

KAIR-ONOMA:

INCURSIONES 'MATERIALISTAS' EN LA *KAIROSOFÍA* CONTEMPORÁNEA¹

MANFRED KERKHOFF

*Favores pequeños en un momento oportuno
son enormes para quienes los reciben.*

Demócrito

En el año 2000, Antonio Negri publicó en Roma un libro cuya traducción al francés (2001) descubrí en enero de 2004 en una librería en París; su título, *Kairos, Alma Venus, Multitude*, naturalmente llamó en seguida mi atención, ya que no me había imaginado nunca que la llamada 'palabrita' (*kairos*) iba jamás a aparecer en el contexto de una teoría materialista. El nombre del filósofo me era conocido de la Universidad de Padua – quien también enseñaba ocasionalmente en París –, especialmente en relación con el *bestseller* globalista titulado *Imperio* (del cual Negri es el co-autor, al lado de Michael Hardt) y cuya continuación, titulada precisamente *Multitude*, se había publicado recientemente en unas traducciones al inglés y al castellano.

También asociaba a Negri con Espinoza – el término 'multitud' es tomado del autor de la *Ética* – porque sabía que aquel había escrito dos libros sobre éste; y una mirada al libro 'kairótico' muestra en seguida que el autor imita en él el formato (*more geometrico*; es decir: proposiciones, corolarios, postulados etc.) de la *Ética* - como lo indica también el subtítulo *Nueve Lecciones en forma de Ejercicios*. En efecto, se trata de tres grupos de tesis – o hipótesis de trabajo - que corresponden a los tres temas del título, y cada grupo se subdivide, a su vez, en tres partes caracterizadas como *prolegómenos*. Así, por ejemplo en el caso de la tercera parte – '*Multitude*' (p. 147-209) –, tenemos la tripartición de *prolegómenos de lo político*, *prolegómenos del trabajo vivo*, y *prolegómenos de la decisión*, mientras que los

¹ Conferencia.

prolegómenos de la segunda parte – ‘*Alma Venus*’ (p. 71-143) - abordan los temas de *lo común, la pobreza, y el amor*.

Ahora bien, ¿qué hace el ‘*Kairos*’ en ese contexto? Los *prolegómenos* correspondientes a esa primera parte del libro – *el nombre común, la desmesura, y el campo materialista* – no nos sugieren en seguida de cuál temática se trata, a saber, la teoría del conocimiento, presentada aquí, en espíritu anti-idealista, como una teoría ‘lingüística’ que reemplaza la terminología conceptualista por una teoría que podría llamarse ‘denominalista’. Es precisamente en el contexto de la relación entre el acto de denominar y la cosa denominada que Negri introduce el término *kairos* para distinguir con él la temporalidad humana (denominante) de la temporalidad de las cosas (que, aunque el autor no lo diga expresamente, podría identificarse con *cronos*).

Pero quizás alguien se pregunte: ¿qué tiene que ver el tiempo con el acto de dar un nombre (o atribuir un signo lingüístico) a una cosa (o de un *nombre común*, cuando se trata de un conjunto de cosas que comparten un *quid* común)? Negri afirma (p. 12) que el nombre parecería marcar una cosa primariamente en el espacio - esta cosa: ‘aquí mismo’ -, pero agrega en seguida que, ‘al mismo tiempo’ que el denominar, se produce el *acontecimiento* de la cosa denominada. Pues bien, es esta expresión ‘al mismo tiempo’ la que habría que analizar; y hay que analizarla, en la vena anti-idealista, tomando el tiempo, no extrínsecamente como ‘imagen móvil del ser inmóvil’ o ‘medida del movimiento’, sino dejándole toda su inquietud, es decir tomándolo como un acontecimiento, como ‘este’ acontecimiento concreto (y no como mera extensión durativa).

