

EL INSTANTE: *KAIRÓS* Y TEMPORALIDAD *KAIROLÓGICA* EN MARTIN HEIDEGGER

Gustavo Cataldo Sanguinetti
Departamento de Humanidades
Universidad Andrés Bello
gcataldo@unab.cl

Resumen / Abstract

El artículo aborda el problema del instante (*Augenblick*) a partir de la obra temprana de Martin Heidegger y su prolongación en *Ser y tiempo*. La persuasión de que solo el cristianismo primitivo ha vivido una temporalidad originaria, se prolonga en *Ser y tiempo* en una interpretación del instante como integración del pasado y del futuro. Aquello que en Aristóteles no alcanzaba a constituirse –la conexión entre *kairós* y *vῑn*– encuentra su pleno develamiento en la escatología paulina. Sin embargo, el *ésjaton* de la *parusía* cristiana se convierte en *Ser y tiempo* en una escatología de la muerte.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, cristianismo, temporalidad, instante, escatología, *parusía*, muerte, finitud.

THE INSTANT: KAIRÓS AND KAIROLOGICAL TEMPORALITY IN MARTIN HEIDEGGER

The paper addresses the problem of the instant (Augenblick) from the early work of Martin Heidegger and its extension in Being and time. The persuasion that only primitive Christianity has lived an original temporality, extends in Being and time in an interpretation of the instant as integration of the past and the future. That which in Aristotle could not be constituted –the connection between kairós and vῑn– finds its full disclosure in Pauline eschatology. However, the ésjaton of the Christian parousía becomes Being and time in an eschatology of death.

KEYWORDS: Heidegger, christianity, temporality, instant, eschatology, parousía, death, finitude.

1. *Aión, chrónos, kairós*

R Según un tópico recurrente de la filosofía contemporánea nuestra experiencia del tiempo se encuentra escindida —e incluso cercenada— entre un *tiempo vivido* y un *tiempo representado*. Esta oposición se ha caracterizado a menudo —desde Bergson hasta Husserl y Heidegger— como un conflicto entre un tiempo interno, auténtico e incommunicable y un tiempo externo, impropio y mensurable. El carácter subjetivo de la *duración* se opondría así a la objetividad puramente *cronológica*. Es en este contexto donde la apelación al término griego *kairós*¹ adquiere sentido: *kairós* como expresión del tiempo efectivamente vivido. No es el momento de entrar en la compleja trama entre *aión*, *chrónos* y *kairós* en la cultura griega, pero al menos digamos lo pertinente para nuestro asunto. Como sabemos son tres las expresiones que tenían los griegos para designar la temporalidad: tiempo (*chrónos*), eternidad (*aión*) y oportunidad (*kairós*). De uno modo extremadamente genérico se puede afirmar que *kairós* —que la tradición latina ha traducido ya sea por *occasio* u *opportunitas*— no ha sido objeto de un particular análisis en la tradición filosófica griega. Más bien parece ser cierto que la filosofía griega se ha centrado en *aión* y *chrónos*, en su diferencia y relación, donde *chrónos* aparece a menudo como copia e imagen de *aión*: el tiempo como ‘posterior’ a la eternidad. En un conocido texto, el mismo Heidegger, a inicios de *Ser y tiempo*, no duda en este diagnóstico:

El ‘tiempo’ funciona hace mucho tiempo como criterio ontológico, o más bien óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones de ente. Se deslindan los entes ‘temporales’ (los procesos de la naturaleza y las gestas de la historia) de los entes ‘intemporales’ (las relaciones espaciales y numéricas). Se suele destacar

¹ La etimología de la palabra *kairós* es incierta. E. Benveniste asocia el término *kairós* (derivado de la raíz indoeuropea *krr*) al verbo *keránnymi*, ‘mezclar’, ‘diluir’. Para E. Benveniste *tempus* coincide con *kairós* en el sentido de un cierto ‘acuerdo’ o ‘armonía’ de elementos diversos, a semejanza del tiempo atmosférico. E. Boisacq considera la posibilidad de la raíz indoeuropea *krr*, pero también *krisis* como *discrimen*, ‘decisión’. H. Frisk, aunque menciona la tesis de Benveniste, señala que el vocablo deriva de *keiro*, ‘instante decisivo’ o ‘segmento temporal’. Por último, P. Chantraine, también recordando la tesis de Benveniste, sugiere otras posibilidades: *krino* (como *discrimen*) o bien *kyro*, ‘encuentro’ (Marramao 2008: 128). En lo que se refiere a su uso, sin embargo, la peculiaridad de la expresión griega *kairós* radica en su significado primitivamente topológico para designar el punto crítico en forma de escisión o abertura. Así, por ejemplo, en la *Iliada* el adjetivo emergente *kairios* designa el punto débil de la armadura, bisagra o accesorio, así como a la sutura ósea del cráneo, todos lugares donde un golpe podría ser fatal y decidiría el destino del guerrero. Esta idea de ruptura y escisión probablemente explique en latín la relación entre el ‘templo’ —hueso temporal— del cráneo (*tempus*), el ‘tiempo’ (*tempus*) y el ‘templo’ (*templum*) en arquitectura como ‘recinto sagrado’, todas expresiones que provienen del griego *temnō*, cortar, separar (Cassin 2004: 814).

el sentido ‘intemporal’ de las proposiciones con respecto al curso ‘temporal’ de las oraciones que las enuncian. Se encuentra además un ‘abismo’ entre el ente ‘temporal’ y lo eterno ‘supratemporal’ y se intenta franquearlo. (Heidegger 1993: §5).

Si el privilegio especulativo ha recaído en *aión* y *chrónos*, estos a su vez han sido definidos a partir del *nún*, el ahora o el presente actual. La cuestión pues parece residir en la diferencia entre *nún* y *kairós*. La razón por la cual *kairós* ha sido desatendido resulta obvia: *kairós* se revela como un tiempo irreductible a la *epistéme*. Al tanto *aión* y *chrónos* –como tiempo numerado– son universales y necesarios, *kairós* es singular y contingente, y como tal susceptible de mera *dóxa*.

La relativa ausencia de *kairós* como objeto de especulación filosófica se compensa, sin embargo, con su presencia en otros dominios culturales griegos. Por lo pronto en un contexto mitológico. En la mitología griega *Kairós* es el dios del clima y las estaciones, habitualmente considerado hijo menor de *Zeus* y *Týje*. Según una genealogía habitual *Kairós* es nieto de Cronos y habría vivido cuando este ya no reinaba. Una de sus representaciones más sugerentes es una escultura de Lisipo de Soción, conocida solo por copias romanas. De todos modos, sabemos por Pausanias que el propio Fidias habría hecho una escultura en un altar de Olimpia en que se representa a *Kairós* bajo la forma de un muchacho calvo y de pies alados. Sin embargo, será la escultura de Lisipo la que fijará los rasgos de *Kairós* y que los romanos recogerán bajo la forma de *Occasio*². La representación más común de las copias romanas de la escultura de Lisipo muestra a un joven calvo, a excepción de un mechón de cabello que cae delante de la frente, con pies alados a punto de correr y escaparse, con una balanza en la mano izquierda y el dedo índice de la derecha apuntando a unos platillos. En otras ocasiones el dios aparece sobre ruedas aladas, sosteniendo en una mano una balanza y en la otra un cuchillo³.

² La expresión latina *occasio* se forma a partir del verbo *cadere* (caer, suceder; en sentido figurado, sucumbir o morir) a través del prefijo *o/ob*, propiamente “lo que cae frente o delante”. Se trata de una oportunidad o circunstancia favorable que “cae delante”. La expresión *opportunitas*, la otra posible traducción latina del griego *kairós*, alude a una experiencia distinta. Se trata de un vocablo formado a partir del arte de la navegación: *ob*, contra, frente a, y *portus*, puerto, es decir, “correctamente enfrentado al puerto”. *Portunus* (o *Portumnus*) era en la mitología romana el dios de las llaves, las puertas y de la ganadería, así como el protector de los almacenes de grano. Probablemente por la asociación entre la palabra *porta* (puerta) y *portus* (puerto), Portuno se convirtió en un dios principalmente de las puertas y los puertos. El adjetivo latino *importunus* se aplicó a las olas a destiempo, al clima y los vientos contrarios que impedían el ingreso a puerto. *Opportunitas*, en este sentido, puede haber significado originariamente contar con “vientos favorables” para el ingreso de un navío a un puerto (Ernout-Meillet 1985: 525).

³ El poeta Posidipo le dedica un epigrama que se conserva en la *Antología palatina* (152). Para una interpretación de este epigrama y el contexto mitológico de *Kairós* véase M. Kerkhoff (273).

El otro campo cultural griego donde *kairós* adquiere una indudable presencia es en lo que se puede denominar genéricamente como *vida práctica*. Es en el dominio de los saberes prácticos y productivos (*práxis* y *poíesis*) donde *kairós* adquiere una importancia indiscutible. Probablemente los primeros saberes en concederle una función significativa fueron las artes (*téjnai*) de la medicina y la retórica. Gorgias, según se sabe, habría llegado a escribir un *Perí tou Kairoú*, hoy extraviado. Es en la retórica, arte de lo verosímil, donde resulta decisivo decir no solo lo correcto, sino además –y sobre todo– decirlo en el momento oportuno, conforme a las circunstancias particulares del oyente. Por su parte en la medicina hipocrática también resulta un lugar común que los preceptos generales sirven de poco. La técnica terapéutica debe adecuarse a los individuos y sus circunstancias, atendiendo en cada caso al *kairós*. Lo mismo sucede con otros saberes prácticos: *kairós* es determinante en el arte del estratega y del militar, en el arte del alfarero, en el arte ecuestre, en el arte del piloto y del marino⁴.

