

LA PLANIFICACION DEL TIEMPO

MANFRED KERKHOFF

I

Al planear un discurso como este, en el curso de un tiempo limitado, siempre me encuentro con el mismo fenómeno: mido el tiempo disponible hasta la fecha de la conferencia, lo divido en partes que corresponden a las partes que va a tener el ensayo y ya me despreocupo porque todo parece arreglado. Pero ocurre entonces que pierdo la mayor parte del tiempo que tengo en hacer esbozos, en leer la literatura pertinente, antes no prevista, de manera que dejo la tarea de escribir para lo último; luego, presionado por el plazo reducido, lo escribo todo en uno o dos días, y lo que escribo ya no tiene semejanza con lo planeado; la inspiración del momento rompe el plan original. Si bien, a veces, me parece que la planificación proporciona más placer que la misma ejecución según el proverbio alemán *Vorfreude ist die schönste Freude*— no obstante me sorprende más agradablemente todavía esta fase final que acaba con lo planificado; vista subjetivamente, esa fase final me parece entonces la más apropiada de todas ya que me siento a la vez preparado, lleno de ideas, y libre, abierto a ideas que aparecen imprevistamente, bajo el dictado del discurso interno. El placer de planificación, del disponer previo, del dominio anticipado normalmente se paga con la eliminación de otras posibilidades; pero aquí las decisiones tomadas respecto

*Conferencia dictada en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Esta conferencia es la continuación de una charla previa sobre "El suicidio estético (Kairotanasia)" (*Diálogos*, 31 (1978) 39-58); en ella, se había discutido el pro y el contra de la muerte libre propuesta por Nietzsche-Zaratustra como el "nuevo morir", sin poder entrar de lleno en lo decisivo de esta concepción, a saber el "a tiempo" de tal muerte. Lo que sigue no es, por ende, un estudio sociopsicológico del dilema moderno del tiempo planificado —la programación de horarios, currículos, etc.— ni tampoco una defensa de la ordenación antigua del tiempo vivido, si bien ambos temas pertenecen a una teoría completa de "tiempo y destiempo"; se trata, por ahora, de plantear la pregunta: ¿Qué es lo oportuno?

Diálogos, 32 (1978), pp. 31-53.

del tiempo que tengo no parecen poder cerrar todas las puertas de antemano. En fin, me encuentro con dos tipos de tiempo: al principio, el tiempo-para, el tiempo vacío llenable con tareas, y, al final, un tiempo oportunamente reducido, ya no tan disponible, mucho más concentrado y cuyo impacto se parece al de un regalo imprevisto. Lo extraño es esta ilusión de que el momento justo para escribir coincide con el momento cuando casi ya no me queda tiempo para hacerlo: ¿Qué es lo que “tenemos” cuando decimos que “tenemos” o “nos tomamos” tiempo? ¿Es el tiempo algo que se puede poseer, y esto *en* el tiempo, en cierta fecha? ¿Y cómo interpretar la mencionada convergencia de lo urgente y justo del tiempo que se escoge —y no se escoge— como el apropiado?

La descripción de una experiencia tal vez subjetiva de la planificación del tiempo proporciona una primera distinción, “oportuna” especialmente en un tiempo de planificación como el nuestro: el momento justo tiene la estructura del para-(algo) y muestra, una para-estructura. Me explico: Una cosa es determinar, planeando, el tiempo *justo para algo* (alguna actividad)...pensar en él como vacío, disponible, apropiado, conveniente *para* otra cosa para, un *fin* determinado que pro-curamos alcanzar— y otra cosa es ser sorprendido por algo que no parece estar a nuestra disposición, un aspecto de tiempo que nos inclinamos a llamar su “favor”, su “gracia”. Creo que el antiguo Kairós fluctuaba entre aquella estructura del “para” (estructura teleológica) y esta para-estructura de *theia moira*; en el primitivo cristianismo, Kairós obtuvo más y más esa última connotación, llegando a significar “momento decisivo”, es decir de intervención divina. La tendencia va, históricamente vista, desde el “punto” de tiempo en nuestro poder, *sujetado* a nuestra planificación, hasta el “punto” de tiempo fuera de nuestro control, cuya justeza *objeta* a todo para-nosotros, y que, retroactivamente, reconocemos como cumbre decisiva; por un lado, el acontecimiento o evento que interviene “repentinamente” y, por el otro lado, el tiempo que “tenemos”, que *nos* conviene para nuestras actividades. La justeza del momento justo se fabrica de antemano o se *reconoce* cuando ya ha pasado, como un “favor del destino”: se adivina un poco antes o se constata después, mas notarlo en el mismo ocurrir parece imposible. En resumen, debe tratarse más de cerca tanto esta estructura del “para”, como la para-estructura, y la eventual relación entre ellas; en los dos casos, parece tratarse de un aspecto a la vez ontológico —la manera de ser de los momentos oportunos o culminantes— y ético-práctico, ya que lo oportuno es, como ya lo advirtió Aristóteles, lo “*bueno-para*” (en el doble sentido de bueno para algo y, además, para *nosotros*) y también porque en ambos casos

experimentamos un *placer* característico cuya consecución casi equivale a —felicidad. Y— ¿quién sabe si no es este último aspecto el que pre-determina la percepción de lo justo en el momento justo, como si un pre-recuerdo (*Vorerinnerung*) precediese o coincidiese con la percepción. Finalmente, en la conclusión que trata de conectar la estructura del para con la para-estructura, habrá que pasar al tema del “suicidio a tiempo” para determinar cómo, al fin y al cabo, puede un fanático de la kairótanasía “planificar” el momento justo de su morir oportuno que, no obstante, debe coincidir con una especie de decisión repentina, imprevista; es aquí donde se tocará otra vez, al lado de la perspectiva ontológica-ética, la estética que lo “decide” todo.

II

Para el análisis de la estructura del “para” disponemos de dos aportaciones contemporáneas al tema que pueden orientarnos: la deducción del tiempo “procurado” hecha por Heidegger en el último capítulo de *Ser y Tiempo*, por un lado, y las varias versiones de una *Ontología del aún-no-ser* de Bloch, por el otro. Por diversas que sean las filosofías de estos autores en otros aspectos, el complejo del instante abierto hacia el futuro figura en las dos en lugar prominente y de manera análogamente “existencial”. No sea, tal vez, una casualidad que ambos pensadores se inspiren en motivos “cristianos”. Heidegger escribió *Ser y Tiempo*, como hoy día sabemos, bajo el impacto que le hizo la concepción proto-cristiana del kairós, de una temporalidad centrada en el futuro (esperado), en vez de en lo presente, como (según él) la concibieron los griegos¹; Bloch, a su vez, ha estado consciente, desde los comienzos de su desarrollo en *El espíritu de la utopía* y *El principio de la esperanza*, del carácter explosivo utópico, prometededor de la concepción hebreo-cristiana (profética) de la historia, opuesta al pensar “anamnético” (dirigido a los orígenes de los griegos.² Pero mientras que en Bloch, esa temática guarda una ininterrumpida continuidad para culminar en su último *magnum opus* (*Experimentum mundi*), en un sistema abierto de las categorías del aún-no-ser, notamos que Heidegger, después de *Ser y Tiempo* (donde el fenómeno del tiempo apropiado aparece como temporalidad *inauténtica*), ha modificado su visión de este fenómeno

¹ Comp. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* 1963 p. 36ss.