Las condiciones temporales, tanto del denominar, como del acontecer de la cosa denominada – ya que se dan ‘al mismo tiempo’ - apuntan a un *hic temporis* que lleva a la constitución del nombre común (*onoma*) en un momento común (*kairos*) que se caracteriza como – y de aquí en adelante, todas las traducciones son mías - “la cualidad del tiempo del instante, el momento de ruptura y de apertura de la temporalidad” (p. 19, tesis 5). Se trata pues de un presente singular y abierto: “*Kairos* es la modalidad del tiempo a través de la cual el ser se abre, atraído por el vacío que es el límite del tiempo, y decide así rellenar este vacío” (p. 20). Y Negri, recurriendo a la antigua simbología asociada con el dios *Kairos*, prosigue (ibidem, tesis 5 *bis*):

Si la conciencia percibe *kairos* de manera ambigua como lo que se encuentra en equilibrio sobre un filo o sobre la hoja de la navaja, es decir como el instante en el que ‘el arquero suelta su flecha’, *kairos* se torna en la inquietud del tiempo – el nombre que nosotros buscábamos para esa experiencia. Pero si es así, hay que preguntarse entonces, si *kairos* no es igualmente una insistencia real sobre este punto del tiempo definido por la punta de la flecha, es decir, el acto mediante el

cual el ser se inclina por encima del vacío del tiempo por venir, la aventura más allá del borde del tiempo.

Ilustrada de esa manera, la inquietud sobre el tiempo se revela en realidad como una *potencia* que se activa “en el punto preciso ...entre el tiempo ya cumplido y la apertura del porvenir”.

Si, como afirma Negri luego, *kairos* es “el instante de la verificación del nombre” (p. 21; adecuación de nombre y cosa), ya que es “el momento donde el nombre llama a la existencia la cosa denominada y donde la cosa le responde en su singularidad concreta” (ibidem), entonces *kairos* es la *potencia* que posibilita el acontecimiento del conocimiento verdadero:

Es entonces aquí, cuando *kairos* se expone al vacío y decide sobre el vacío, que nace el nombre. A través de *kairos*, la afirmación ontológica del nombre no puede entonces comprenderse sino como la decisión (en favor) de un ser nuevo. En este sentido, en *kairos*, la presencia es expresión. Y el nombre es un producto de la expresión. (p. 22s.)

Ya que ningún *kairos* se experimenta en un lugar solitario, el ‘lugar común’ del nombre pronunciado y escuchado es el lenguaje, y por más que cada *kairos* sea una singularidad, éste se multiplica en otras singularidades, y, como múltiple, se ‘territorializa’ en una comunidad de acontecimientos, de manera que “el nombre común es el acontecimiento lingüístico de *kairos*” (p. 26). En tanto que acontecimiento en términos de invención e innovación, el *kairos* se abre al futuro – y Negri lo visualiza como la flecha soltada -, es decir, él se da como aquella potencia del conocimiento que “ha encontrado la plenitud de su expresión” (p. 27) y que Espinoza llamaba *imaginación*; a través de ella, la *ratio cognoscendi* se hace una *ratio fiendi*, pues la estructura teleológica de la imaginación ‘ética’ constituirá un tipo de *praxis* que ‘apunta’ hacia una finalidad (*ratio agendi*). Dentro de tal perspectiva – la de “la búsqueda creativa del porvenir” (p. 28) -, “el ser es *kairos*” (ibidem, porque “*kairos* es la potencia de ver la plenitud de la temporalidad en el momento en que ésta se abre sobre el vacío del ser y de agarrar esa apertura en tanto que innovación. El nombre común se sitúa en el momento en que el ser realiza el pasaje (*kairos*) de lo pleno a lo vacío: éste es un acto de producción común e imaginativo.” (p. 29s.). Con el esbozo de esa *kair-ontología* – que equivale a una semiótica basada en el ‘dispositivo’ que podría llamarse *kair-ónoma* – termina Antonio Negri los *Prolegómenos del nombre común*.

La próxima parte – *Kairos, prolegómenos de la desmesura* (pp. 31-46) – se abre con una polémica contra aquellas interpretaciones del antes-después que se lo representan ligado al ahora como en un tejido continuo, interpretaciones que le quitarían al *kairos* su calidad de potencia irreversible e imposibilitarían aquella

“praxis de la temporalidad” que es el acto de la constitución del nombre común (p. 33). Si *kairos* es tomado como “una fuerza (*vis*) que avanza” (ibidem), no podemos seguir hablando de lo pasado y de lo futuro como ‘dimensiones’ homogéneas reversibles. Si queremos considerar “la praxis ontológica de lo verdadero” – a saber, la adecuación de nombre y cosa, o sea la “expresión imaginativa del nombre común” (p. 34) – como la “potencia de hacer aparecer la virtud constitutiva de lo político a partir de la ocasión temporal” (p. 35), hay que abandonar la visión tradicional del futuro como duración quieta (sometida a la continuidad del espacio). Por eso, Negri propone el término *por-venir* para “el horizonte, tanto de la experimentación de la adecuación de nombre y cosa, como (para) el de la búsqueda imaginativa” (p. 38), de manera que aparezca “el nombre común ‘porvenir’ como una expresión de fuerza-invencción (es decir, como la *vis* de *kairos*)” (p. 39).