Sin embargo, será principalmente en el contexto moral donde *kairós* tendrá un lugar de privilegio: es en la *praxis*, en el momento de la deliberación y la elección, donde resulta determinante no solo lo que en general se prefiere, sino también el tiempo justo y oportuno para hacerlo. En el dominio de lo contingente y lo que “puede ser de otro modo” –y no en el reino de lo universal y necesario–, el tiempo oportuno resulta determinante. Estos rasgos *kairológicos* de la acción moral resultan evidentes en Aristóteles. Si Aristóteles había dedicado el libro IV de la *Física* a *chrónos*, en el libro I de la *Ética Nicomáquea* llegará a definir la ética como una “ciencia de la oportunidad”. Aristóteles, como es sabido, rechaza una concepción absoluta y unívoca del bien. Contra Platón el bien se dice de tantas maneras como el ser: “Se dice de la categoría de sustancia, como Dios y el entendimiento; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad (*kairós*); en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente” (Aristóteles 2019: 1096 a24). Aquí Aristóteles emplea explícitamente el término *kairós* para designar el *tiempo bueno*, el tiempo conveniente para la *praxis*. La conclusión de Aristóteles es que –conforme al carácter analógico del bien– hay también muchas ciencias del bien, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría. Tal es caso de la categoría de tiempo y las *ciencias de la oportunidad*:

Hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad (*kairoú*), en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios la gimnasia. (Aristóteles 2019: 1096 a33)

⁴ Para una revisión completa del término *kairós* en los diversos dominios de la cultura griega y en particular su evolución semántica, véase M. Trédé (15)

El texto del libro I de la *Ética Nicómaco* constituye uno de los escasos testimonios de reflexión directa sobre el tema: *chrónos* y *aión* parecen haber monopolizado en gran medida la reflexión filosófica sobre el tiempo. Sin embargo, será sobre todo en el libro VI, a propósito de la *phrónesis* –saber práctico por excelencia– donde *kairós* parece desempeñar una función fundamental, aunque Aristóteles no emplee aquí expresamente el término *kairós*. De hecho, como veremos, precisamente Heidegger interpretará la *phrónesis* aristotélica en el sentido de un “saber *kairológico*”.

1. La kairológica phronética de Aristóteles

Atendiendo a este entorno cultural no puede pues sorprender que Heidegger indague textos y autores en perspectivas interpretativas escasamente exploradas. La apelación a Aristóteles no resulta sorprendente. A estas alturas en la crítica parece existir un consenso generalizado en admitir que *Ser y tiempo* se gestó al hilo de una profunda meditación sobre la filosofía de Aristóteles y especialmente de su filosofía práctica. Gadamer recuerda cómo fue del todo decisivo –y un indicio de sus intereses más profundos– el hecho de que inicialmente Heidegger privilegiara no las obras teóricas y metafísicas de Aristóteles, sino su filosofía práctica:

Heidegger dio preferencia a la ética y a la retórica, en resumen, a aquellas disciplinas del programa aristotélico de enseñanza que se presentaban expresamente separadas de la cuestión de los principios de la filosofía teórica. Sobre todo la crítica a la idea del bien, el principio supremo de la doctrina platónica, que encontró allí, parecía expresar su propio interés, el interés por la existencia histórico-temporal y por la crítica a la filosofía trascendental. Su interpretación de la *phronesis* en el sentido de un *állo eidós gvóseos*, un modo diferente de saber, era casi una especie de confirmación de sus intereses teóricos y existenciales. (Gadamer 2003: 141)

Las obras tempranas de Heidegger que mejor testimonian esta influencia son la *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (1921/22), denominado también *Informe Natorp*, *Platón: El Sofista* (1924/25), *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925/26) y *Conceptos fundamentales de filosofía antigua* (1926). De estos textos será sin duda el *Informe Natorp* el que mejor expresa el influjo y confrontación con la filosofía práctica de Aristóteles. Esta confrontación se lleva a cabo al hilo de una interpretación de la *Ética a Nicómaco*, en particular del libro VI. Revisemos sumariamente el concepto de *kairós* en el *Informe Natorp*, solo en lo pertinente para nuestro asunto y a modo de contraste, en particular el análisis de la virtud de la prudencia (*phrónesis*) y su carácter *kairológico*. Como veremos, para

Heidegger el concepto originario de tiempo solo encuentra su plena expresión en el cristianismo primitivo y no en Aristóteles, como cabría suponer inicialmente. Como se sabe, el recurso a la temporalidad *kairológica* de la prudencia surge junto con la crítica a la interpretación naturalista del tiempo que Heidegger descubre en sus análisis de la *Física* aristotélica. Aristóteles no se habría zafado de una interpretación naturalista del tiempo y habría reducido finalmente la temporalidad al “ahora”, a pura presencia. No es el momento de entrar en el detallado análisis que Heidegger hace de los cinco capítulos de la *Física* de Aristóteles dedicados al tiempo –particularmente en el curso del semestre de verano de 1927, publicado bajo el título de *Problemas fundamentales de fenomenología*–, pero allí finalmente el análisis queda reconducido a la relación del tiempo con el alma: si el tiempo es el número del movimiento, solo podrá existir si se admite la existencia de un numerante, esto es, de un alma que numera. El lugar ontológico del tiempo es el alma (Heidegger 2000: 306). Pero este no será el camino que habría seguido Aristóteles, preso de una concepción puramente naturalista y cronológica del tiempo. El recurso a la temporalidad *kairológica* de la filosofía práctica aristotélica surge precisamente de este intento de superar esta concepción naturalista del tiempo que Heidegger descubre en la *Física*. El resultado del análisis de la *phrónesis* aristotélica habría sido, según Heidegger, que la *alétheia praktiké* no es otra cosa que la plenitud del instante (*Augenblick*) de la vida fáctica. Sin embargo, aun en este contexto, Aristóteles no habría logrado determinar suficientemente la relación entre *kairós* y tiempo. En *Problemas fundamentales de fenomenología* Heidegger afirma:

El instante (*Augenblick*), es un fenómeno originario (*Urphänomen*) de la temporalidad originaria, mientras que el ‘ahora’ (*jetzt*) solo es un fenómeno del tiempo derivado. Ya Aristóteles vio el fenómeno del instante, el *kairós* y lo definió en el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, aunque no logró poner en conexión el carácter específico del tiempo del *kairós* con lo que él entiende, por otra parte, como tiempo (*nýn*). (Heidegger 2000: 345)

Heidegger, sin embargo, no recurre ni menciona el texto recién citado del libro I de la *Ética a Nicómaco* u otros, donde Aristóteles explícitamente emplea la expresión *kairós*, sino sobre todo apela al libro VI, donde se preocupa de las virtudes dianoéticas y particularmente de la *phrónesis*. El eje de la interpretación de Heidegger está sin duda en la virtud de la prudencia. Como lo señala Theodore Kisiel el esfuerzo de Heidegger por leer a Aristóteles “contra” Aristóteles (o contra Aristóteles), se centra en reemplazar el predominio del sentido teórico de la filosofía por el sentido *phronético* (Kisiel 1993: 269). El objeto de la *phrónesis* no son ya los principios necesarios y eternos, sino lo que puede ser de otro modo: la situación concreta de la vida fáctica. Aquí aparece otra forma de racionalidad irreductible a la *epistème*. Ahora bien, en la lectura heideggeriana la prudencia deja

de ser una virtud, es decir, un hábito, para pasar a convertirse en una determinación ontológica de la vida humana. La *phronésis* debe ser interpretada como aquella forma de desvelamiento que descubre la misma vida humana en cuanto se relaciona consigo misma. La *praxis* no es sino la relación que la vida mantiene consigo misma y la *alétheia praktiké*, el develamiento del pleno *instante* de la vida fáctica:

La interpretación concreta muestra cómo se constituye en la *phronésis* este ente que es el *kairós*. La conducta práctica y solícita (*fürsorgliche Behandeln*) es siempre concreta y obedece a la forma del trato que se preocupa (*besorgenden Umgangs*) por el mundo. (Heidegger 2002: 68)

Según Heidegger en la lucha entre la primacía de la *phronésis* y la *sofia*, Aristóteles termina siempre por ceder ante la *sofia*, como aprehensión pura o contemplación (*theoría*) de las primeras causas y los principios, por lo que es siempre y necesariamente. Las formas según las cuales el alma –afirmando o negando– alcanza la verdad son según Aristóteles cinco: arte (*téjne*), ciencia (*epistéme*), prudencia (*phronésis*), sabiduría (*sofia*) e intuición (*noûs*). Sin embargo, para Heidegger la preeminencia le corresponde –y contra el privilegio de la *theoría* en Aristóteles– a la *phronésis* como saber eminentemente práctico. Lo que le interesa destacar es que la prudencia tiene por objeto la vida humana en cuanto se relaciona consigo misma, en cuanto su obrar es un actuar sobre sí misma. Dicho de otra forma, el objeto de la prudencia es el “hacia qué del trato” (*Worauf des Umgangs*) de la vida humana consigo misma y el “cómo” (*Wie*) de ese trato en su propio ser. El “trato” (*Umgang*) no es otra cosa que la *praxis*:

El trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la *acción*. La *phronésis*, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su *ser*. (Heidegger 2002: 68)

Los textos de Aristóteles que Heidegger interpreta son los siguientes: “En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar (*bouleústhai*) rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para el bien vivir en general” (Aristóteles 2019: 1140 a25). O también: “Se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo (*perì tòn autôn*), y eso es lo que se confiará a ese hombre” (Aristóteles 2019: 1141 a25). Para Aristóteles, el objeto de la prudencia no sería solo la acción moral o la acción buena, sino la vida humana misma. En la prudencia se hace presente –así la interpreta Heidegger– el propio *Dasein* en su despliegue vital y temporal.