² V. Karl Lehmann *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, en *Heidegger*, ed. O. Pöggeler, 1969, p. 140ss.

² Comp. E. Bloch *Atheismus im Christentum*, 1968.

hasta el grado de desembocar en una apoteosis mística del “evento”; esta vuelta, sin embargo, era previsible ya para una lectura no-antropológica de *Ser y Tiempo*. Para nosotros, esta segunda interpretación heideggeriana tendría que figurar, por ende, en el capítulo que trata de la para-estructura, del kairós como acontecimiento.³

1

Heidegger introduce el fenómeno del tiempo apropiado en el § 80 de *Ser y Tiempo* que versa sobre el tiempo pro-curado (*besorgte Zeit*), en sus aspectos de tiempo calculado o medido que a su vez describen el carácter “público” o “publicado” del tiempo, es decir: el hecho de que el tiempo en cuanto fechable, es un elemento comunicable, preparado para la comunicación con los otros, para el *Mitsein*. A la vez, ese carácter público del tiempo fechable significa una desnivelación del “tiempo original”, a saber de la temporalidad originaria del ser-ahí. El tiempo así desnivelado recibe el nombre “tiempo mundano” (*Weltzeit*) porque en su carácter de “tiempo para...” se muestra la llamada mundanidad o el mundanizar del mundo, la interrelación de lo “a mano” que Heidegger denomina “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). La falta de significatividad en el tiempo fechable, a su vez, produce el tiempo “vulgar”, la pura secuencia de “ahoras”.

Para mejor comprender ese conjunto de conceptos, partimos de las observaciones que Heidegger hace en el § precedente sobre la *planificación* del tiempo. Al hombre —al ser-ahí— lo caracteriza su pre-ocupación por lo que viene; entre las tres dimensiones de la temporalidad que funda la existencia, lo venidero tiene una prerrogativa; uno se adelanta siempre a sí mismo, se encuentra consigo mismo en el presente como viniendo del futuro que proyecta; esta estructura del continuo pre-correr se llama cura o pre-ser-se. Ella, afirma H., es la razón de todo pre-ver, pre-parar, calcular, planificar, (o, en caso negativo: evitar); ella es también la causa de que también el tiempo “en” el que supuestamente estamos (nosotros y las cosas), no obstante, se nos presente como algo procurable, planificable. Al planificar algo, me fijo plazos, creo una cadena de “luegos” que se relacionan con una fecha prevista; estoy a la expectativa, lo que implica un “ahora aún no” (como el “entonces” entraña un “ahora ya no”), es decir una relación a un ahora, desde el cual retengo o

³ Sobre la temática del Kairós comp. mis artículos *Epiphania y anámnesis*, Diálogos 11, 1968. y *Aspectos del instante vivido*, Diálogos 25, 1973.

espero algo. El conjunto de relaciones entre el ahora, el luego y el entonces se llama fechabilidad (aun cuando ningún calendario está en juego). La pregunta es: ¿de dónde sacamos tal “luego, cuando”, “ahora, que”, “entonces, cuando”? ¿existe acaso en el mundo como algo “ante los ojos”? Estos puntos de tiempo que se caracterizan como un “dentro de un instante” o “hace un instante” (entretanto) —¿son algo intramundano? Lo intramundano es aquello que encontramos alrededor y de lo cual disponemos, vgr. como instrumento (útil), como obra, etc. El hecho extraño es precisamente que hablamos de aquellos “ahoras”, “luegos”, “entonces” como si fueran o algo a la mano o algo ante los ojos, mientras que sentimos que no lo son. ¿Qué ocurre ahí? Heidegger contesta que el hombre al expresarse sobre algo que procura, se expresa a la vez sobre sí mismo como “viendo en torno”: al hablar de cosas o asuntos cuyo uso tiene en mente él incluye en ese hablar, interpretando, su propio existir temporal que está en juego. Su propia estructura temporal, especialmente la apertura hacia lo futuro es “proyectada” en las cosas que procura y de ahí que reciben la fechabilidad, como un reflejo (*Widerschein*) de la temporalidad originaria del ser-ahí. El resultado es que el ser-ahí trata su propia temporalidad proyectada sobre el mundo como algo intramundano, algo ante los ojos. Haciendo esto, lamentablemente se le escapa su ser auténtico y lo encuentra, tergiversado, entre las cosas para las que él “se toma el tiempo” o a las que les atribuye “su” determinado tiempo. Esta “tergiversación” es una interpretación legítima que hace el ser-ahí de su ahí. “Tiempo” se llama entonces, no la temporalidad originaria, sino su derivación cosificada, su interpretación procurante.

Al planificar “su” tiempo, el ser-ahí entiende ese tiempo como distendido entre el “ahora” en que lo planifica y el “luego” al que quiere llegar. También esa distensión de los plazos —tiempos rebajados al nivel del (no) tener tiempo— es en realidad una versión ya desplazada de una “extensión” originaria que Heidegger llama la “historicidad” del ser-ahí. Se trata de la transformación de un destino valientemente emprendido en la mera duración, durante la cual “uno” tiene (o no tiene) tiempo. De ahí —de esa obsesión con el tener del tiempo— viene la otra obsesión de no perder tiempo, de matarlo, de llenarlo etc. El existir auténtico, afirma H., se enfrenta a las situaciones de tal manera que no puede preocuparle tal pérdida de tiempo: se “deja” tiempo porque él no lo concibe como algo que “tiene” sino como algo que le ha sido “concedido”. El tiempo-a-plazos, por el contrario, no es el tiempo de nadie, es el tiempo de todos, de uno —por eso se llama público: Uno no conoce “su” tiempo sino como el tiempo de uno, con el cual “uno” cuenta como lo

disponible. H. repite que tal desnivelación de la temporalidad originaria, mía, al tiempo de uno no es algo despreciable ya que se trata de algo inherente a la estructura del ser-ahí que, procurando, no puede *no* interpretar su ser-ahí. como lanzado al mundo, sin sentido, para tener que hacer proyectos que la muerte anulará. El tiempo procurado es la única forma como “uno” conoce su propia temporalidad difusamente, el perderse en la perspectiva del uno parece ser destino. La pregunta sería entonces ¿qué equivaldría en la temporalidad originaria a lo que en el tiempo procurado se llama “tiempo para—”? ¡y la respuesta sería, por lo menos a partir de *Ser y Tiempo*, que le equivale el mero hecho de que al ser-ahí le va su *ser-ahí*, es decir el estar en-juego del existir! El que la muerte es inminente— esto hace que digamos que el tiempo “pasa” y que lo “utilizamos”— para, rebajándolo al nivel de cosas. Característicamente, sin embargo, “uno” cree siempre que falta todavía tiempo hasta la muerte y que puede ocuparse de otros asuntos en vez de encarar la auténtica posibilidad de su propia imposibilidad.— .

