedicado a los aspectos epistemológicos (denominación) y praxiológicos (desmesura) del kairos desde una perspectiva materialista, expresamente anti-ontológica;²⁴ y por el otro lado, la ‘estética de lo efímero’ que, aún más recientemente, ha delineado Christine Buci-Glucksmann²⁵ quien postula para dicha estética una “kairolología de la transparencia, marcada por una luz no-ontológica que abandona todo modelo de permanencia”²⁶ (una concepción cercana a la de Adorno

²³ Manfred Kerkhoff *Kairos*, op. cit., pp. 103-122 (“El tiempo sagrado”).

²⁴ Antonio Negri *Kairos, Alma Venus, multitude*; Paris 2001, pp. 11- 67.

²⁵ Christine Buci-Glucksmann *Esthétique de l'éphémère*; Paris 2003.

²⁶ *Ibidem*, p. 31 (comp. p. 24s. donde la autora deriva dicho concepción de la teoría barroca de la ocasión expuesta hace algunos decenios ya por Vladimir Jankélévitch)

quien interpretaba la obra de arte como un evento fugaz ‘pirotécnico’).²⁷ En ambos casos se trata de enfoques que conscientemente cuentan con lo imprevisto, casual y azaroso, aquel ‘favor del momento’ al que también apela Françoise Dastur en su ‘esbozo de una cronología fenomenológica’ inspirado en Heidegger y Merleau-Ponty.²⁸ Pero sobre todo viene muy al caso, tanto para la praxiología como para la estética mencionadas, el monumental proyecto de nuestro amigo y colega Francisco José Ramos, a saber la segunda parte²⁹ de su *Estética del pensamiento* que no solamente entra en un diálogo directo con la kairosología,³⁰ sino desarrolla su propia teoría del momento fugaz y efímero dentro del marco de su concepción particular del lenguaje poético y pictórico³¹ y de la pertinencia ética de un tipo de *instante* que se articula con ayuda de la llamada *naontología del tiempo* derivada de una teoría zen (la de la “existencia-tiempo” de Dogen)³² que es más afín a la tendencia antisustancialista ‘oriental’ del autor que cualquier intento parecido occidental.

Volviendo al *Sumario* de nuestro curso de París, en lo que a las seis lecciones diacrónicas (de la historia del concepto de *kairos*) se refiere, solamente tres se dieron en el curso de París; el material correspondiente a ellas es también el contenido de un *Manual de Kairología* que desde hace veinte años se ha usado aquí en Puerto Rico en los cinco cursos de Filosofía antigua (grecorromana) y medieval (judeo-cristiano) que ofrece el Departamento de Filosofía; en el caso del *Manual*, se trata de una colección de pasajes de textos concernidos con el complejo temático ‘tiempo - instante - eternidad’, seleccionados de obras filosóficas (a veces también literarias) que en alguna forma abordan dicho contenido kairomórfico.

De las tres secciones siguientes – que cubrirían la filosofía moderna – se han enseñado (y en parte publicado) unos veinte trozos monográficos; de entre ellos destacaríamos como los testimonios contemporá-

²⁷ Manfred Kerkhoff *Kairos*, op. cit., pp. 23-32 (“La recuperación de lo no-idéntico”).

²⁸ Françoise Dastur *Dire le temps. Esquisse d'une chronologie phénoménologique*, Paris 2002, p. 37.

²⁹ Francisco José Ramos *Estética del pensamiento II: La danza en el laberinto. Mediación sobre el arte y la acción humana*. Madrid/ San Juan 2003.

³⁰ Op. cit. pp. 127-133.

³¹ Op. cit., p. 35; 50; 69; 80-88.

³² Op. cit. pp. 157s.; 185s.

neos más 'kairógenos' ciertos textos de Paul Tillich, Martin Heidegger y, sobre todo, Vladimir Jankélévitch; pues este último – desde que publicó, en 1958 ya, aquella primera parte del *Yo no sé qué y la casi-nada* que trata de *La manera y la ocasión* – siempre nos ha parecido ser la más lograda inserción de la kairosología en una filosofía que, inspirada en la concepción de la *durée* de Bergson, ausculta la 'melodía' sincronizada de la temporalidad y mortalidad humanas. Si tuviéramos que crear – mejor: si pudiéramos idear – una filosofía/ escritura actualizada digna de la kairosología pasada, Vladimir Jankélévitch sería nuestro modelo porque él enfoca un tipo de filosofar que es inseparable del arte (en su caso: la música); quizás por eso, en nuestros cursos de Estética y Filosofía del Arte hemos abordado también la iconología de las personificaciones deificadas de *Kairos/ Occasio*.³³

