

# *Ricœuriana*

#1

ISSN  
2184-190X

Gonçalo Marcelo  
César Correa Arias  
Patrícia Lavelle  
Tomás Domingo Moratalla  
COORDS.

## A Atualidade de Paul Ricœur numa Perspetiva Ibero-Americana

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press



## TEMPORALIDAD, ACONTECIMIENTO Y PODER

### *TEMPORALITY, EVENT AND POWER*

*Aníbal Fornari*

Facultad de Filosofía 'Edith Stein'  
de la UC de Santa Fe/ CONICET, Argentina<sup>1</sup>

**Resumen:** El capítulo se pregunta, en un recorrido dialógico ricœuriano principalmente con San Agustín y Hannah Arendt, por la génesis de la autoconciencia del origen y del sentido alterativo del poder. Tal autoconciencia es portadora, a través de las experiencias de pasividad del yo carnal en cuanto *Urfactum* relacional, del correctivo crítico inmanente frente a la tendencia ilusoria de todo poder a cosificarse en la autoafirmación y a precipitarse en la inercia mítico-política. Para afirmar la verdad originaria del poder dicha pregunta apunta al tiempo, al que el poder pretende someter. Así, en el primer momento del recorrido se puntualiza la trascendencia relacional del yo a través de la articulación entre temporalidad y natalidad. El segundo momento muestra que toda experiencia de poder vive mientras es la repetición novedosa de su verdad según la

---

<sup>1</sup> Aníbal Fornari, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía 'Edith Stein' de la Universidad Católica de Santa Fe, Calle Echagüe 7151, CP. 3000 Santa Fe, Argentina. Mail: [afornari@santafe-conicet.gov.ar](mailto:afornari@santafe-conicet.gov.ar)

formalidad de la natalidad. Esta formalidad requiere tematizar el contraste fundamental que sustenta la experiencia viva del tiempo, a nivel personal e histórico. Finalmente, a través de la racionalidad narrativa, que despliega aún más la dinámica estructural de la temporalidad, se aborda la dimensión del acontecimiento, que profundiza el contraste del tiempo y redescubre el sentido originario del poder en forma convergente con el sentido propiamente humano de la identidad como *ipseidad*. Este trayecto teórico pretende poner radicalmente en crisis superadora el uso político de la violencia, al rememorar el bicentenario de la independencia hispanoamericana. **Palabras-clave:** acontecimiento; alteridad; identidad; pasividad; verdad.

**Abstract:** This paper investigates, through a dialogical exchange between the ricœurian perspective and St. Augustine / Hannah Arendt, the genesis of the self-consciousness of both the origin and meaning of power. Such self-consciousness bears, or so I will argue, through the passive experiences of the carnal self in its quality of relational *Urfactum*, the corrective immanent criticism of power, insofar as power tends to become reified in some sort of self-affirmation and to become mythical-political inertia. In order to unveil the originary truth of power this investigation looks at time, which power wants to subdue. Thus, in its first part, the paper pinpoints the relational transcendence of the self through the articulation between temporality and natality. In the second part, it shows that every experience of power lives while it is the innovative repetition of its truth, according to the formality of natality. This formality calls for an appreciation of the fundamental contrast that underpins the living experience of time, both at a personal and an historical level. Lastly, and resorting to nar-

rative rationality – one which reveals even more the structural dynamics of temporality – the paper tackles the dimension of the event, which deepens the aforementioned contrast of time and rediscovers the originary meaning of power as converging towards the properly human meaning of identity as being *ipseity*. With this reflection, I aim at radically criticizing the political use of violence by recalling the bicentennial birthday of Hispano-American independence.

**Keywords:** alterity; event; identity; passivity; truth.

## Introducción

La finalidad de este capítulo consiste en reconocer la positividad generativa de sentido de las experiencias de pasividad, señaladas por Ricœur (1913-2005) como fuentes indicativas de la *inyunción* ejercida sobre el horizonte de totalización de la conciencia y de la praxis humana por la trascendencia del acto de existir. Cuya presuposición y excedencia a toda síntesis conceptual precipitada es afirmada desde la meta-categoría de alteridad. El eje desde el que se procede para alcanzar ese objetivo es la consideración del contraste constitutivo de la temporalidad a partir del diálogo crítico que Paul Ricœur sostiene con el primer filósofo que hizo vibrar de modo directo y existencial el enigma conceptual del tiempo: Agustín de Hiponá (354-430).