Volviendo ahora al tiempo apropiado, descubrimos que el tiempo cosificado convertido en plazos y fechas, es legítimamente interpretado, por “uno”, como tiempo apto o inepto para. . . El criterio de aptitud o ineptitud, la perspectiva que determina lo oportuno y aprovechable es entonces un “para que”, “a fin de que”, una especie de mirada teleomaniaca que avista “lo importante”, “lo decisivo” porque a sus espaldas está lo que más teme: el advenir hacia sí como el desafío del auténtico poder-ser ante el no-poder-ser de la muerte; ella está presente en el hecho de que, en los proyectos de uno, le va su ser, se le presenta a su ser el último para-qué como un para-nada. Falta ahora indicar algo más de cerca esa estructura del “para” en el “tiempo para. . .” Lanzado al mundo, el ser ahí necesita, para poder ser lo que es, de una serie de para-qués que en conjunto forman el mundo de lo intratemporal. El ser-ahí se despliega temporalmente fuera de sí hacia un horizonte que, en forma triple, determina su temporalidad. La condición de la posibilidad de algo como “mundo” (perimundo) se da en ese horizonte de un poder ser. Desde este poder-ser se entienden todas las relaciones entre el ser-ahí y el mundo que se especifican como “para que” o “a fin de que”. H. llama el conjunto de estas relaciones “significatividad”, un mutuo serse signo de un servir-para, ser-significante-para. El análisis de la significatividad, sin tomar en cuenta su relación con la temporalidad, se da en los párrafos iniciales que delinean el ser-ahí como ser-en-el-mundo (§ 15-17).

¿Qué es lo característico de aquellas cosas con las que tenemos que ver para existir? Las cosas con las que “tenemos que ver” nos

sirven para algo, por eso se llaman "útiles". El útil es manejable, utilizable, disponible y su estructura de servicio-para hace que entre los útiles mismos, o entre ellos y nosotros exista una relación de referencia (*Verweisung*), y ese conjunto de referencias se nos muestra, antes del útil aislado, como posible "a la mano". El útil es un "algo para" y nuestro trato con él se somete a lo que el útil, desde sí mismo, indica como referencia. A veces nos encontramos con la falta o la inempleabilidad de útiles; es entonces que, en la interrupción de las referencias, se hace explícita la referencia, el todo de los para-qué, el mundo como base de todo servir-para; la mundanidad precede entonces a la servicialidad de lo intramundano como el horizonte de posibles referencias del tipo para-algo. Desde esta perspectiva, vgr., el destiempo sería un tiempo que no se presta al servicio, literalmente un in-útil, un tiempo que no obedece al carácter referencial del para-algo que el ser-ahí le quiere imponer. También trasluce ahora que lo que llamamos las "propiedades" de algo se refiere a lo que tiene de apropiado u inapropiado-para, siendo la servicialidad el fundamento de su eventual conveniencia. El ser de lo a la mano tiene el carácter del ser referido —esto significa, dice H., que uno se conforma con él en algo. El en qué se guarda conformidad es el para qué del servir-para; la totalidad de la conformidad (ella determina qué conformidad se guarda con algo) se basa últimamente en un para-qué que es un ente a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad: el para qué primario es un *por mor de...* Todas las referencias juntas se llaman significatividad. Al ser-en-el-mundo no lo constituye solamente un estar, sino un comprender, un estar-familiarizado-con. El existir consiste en este comprender y se comprende a sí mismo en él: aquello con lo que nos encontramos alrededor está interpretado como apropiado o inapropiado, y en este interpretar apropiador el ser-ahí se es significativo, se le hace a sí mismo comprensible su existir como un ser-para, como significativo, esto es: perteneciente a la estructura de todo lo que encuentra en esa forma del para-algo, del formar-un-todo que tiene significado. Sin tal significatividad no descubriríamos siquiera lo mundano como familiar; nuestro significar "crea" las cosas como mundanas, como formando un todo de servicio. Ya "conocemos" el mundo antes de descubrir explícitamente lo intramundano: a nuestro intencional dirigirnos hacia él precede un ser-significativo de él para-nosotros, dado desde que nos encontramos lanzados en él.

Una conclusión que podemos sacar de esta parte del análisis es la siguiente: Si nosotros juzgamos un momento como apropiado para algo, podríase, a primera vista, pensar, que introducimos una evaluación subjetiva en el curso "objetivo" de los sucesos; pero, por

el otro lado, la condición de la posibilidad de tal evaluación es que un algo anónimo nos fuerza a ella; este factor forzante proviene del suceder mismo de los sucesos y preforma toda percepción de ellos hasta el grado de obligarnos a atribuir a dichos procesos un sentido direccional que llevará a la medición del tiempo. Es como si una culminación o condensación externa de sucesos nos obligara a salir de nuestro desinterés, a interpretarlos de tal manera que agregamos a ellos una función en favor nuestro, atraídos por una mágica convergencia de proyectos y sucesos. Si hay que sospechar que somos nosotros que falsificamos ciertos nudos de procesos cualitativamente “saboreándolos” en la misma percepción, también hay que sospechar que lo que nos viene al encuentro preforma, transforma nuestra percepción, la afecta “oportunamente”. Lo que Heidegger parece indicar (lo mismo que Merleau-Ponty al hablar de la intencionalidad funcionante) es que todo juicio se da ya siempre en un campo de significado previo en el cual colocamos lo que se nos presenta. Este sentido implica un para qué originario según el cual interpretamos los hechos como signos, como significativos para nosotros, como teniendo sentido. Esa primaria direccionalidad del para nos permite ver algo *como* algo y se identifica con el tiempo originario, anterior a todo tiempo externo o interno. Para este fenómeno, Bloch ha inventado el término “captación” (*Ergriff*)⁴ que precede al concepto y coincide con el percepto; la captación es doble: Algo que nos afecta, haciéndonos ser sujetos frente a objetos, y a la vez el primer “tocar” nuestro, el apropiar de lo apropiado, el rechazo de lo inapropiado.

2

A pesar de que *Ser y Tiempo* trata predominantemente del hombre como ser-en-el-mundo, el problema inicial del libro, como H. ha repetido muchas veces, es el del sentido del ser en general; sólo porque este ser o su sentido se hacen, eventualmente, accesibles en aquel ser a cuya existencia pertenece la comprensión de su ser, figura el ser-ahí tan prominentemente. En su segundo período, H. ha tratado de abrir otras perspectivas en las que aquel “sentido” (del ser en general) se patentiza; aquí aparecerá, entonces, la antes mencionada concepción del ser como evento que “historialmente” se retira (olvido del ser), se abstiene de su esenciar, y, otras veces, “a tiempo” se desoculta, se nos regala. Se trata de un acontecer que se extiende

⁴ E. Bloch *Experimentum mundi*, 1975 p. 39f.

más allá de toda historia, tanto de la naturaleza como del mundo histórico.