En lo que al llamado pasado se refiere, la tradición lo ve, de nuevo, como mera extensión, como un tipo muerto de tiempo, como lo que ha sido dejado atrás por la corrupción o destrucción (K/Cronos devorando a sus hijos). Es obvio que una *kairos*ofía que toma el momento justo (oportuno, pleno) como eje de una praxis histórica, debe abordar ‘lo que era antes’ desde el presente vivo, es decir, como una ‘genealogía del presente’; pues si todos los instantes de la vida son acontecimientos creativos caracterizados por su intensidad innovadora y pulsación vital – lo que originariamente se llamaba *aion* –, entonces se hace comprensible por qué Negri (p. 42) quiere darle al tiempo que era ‘antes’ el nombre de *eternidad*. El presente vivo que es el *kairos* se instala entonces en esa eternidad de lo que ha estado presente (presente eterno), y la prolonga, de manera que se forma una consistencia simultánea de ‘temporalidad eterna’ y temporalidad actualmente vivida, actualizada: “*Kairos* es lo eterno que crea. Lo eterno es antes de nosotros, ya que es sobre su borde que creamos nosotros, nosotros quienes enriquecemos el ser, es decir, la eternidad. Todo lo que es *kairos* es una apertura eterna. Así, somos responsables, tanto de la eternidad, como de su producción.” (p. 45). Y, respecto de dicha producción, hay que fijarse en el hecho de que entre la eternidad y el porvenir se crea, en el *kairos* del pasaje, una *desmesura* sobre cuyos detalles Negri promete se hablará en la segunda parte del libro.

Con la constelación ‘*kairos* de la producción–apertura desmesurada de *kairos*’ hemos entrado en los *Prolegómenos del campo materialista* (pp. 47-67); dicho “campo material de *kairos*” (p. 49) toma en consideración el conjunto de acontecimientos que se dan “en la ruptura de la temporalidad entre lo eterno y la innovación” (ibidem). Puesto que “el campo material de producción del ser es corpóreo” (ibidem), y el conjunto de los cuerpos tan inquieto como “las mónadas de *kairos*” (p. 50), el “carácter corpóreo de *kairos* en la desmesura del mundo” (ibidem) actualiza un tipo de producción que, ya que “atraviesa la carne, el deseo”

(p. 52), dicho ‘campo de producción’ cuenta con el cuerpo como una “encarnación de *kairos*” (p. 56). De hecho, como “portador de *kairos*” (p. 55), el cuerpo es quien vive la ruptura que genera la mencionada desmesura (entre lo eterno y el porvenir), y es él también que, en tanto que agente de (re)producción “a través del amor” (p. 57) – ese amor que figurará en *Alma Venus* como uno de los temas de inspiración lucreciana – prepara la formación del campo de la ‘Voluntad común’.

Finalmente, el *kairos* así instalado en el campo materialista, es, a su vez, responsable del *trabajo*; pero frente al “trabajo muerto, el tiempo concluido de la creación, que continúa acumulándose en un punto que es el ‘antes’ de este proceso”, figura, encargándose del ‘después’, el *trabajo vivo*, es decir, “el *kairos* de los cuerpos que crean verdad a través de la *praxis*” (p. 59s.). Y si bien ese *kairos*, en tanto que *kairos* del conocimiento, es “una *praxis* de lo verdadero” (p. 65), por el otro lado – como acabamos de ver – ese *kairos*, en tanto que “creador inquieto del porvenir” (p. 60), propaga la “dureza de la materia contra todas las trascendencias, contra todas las dialécticas del pensamiento y del poder” (p. 63), esa “dureza de lo eterno que no ha sido solicitado por la decisión del *kairos*” (ibidem), es decir, lo eterno que necesita ser re-vivificado por la ‘tormenta’ (histórica) cuyo símbolo es el *Angelus Novus* benjaminiano (ibidem) –, concluye Negri: “Lo que nos parece importante es recomenzar a pensar la materia en tanto que eternidad ... en la manera como los pensadores antiguos la han pensado a veces: *Alma Venus*” (p. 66).