Si, definitivamente, el 'tiempo de la filosofía' que llamamos kairosología, es cada vez el de la ocasión actual, valdría la pena dar ahora un ejemplo de este tipo de *ocasionismo*:

(6)

Da la casualidad - demasiado propicia para poder ser un mero azar - de que mientras estamos redactando esta charla, nos encontramos en un año de celebración de *Juegos Olímpicos*; y el hecho igualmente favorable de que dichos Juegos se celebren esta vez en – *justamente* – Atenas, la ciudad protegida por aquella diosa (la *glaukopis*) uno de cuyos símbolos es la lechuza titular (*glauks*), invita a un gesto igualmente oportuno por nuestra parte: volver espiritualmente a Atenas, la cuna de la filosofía occidental; y de ahí a Olimpia, lugar-momento sagrado del culto – entre otros – también de aquel 'hijo más joven de Zeus' que se llamó *Kairos el olímpico*. Pues si fue en *Olimpiadas* que se organizaba la historia griega, esa crono-logía implica una sintonización kairomórfica de las ocasiones-cumbres de los Juegos olímpicos, a saber las victorias y su celebración en las *Odas olímpicas*.

Pero no es solamente esta circunstancia actualísima la que nos hace retornar a Grecia, sino el hecho nada ocasional de que nuestro primer encuentro personal con el término 'kairos' se haya dado en 1958 en la

³³ Véase por ahora nuestro ensayo "La ocasión: concepto e imagen", *Diálogos* 78 (2001) pp. 147-184.

Universidad de Tubinga, en un memorable curso que tomamos como estudiante de Filología Clásica y que versaba sobre Píndaro; y el otro hecho extraño de que al profesor que lo dio entonces, Wolfgang Schadewaldt, lo volvimos a escuchar luego en 1972 - el año de los fatídicos Juegos Olímpicos de Munich - en lo que iba a ser su último curso - sobre, precisamente, las *Odas olímpicas* de Píndaro.³⁴

Más de treinta años han pasado desde entonces, y de nuevo ('de nuevo' porque ya lo hicimos antes hace unos diez años)³⁵ estamos refiriéndonos al kairos pindárico, el *kairolímpico* como lo llama Rubén Soto Rivera en su reciente libro kairomaníaco; en él, él nos cuenta sobre su redescubrimiento del texto de la proclamación de apertura (y clausura) de los Juegos en los que se menciona al dios cuyo altar (¿y estatua?) estaba en la entrada del estadio y a quien, en ocasión (precisamente) del comienzo (y quizás también del término) del certamen (*agon*), se solía invocar con el verso: "el Kairos nos llama a nunca más demorarnos".³⁶

Si recordamos ahora oportunamente que, según Heráclides de Ponto (citado por Cicerón),³⁷ el origen (pitagórico) del término *filo-sofía* estuvo ligado a una comparación de la visita de los Juegos con nuestra 'visita' de esta vida aquí (desde otra 'vida'); y si aceptamos, al menos hipotéticamente, que el pitagórico Filolao de Crotona, equiparó dicha filo-sofía con la kairo-sofía, podríamos ahora aventurarnos a sostener que la mencionada filo/ kairo/ sofía está originariamente - y no sólo personalmente -, ligada con la poesía lírica coral y con el pensamiento poético (la doble *sofía*, precisamente) - de Píndaro: el 'tiempo de la filosofía' que es el tema de nuestra conferencia, sería el de la re-actualización, cada vez distinta, de aquella concepción primordial pindárica que, en su momento (el quinto siglo antes de Cristo), creativamente concibió y articuló una versión-modelo de la interrelación kairomórfica del complejo conceptual de 'tiempo-eternidad-instante'.

Para evidenciar esta hipótesis, podemos remitir a un monumental estudio que al respecto llevó a cabo el filósofo alemán Michael Theunissen;

³⁴ Publicado como Wolfgang Schadewaldt *Pindars Olympische Oden*. Frankfurt 1972.

³⁵ Manfred Kerkhoff "Píndaro: poesía de la ocasión y poética de la ocasionalidad", en *Kairos*, op. cit. pp. 273-296.