En un sentido menos "fatalista", la concepción que E. Bloch desarrolla del mundo como experimento,⁵ trata también de aquél básico "sentido del ser", a saber de la dirección efectuada de todo acontecer. La fórmula fundamental que subyace a tal acontecer es "S no es todavía P", es decir: lo que mueve, impulsa el proceso total es una especie de privación, de descontento, de falta en el "núcleo" del ser; lo no-desarrollado, lo que *no* es todavía, lo posible, lo que busca todavía su cumplimiento y consumación, empuja el proceso. El de dónde del acontecer es el *hecho de que* en general algo es: El "que fáctico" (*das Dass*) que yace en lo oscuro de cada ahora como comienzo insatisfecho y que se llena de contenido (*das Was*) en el proceso, produciendo sus adecuadas manifestaciones que indican el sentido posible de su actualización total. Ya que ningún contenido ha realizado válidamente todo el potencial —y tampoco lo ha eliminado ya— sigue aquel aún-no empujando en cada instante vivido como impulso oscuro de lo nuevo, de experimentos renovados. El análisis del lento autodesarrollo y auto-reconocimiento de ese aún-no o que-fáctico, tal como nace e irrumpe en cada ahora, forma el propósito de la obra de Bloch. La influencia de Aristóteles, Hegel y Marx, especialmente del último hace que Bloch destaque mucho la simultaneidad o desimultaneidad del mismo respecto de algún acontecimiento extraordinario (vgr. revolución) determinan si lo en él intentado trae frutos o no. Una oportunidad objetiva (histórica) de un salto enorme hacia adelante a veces encuentra eco en los sujetos contemporáneos de ella, o al revés, grandes intenciones de cambio por parte de estos no triunfan porque la ocasión objetiva no se ofrece todavía. De ahí que mucho futuro se esconde en un pasado fracasado: lo irresuelto, lo prometedor, lo no-cumplido del pasado sigue pulsando en el presente. El tiempo, por más que sea independiente del sujeto, no es independiente de los contenidos del acontecer; su "cualidad" cambiante (vgr. entre naturaleza e historia) permite el re-originarse de un pasado; en el instante puede haber una fuerza explosiva que transforma cualitativamente el acontecer.

Si el acontecer objetivo le permite al hombre intervenir en él, acelerándolo, ello implica que el camino (o sentido direccional) que toma el "que" fáctico a través de sus manifestaciones materiales no se extiende infinitamente, sino que hay, en la secuencia temporal,

⁵ E. Bloch *Experimentum mundi*, 1975, *passim*.

una causación que surte efectos, que apunta hacia algo como su fin. Esa anónima causación —Bloch la llama, en analogía a la voluntad humana, lo thético— es entonces de carácter teleológico: el *post hoc* es interpretado como un *propter hoc*, la secuencia mecánica es coloreada de secuencias de logro o fracaso. Se podría objetar que aquí se trata de una transposición antropomórfica (modelo: el trabajo humano) a un acontecer “neutral”; Bloch está consciente de tal objeción, pero responde, con razón, que lamentablemente no tenemos otra forma de conocimiento que la nuestra, la humana; su uso crítico es legítimo, especialmente porque una parte del acontecer es, si no *el* nuestro, de todos modos vidido por nosotros. Tampoco niega que, contra lo planeado, el poder del azar (o de la suerte) puede producir algo heterogéneo a nuestros proyectos, que hay atrasos, que los efectos reinfluyen en sus causas etc. De todos modos, el efecto final, la última y definitiva realización del potencial, actúa como causa final, alumbra cada presente con una pre-luminosidad (*Vor-Schein*) prometedora. Lo final está en el movimiento mismo como lo deseado, determina su dirección como invariante, a pesar de tantos desvíos y saltos dialécticos que enriquecen la continuidad. La tendencia del acontecer tiene su fundamento en una latencia del potencial, y la interrelación de tendencia y latencia forma el horizonte que caracteriza un presente como eventual salto hacia lo nuevo, el próximo fin. La última y plena sustancialidad del mundo es todavía utópica, y ese su carácter es la causa (final) del acontecer total, el “sentido” que se trasmite a través el proceso total. La utopía no se basa, como el plan, en una “prognosis” que cuenta con la regularidad de los procesos, sino en la anticipación que activamente transforma lo regularmente repetido; no espera pasivamente la madurez de una situación, sino realiza las posibilidades que flotan en ella como condiciones de su actualización. Ello implica que lo oportuno de las circunstancias, su madurez objetiva, está en parte en nuestras manos; especialmente lo inesperado y nuevo se adelanta a una oportunidad esperable. Ahí es donde, como también en el caso del azar, se cruzan dos relaciones causales no “previstas” la una para la otra: el resultado de tal choque es, las más veces, negativo, formando un obstáculo para la planificación; pero a veces, —y ahí se anuncia la para-estructura— crea una constelación imprevisible que lo cambia todo y permite un salto en el acontecer. Un elemento aleatorio parece estar en juego, pero hasta lo más azoroso no ocurre sin razón en una cierta constelación presente.

Bloch cree, entonces, en una a veces oportuna interacción del factor subjetivo —potencia de transformación— con el factor objetivo —potencialidad de condiciones cumplidas. (Según la distinción

aristotélica de *κατὰ τὸ δυνατόν* y *δυνάμει ὄν*). Consecuentemente nombra la categoría de la posibilidad categoría fundamental de todo proceso entelequial y no pasa por alto que lo nuevo, apuntado en el instante, es contingente: puede ser negativo o positivo pero —y ahí radica su invencible optimismo que lo distingue de Adorno— Bloch cree que la esperanza es una fuerza que, con el tiempo, influye a favor de lo positivo; en ello estriba que el mundo sea un experimento, una serie de pruebas en la que, siempre de nuevo, se da la oportunidad de proporcionarle al que-fáctico un que-material más y más adecuado. El ejercicio tiene un fin no alcanzado todavía y esto es, al lado de la posibilidad del fracaso, la gran promesa; la posibilidad de interrumpir un curso “hacia abajo” y la objetiva posibilidad de un recomenzar, con la ayuda de tendencias que van al encuentro de nuestras intenciones —esto justifica su optimismo. El espíritu utópico puede y debe intervenir en el acontecer y “utilizar” su tensión intensiva entre lo apetecido y lo conseguido, para perfeccionar el mundo. Tal perfección que está latente en cada presente muestra, en él, su tendencia anticipadora, le da al instante su eventual sabor a cumplimiento, consumación, victoria, crucialidad, etc. En el instante así caracterizado, se presenta un quantum cualitativo del fin perfecto anticipado, aquel es la posible prefiguración, anunciación de este, la irrupción del que-fáctico en un qué-contenido (*das Dass im Was*) que ilumina la escena histórica para mejor orientación hacia el “sujeto hipotético de la historia”.

Bloch no niega que ese tipo de instante, no comparable al momento cronométricamente discernible, es la excepción; es posible sólo donde un presente se reconoce como devenir y tendencia hacia lo no-cumplido, como ocasión conscientemente fijada *para* empresas exitosas. Lo sorprendente y repentino, el riesgo y peligro caracterizan tal instante en el que se rompe la continuidad del acaecer y se presenta la misma intensidad del proceso entero en forma condensada.

Es fácil de notar que tal concepción, por atea que sea, formalmente se acerca mucho a la concepción del instante de Kierkegaard,⁶ que a su vez se remonta al *kairós* protocristiano: Irrupción del todo (personalizado: de Dios, de lo eterno) en un momento histórico, irrupción que cambia el rumbo de la historia decisivamente y que es vivida como el *νῦν* de un rayo, como el repentino trastrueque de no-ser (o al revés), tal como Platón ya lo concibió en la 2da parte del *Parménides*, sentando el modelo para el

⁶ Comp. S. Kierkegaard *El concepto de la angustia* cap. III.

nunc stans de los místicos cristianos. Pero con ello, ya hemos entrado en lo que llamamos la para-estructura de la estructura del “para” que caracteriza al momento apropiado.