Ahora bien, Heidegger introduce en el concepto de prudencia algo que en Aristóteles no está directamente: el concepto de *kairós* o de temporalidad *kairológica*. Sin embargo, si bien es cierto que la expresión *kairós* no aparece directamente en el tratamiento que Aristóteles hace de la prudencia, también lo es que hay una serie de pasajes que permiten una interpretación en esta dirección. Este sentido se revela cuando Aristóteles afirma que la prudencia no solo tiene que ver con el bien humano en general, sino también con lo más particular. Y ello en la misma medida en que la *práxis* es siempre eminentemente concreta. He aquí el texto clave de Aristóteles:

Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular (*esjátou*), como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, al intelecto (*noús*), pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular de lo que no hay ciencia sino percepción sensible (*aísthesis*). (Aristóteles 2019: 1142 a24).

Heidegger insiste en el carácter concreto y extremo de la acción, pues allí se puede mostrar su carácter *kairológico*. La condición *kairológica* de la prudencia dice relación en que hace posible la *situación* ya que fija el *por lo que*, determina el *para qué*, capta el *ahora* y señala el *cómo*. La prudencia, en definitiva, revela la *situación fáctica* porque es capaz de ver las condiciones singulares y concretas que intervienen en la acción. En la prudencia comparece el *instante*:

La *alétheia praktiké* no es otra cosa que el instante (*Augenblick*) –desvelado cada vez en su plenitud– en que la vida fáctica está decididamente predispuesta a habérselas consigo misma, y ello en el contexto de una relación fáctica de la preocupación por el mundo en que ese mismo instante le sale al encuentro. (Heidegger 2002: 71)

El vocablo *Augenblick* significa ‘instante’, ‘momento’ y es la expresión que Heidegger escoge para traducir el término griego *kairós*. Designa una mirada que de una vez abarca una situación. Es algo así como una ‘ojeada’ o ‘vistazo’ (*Blick*)⁵. En definitiva, la interpretación de la *phrónesis* le sirve a Heidegger fundamentalmente

⁵ La expresión *Augenblick* proviene de *Auge*, ojo, vista y *Blick*, vistazo, ojeada, mirada rápida. El antiguo alemán *blick* –rayo, destello, brillar– pasa luego a denotar el resplandor, el rayo o la iluminación rápida de los ojos (Kluge 1989: 92). No se trata, en consecuencia, del punto inmóvil de una línea, sino de un movimiento orgánico: el guiño o el parpadeo. Algo así como el resplandor breve y efímero de los ojos. Este parpadeo fija el objeto, pero a la par se cierra rápidamente. Esta rapidez del parpadeo hace que signifique inmediatamente el tiempo vivido que se escapa a toda medida y que, por lo mismo, apunta a una cierta “eternidad” (Cassin 2004: 816). De allí que en la poesía alemana a menudo se haya

para establecer la prioridad del saber práctico sobre el saber teórico. Heidegger encuentra en Aristóteles el modelo de una forma de saber irreductible a los cánones de la ciencia. Sin embargo, y ahora “contra” Aristóteles, Heidegger se niega a establecer la superioridad de la teoría sobre la praxis: antes de cualquier teoría, el hombre se encuentra con el mundo bajo la forma de un trato práctico. El *saber phronético* es la expresión de la vida misma tal como ella se comprende a sí misma antes de cualquier teoría. Si la *phrónesis*, tal como Aristóteles la piensa, tiene que ver no con lo necesario y que es siempre, como la sabiduría (*sofía*), sino con lo que puede ser de otro modo, entonces ella es por esencia la virtud del cambio y de lo nuevo. La *phrónesis* es solidaria con una *ontología de la contingencia*, como ha llegado a sostener Pierre Aubenque (Aubenque, 1999: 78).

Pero si ello es así, entonces no puede sorprender que Heidegger lea a Aristóteles en clave *kairológica*. La kairológica phronética de Aristóteles daría cuenta del tiempo como vida o, si se quiere, del vivir humano en el tiempo. Sin embargo, para Heidegger igualmente Aristóteles no habría logrado distinguir y articular la temporalidad *kairológica* propiamente humana con el *ahora* puramente cronológico. En otras palabras, es necesario distinguir claramente entre *kairós* y *nyn* o, más ampliamente, entre *kairós* y *chrónos*. Si atendemos con algún detalle a la exégesis de Heidegger de la *phrónesis* aristotélica resulta evidente que si bien cabe interpretarla en sede *kairológica*, también resulta claro que lo que allí se advierte es más bien el carácter *situacional* de la *praxis*, antes que una temporalidad estrictamente *kairológica*. De lo que se trata en Aristóteles es de mostrar el conjunto de circunstancias singulares que determinan a la acción humana. El *ésjaton*, antes que esencialmente temporal, es la *singularidad* de la praxis. La prudencia se refiere a la *ultimidad* singular de la acción, donde el tiempo es solo uno de sus componentes. Se hace necesario, por lo tanto, no solamente revelar el carácter *situacional* de la praxis, sino, sobre todo, revelar la específica *ultimidad* de la temporalidad práctica. Y ello no significa otra cosa que distinguir el *instante* (*Augenblick*, *kairós*) del “ahora” (*nyn*). Es en este contexto donde el intento de Heidegger se puede entender como una “descronologización del presente” (Ó Murchadha 2013: 20). Pero pensar el *presente anacrónico* del instante (*Augenblick*) ya no se puede hacer con las herramientas de Aristóteles, pues con ellas el tiempo no expresa finalmente sino una simple diferencia entre un antes y un después. Ese tiempo que se escapa a la cronología y que ya no se puede “contar” –y que no podemos “calcular”– es el *kairós*: pura emergencia que quiebra cualquier cronometría. El “ahora”, en cambio, como medida de un antes y un después, no atiende a la emergencia de lo nuevo que rompe cualitativamente la continuidad cuantitativa del tiempo. De allí el recurso no solo a Aristóteles, sino también la apelación a una fuente menos obvia y mucho más difícil de discernir e interpretar: el cristianismo primitivo. Este tránsito desde Aristóteles al cristianismo

identificado *Augenblick* como una suerte de “eterno presente” contenido, por ejemplo, en la percepción de la belleza (Goethe).

primitivo también puede ser descrito como un desplazamiento desde un *kairós phronético* hacia un *kairós escatológico*⁶. Y ello porque no solo se trata de un paso desde el tiempo cosmológico al *kairós phronético*, sino, sobre todo, de un tránsito hacia un *ésjaton* que se escapa incluso a toda deliberación práctica.

2. La kairológia escatológica de San Pablo

La interpretación de este *kairós escatológico* es desarrollada por Heidegger fundamentalmente en tres lecciones (GA 60 1995): *Los fundamentos de la mística medieval* (1018/1919), *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/1021) y *San Agustín y el neoplatonismo* (1921). Para nuestros efectos resulta fundamental la *Introducción a la fenomenología de la religión*, en particular la segunda parte dedicada al análisis de las epístolas de San Pablo. Esta segunda parte constituye un comentario a las epístolas de San Pablo a los corintios, tesalonicenses y gálatas con el objetivo de alcanzar una comprensión originaria de la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo. El presupuesto fundamental que orienta la interpretación de estos textos es que la vida no se comprende a partir de un *qué*, o un contenido que se obtenga a partir de una mirada objetivante, sino en términos de un *cómo*, esto es, a partir de su ejercicio de realización temporal e histórica. De allí las dos notas que constituyen los indicadores formales del cristianismo primitivo: “La religiosidad primitiva está en la experiencia cristiana primitiva de la vida (*Lebenserfahrung*) y ella misma es una tal” y, por otro lado, “La experiencia fáctica de la vida es histórica. La religiosidad cristiana vive (*lebt*) la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como tal” (Heidegger 2006: § 19). Estas dos notas formales implican que para San Pablo los tesalonicenses comprenden, por una parte, su existencia fáctica como cristianos y, por otra, que este saber depende de la parusía, que le otorga a la experiencia cristiana primitiva un carácter *kairológico*.