La primera parte de *Alma Venus*, los *Prolegómenos de lo común* (pp. 71-91), tematiza *lo común* –después de haber considerado ya su aspecto ‘lógico’ (de *nombre común*), desde la perspectiva propiamente ética; tomando el término en cuestión en su sentido original (heraclíteo: *xynos*) como ‘lo que se concatena’, Negri lo vincula con la noción (originariamente ética) del *kairos*: “Las mónadas de *kairos* son comunes en la medida que producen y reproducen la vida, exponiéndose sobre el borde presente de lo eterno, (y) es la desmesura del porvenir la que crea lo común” (p. 74). Dentro de una ética entendida como teleología de la liberación, lo común, además de tener naturalmente una naturaleza axiológica (la de tarea, de valor comunitario), sigue operando como la intensidad ontológica de la producción:

El mundo no es un trasfondo práctico-inerte, sino un contexto de actividad, un tejido e *kairos*. En cada instante el mundo se crea de nuevo – en su totalidad, en un movimiento de dilatación de lo común. En este contexto, la *praxis* humana, en lo que ella tiene de destino, no puede representarse como algo constituido: ella es, por el contrario, constituyente, es decir, que ella constituye un contexto cada vez más común (p. 78).

Esa constitución de lo siempre más común se articula como una “comunicación creativa, una producción de subjetividad común y la constitución de una temporalidad biopolítica en la des-mesura del porvenir”, en la que “la innovación y lo eterno son enunciados por el amor” que, con su “teleología de lo común”, figura como “la flecha del tiempo mismo” (p. 91).

En cuanto al *kairos* como “acontecimiento biopolítico” (p. 95), éste parte de la *pobreza* que es la que propiamente moviliza la teleología de lo común animada por el amor; pues como lugar y motor (*topos*) de “la apertura de la multitud en el proceso teleológico del ser común” (ibidem), ella empuja la multitud de los pobres hacia su liberación (detalles, sobre todo históricos, en *Los prolegómenos de la pobreza*, pp. 93-117). Ya que dicha multitud se diversifica, a través del amor, como la cadena de las generaciones, la *generación* como tal – evocada, en tanto que *cupiditas*, en el himno a *Alma Venus* de Lucrecio – es vista como lo eterno que, generando, vence la muerte (p. 124):

El amor enlaza, entonces, la flecha del tiempo, haciéndola creadora, y prolonga su trayectoria a través de la tensión que une la generación con el porvenir. El tiempo es el hijo del amor porque únicamente la generación prolonga la temporalidad hacia el porvenir. El tiempo de lo eterno, a través de la generación, se toma en desmesura frente al porvenir.

Como “una formidable innovación de lo eterno” en el ámbito del tiempo, la generación, aparece, en el ámbito del espacio, como *cooperación* que es “el amor que actúa haciéndose común entre las multiplicidades” (p. 125,) y a la larga – y aquí habría que consultar los detalles de la fenomenología del amor desarrollada en los *Prolegómenos del amor* (pp. 119-143) – dicha cooperación se agudiza, por ejemplo, en el *militantismo* (p. 135s.). De ahí que “en realidad no podremos construir de manera definitiva un nombre común, sino hasta cuando el amor, en tanto que tecnología de lo común, no haya invadido todo el contexto de lo político, destruyendo y reemplazándolo” (p. 142), meta que Negri avista como más cercana desde que se dió la perspectiva revolucionaria del 68 (año que es para él el *kairos* que separó lo moderno de lo postmoderno). La cooperación, a su vez, implica una *transmutación de los valores* que figura como “el punto de encuentro de lo eterno y de la innovación” (p. 164) – una apertura hacia la *decisión común* que es el tema principal de la parte del libro titulada ‘Multitud’ (p. 171):

El nombre común de ‘decisión’ es entonces ubicado en el terreno mismo de la transmutación de los valores. La ‘decisión’ es otro nombre de la ‘transmutación’, es decir, otra manera de hablar de la innovación ontológica sobre el borde del tiempo. Y del mismo modo que hay transmutación en la producción, hay decisión en lo político y *kairos* en el conocimiento ...