III

1

Hemos llamado “para-estructura” aquel rasgo del momento extraordinario que lo sitúa fuera de la estructura corriente del “para algo” que caracteriza al tiempo apropiado; esa estructura corriente es, en términos de Bloch, thética y teleológica, digamos teleothética; ella implica la planificación, el pronóstico, un cierto dominio del hombre sobre el tiempo futuro, dominio que consigue a través de una adaptación o apropiación del curso externo, objetivo, a su voluntad interpretadora; esta sería “falsificadora”, si se quiere, porque hace como si el mundo fuera hecho, preparado para nosotros —un fenómeno que Kant analiza en la *Crítica del juicio* como la típica estética teleologizante que nos dicta la facultad de apetecer y/o el gusto. En la para-estructura se trata —como en la parapsicología frente a la psicología— de lo que es, en alguna forma siempre, heterónomo en el kairós: de algo que, para la ciencia o filosofía positivista, caería bajo la sospecha de un mero mito. Se trata del poder autónomo de los sucesos, de lo que ocurre sin o contra nuestros planes, pero a veces para nuestro bien. Que se llame este factor anónimo y misterioso el “que fáctico”, Dios, lo eterno, el espíritu absoluto, *natura naturans*, el evento del ser— siempre se trata de algo fuera de nuestro poder y prever, algo azaroso, fatal, de carácter extrahumano que si coincide oportunamente con un instante que hemos escogido como apropiado para algo, sería lo más grande que podría ocurrir; es lo que a pesar de todo esperar y estar-preparado, llega inesperadamente y, apenas llegado, ya se ha ido.

Al final de la *Introducción a la metafísica* (de 1953),⁷ Heidegger, refiriéndose al término “tiempo” en el título *Ser y Tiempo*, lamenta que si bien en el origen de la filosofía occidental el tiempo fue la perspectiva conductora de la “potencia ontológica” (apertura del ser), Aristóteles haya tenido que expresar el tiempo mismo como algo presente, porque entretanto la presencia se hizo concepto fundador del pensar. La perspectiva conductora quedó oculta, sin

⁷ *Einführung in die Metaphysik*, 1966 p. 157 trad. E. Estiú, Buenos Aires, 1972 p. 241

manifestarse, el tiempo no llega a ser una perspectiva expresamente preparada para la interpretación ser. De ahí que *Ser y tiempo* que formula la tarea de esa perspectiva vino a destiempo ya que no estamos ni siquiera preparados para *preguntar* por la tarea. Aquí concluye Heidegger:

Poder preguntar significa poder esperar, aunque fuese la vida entera. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es "ajeno a la realidad" algo que no vale la pena tener en cuenta. Mas lo esencial no es el número sino el tiempo justo, es decir el justo instante y la justa perseverancia:

"En efecto, odia/ el dios caviloso/ la madurez intempestiva" (Hölderlin, *Los Titanes*)

Aquí se menciona la espera paciente como actitud adecuada frente al *kairós* no planificable numericamente (aristotélicamente?), es decir frente al *kairós* del evento en el que el ser *da* el tiempo como la "dimensión" de su desocultación. En forma análoga, al final de *El principio del fundamento* (de 1957),⁸ H. interpreta el evento del ser como un juego en el que la humanidad está en juego; pero, agrega, este juego no se deja pensar desde el principio de razón, del cálculo, (de reglas de juego); es un juego sin fundamento, un abismo (*Ab-grund*) en la cercanía de la muerte, un juego en el que ninguna "jugada" tiene una razón, un "porqué" fundante (*Weil*), que no es sino un permanecer-regalando (*Weile, Währen, Gewähren*). Es por eso que, según H., Heráclito llama al logos también *αἰών*, "el mundo que mundaniza y temporaliza" "el destinarse del ser" (*Seinsgeschick*). Y citando el famoso fr. 52 del Heráclito que identifica ese tiempo/mundano/destino con un niño que juega (y que tanto impacto tuvo sobre Nietzsche⁹), relaciona la "sin razón" del juego con la tarea nuestra, de someternos a ese juego reinante del ser, del fundamento sin fundamento. Sobre el evento mismo y su eventual advenir tratan, en especial, la conferencia *Tiempo y ser* (de 1962¹⁰) y un ensayo titulado "*Re-interiorización de la metafísica*";¹¹ ya que una traducción de estos y otros textos, aun un "resumen" para-fraseante, es prácticamente imposible, me limito a

⁸ *Der Satz vom Grund*³, 1965, p. 186ss.

⁹ Comp. la interpretación heideggeriana de la interpretación nietzscheana en *Nietzsche*, Vol. II, 1961, p. 380ss.

¹⁰ *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, 1969, p. 1-27.

¹¹ *Er-Innerung in die Metaphysik*, en *Nietzsche*, Vol. II, p. 481ss.

subrayar solamente los rasgos ya mencionados, a saber que el ser se acontece como un espacio de juego que es el tiempo (*Zeit-Spiel-Raum*), pero un tiempo que "sin razón" se desapropia o se propicia, por pura gracia del darse (mostrar) ("*Es*" gibt *Zeit*). Es interesante o deprimente, que en este contexto Heidegger retira el análisis que hizo en *Ser y tiempo* de la fundación del espacio en la temporalidad, recomendando, en vez de ello, su derivación del concepto del "lugar" (cuyas propiedades se discuten en *Construir, habitar, pensar*¹²) que, a su vez, se liga con el "comienzo" del advenir que todavía está delante de nosotros. Pero ya aquí nos encontramos en el terreno de los iniciados, y la muerte reciente de H. no puede sino convertir en mito hasta al profeta del advenir; ya en vida, el gran mistagogo se trató a sí mismo, mejor dicho, a *Ser y tiempo* como un acontecimiento secular, inicio de una conversión de la que depende nada menos que el destino del mundo. Si no escuchamos la llamada del evento o, en términos del evangelio neomarxista, de la latencia oportuna, todo será como si nunca hubiéramos existido: el todo está en juego, la decisión se acerca, el sereno esperar se mezcla con angustia.

Será mejor abandonar, por ahora, tales alturas y preguntarnos, más prosaicamente, qué tipo de ser es propio al acontecimiento en sentido de ocurrencia, ocasión, oportunidad (el prefijo de los tres términos ya nos indica de por sí que el elemento predominante es el que algo nos viene al encuentro, mas también en contra; se ofrece, mas eventualmente hay que obviarlo).

2

En su *Disputa acerca de la existencia del mundo*,¹³ el fenomenólogo polaco Roman Ingarden ha tratado de desarrollar, entre otras cosas, una teoría del acontecimiento (*Ereignis*), abordando la temática de la relación entre ser y tiempo en expreso distanciamiento de la exposición heideggeriana; él afirma, en el vol. I de su libro, titulado *Ontología existencial*, contra Kant la existencia real-objetiva de un tiempo concreto-individual de ciertas "objetividades" (*Gegenständlichkeiten*) intratemporales, decidiendo, en este caso, la disputa a la que alude el título en favor del realismo (y contra el idealismo). El distingue tres clases de objetividades temporales: los

¹² *Bauen, Wohnen, Denken*, en *Vorträge und Aufsätze* Vol. II³, 1963 p. 19ss.

¹³ R. Ingarden *Der Streit um die Existenz des Welt*, vol. I *Existenzialontologie*, 1964, p. 193ss.

acontecimientos, los procesos, los objetos permanentes; aquí nos interesa la diferencia entre las dos primeras.