Pero vamos directamente a nuestro asunto. El *núcleo* de la experiencia cristiana del tiempo y su carácter eminentemente histórico radica en la pregunta por el *cuándo* de la parusía, en la misma expectativa de la *parusía*. Comenta Heidegger:

La expectativa (*Erwartung*) de la *parusía* del Señor es decisiva. No en sentido humano son para él los tesalonicenses esperanza, sino en el sentido de la experiencia (*Sinn des Erfahrens*) de la *parusía*. El experienciar es una tribulación absoluta

⁶ También es posible hablar aquí de la distinción entre un *kairós práctico* y un *kairós histórico* (Maggini 2001: 82). No se trata evidentemente de una oposición geométrica, sino de énfasis diversos. Mientras el *kairós práctico* (o *phronético*) enfatiza el carácter situacional o singular de la praxis en el conjunto de sus condiciones, el *kairós histórico* (o *escatológico*) enfatiza la singularidad temporal de la acción en su carácter teleológico.

(*thlipsis*) que forma parte de la vida de los cristianos. El aceptar (*déjesthai*) es un colocarse en la necesidad. La tribulación es una característica básica, una absoluta preocupación (*Bekümmierung*) en el horizonte de la *parusía*, de la venida final de los tiempos. Con esto nos hemos introducido en el mundo de San Pablo. (Heidegger 2006: § 25)

Hagamos notar inicialmente que Heidegger utiliza aquí la expresión *Bekümmierung*, inquietud, preocupación, que traduce el término bíblico *thlipsis*. En *Ser y tiempo*, *Bekümmierung* será desplazado por el término *Sorge*. La expectativa de la *parusía* no es asunto de deliberación, sino que remite a una preocupación o, si se quiere, a una experiencia (*Erfahrung*) de vida. La connotación de la expresión antes que “racional” es la de una cierta vivencia (*Erlebnis*) o práctica que implica un viaje, un pasar o atravesar (*fahren*) que supone un cierto itinerario vital (Kluge 1989: 199).

Pero ¿cuál es la tribulación?, ¿cuál la preocupación? Fundamentalmente el *cuándo* de la *parusía*. A la pregunta por el *cuándo* de la *parusía*, San Pablo –comenta Heidegger– no contesta en sentido mundano, ni da una respuesta puramente gnoseológica, sino que ejecuta la contestación contraponiendo dos formas de vida: “Lo decisivo es cómo me comporto con esto en la vida auténtica (*eigentlichen Leben*). De ahí brota el sentido del ‘¿Cuándo?’, el tiempo (*Zeit*) y el instante (*Augenblick*)” (Heidegger 2006: § 26). Es evidente que en este texto Heidegger contrapone *chrónos* y *kairós*, *Zeit* y *Augenblick*. *Augenblick*, como en el caso de los comentarios a Aristóteles, es la expresión que traduce *kairós*. Para Heidegger lo que hay que descartar de partida es que el comportamiento fundamental con la *parusía* sea una *expectativa*, un aguardar (*Erwarten*), y que la esperanza cristiana (*elpis*) sea un caso especial de ella. No hay en rigor ninguna *expectativa*, en el sentido de “contar con”. Tiempo e instante (*Perí tón jrónon kai tón kairón*) constituyen un problema que debe ser explicado. La pregunta entera acerca del *cuándo* no es para San Pablo una pregunta de conocimiento. San Pablo no dice “en ese momento” viene el señor, ni tampoco dice, apunta Heidegger, “no sé cuándo vuelve”, sino “vosotros sabéis muy bien...”. Esto significa, en definitiva, que la decisión de la pregunta queda referida a la propia vida. La *parusía* en cuanto referida a mi propia vida carece de una determinación cronológica: “En lo que se refiere al tiempo y al momento, hermanos, –afirma San Pablo– no tenéis necesidad que os escriba. Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche” (Tes. 5:1-2). Comenta Heidegger: “Así es la índole de la respuesta de San Pablo. Por ella (“estemos vigilantes”) vemos que la cuestión del ‘cuándo’ se retrotrae a mi comportamiento. Como la *parusía* está en mi vida, esta remite al ejercicio (*Vollzug*) de la vida misma” (Heidegger 2006: § 26).

Esta remisión al ejercicio (*Vollzug*) de la vida requiere una aclaración. El concepto de *situación*, determinante en la fenomenología heideggeriana, se compone de tres elementos: el sentido de contenido (*Gehaltsinn*), el sentido referencial

(*Besugsinn*) y el sentido ejecutivo (*Vollsugsinn*). Para Heidegger el sentido de ejercicio se comporta como lo originario frente a lo derivado. La *parusía* remite al modo como se pone en acto –se ejecuta– la vida misma. Es por esta remisión a una *situación*, donde el ejercicio tiene la primacía, que la temporalidad cristiana es un tiempo sin orden ni lugares fijos y, por lo mismo, es imposible aprehender objetivamente: “Mediante el concepto objetual (*objektiven Begriff*) de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible” (Heidegger 2006: § 26). San Pablo no anuncia el momento de la segunda venida o la determina cronológica u objetivamente, sino que declara su total imprevisibilidad: se trata de un acontecimiento que sucederá en un “pestañear de ojos” (*Augenblick*), en la instantaneidad del presente escatológico de la salvación. Es precisamente esta imprevisibilidad de un cuándo inobjetivable lo que obliga al cristiano a estar vigilante, a estar despierto, preso de un futuro *ésjaton* incalculable. Es esta incertidumbre la que obliga a la decisión y tomar la vida en las propias manos:

Pero vosotros, hermanos, –afirma San Pablo– no vivís en la oscuridad, para que ese Día os sorprenda como ladrón, pues vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. Nosotros no somos de la noche y de las tinieblas. Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios, [...], revistamos la coraza de la fe con el yelmo de la esperanza de salvación. (I Tes. 5: 4-8)

Heidegger deslinda claramente el sentido de la *parusía* cristiana tanto del uso en el griego clásico, como del Antiguo Testamento y el judaísmo tardío:

En el griego clásico *parusía* significa ‘venida’ (‘presencia’), en el Antiguo Testamento (es decir, en la Septuaginta): ‘la venida del Señor en el juicio final’, en el judaísmo tardío: ‘la venida del Mesías como vicario de Dios’. Pero para los cristianos *parusía* significa ‘reaparición del ya aparecido Mesías’ (*Wiedererscheinen des schon erscheinenenen Messias*), lo cual *no* está incluido en la expresión del vocablo, pero con ello la entera estructura del concepto se ha transformado totalmente a la vez. (Heidegger 2006: § 26)

La fórmula “reaparición del ya aparecido” alude a un momento de intersección entre al pasado y el futuro. Mientras que en la lengua griega “venida” significa pura presencia (*Anwesenheit*) y en el judaísmo tardío la venida pende del futuro de un juicio final, en el cristianismo *parusía* significa el instante (*Augenblick*) de decisión como síntesis de pasado y futuro⁷. La temporalidad *kairológica* solamente es posible

⁷ Karl Löwith, siguiendo las indicaciones del teólogo protestante Oscar Cullmann, intepreta también en este sentido el *kairós* específicamente cristiano: “Un ahora histórico no es un instante indiferente, sino un *kairós* que abre el horizonte para el pasado, al propio tiempo que lo abre para el futuro. El ahora significativo del *kairós* cualifica la retrospectión en el

en el contexto de un “aparición” que se abre tanto respecto de un presente como de un futuro, futuro que sin embargo se niega a la objetivación y al cálculo. La plena actualización temporal de mi vida solamente es posible en una temporalidad vivida *kairológicamente*.

Más todavía, son justamente a aquellos que viven en el sosiego y la paz del tiempo cronológico –y no en la tensión atribulada y expectante del *kairós*- sobre los que cae la destrucción: “que cuando estén diciendo: paz y seguridad, entonces la destrucción vendrá sobre ellos repentinamente, como dolores de parto a una mujer que está encinta, y no escaparán” (Tes. 5: 3).

Heidegger comenta del siguiente modo este pasaje:

Se verán sorprendidos por ella pues no la esperan. O antes bien: están justamente en la expectativa actitudinal (*einstellungsmässigen Erwartung*); su esperar expectante se absorbe en lo que la vida les procura. Ya que viven en esa expectativa, les afecta la calamidad de tal forma que no pueden escapar de ella. No pueden salvarse a sí mismos, porque no se tienen a sí mismos, porque han olvidado su propia mismidad (*Selbst*); porque no se tienen a sí mismos con claridad de auténtico saber. Por eso no pueden salvarse a sí mismos [...]. (Heidegger 2006: § 26)

Es la *expectativa actitudinal* –verdadera *posición* que trata el tiempo y el futuro como un objeto, como pura presencia– la que conduce a la devastación y a la pérdida del sí mismo. Por el contrario, es solo la tensa y atribulada espera –que nos mantiene al filo de la navaja, que no domina el tiempo ni las circunstancias–, la que permite la plena actualización temporal de mi vida. Solo el cristianismo, en definitiva, vive una temporalidad originaria y hace plenamente justicia a la facticidad de la existencia humana⁸.

pasado y la expectativa en el futuro, uniendo el pasado como preparación al futuro como consumación. Históricamente, fue la venida de Jesucristo en el tiempo preciso lo que abrió para la fe cristiana esta perspectiva del pasado y del futuro como fases temporales de la historia de la salvación. Dentro de este esquema temporal de la salvación, el nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo no son un *ahora* particular, sino un único acontecimiento intemporal” (Löwith 1956: 209). También en un sentido semejante lo interpreta Jacob Taubes (2010: 96).