Lo que capacita la multitud para la decisión es el encuentro lingüístico de los cuerpos en cooperación, ya que “el amor es el trabajo vivo biopolítico” (p. 174s.). El problema es entonces, no tanto el de de-mostrar la relevancia ontológica de la decisión, sino el “de agarrar el momento específico en el que la decisión avista la innovación de lo eterno”, ya que “el acontecimiento de la decisión común es ético, cuando constituye una nueva potencia ontológica para la producción de la subjetividad” (p. 189s.). Se comprende entonces por qué, por ejemplo, en el contexto de las llamadas *micro-decisiones*, la muerte individual sólo se entiende cabalmente, si se visualiza como parte de “una decisión común de superación de la muerte, es decir, como lucha contra la muerte” – como lo exige el juramento hipocrático (p. 191). En fin, estos *Prolegómenos de la decisión* confirman el carácter decisivo de todo *kairos*: “Existe un tiempo, un *kairos* común, donde nos decimos: ‘todos juntos: decidamos!’ “ (p. 202). Y por eso: “Con el 68, la ciudad de los hombres, por una decisión sin apelación (posible), ha soltado la flecha de la temporalidad revolucionaria de lo común. Frente a ese *kairos* de pobreza y amor, la ciudad de Dios no es, de ahora en adelante, sino un vestigio vago” (p. 210).

Pero si esto es así, ¿por qué aparece en el epígrafe de la primera parte del libro una cita del *Apocalipsis* (XXI, 1) donde Juan habla de su visión de “un cielo nuevo y una tierra nueva” (p. 9), mientras que en el epígrafe de la tercera parte se cita a un poeta – un tal Dino Campana – quien evoca un “cielo infinito no manchado por la sombra de Dios alguno” (p. 145)? ¿Acaso se trata, en la primera cita, de una metáfora apocalíptica que quiere coquetear con lo que una cierta Teología de la Liberación pintaba como el equivalente socialista de la *ciudad terrena* agustiniana? Pero entonces, ¿cómo se compaginaría esto con la visión de la segunda cita que podría interpretarse como una metáfora des-utópica de la paz materialista? Aún así, no se explica por qué Negri, en un momento de desliz ‘herético’, identifica el “instante de *kairos* “ con nada menos que la *kenosis* de un cierto Logos / Verbo, escribiendo – y uno no puede creer a sus ojos al leerlo – “*Kairos*, esto es (el) Cristo vaciándose para crear (el / un) ser nuevo, la temporalidad enriquecida por la expresión, la *praxis* del nombre común” (p. 30)? ¿Acaso el *kairos* de Cristo – el de su En-carnación – pretende ser la metáfora de la temporalidad kairomórfica del cuerpo de la multitud postmoderna? Y Negri, acto seguido, atribuye a Aristóteles una definición de *kairos* como “la virtud del tiempo” (ibidem; en realidad, Aristóteles lo define como “el bien en la categoría de *cronos*”). Si *kairos* es realmente la virtud o potencia (in)tempestiva de un evento en el que el llamado *Intelecto General* trata de reconocerse como cuerpo subversivo – ¿qué hacer entonces con estos préstamos bíblicos? Quizás estas inconsistencias del ex-seminarista Negri sean ejemplos de estos “pequeños favores en el momento oportuno” de los que Demócrito dice,

en el epígrafe que enmarca estos comentarios, que se tornan en “enormes para quienes los reciben”.

Sea como sea, quisiera concluir constatando que la gran contribución de Negri a la *kairosología* contemporánea sería su transformación del *kairos* singular – en el sentido de un momento de decisión personal – en uno histórico-social, comunitario; pues esto no se había dado desde que Paul Tillich, en los años veinte del siglo pasado, concibió un *kairos común* en el marco del movimiento del *Socialismo religioso*. Y como últimas palabras, las del propio Negri, he aquí cómo se puede pensar y “resolver” la paradoja del *kairos* singular y común (p. 73):

Kairos se nos ha presentado en tanto que singularidad irreductible. Y, no obstante, en la producción de lo eterno, hemos visto que las mónadas de *kairos* entraban en relación las unas con las otras y llegaban a ser acontecimientos comunes que ellas empujaban para transformarlos en el nombre común. Uno podría, entonces, decir: estamos sumergidos en lo común porque *kairos* es una nube de mónadas que, al entrecruzarse y componerse, se exponen por encima del vacío indicado por la flecha del tiempo, y construyen así el porvenir. La singularidad es, entonces, una experiencia de lo común.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 5 de junio de 2005