Un *suceso* (acontecimiento) se distingue de un *proceso* por su brevedad o falta de duración; él constituye la mera entrada actual en el ser, el ocurrir incidental, y figura como punto inicial, final o crucial de procesos. El ocurrir coincide con el pasar, pero a pesar de no constituir un espacio o trayecto de tiempo, el suceso lejos de ser un mero punto de tiempo, es un quantum que se delinea en el proceso que inicia o termina. El haber-pasado del acontecimiento no significa una pérdida de ser ya que, también como pasado, dicho suceso pertenece, por los efectos que causó, al presente (y de todos modos a la historia que se hace en el presente). El aspecto del tiempo concreto que se expresa en el suceso, es la actualidad (*actualitas* en sentido aristotélico-escolástico) de la que participan todos los sucesos simultáneos con él. Esa actualidad reconfirma o robustece la autonomía óptica de las objetividades que “tienden” a tal plenitud como a su futuro, pero *en* un presente. Esa tendencia “futúrica” en el instante mismo constituye el llegar a ser *real* (actual) y se pierde al haberse realizado (algo), siguiendo existiendo como una especie de sombra de plenitud que sirve de estímulo. Al mismo tiempo, los sucesos, ya que no existen sino en un presente (histórico) único que nunca volverá a ocurrir, se tiñen de esa unicidad peculiar que comparten con todos los sucesos simultáneos cuyo conjunto forma la mundanidad (*Welthaftigkeit*) de la realidad. En el acontecimiento, predomina el tener-lugar, un aspecto dinámicamente temporal, sobre su permanecer y sobre el contenido material de lo que se acontece; el ocurrir de un hecho (*Sachverhalt*) no es, naturalmente, posible sin otras objetividades que forman su materia: procesos y objetos procesuales. Un problema especial es el de si un suceso pasado re-presentado es todavía el mismo suceso que era como actual; de hecho ocurre que un suceso adquiere retroactivamente, después de pasado, en su inactualidad, elementos que le confieren un papel más decisivo del que tenía en el momento del mismo ocurrir. En general, la percepción o conceptualización de un suceso, no comienza sino después de ocurrido el suceso, ya que en el mismo ocurrir uno no nota lo que condicionaba el suceso para producirlo (y tampoco lo que él mismo va a condicionar). Ante este fenómeno de la posterior consecución de mayor impacto (*Tragweite*) por parte de un suceso, Ingarden se inclina a creer que este, no obstante conserva la identidad peculiar que le proporcionó el presente único en el que ocurrió.

Frente al *suceso* que, como tal, es sólo y siempre actual, el *proceso* posee actualidad nada más que en la fase frontal, que, en la

medida que continúa, pierde esa actualidad; mientras que el resto del proceso consiste de fases potenciales de actualización cuya potencialidad pertenece tanto al ser del proceso como la fase frontal. Una fase pasada no pierde la autonomía del ser que le confirió el pasar por el *spectrum* de actualidad; una fase futura es como tal ónticamente heterónoma (depende de la actual) pero gana autonomía al hacerse actual, "creador", efectuante; esta efectividad óntica de plenitud actualizada forma la cumbre del proceso para todo lo temporal, es el "suceso" dentro del proceso. Como en el caso del suceso, también cada proceso se distingue de otros procesos (pasados) por una cualidad irrepetible de unicidad. El tipo de rumbo que toma un proceso determina fundamentalmente el objeto que se encuentra *en* proceso (claro está que sólo en la abstracción el objeto-en-proceso es separable *del* proceso). La relación entre suceso y proceso es triple: o un proceso desemboca en un suceso, donde termina; o un suceso da lugar a un proceso o unos procesos se cruzan, en fases cada vez diferentes, y producen un suceso, en el cruce. Entre los sucesos hay poca continuidad, mientras que sí reina entre las fases de un proceso. Lo discontinuo del acontecimiento introduce interrupciones en los procesos de los seres, especialmente de los seres vivos. De hecho, son los sucesos (y procesos) los que producen lo nuevo (nuevas propiedades) en los seres que se mantienen, sin embargo, idénticos, a través de todos los momentos nuevos del curso cuyos portadores son su constitución permite que pasen enteramente, no parcialmente como los procesos, por la actualidad respectiva, sin ser afectados en su identidad básica. Su muerte no significa un desactualizarse de partes actuales, sino como enteros salen de la actualidad y de su ser. (El ser vivo no consiste de partes dispersadas sobre presentes *diferentes*, su consistencia fundamental no cambia por el cambio de ciertos estados de la misma). La gran inseguridad que define a los seres vivos frente a otros seres, a pesar de su identidad dinámica, hace que tienen una manera especial de vivir los sucesos o procesos que los afectan; retencionalmente y potencialmente los "poseen" más allá de su respectiva actualidad, hasta el grado de una posible superación del tiempo que se daría cuando logramos extender la fase actual sobre lo pasado y futuro.

3

Este intento de concebir la realidad como un suceder discontinuo que afecta adversa o positivamente a los seres de existencia continua, podría completarse con un esfuerzo análogo del fenomenólogo holandés C.A. van Peursen quien a su vez, se remonta a la

fenomenología del evento elaborada por el suizo Thevenaz. En su libro *Realidad como acontecimiento*, van Peursen, parte, sin embargo, de supuestos algo diferentes de los de Ingarden: a pesar de querer esbozar una ontología "deíktica" (mostrativa), todo su enfoque parece más práctico, más centrado en la necesidad fundante de la comunicación que, tomada también en el sentido de la teoría de la información, bastante inesperadamente, se identifica con la temporalidad. El propósito antipositivista de van Peursen es el de demostrar que los llamados hechos tienen carácter de sucesos que, a su vez, se presentan como portadores de valores, es decir de intenciones y acciones en las que, detrás del "es" de un hecho, se revela un "debe ser": los sucesos como desafíos son contestados por las interpretaciones evaluantes que sólo hacen posible que unos hechos tengan vigencia, valgan. La mera verificación de los hechos obstruye la comunicación, ocurre más allá de la realidad efectiva.

Es por esto que el mero constatar de hechos ha de sustituirse por un mostrar: tal gesto, de por sí dialógico o intersubjetivo, muestra junto a la cosa que muestra, todo un horizonte de significados relacionados que remiten a un conjunto de sucesos en los que se han establecido los significados, por aquel juego de agrupación de sentidos que es el lenguaje-en-uso: los significados no se conocen sino jugando en este juego de interpretaciones conflictivas en las que se reacciona inter-subjetivamente a ciertos acontecimientos; de ahí lo contingente y los compromisos en el lenguaje: el significado de un vocablo corresponde a un rol que le atribuimos en el acontecer social. En general, todo conocimiento es estructurado previamente por la realidad que pretende conocer; dependiendo del contacto con los hechos-sucesos, el conocimiento expresa, inadvertidamente, con cualquier atribución o predicación de un qué, a la vez, el hecho de su ocurrir. El que la realidad sea —esto vale como límite para toda mostración de uno de sus contenidos o cualidades: si ella no se acerca, se impone en su suceder, ningún conocimiento se acerca a ella. El conocimiento progresa, además, por el intercambio, la discusión, la toma de posición; y *este* modo de mostración tiene consecuencias para los contenidos mostrados ya que sin tal conferimiento social de sentido ningún conocimiento tendría vigencia. ¡Cuántas veces triunfó lo que valió como realidad sobre lo que la era! (Todavía hablamos de la "salida" y "puesta" del sol —lo que prueba hasta qué grado la realidad suele existir —en el lenguaje— a