⁸ Es evidente, por otra parte, la influencia de Kierkegaard en la constitución del concepto de *Augenblick* (*Øieblikket*). Sin embargo, al igual que lo hace con Aristóteles, Heidegger le reprocha quedar preso en una concepción vulgar de tiempo: “Kierkegaard es quien ha visto de manera más penetrante el fenómeno existencial del instante, lo que no quiere decir que le fuera dado hacer en la misma medida su exégesis existencial. Kierkegaard sigue aferrado al concepto vulgar de tiempo, definiendo el instante con la ayuda del ‘ahora’ y la eternidad” (Heidegger 1993: § 68).

3. La kairológia tanatológica de Ser y tiempo

No se necesita subrayar la importancia de esta concepción *kairológica* del tiempo para la obra capital de Martin Heidegger: los rasgos *kairológicos* del *Dasein* dominan todo Ser y tiempo. Ha sido Theodor Kiesel, en su precursora obra *La génesis de Ser y Tiempo*, quien ha destacado el carácter *kairológico* de la totalidad de *Ser y tiempo*, particularmente de su segunda parte. Kiesel se refiere así a *Ser y tiempo*:

A pesar de que la palabra *kairós* no se usa nunca, la idea domina abiertamente toda la segunda división de *Ser y tiempo* [...]. De hecho, la mejor traducción al inglés de *Dasein* es la de ‘situación humana’ (*human situation*), siempre que uno a la vez conserve la particularidad temporalmente distribuida completa de los deícticos, ‘aquí, ahora, mío’, que pretende transmitir. (Kiesel 1993: 423)

Da-sein, Ser-ahí, por “situación humana”, tal es la propuesta de Kiesel. Sin duda se podría hacer todo elenco de este uso –y abuso– de deícticos a través de todas las páginas de *Ser y tiempo*, pero no es necesario. Bastaría, desde el punto de vista sistemático y metódico, con recordar simplemente las dos indicaciones formales que aparecen en el conocido parágrafo 9 y que dominan todo el desarrollo de *Ser y tiempo*: el tener-que-ser (*Zu-sein*) y el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*), como prefiguraciones de la temporalidad *kairológica* que determinan el propio ser del *Dasein*. Incluso cabría afirmar que estas dos determinaciones expresan en su conjunto una prolongación temporal (*Zu-sein*) imperada *kairológicamente* (*Jemeinigkeit*)⁹. Todavía más, *Ser y tiempo* en su conjunto podría ser considerado como el primer intento de elaborar una “filosofía del instante” (Pöggeler, 1994: 145).

Pero veamos, aunque de manera breve, el modo cómo Heidegger interpreta y prosigue en *Ser y tiempo* las determinaciones de la temporalidad *kairológica*, en particular la escatología paulina. Como sabemos ya por el *informe Natorp*, la expresión *Augenblick* (instante) es la traducción heideggeriana, por así decirlo, de

⁹ La expresión *Jemeinigkeit* se puede traducir por “ser-en-cada-caso-mío”, “ser-cada-vez-mío”, en cuanto expresa una peculiar referencia del *Dasein* a su propio ser. La expresión *Je* –“cada vez”, “siempre”, “en cada caso”– es reiterativa a lo largo de todo *Ser y tiempo* y significa que una estructura existencial se realiza “en cada caso” de una manera diferente. El antecedente de *Jemeinigkeit* es la expresión paralela *Jeweiligkeit*, presente en la obra temprana y que se forja al hilo de la meditación sobre las epístolas paulinas. El adverbio *Jeweilig* significa “en cada caso”, “correspondiente”, “respectivo”. Sin embargo, esta traducción oculta el sentido temporal de la expresión presente en la raíz *Weile*, “instante”, “momento” (Adrián 2009: 121). Se trata pues de una expresión cercana a la voz griega *kairós*. De allí que se haya sostenido una interpretación según la cual el auténtico sucesor de *kairós* en *Ser y tiempo* sería *Jemeinigkeit* y no *Augenblick* (Zangeneh 2011: 539). Como se verá enseguida, igualmente nos apartamos de esta interpretación.

la palabra griega *kairós*. El instante, como expresión de la temporalidad propia, no se identifica con el concepto de “ahora”. El ahora, es el *presente impropio*, característico de la concepción vulgar del tiempo. Esta concepción vulgar se caracteriza justamente por interpretar el tiempo desde el “ahora” (*jetzt*). Lo decisivo radica aquí en que el tiempo es juzgado como una sucesión infinita de “ahoras”. El pasado es un simple “ahora-ya-no” y el futuro un mero “ahora-todavía-no”. En esta sucesión de “denantes” y “enseguida”, es imposible encontrar un comienzo y un fin: el tiempo es infinito en ambas direcciones. Con ello se escapa la *finitud de la temporalidad*. Frente al presente impropio, frente al “ahora” nivelado y disperso, el *instante* o presente propio, se caracteriza porque *retiene* o mantiene el futuro y el haber sido. Mientras que en el presente impropio, simplemente el *Dasein* está en *medio de (Sein bei)* de lo que se ocupa, en el *instante* se abre una situación:

Al “precurсар” (*Vorlaufen*) del “estado de resuelto” es inherente un presente (*Gegenwart*) conforme al cual abre una resolución la situación. En el “estado de resuelto” no solo es el presente recobrado de la disipación (*Zerstreuung*) en aquello de que se cura inmediatamente, sino que resulta mantenido (*gehalten*) en el advenir y *el sido*. El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente propio (eigentlichen Gegenwart)* lo llamamos el instante (*Augenblick*). (Heidegger 1993: § 68)

El instante es definido como el *presente mantenido (gehalten)* en la temporalidad propia. La expresión “*gehalten*” significa pararse, mantener, guardar. Juega aquí tanto la idea de una temporalidad retenida, guardada, recogida, cuanto la idea de pararse, detener, hacer un alto (*halten*). Frente a este *presente guardado* está un *presente disperso (Zerstreuung)*, disipado, distraído, “divertido”. La idea parece ser que el *instante* no expresa sino una peculiar *concentración del presente*. En cierto sentido se podría decir que existe una temporalidad impropia que consiste en un presente que se escapa, que se disipa en una serie de “ahoras” inconexos e indefinidamente sucesivos.

La vivencia de este presente impropio Heidegger la descubre particularmente en la curiosidad (Heidegger 1993: § 68)¹⁰. La curiosidad (*Neugier*), junto a la

¹⁰ La expresión *Neugier* puede ser traducida por “curiosidad” o bien por “avidez de novedades”. La traducción “avidez de novedades” expresa de una manera literal lo que en el vocablo alemán está denotado, pero también “curiosidad” alude al sentido de la *curiositas* latina y, particularmente, al uso que hace San Agustín del término: *curiositas* como *curare*. Heidegger al momento de tratar de la curiosidad cita expresamente el libro X de las *Confesiones* de San Agustín (cap. 35). El tema, como es sabido, es tratado en *Agustín y el neoplatonismo* (GA 60). En *Confesiones* San Agustín presenta a la *curiositas* como una forma de la *tentatio*: la *concupiscentia oculorum*. Lo que caracteriza a la *tentatio* es una tendencia a la *defluxio*, es decir, una tendencia intrínseca en la vida cotidiana a dispersarse o derramarse (*Zerstreuung*) en una multitud y perder unidad: “in multa defluere”, dice San Agustín. Las

habladuría (*Gerede*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), es una de las tres formas impropias de ser en la cotidianidad. En ella el *Dasein* no solo se place en un “ver por ver”, sino además revela una “incapacidad de quedarse” (*Unverweilen*) en lo inmediato y busca constantemente la “dispersión” o la “distracción” (*Zerstreuung*). Estos dos aspectos de la curiosidad fundan a su vez la “carencia de morada” (*Aufenthaltslosigkeit*). La curiosidad representa pues, en cierto sentido, lo contrario del instante. Lo que caracteriza a la curiosidad es una particular relación con el tiempo, pues se orienta hacia algo aún no visto, pero que busca sustraerse del estar a la espera. La curiosidad no es así expectante de una *posibilidad*, sino que la desea constantemente como algo meramente real. Por ello su relación con el futuro es impropia. Se trata de una relación incontenida, sin demora con el tiempo. Hay que escapar constantemente de toda expectativa. De allí que el presente surja de este escapar permanentemente de toda espera. Por decirlo así, la curiosidad está tan poco entregada a la “realidad” que tan pronto se le aparece ya está inmediatamente persiguiendo otra. La curiosidad no se “queda”, no reposa en las cosas, sino que constantemente “salta fuera” (*entspringt*).

La expresión “*entspringen*” significa surgir de, provenir de, escapar, evadir. El término “*springen*” significa justamente “salir”, “saltar”, “brincar”. Lo que con este término se designa es la inquietud o desasosiego de un *presentar* que permanentemente “salta fuera” de sí mismo. Este “saltar fuera” es la condición temporal de la *dispersión* o distracción (*Zerstreuung*). El *Dasein*, lejos de toda detención o demora, lejos de todo presente concentrado, se pierde a sí mismo en una temporalidad dispersa, derramada. De allí que la curiosidad sea lo opuesto al instante: “Este modo del presente –señala Heidegger– es el fenómeno más extremadamente opuesto al del instante (*Augenblick*). En aquel es el ser ahí en todas partes y en ninguna. Este pone la existencia en situación y abre el ‘ahí’ propio” (Heidegger 1993: § 68). Frente a la dispersión de la curiosidad, en la que se “está en todas partes y en ninguna”, el instante abre una situación y le otorga al *Dasein* un “ahí” (*Da*).