³⁶ Rubén Soto Rivera *De Parménides a Demonacte. Urdimbras de una tela textual para una nueva historia de la filosofía*. Humacao/ P. R. 2002, pp. 196-218.

³⁷ *Ibidem*, p. 201.

ese autor, antes conocido sobre todo por una muy llamativa *Teología negativa del Tiempo*,³⁸ en su más reciente libro - sobre Píndaro³⁹- tematizó las intrincadas relaciones entre *aion*, *kairos* y *cronos* en toda la temprana poesía lírica griega, pero privilegiando a Píndaro - sobre todo en la segunda mitad del libro, titulada *Chronos und Kairos*⁴⁰- como poeta y pensador, - es decir: como el creador de un pensar/ poetizar crono/ kairosófico que figuraría como la raíz protofilosófica del pensar occidental (acerca de esta temática). De todo el vastísimo material interpretado al respecto por Theunissen (más de novecientas páginas), nos limitamos a citar una sola sentencia cronosófica, a saber: aquella que se pronuncia en la Décima Oda Olímpica,⁴¹ dentro de un pasaje en el que se evoca el origen mítico de los Juegos mismos (Heracles fijando las medidas justas del terreno sagrado), y que reza como sigue:⁴²

“En este rito originario,

le prestaron, es natural, cercana asistencia las
Moiras

**y el único que demuestra la verdad
auténtica,
el Tiempo...”**

es decir: el ‘tiempo de la verdad’ cronosófica inaugura aquí una ‘verdad del tiempo’ que, a su vez, remite a su cumplimiento debido en un ‘acertar’ (*tykhein*) que la Segunda Oda Olímpica - aquella que, precisamente, nombra a Cronos “el padre de todo” - relaciona, un tanto ‘orficamente’, con un *kairos* salvífico (*eónico*)⁴³ que, en tanto que tendencia trascendente, parecería apuntar, aún dentro del tiempo, a algún destino fuera de él; en realidad, sin embargo, el *kairos* pindárico, interpretado como una ‘vuelta del tiempo’ (*Wende der Zeit*) re-dirige dicho

³⁸ Michael Theunissen *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt 1991.

³⁹ Michael Theunissen *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*. München 2000.

⁴⁰ Op. cit., pp. 485-928 (la primera parte trata sobre lo ‘efímero’ del destino humano).

⁴¹ Op. cit., pp. 595-697.

⁴² Traducción tomada de *Píndaro. Obra completa* Ed. de Emilio Suárez de la Torre. Madrid 1988, p. 122s. (versos 53-55; énfasis nuestra)

⁴³ Theunissen, op. cit., pp. 698-798.

estímulo eternizante hacia una consumación infra-histórica: la fama futura del atleta vencedor la cual le es otorgada por el *kairos* festivo del epinicio: con *ocasión* del canto celebratorio se crea – por medio de la transformación ‘heroica’ lograda en el mito – la *oportunidad* ‘inmortalizadora’ de un destino te-ándrico.

Lo que queremos sugerir con esa referencia olímpica es que un equivalente actual del proyecto estético de Píndaro sea quizás un discurrir/poetizar kairo-sófico que celebre – a tiempo, naturalmente – lo que “en el tiempo está a tiempo” (“*was in der Zeit an der Zeit ist*”, según Theunissen define ese complejo crono-kaírico); es decir: una ‘teoría del *timing*’ (subtítulo de nuestro *Sumario* antes citado) que conlleva un *timing* de dicha teoría (y no olvidemos lo que la palabra *theoría* significaba originalmente: ‘visita/ visión de la divinidad’).

(7)

Para despedirnos debidamente, volvamos brevemente al ‘búho de Minerva’ (sustituido entre tanto por ‘la lechuza de Atenea’) con ocasión, precisamente, de una ‘visita/ visión de la divinidad’.