¹⁴ C.A. van Peursen *Wirklichkeit als Ereignis* Vol. II. *Formalontologie*, 1965, p. 10ss.

base de convenciones histórico-sociales). Especialmente la aplicación práctica del conocimiento en la realidad— que está acompañada de la promesa de poder —demuestra cómo lo supuestamente lógico tiene implicaciones, éticas, históricas, sociales; y al revés: los patrones del pensamiento se fundan en patrones de interpretación y conducta históricamente condicionadas (cf. las *epistemes* de Foucault). A ello corresponde que lo que muchas veces tomamos por mera constatación constituye en realidad un juicio de valor, una invitación a actuar, una referencia a sucesos; vgr. constatar que ahora es el momento justo para hacer algo determinado, es prácticamente un imperativo, provocación de sucesos o actos. En realidad son los acontecimientos-en-discusión los que determinan cuál “lugar” prominente ocupan las cosas, dentro de las posibilidades de acción. El hecho es que lo que llamamos “cosa” tiene un aspecto temporal de acontecimiento que se debe a la coloración ético-práctica de estructuras ontológicas: por tal aspecto, la “cosa” pertenece a una historia, su sentido se hace objeto de discusión. El hecho de su duración, más allá de nuestra percepción limitada, en un tiempo “longitudinal” que comparte con otras cosas, prueba adicionalmente el carácter “histórico” de su ser: un “fenómeno”, con el despliegue de sus propiedades, resulta ser el curso de su propio aparecer (como dice ya su nombre); este a su vez sufre modificaciones históricamente cambiantes por parte del conocimiento: en ciertas épocas, un objeto estará “más cerca” del sujeto que en otras. Pero aún limitándonos al puro presente de lo simultáneo se muestra el carácter temporalmente extendido de la realidad “puramente instantánea”: lo mismo que un astro visto por un observador en este momento no nos muestra sino la realidad que tenía hace cien años luz —la distancia espacial se convierte en temporal: vemos el pasado ocurrir ahora— también la percepción a corta distancia nos presenta el objeto como “era” hace poco ya que la información necesita cierto tiempo para llegar. Aquí no importa la duración mínima de la transmisión del “mensaje”, sino sólo el hecho de que, en principio, nada presente se presenta como presente, sino como pasado, como suceso: todo lo simultáneo en el llamado presente se caracteriza por una temporalidad “transversal” (frente a la longitudinal). Ahora bien, no tiene mucho sentido distinguir entre el objeto “atrasado” y el “presente”, entre cosa e información, porque el mostrarse, el informar, el ser-percibida pertenece al ser de la cosa como efecto de su realidad-suceso: ella es, si se quiere, como el mostrar de su pasado. Ser es comunicarse, intrinsecamente, y el conocimiento es la temporalización de la auto-manifestación de la realidad: la temporalidad como estructura de comunicación de lo real.

El ahora en el que convergen las líneas del tiempo longitudinal y transversal es, por esta misma razón, inefechable, ya que figura como condición y medida de todo fechar, estableciendo sólo la relación entre el suceso y los en él involucrados. Como punto concentrante de la estructura temporal, este auténtico ahora es la fuente de todo mostrar subjetivo u objetivo, es decir, de la realidad y del conocimiento como sucesos que se cruzan. En él comienza, a partir de la posición del sujeto que dice "ahora", aquel ordenamiento de los sucesos que llamamos tiempo (hasta "la tierra antes de existir nosotros" tiene su sentido en *este* ahora que la menciono); la objetividad de la realidad paradójicamente se debe a esta relación con el yo-ahora: de ahí nace o no se da. (Claro que también, a la inversa, el yo no es sino cuando se enfrenta a sucesos). En este hecho tenemos otra prueba más del carácter-de-acontecimiento de la realidad —pues dicho ahora tiene una cierta duración que permite la información; un puro "rayo" no sería ni real (=mostrarse) ni comunicable (=mostrar); más aún: este ahora abarca potencialmente a todos: el ahora de ahora es fruto de un sinnúmero de precedentes: su acontecer es histórico, su tener-lugar-ahora pasará.

El choque del yo-ahora con la realidad, esa explosión de lo "interno" es la conciencia que, lejos de ser un espejo, es una tensión, un encuentro de sucesos que obligan a decisiones; pues ninguna realidad es éticamente neutral, sino ocurre históricamente como tensión ética, provocadora; se agudiza, a veces, hacia el tipo de instante que nos sorprende, afecta; un nudo de sucesos que se cruzan, obligando a abandonar los patrones usuales de conocimiento y conducta, creando algo como lo que en política se llama conciencia (historia), compromiso con la contemporaneidad. Es desde el centro de los grandes acontecimientos que no se repiten en su unicidad epocal que van Peursen construye su teoría deíktica de lo real; de ellos nacen las interpretaciones, los campos de sentido que predeterminan el modo (la moda) de conocer y actuar. Estos acontecimientos, finalmente, reciben su sentido del contexto de la historia y no solamente a base de la interpretación humana, sino también de su propio peso y alcance (*Tragweite*); son puntos neurálgicos del acontecer que proporcionan al tiempo en general la cualidad de la producción de una especie de "tendones temporales", en fin: lo *kairológico* en lugar de lo *cronológico*. De ellos nacen los procesos que representan valores combatidos; hasta se podría decir, de acuerdo con la ontología deíktica, que la interpretación divergente a que obligan esas convergencias es un modo de su aparecer, de su efectuarse, de su autocomunicación; el ahora histórico de quien las interpreta o defiende les da la relevancia adicional, *post festum*; ahí

se actualizan *realmente*, mostrando el curso tendencioso, discutido de los sucesos a los que reacciona, recordando y anticipando, el alma humana. El shock que producen hace que la realidad no se sobreentienda.

IV

1

Los resúmenes (superficiales) que preceden habrán mostrado la diferencia entre la estructura del para y la para-estructura; la dificultad que surge ahora es la de la posible unidad de ambas; pues habrá pocos acontecimientos que excluyen absolutamente un escogimiento humano (aunque sea posterior, en reacción a ellos), ni tampoco las oportunidades de las que creemos disponer carecen totalmente del elemento heterogéneo a nuestro poder: lo que en el análisis separamos, exagerando los caracteres exclusivos de cada lado, en la realidad va más o menos mezclado, lo que precisamente crea la complicación que nos confunde y, eventualmente, encanta. Ese encantamiento por un instante que se nos ofrece como ocasión es lo que apela a nuestro sentido de riesgo, peligro, aventura, improvisación. Porque está claro que aquí no hablamos del tiempo justo que física o socialmente está previsto para ciertas actividades, hasta predeterminado según día y hora; la no observación de tales convenciones puede resultar en incomodidades, pero no en la tristeza de haber perdido una ocasión única; tampoco su observación entusiasmo o encanta, es más bien rutina y produce eventualmente la dudosa virtud de la puntualidad que nada tiene que ver con la genialidad de quien sabe esperar y agarrar un momento extraordinario. Digamos que dentro del momento justo hay una jerarquía y que en un escalón inferior donde casi no se distingue del ahora vacío, se encuentra el tiempo justo fijado biológica o históricamente *para* algo. El Kairós que aquí únicamente interesa es el que tiene algo imprevisto, irreplicable, irreversible y que desafía, hechiza por su brevedad, su coincidencia de ser y no-ser que corresponde, en nuestro "lado", al simultáneo saber y no-saber que describe V. Jankélévitch.¹⁵ Es el momento que es una casi nada y que tiene, no obstante o por eso mismo, un yo-no-sé-qué de contenido en el que literalmente se ocasiona el devenir en forma compacta, concentrada, vistosa y que invita a "saltar al tren en marcha". Tal momento, según