Es claro pues que para Heidegger resulta imposible la apertura de la situación sin la guarda del advenir y el haber sido. El *Dasein situado* o, como propone Kisiel, la *situación humana*, solo es posible por la *mantención* en el presente propio –el instante– del pasado y futuro propios. Sin embargo, como sabemos, para Heidegger el futuro tiene primacía. Y esto significa ciertamente muchas cosas. Pero ahora quisiera destacar al menos un sentido de esta primacía que para nuestro asunto nos parece decisivo: el advenir que posibilita el presente propio –el instante– y abre la situación, no es cualquier futuro, sino el *futuro finito*. Al respecto quisiera citar

tres direcciones de la *defluxio* son la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* y la *ambitio saeculi*. La *concupiscentia oculorum* (*Neugier*) implica una *delectatio* donde el mero ver por ver –experimentar– se convierte en *concupiscentia*. Este *finis delectatione* es *perversa scientia* (Heidegger 1999: §14)

un texto que virtualmente recapitula esta función “situante” del futuro finito. El siguiente texto, que citamos en su integridad, se encuentra destacado en el original:

Sólo un ente que en su ser es esencialmente **advenidero** (*zukünftig*), de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente (*zurückwerfen*) sobre su “ahí” fáctico, es decir, solo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad **siendo sido** (*gewesend ist*), puede, haciéndose tradición de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar “estado de yecto” y ser, **instantáneo** (*augenblicklich*), para “su tiempo”. Solo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un “destino individual”, es decir, una historicidad propia. (Heidegger 1993: § 74)¹¹

Este texto compendia de una manera virtualmente exhaustiva lo dicho hasta aquí. Sin embargo, dada su evidente complejidad, requiere un particular esfuerzo de exégesis. En primer lugar, el texto hace referencia a un ente, el *Dasein*, que es esencialmente “advenidero” (*zukünftig*). El vocablo “*zukünftig*” significa futuro, venidero. Ciertamente lo que aquí se quiere señalar es que el *Dasein* es esencialmente futuro. El *Dasein* es un ser que se *futuriza*. La traducción de “*zukünftig*” por advenidero o venidero acentúa correctamente la modalidad de este futuro: alude a un futuro que no es un simple *no estar ahí todavía*, sino a un futuro que “se viene encima”, que se “adelanta”, por así decirlo. Es por este “futuro que llega” que el *Dasein* choca, se estrella contra la muerte como ante una barrera irrebalsable, extrema, y es repelido a retroceder hacia su facticidad. La expresión “*zurückwerfen*” –literalmente, lanzar o arrojar hacia atrás– significa reflejar, repeler, “reyectar”. El *Dasein* al estrellarse con la muerte es “reyectado” hacia su condición de arrojado. Jugando algo con algo con las expresiones, se podría decir que el *Dasein* es un *proyecto reyecto*. Es en tal sentido que Heidegger destaca la cooriginariedad del *Dasein* en cuanto futuro o venidero y en cuanto pasado o “haber sido”. Dicho directamente, el futuro y el pasado se copertenece.

Dicha continuidad o “conexión” entre el pasado y el futuro también puede ser entendida desde la misma “trama de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*), expresión que Heidegger toma de Dilthey. La expresión “*Zusammenhang*” significa cohesión, conexión, coherencia, continuidad. La vida no es una totalidad

¹¹ Dada la oscuridad del texto, citamos a continuación la respectiva traducción –más transparente, por cierto– de Rivera: “Solo un ente que es esencialmente **venidero** (*zukünftig*) en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, puede dejarse arrojar hacia atrás (*zurückwerfen*), hacia su ‘ahí’ fáctico, es decir, solo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente **que está siendo sido** (*gewesend ist*), puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser **instantáneo** (*augenblicklich*) para ‘su tiempo’. Tan solo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia” (Heidegger 1997: § 74).

constituida por instantes escindidos o discontinuos, sino una verdadera trama o urdimbre que acontece entre los extremos definitivos del nacimiento y la muerte. Efectuando una leve alteración, incluso podría decirse que la vida humana posee una *identidad narrativa*. Es por esta *continuidad narrativa* que el futuro irremediable hace “rebotar” la existencia hacia “lo sido”, reiterando así tradición. El “rebotar” ante la barrera de la muerte hace que el *Dasein* no solo retroceda a su condición de arrojado, sino además permite la *reiteración* (*Wiederholung*) de la posibilidad heredada. Esto que Heidegger denomina “reiteración” o “repetición” es la tradición *expresa*. Reiterar, sin embargo, no significa abandonarse al pasado como pasado, ni apuntar al progreso. Heidegger lo señala del siguiente modo:

La reiteración (*Wiederholung*), que brota del proyectarse resuelto, no se deja convencer por lo “pasado” que debe limitarse a tomarlo como lo antaño real. La reiteración **replica** (*erwidert*) más bien la posibilidad de la existencia “sida ahí”. Pero la réplica de la posibilidad en la resolución es, al par y en cuanto **instantánea** (*als augenblickliche*), la **revocación** (*Widerruf*) de lo que en el hoy sigue en cuanto “pasado”. (Heidegger 1993: § 74)

De lo que se trata con la *reiteración*, posibilitada por la “reyección” de la muerte, es de *responder* (*erwidern*) a la existencia “sida”, pero no en cuanto “pasada”, sino en cuanto *instantánea* (*augenblicklich*)¹² para su tiempo. Finalmente Heidegger ha pensado también la temporalidad *kairológica sub especie mortalitatis*. Sin el futuro finito, sin la anticipación de la muerte, no es posible el presente propio.

Esta concepción del instante (*Augenblick*) a la que Heidegger arriba, sin duda implica el abandono de la concepción habitual del presente y del instante como unidad mínima del tiempo. El instante no es simplemente una “porción breve de tiempo” y, por lo mismo, no se identifica sin más con lo momentáneo o lo fugaz. Si por “fugaz” y “momentáneo” entendemos simplemente lo efímero y lo puramente precario, sin profundidad temporal, resulta evidente que esta relación con el tiempo más bien compete a la curiosidad como forma impropia de vivir el presente. El hecho que Heidegger caracterice la curiosidad como relación impropia con el presente, no solo por la “dispersión” (*Zerstreuung*), sino también por la “incapacidad de quedarse” (*Unverweilen*) y la “carencia de morada” (*Aufenthaltslosigkeit*), resulta un indicio suficiente de que el instante no es entendido aquí desde la fugacidad y la caducidad del *momentum* –desde el “presente que pasa”–, sino desde una peculiar forma en que el presente se *mantiene* en su articulación con al advenir

¹² Gaos, dejándose llevar por la etimología, traduce *augenblicklich* por “en el modo de la mirada” (*Augen- blick*), lo cual hace difícilmente comprensible el texto. Rivera, en cambio, privilegiando el sentido usual del término en alemán, traduce acertadamente por “instantáneo”.

y el “sido”. El instante como apertura de una situación es posible en unidad con la “repetición” (*Wiederholung*) del pasado y la “anticipación” (*Vorlaufen*) del futuro. En este sentido el instante expresa una modalidad en que el tiempo parece *concentrarse* eminentemente e instar a una decisión. Resulta significativo que la expresión española “instante” no solo provenga de un verbo latino (*instare*) que refiere a las ideas de “apremio” o “urgencia” –de allí “instar”– sino también a las ideas de “estar”, “estar de pie” o “estar parado” (*in-stare*). Solo podemos “estar parados” en el presente –y ser, por tanto, “contemporáneos”– no cuando el presente es un puro “presentar” (*Gegenwärtigen*) fragmentario de “ahoras”, sino cuando el presente convoca al pasado y al futuro y los reúne en una actualidad significativa. El oxímoron “instante eterno” no está lejos –al menos por su fuerza sugestiva– de este *presente conservado* de la temporalidad *kairológica*.