Más de cinco siglos después de la celebración de la ‘idea olímpica por parte Píndaro, llegó al mismo lugar tan celebrado un filósofo para dar, durante los juegos de 101 (o 105) d. C., un discurso que luego se conocería como el famoso ‘discurso olímpico’ que, en una especie de himno en prosa, celebra a Zeus, más concretamente: la estatua del dios esculpida por Fidias para el templo del ‘Olímpico’ por excelencia. Se trata de Dión de Prusa,⁴⁴ el orador más apreciado de su tiempo – y por eso llamado ‘Crisóstomo’ (‘el de la boca de oro’) – quien iba a aprovechar esa ocasión olímpica para disertar sobre la (supuesta) estética teológica del escultor: Dión presentaría – por boca de un Fidias inspirado en Homero – la interpretación alegórica estoica (con su base teórica en Posidonio) de Zeus como personificación antropomórfica de la potencia cósmica que filosóficamente se llamaba *Logos*, *Nous*, *Pneuma*, *Pronoia* o *Pyr tekhnikon* (Fuego/ rayo creador). Es decir: el orador iba a problematizar la representación artística (iconológica) del principio teo-cósmico como una de las fuentes de la ideación humana de lo divino; por eso Fidias, en una

⁴⁴ Para lo que sigue nos basamos en (ed / trad) H.-J. Klauk *Dion von Prusa: Olympische Rede*, Darmstadt 2000.

apología fingida frente a la acusación (fingida) de un antropomorfismo indigno de la naturaleza divina, tenía que proceder a una comparación agonística (*synkrisis*) de la poesía (homérica) y de las artes visuales, entendidas éstas como otro 'lenguaje' más que, 'simbólicamente', pretende articular una imagen idealizante de la fuerza panteísta llamada Zeus, - un primer ejemplo de la fórmula *ut pictura poiesis*.

Un gran momento para la filosofía, entonces, y uno escenificado por un representante de ella quien, 'externamente' posando como uno de esos predicadores ambulantes de la estirpe de Diógenes el cínico (él llega a Olimpia desde el Danubio adonde el emperador lo había desterrado), internamente, sin embargo, aspira a ser un último representante intempestivo de la filosofía clásica ateniense - coqueteando, por eso, con la 'docta ignorancia' de un Sócrates bien 'sofisticado'.

Pues bien, este poeta/ filósofo, presto a cantar las loas de "la más bella obra de arte" que había (una de las 'siete maravillas del mundo', después de todo), se identifica, al comienzo de su *Discurso olímpico*, con - nada menos que - la lechuza (*glaux*). Es decir: Dión se pregunta si su público se ha congregado alrededor de él como lo suelen hacer los otros pájaros, cuando, de noche, oyen la lechuza gimiendo con sus sonidos de lamento, o cuando, de día, admiran su extraña fisionomía. Antes, alega Dión, ese ave filosófica significaba sabiduría y prudencia - y ahí menciona que Fidias la encontraba digna de ser representada en el hombro derecho de Atenea, la del *Partenón* cuya estatua había esculpido antes de idear la de su padre, Zeus -; pero ahora, en un tiempo de decadencia (Grecia esclava de Roma), esa lechuza ya es fea, vestida con trapos 'cínicos' - signo de una anacronía sin par, testiga nostálgica de la falta de originalidad o autenticidad en el pensar.

Es de temerse que lo mismo valdría en el caso de esa 'lechuza' actual que ha estado disertando, aunque poco olímpicamente,⁴⁵ sobre la estatua perdida del 'hijo más joven de Zeus' cuyo tiempo pasó hace tiempo; pues por más que su filosofía kairomórfica - su variante personal de la 'verdad desnuda' - le haya proporcionado sentido a su existencia

⁴⁵ Lo más recientemente en Manfred Kerkhoff "La ocasión: concepto e imagen."; *Diálogos* 78, 200i, pp. 147-184.

‘desterrada’, se despide, si bien agradecido, volando hacia una noche sin fin, - hacia una co-incidencia ‘mística’⁴⁶ con (la) nada que ella – la lechuza en cuestión – espera sea una *kairotanasía* en el sentido budista de *eka ksana abhi sambodhi*.⁴⁷

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

⁴⁶ En 1958 nos encontramos en Munich con un texto de Max Müller, titulado “Symbolon”, en el cual vimos por primera vez una reproducción de lo que se considera como la réplica más antigua de la estatua que Lisipo hiciera de Kairos (el relieve de Trogir/ Croacia); en este ensayo, el autor traducía/ interpretaba el nombre del dios como “Ineinsfall” (co-incidencia) o “Einstand” (in-stancia/ in-stante), - un ejemplo de lo que en la Edad Media se llamaba *apex mentis*.

⁴⁷ Manfred Kerkhoff “El momento de la liberación instantánea. Observaciones kairosóficas sobre la noción budista de eka ksana abhi sambodhi.” *La Torre* (TE) Año VIII. Num. 27, San Juan 2003, pp. 75-84.