¹⁵ V. Jankélévitch *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 1957, p. 1-138.

una fina distinción de M.F. Sciacca¹⁶, no se elige (pensando oportunistamente en el interés propio), sino se *escoge*, pensando en lo escogido como en sí óptimo, único, valioso; se *elige* lo idóneo, lo que se cree importante, pero que se repite y se gasta; mientras el escogimiento apunta hacia lo singular, lo incomparable e irrepetible, lo triunfalmente nuevo. Para ello, afirman los autores mencionados, se necesita “estilo”, arte de balance, elegancia, gusto seguro y discreto (sin caer en el “deporte” del ocasionalismo casuístico):

El escoger, dura conquista personal, es la “elegancia” de la voluntad que, sin ser advertida, sabe advertir en silencio lo no observado por su capacidad de ahondamiento; discreta sabe atravesar el mundo sin dar consejos.¹⁷

Esa distinción muestra que el entrenamiento oportunista en lo que es la moda o manera podría, por lo menos, crear una especie de disposición para la verdadera oportunidad que el espíritu lento, inexperimentado ni siquiera nota: la conciencia necesita las oportunidades para hacerse consciente de ellas; son ellas las que nos hacen atentos, dispuestos a advertirlas. Sciacca usa un ejemplo muy ilustrativo para ello:

Mientras el poeta corrige y sustituye una palabra por otra, puede *elegir* entre muchas; en el momento en que brilla la única, la insustituible ya no puede elegir: ha llegado el momento de gozar de la libertad de la palabra “escogida”.¹⁸

Digamos, entonces, que la verdadera ocasión, se encuentra en el medio entre lo sustituiblemente apropiado para algo y lo insustituiblemente escogido, lo para-elegible que ocurre una sola vez; entre lo accesible a un cálculo positivamente oportunista u ocasionalista, basado en la probabilidad de lo repetible, y lo repentino, incalculable, la ontofanía (como dice Jankélévitch), el aspecto ontogónico del tiempo que nos hace sentir el mismo hecho del ser (*Dass*) sin saber de qué se trata (*Was*).¹⁹ Es este “justo” medio que entusiasmaba a los Kairólogos griegos, lo “ocasional en sí”, coincidencia (diálogo) de varias tendencias temporales de diferentes ritmos: la *eukairía* identificada con la sincronía de sucesos y actos policrónicos o polimétricos,

¹⁶ F.M. Sciacca *La Libertad y el Tiempo*, 1967.

¹⁷ Op. cit. p. 76.

¹⁸ Op. cit. p. 78.

¹⁹ Jankélévitch op. cit. p. 31.

convergencia de optimidades, pero sin tener (todavía) ese peso de decisión sobre salvación o condenación eternas que le atribuye la teoría radical-cristiana del instante “fatal”, renovada por Kierkegaard.

2

Nietzsche-Zaratustra enseña “la muerte a tiempo” como el “nuevo morir” sobrehumano: Heidegger rechaza el suicidio, pero, sospechosamente, en el mismo pasaje donde lo rechaza cita la consigna de Zaratustra —no hacerse demasiado viejo para sus victorias— que, a medias, desvirtúa el rechazo, por más que afirme que se trata sólo de mantener la decisión firme del “precursar” hacia la muerte, es decir: de mantenerse en la posibilidad de la última imposibilidad, sin convertirla (¿prematuramente?) en una realidad;²⁰ pues al querer, *en* tal precursar o posibilitar, anticipar existencialmente (*no* en teoría) qué significa tener ante sí (en el último momento) la totalidad de su vida, abre la puerta que antes querría cerrar. Y, además, si H., como vimos, después de *Ser y tiempo*, declara que “*lo esencial es el momento justo*” no se ve cómo habrá de excluir de ello la muerte libre: porque también en este aspecto “odia el dios la madurez intempestiva” (Hölderlin), a saber la sobremadurez. Sea como sea, parece que hay indicios, especialmente en las interpretaciones que hizo H. de N., que la propuesta nietzscheana, no es, como afirma otro de sus críticos simpatizantes (E. Fink), solamente un asunto de la forma literaria, es decir “estilizada”, “patética” del *Zaratustra*.²¹ Citando del mismo fragmento de Hölderlin que cita Heidegger (*Los Titanes*) podría argumentarse que al contrario, los dioses, al odiar lo intempestivo, podrían pedir “la muerte a tiempo” (pero tal vez solo a los que saben escoger y decidir) pues lo divino no hiere a los no-participantes (*Göttliches trifft/ Unteilnehmende nicht.*)

La pregunta sin contestar, sin embargo, es la de cómo podría uno, en serio, planear “tal muerte a tiempo”, de manera que, para evitar la sobre-madurez, se fijara, si no la fecha exacta, al menos el plazo-límite que no se debe sobrepasar. Naturalmente le podría ocurrir a uno, como advierte Sartre,²² que mientras uno se prepara para el acto-suceso, le sobreviene un accidente imprevisto, y uno muere antes de la fecha lo que quitaría todo sentido a tal preparación, pero no para mí, sino

²⁰ Heidegger *Sein und Zeit*⁸, 1957, p. 264.

²¹ E. Fink *Metaphysik und Tod*, 1969, p. 80.

²² J.P. Sartre *El Ser y la Nada*, 1966, p. 652.

para los otros que de todos modos decidirán sobre el sentido o sínsentido de dicho proyecto. Pero lo decisivo no sería tal triunfo del azar y de lo absurdo, porque aun anticipando, como es debido, su posibilidad, no por eso se abandonaría la idea; pues su impacto sobre el plazo de vida que se fija como restante no cambiaría por tal accidente, si bien impediría la llegada de la madurez en cuyo favor se planea el suicido estético. Pero importaría que, tal vez, lo que uno consideraba como madurez —la realización de lo posible, en cada caso— al fin y al cabo no lo era (para los otros y para el suicida si fracasa y alcanza, después, alturas antes imprevistas).

Creo, que después de todo lo explicado, se confirmaría el final hipotético de la conferencia anterior (de la que esta es la continuación y conclusión provisional) donde se afirmaba que lo estético de la muerte a tiempo consiste en

la falta de una voluntad esforzada, a pesar de la resolución; en un dejar madurar sin ulterior interés, en una despedida desinteresada (en el sentido kantiano de desinterés, en el placer estético). Se trataría de un acto en el cual coincide la necesidad del hecho y de la fecha del suicidio con la apariencia de una “casualidad divina”, de un terminar natural, puntual e inocente como la puesta del sol —tal acto hecho suceso permitiría la analogía con la terminación de una obra que, una vez terminada, no admite más elaboración. Sería un recogimiento final y definitivo de un existir bien logrado, en un momento felizmente llegado, ligado con una reminiscencia idealizante; una despedida en la que la “esperanza” de un retorno no figura sino como una posibilidad de juego, pero que *transfigura* el hecho por un lúdico como- si —

En una palabra: acertar el Kairós es un arte.—

Universidad de Puerto Rico