4. El instante escatológico y el instante tanatológico

No se necesita siquiera subrayar el origen paulino de esta interpretación de la temporalidad. La convicción de Heidegger que el cristianismo primitivo ha vivido una temporalidad originaria, se prolonga en *Ser y tiempo* en la interpretación del instante como síntesis de pasado y futuro. Si Aristóteles provee un fundamento para la primacía de la *praxis* y el saber *phronético* por sobre la preeminencia histórica de la teoría, será solamente el cristianismo el que dará cuenta del tiempo originario. Aquello que en Aristóteles no alcanzaba a constituirse –la conexión entre *kairós* y *vῆn*– alcanza su pleno develamiento en la escatología cristiana. Sin embargo, el *ésjaton* de la parusía cristiana se convierte en Heidegger en una *escatología de la muerte*: solo por la anticipación de la muerte el *Dasein* puede ser *instantáneo* y tener un presente propio. Sobra insistir que la *kairológica* heideggeriana excede con mucho la pura singularidad del *individuum*, entendido como un conjunto de propiedades que simplemente están-ahí. Lo que expresa el instante es algo más que la simple singularidad de la *praxis*, o el carácter situacional de la acción humana; es la *congregación* decisiva del tiempo vivido en su carácter no objetivo. Lo que aporta el cristianismo –y particularmente San Pablo– es una concepción de la temporalidad imposible ya de interpretar desde la pura objetualidad de la presencia. De alguna manera la interpretación *kairológica* de Aristóteles proveía los recursos para una interpretación de la singularidad de la *praxis* –donde el tiempo era uno de los componentes situacionales– pero no daba cuenta de la originalidad del tiempo humano en la resolución de la existencia humana. De hecho, la influencia de la *kairológica phronética* de Aristóteles se resuelve en *Ser y tiempo* sobre todo en la estructura del “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*): la prioridad de la *praxis* –como trato y modo de habérselas con el mundo– y la inmediatez del útil (*Zeug*)

pragmáticamente entramado. Como fácilmente es posible desprender del análisis heideggeriano del “estar-en-el-mundo”, la situación *kairológica* es interpretada sobre todo como un *aquí* –o un *allí*– cuyo sesgo es preponderantemente espacial. Como hemos visto también Heidegger a propósito del instante utiliza la expresión “situación” (*Situation*), con su evidente valor topológico. Sin embargo, con el instante el concepto de situación se transforma. Es verdad que el instante le otorga al *Dasein* su “ahí” (*Da*), pero aquí “situación” ya no significa únicamente el plexo de referencias pragmáticas de un “sitio” (*situs*), sino un *mantenerse* en la intersección del pasado y del futuro. Con el instante el *Dasein* es arrancado de la dispersión del “estar en todas partes y en ninguna” y es capaz de retornar a sí mismo como “concentración temporal”. Aquello que en San Pablo aparecía fundamentalmente como una *teología de la historia* es recuperado e interpretado por Heidegger en clave existencial. El *ésjaton* ya no es la *parusía* de la segunda venida, sino el *ésjaton* de la muerte que permite al *Dasein* recuperar su sí mismo. En la *kairológica* heideggeriana existe pues una trayectoria que sumariamente es posible describir de la siguiente manera: como un itinerario que va desde el instante *phronético* (o práctico) hacia el instante *escatológico* (o histórico) y desde este hacia el instante *tanatológico* (o existencial).

5. Escatología de la finitud y escatología cristiana

El modelo *escatológico* constituye sin duda el prototipo desde el que Heidegger interpreta la temporalidad y en particular la temporalidad *kairológica*. Las semejanzas entre el tiempo *escatológico* del cristianismo primitivo y la *escatología* existencial de la muerte, tal como aparece en *Ser y tiempo*, son lo suficientemente evidentes, según esperamos haberlo mostrado. Heidegger interpreta las epístolas de San Pablo en clave existencial. Esta orientación existencial es manifiestamente aguda al momento de interpretar la inminencia del *ésjaton*. El *ésjaton* de la *parusía*, al igual que la muerte, es ajena a toda cronometría y la “proximidad” del fin es incalculable. La espera y vigilancia del “último día” no es cronológica, sino que se refiere a una posibilidad siempre presente y su “cercanía” –en la indeterminación de su “cuándo”– a un fin siempre inminente. El *kairós* del fin de la historia es como el *kairós* de la muerte: no se mide por el paso del tiempo en términos cronométricos o por la lejanía o cercanía del envejecimiento, sino por la irrupción *kairológica* incalculable del *ésjaton*. En este sentido no hay diferencia esencial entre el *ésjaton* de la historia y el de la historicidad del *Dasein*. La historicidad del *Dasein* se constituye, al igual que la “historia de la salvación”, bajo el imperio de un *ésjaton* incalculable, pero que, sin embargo, permite una vida auténtica. Pero hay más. Dicho *ésjaton* ya no remite a la *phrónesis* –a un *praktikós lógos*– que

podiese computar el instante del “ultimo día”, sino a una vida y a una *experiencia* de fe en cierto sentido “performativa”. Hay una diferencia decisiva entre el *kairós phronético* de Aristóteles, tal como Heidegger lo interpreta, y el *kairós escatológico* del cristianismo primitivo: el *ésjaton* escatológico no es un asunto de “deliberación” (*boulesís*), sino de experiencia (*Erfahrung*) de vida.

Hay que destacar, sin embargo, una cuestión todavía más amplia y, en cierto sentido, supuesta. Heidegger de alguna forma parte de una convicción fundamental: para el cristianismo la historia no es un mero marco externo que pueda ser separado de su “esencia”. El cristianismo es histórico o no es tal o, más enfáticamente todavía, un cristianismo que no sea escatología no es cristianismo –aquí Heidegger es ciertamente deudor de las “teologías escatológicas” de su tiempo, como las de Karl Barth, Bultmann y Tillich–. Es en este contexto de una *historicidad escatológica* donde la temporalidad *kairológica* adquiere todo su peso y sentido perentorio. Sin duda estamos ante una concepción del tiempo –con todas las puntualizaciones que se quiera hacer al respecto– como una suerte de *línea ascendente irreversible* que va desde un principio (*arjê*) hacia a un fin (*télos*) y no ante un círculo que vuelva sobre sí mismo en eterna repetición, como es posible descubrir en parte importante de las concepciones griegas. En esta concepción de un tiempo que *avanza hacia adelante* –esto es, esencialmente imperado por un *ésjaton* futuro– tiene sentido una temporalidad *kairológica*. Y ello porque solo en un tiempo irrepetible e irreversible –y no autorrecurrente– tienen auténtica gravedad los diversos *kairoí* y la ultimidad *kairológica* de la segunda venida. La “historia de la salvación” está jalonada por una serie de acontecimientos excepcionales y, en particular, por aquel acontecimiento inusitado que consume su historia: la *parusía* al final de los tiempos del *Kyrios* de la historia. Así como la venida del *Kyrios* de la historia consume la historia misma y la constituye como una totalidad, asimismo para Heidegger la anticipación de la muerte constituye al *Dasein* en su ser total.

De todas las expresiones que en el nuevo testamento designan el tiempo (*eméra, óra, kairós, chronos, aión, aiônes*) sin duda hay que quedarse sobre todo con dos: *kairós* y *aión* (Cullman 1968: 27). De allí que sea necesario señalar una clara delimitación de la exégesis de Heidegger del cristianismo y su resolución en una tanatología existencial en *Ser y tiempo*. Hay algo respecto de lo cual Heidegger calla y que no cumple ninguna función en su escatología existencial de la muerte: se trata de un *kairós* sin *aión*. La excepcionalidad del *ésjaton* –su *skandalón*– está intrínsecamente vinculado en el cristianismo primitivo a la resurrección de los cuerpos y a la irrupción del *aión* final (la “eternidad”). Es este traspaso a un *aión* ilimitado el que configura toda la esperanza de *parusía* y conforma también retrospectivamente el sentido de toda la historia de la salvación. Como hemos visto también para Heidegger la anticipación del *ésjaton* de la muerte opera retrospectivamente dotando de unidad a la narrativa existencial de la vida, pero dicha operación no hace sino confirmar la existencia en su esencial finitud: la anticipación de la muerte es exclusivamente

una *finitización* de la existencia humana. Vivir auténticamente significa apropiarse de un fin que opera como un “cierre” recuperador de la existencia humana. Se trata pues de una “escatología de la finitud”.

Esta “escatología de la finitud” se aprecia muy bien ya en los primeros párrafos metodológicos que dedica al tema de la muerte en *Ser y tiempo*. Heidegger argumenta que el “análisis ontológico del estar vuelto hacia el fin no implica ninguna toma de posición existencial respecto de la muerte” (Heidegger 1993: § 49). No hay pues una decisión óntica respecto de un “después de la muerte” o de una posible sobrevivencia o inmortalidad. El análisis de la muerte debe mantenerse en el “más acá”: solo desde el “más acá” es posible preguntarse con alguna seguridad metodológica sobre el “más allá”. Por lo tanto, señala Heidegger, el análisis de la muerte “solo mira el modo cómo la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, *se hace presente dentro de este*” (Heidegger 1993: § 49). En rigor, este mantenerse en el “más acá” –y no pensar la muerte desde el “más allá” o desde su superación– significa no solo la exacción fenomenológica del único punto de partida posible (la finitud), sino también pensar la muerte exclusivamente *como* finitud, por más que se afirme que no se toma ninguna decisión óntica respecto de un “después de la muerte” o de la legitimidad de los saberes metafísicos o teológicos. Finalmente sería la misma demanda fenomenológica –según Heidegger la interpreta– la que conduce a pensar la muerte *desde* la finitud y *como* finitud. La analítica de *Ser y tiempo* es en no poca medida una *filosofía de la finitud*. En qué medida esta elusión de todo *aión* tiene o no una justificación estrictamente fenomenológica es una cuestión aparte.

Sin embargo, si admitimos que para la escatología cristiana resulta esencial no solo la temporalidad finita y un *ésjaton* entendido como puro límite existencial, sino también como apertura a un *aión* que transforma la finitud en infinitud, resulta claro que se podría afirmar que estamos ante una transformación fundamental del tiempo operada por la escatología cristiana. El centro de la escatología cristiana es el instante del *Kyrios* que transfigura definitivamente la historia y la abre al *aión*. En cambio, para Heidegger el instante decisivo es finalmente la apropiación de la muerte en todo su poder de terminación. La escatología heideggeriana se ha detenido en un *ésjaton* enteramente finito. Más allá de ese *ésjaton* no es posible preguntar. Ciertamente lo que le interesa a Heidegger del modelo escatológico cristiano es, por decirlo así, su estructura formal, el modo o la manera cómo es experimentada por los cristianos la *parusía*. La *parusía* queda enteramente remitida a la experiencia de los primeros cristianos. La distinción hermenéutica, ya presente en su reflexión sobre las cartas de San Pablo, entre el sentido referencial (*Bezugssinn*), sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) y sentido de contenido (*Gehaltssinn*) alude precisamente a esta primacía de la experiencia o del *cómo* del comportamiento frente al sentido referencial y al sentido de contenido. El sentido de ejecución tiene primacía en la medida en que determina el modo concreto en que se realiza la referencia al objeto y el modo cómo se muestra. Lo decisivo de la *parusía*, afirma Heidegger, es *cómo* nos

comportamos frente a ella: “Como la *parusía* está en mi vida, esta remite al ejercicio (*Vollzug*) de la vida misma” (Heidegger 2006: § 26). Sin duda, esta primacía del ejercicio tiene su propia justificación en la hermenéutica de Heidegger, justificación que ahora no podemos explorar más. No obstante, resulta evidente que si de la escatología cristiana se trata y de su resolución en la existencia humana, no es en absoluto indiferente para el propio ejercicio de la vida que el *ésjaton* de la *parusía* sea el del *Kyrios* que instaura el *aión* definitivo o el *ésjaton* de la muerte en su potencia finitizadora. Aquí hay también una experiencia –es necesario decirlo– que transfigura completamente la vivencia del tiempo y la historicidad. En este sentido se podría afirmar que en la escatología tanatológica de *Ser y tiempo* estamos ante una “escatología sin *ésjaton*” (Wolfé 2013: 133), o si se quiere –para decirlo en lenguaje teológico– ante una “escatología sin novísimos”.

Pero este “sin *ésjaton*” hay que entenderlo de una manera muy precisa. Ciertamente también para Heidegger el *ésjaton* de la muerte “salva” y recupera la existencia de su “caída” en la disgregación del *das Man*, recuperando de esta manera su “sí mismo propio”. Sin embargo, esta salvación concierne enteramente a la finitud, esto es, a una “culpa” entendida como entera negatividad existencial, sin otra apropiación que no sea esa misma nihilidad existencial y, en este sentido, “sin salvación”. Se podría argumentar, como de hecho Heidegger lo insinúa, que es precisamente la apropiación de esta misma nihilidad la condición para pensar cualquier *aión* y, bajo este respecto, cualquier metafísica de la muerte deberá ser “posterior” a una analítica de la muerte. Esto mismo lo había expresado lapidariamente Max Scheler: “La primera condición de la supervivencia después de la muerte es la muerte misma” (Scheler 2001: 49). Incluso, en un sentido teológico, la propia promesa de la resurrección en el “último día” solo tiene sentido desde la tribulación y la muerte. La experiencia de la muerte es también en el cristianismo una condición de la propia historicidad redentora. No obstante, resulta también evidente que la propia vivencia del tiempo y la historicidad cambia radicalmente según se asuma una temporalidad finita redimida finalmente por la irrupción *kairológica* de un *aión* o, por el contrario, una temporalidad sin referencia alguna que no sea la propia finitud de la temporalidad.

No obstante lo anterior –y a pesar de las diferencias– es necesario todavía precisar esta singular “aplicación” de la escatología cristiana. La apelación al “modelo escatológico” o a la experiencia cristiana como un “paradigma fenomenológico”, como lo llama Kiesel (1993: 80), puede conducir a interpretar dicho paradigma como meramente instrumental y con un carácter “formal”. El interés de Heidegger no es estrictamente religioso, sino “existencial”. De eso no hay duda. Sin embargo, tampoco resulta convincente una separación abstracta entre la “forma” y el “contenido”. Es verdad que el modelo escatológico provee de la figura adecuada para interpretar la existencia humana, pero al mismo tiempo dicha figura dota a Heidegger de una interpretación de la temporalidad que se escapa a la metafísica de la presencia. Es por la anacronía de un *kairós* (*Augenblick*) irreductible a una sucesión de “ahoras”

sucesivos y puramente homogéneos que el tiempo ya no puede ser interpretado como pura presencia. La experiencia cristiana de la vida no es pues solo el marco fenomenológico –puramente externo– para explicar la existencia humana, sino también para dar cuenta de la irreductibilidad cronométrica de la historicidad en cuanto tal. Y ello en el cristianismo resulta inseparable de la *parusía* del *Kyrios* que transfigura la historia, por más que Heidegger intente eludir cualquier decisión “confesional” al respecto.

Mirado retrospectivamente –desde sus últimas obras–, esta concepción *kairológica* de la historicidad se mantendrá como un comienzo nunca plenamente abandonado y, por lo mismo, como una auténtico principio (*arjé*) del pensamiento de Heidegger (Gorgone 2005: 46). San Pablo como un “pensador-poeta del evento” (Badiou 1999: 2) mantendrá una estrecha conexión con Heidegger como pensador de la *Ereignis*. En este sentido la *kairológica tanatológica* –en la que inicialmente se resuelve la interpretación heideggeriana de cristianismo primitivo– no es más que un primer momento de un desarrollo que conducirá, tras sucesivas elaboraciones, al “pensar del evento” (*Ereignisdenken*). Por lo demás, como espero haberlo mostrado, la propia *escatología de la muerte* en *Ser y tiempo* y su conexión esencial con el problema de la temporalidad ya anuncia y prefigura claramente estos desarrollos posteriores. La pervivencia y modificaciones del modelo escatológico en sus obras tardías sería una exploración todavía digna de ser completada. Ya en *Holzwege*, comentando la sentencia de Anaximandro, Heidegger utiliza la reveladora fórmula “*Eschatologie des Seins*” y llega a afirmar taxativamente: “El propio ser, en su condición destinal, es escatológico en sí mismo” (Heidegger 2010: 45). En qué medida la filosofía de Heidegger en su conjunto es una *escatología del ser* (De Andia 1975: 45) y cómo reelabora posteriormente el modelo escatológico, quede aquí simplemente como una sugerencia y una pregunta que reclama todavía una prosecución y un desarrollo.

Referencias Bibliográficas

- Adrián Escudero, Jesús (2009), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario Filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Antología Palatina I. Epigramas Helenísticos* (1978). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2019), *Ética a Nicómaco. Ética Eudemo*. Madrid: Gredos.
- Aristotelis (1984), *Ethica Nicomachea*. Oxford: Scriptorum Classicorum Oxoniensis.
- Aubenque, Pierre (1999), *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica
- Badiou, Alain (1999), *San Pablo. La fundación de universalismo*. Barcelona: Anthropos.

- Cassin, Barbara (2004), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. París: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert.
- Cullmann, Oscar (1968), *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela.
- De Andia, Ysabel (1975), *Presence et escatologie dans le pensee de Martin Heidegger*. París: Editions Universitaires.
- Ernout-Meillet (1985), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire de mots*. París: Éditiones Klimcksieck
- Gadamer, Hans-Georg (2003), *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder
- Gorgone, Sandro (2005), *In tempo che viene. Martin Heidegger dal kairós all'Ereignis*. Nápoles: Alfredo Guida Editore.
- Heidegger, Martin (1995), GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- ____ (1999), *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE.
- ____ (2006), *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE.
- ____ (2000), *Los problemas fundamentales de fenomenología*. Madrid: Trotta.
- ____ (1993), *Ser y tiempo*. México: FCE.
- ____ (1997), *Ser y tiempo*: Santiago: Universitaria.
- ____ (2010), *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- ____ (2003), GA 5, *Holzwege* Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann
- ____ (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta.
- Kerkhoff, Manfred (1997), *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Kisiel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- Kluge, Friedrich (1989), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Löwith, Karl (1956), *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Maggini, Golfo (2001), "Historical and Practical Kairos in the Early Heidegger", *Journal of the British Society for Phenomenology*. 32/1: 81-92.
- Marramao, Giacomo (2008), *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa.
- Ó Murchadha, Felix (2013), *The time of revolución. Kairos and Chronos in Martin Heidegger*. Londres: Bloomsbury.
- Pöggeler, Otto (1994), "Destruction and Moment", en T. Kiesel y J. van Buren, eds., *Reading Heidegger from Start. Enssays in his Earliest Thought*. Nueva York: State University of New York Press; pp. 137-156.
- Scheler, Max (2001), *Muerte y supervivencia*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Taubes, Jacob (2010), *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Trédé, Monique (1992), *Kairos. L'Á-Propos et l' Ocasion. Le mot et la notion, D'Homère à la fin Du IV^o Siècle Avant J.-C.* Paris: Klincksiek.

Wolfe, Judith (2013), *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work.* Oxford: Oxford UP.

Zangeneh, Hakhamanesh (2011). "Phenomenological Problems for the *Kairological* Reading of Augenblick in Being and Time", *International Journal of Philosophical Studies*, 19/4: 539-561.