El poder es en general concebido como capacidad de anticiparse al tiempo, de calcular, prever y determinar los tiempos para ganar de mano e imponer la propia figura a lo existente. Ricœur prolonga el diálogo con San Agustín a través de su lectura de Hannah Arendt (1906-1975), para abordar la paradoja fundamental sobre la constitución ontológica y el sentido auténticamente novedoso del poder capaz de generar historia en vez de frenar el tiempo. Esto

es: capaz de convocar las subjetividades desde su experiencia existencial originaria y dejarlas reunirse para potenciando sus respectivas identidades a través del libre convivir. Se trata del nacimiento del poder desde un positivo sin-poder, que es críticamente asumido cuando se reconoce que el dinamismo hacia la propia identidad sólo puede *acontecer* como *ipseidad*, como atravesamiento liberador de la mismidad por la alteridad, a través de los vectores o experiencias de pasividad. En ellas, más allá del horizonte intencional, se indica meta-categorialmente la discreta presencia de la alteridad fundamental, sugiriéndose desde

la pasividad de la *carne* en tanto mediadora entre sí-mismo y el mundo, asido en sus diversos grados de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza; hacia el *extranjero* en cuanto es mi semejante que, sin embargo, permanece exterior a mi-mismo; finalmente, hacia ese otro que constituye el *foro interior*, figurado por la voz de la conciencia que se dirige a mí desde el fondo de mi-mismo.<sup>2</sup>

El otro habla en los intersticios de la experiencia de sí indicando el acontecimiento de un poder-ser que se origina y nutre desde la pasividad meta-política de la experiencia de sí. Íberoamérica necesita descubrir la experiencia originaria de lo político, superadora del estigma que concibe el mecánico prejuicio partidista, la prepotencia de la fuerza y el crimen de la violencia como parteros del poder capaz de instaurar el bien en la historia. Sin ponerse en cuestión a sí misma como un todo complejo, que ya contiene – aunque la oculta – la clave de la experiencia de sí como acontecimiento de un dramático encuentro, no desplegado aún en su positividad me-

---

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 105. [Mi traducción. De aquí en más, para todos los textos de Ricœur y de otros autores citados en francés, la traducción es mía].

todológica, aún cuando se han atestiguado en su historia potentes indicios pre y meta-políticos de una cultura del encuentro, de alta significación universal en el proceso mundial venidero. Mientras por el camino del estigma sólo se instala el injusto fracaso de las naciones y de su gente, concentrando la culpabilidad en los de afuera, sin pensar ni asumir la responsabilidad por una discusión libre y profunda sobre las condiciones efectivas de posibilidad del desarrollo de sus pueblos.

## **1 – Temporalidad, historia y natalidad**

Lo que está en cuestión para Agustín no es que el tiempo sea algo que concierne al movimiento cósmico – como tan bien lo vio Aristóteles (384 a. C.-322 a. C.) –, sino la determinación astral del tiempo como factor último y decisivo. Para Agustín la cosmología se añade a la antropología porque ésta asume el proto-fenómeno por el que hay fenómenos. A partir del proto-fenómeno del yo-carnal, que en cada caso es uno mismo, el cosmos se le brinda en su atractivo y lo induce a la curiosidad impactando en su corazón: en esa relación originaria al infinito atestiguada por el deseo-de-ser. La emisión alterativa de sentido emanada de la presencia cósmica desbordante de todo contorno, pero donante de inteligibilidad desde su imponente y aparente regularidad, abre la pregunta por el tiempo y por su totalizante enigma. El yo, como autoconciencia del cosmos, realiza entonces ese nivel de la naturaleza por el que ella despierta al significado y se expone a la pregunta que introduce al mismo cosmos en la inquietante apertura desproporcional del ser relacional-personal.

Si bien Ricœur advierte que “el fracaso mayor de la teoría agustiniana consiste en no haber logrado sustituir una concepción cosmológica del tiempo con una concepción psicológica, a pesar

del irrecusable progreso que representa esta psicología respecto de toda cosmología del tiempo”,<sup>3</sup> cabe preguntarse si, efectivamente, conviene a nuestra experiencia humana postular la necesidad de una interpretación psicológica que erradique la pertinencia antropológica de la dimensión cosmológica del tiempo. El sorprendente dinamismo pluriforme de la naturaleza material-viviente compenetrada desde la síntesis de la subjetividad con la corporeidad humana, al par que marca, sitúa y solidariza nuestra existencia en el orden natural de la finitud y la mortalidad, también esa misma naturaleza cósmica nos provoca hacia la altura con su inagotable carga de inteligibilidad, a ocuparnos de ella como nuestra casa y a explorarla como nutriente, tornándose ámbito de infinitos hallazgos y referencia de todos nuestros encuentros.

Sin la dimensión cosmológica, además de nuestra alma poética, se vacía de referencias el tiempo calendario (desde la pasividad de la carne), el de la sucesión de las generaciones (desde la pasividad de nuestra pertenencia intersubjetiva) y el tiempo de la huella estética y ético-religiosa (rememorada en la voz de la conciencia). No se trata de una marginalidad pietista sino de exhibir los presupuestos últimos alterativos atestiguados por la razón crítica, acerca de un componente decisivo de la pluralidad cultural inherente a una democracia viva. Lo cual es ratificado tras haberse experimentado la censura cultural y política totalitaria, que aprisionó al conjunto social en el tráfico de la sospecha y en el adoctrinamiento positivista. En efecto, Václav Havel (1936-2011), discípulo del filósofo Jan Patočka y con él perseguido y excluido por el régimen, llega a ser el primer presidente democrático de la República Checa (1989-2003), y muestra la positiva significación axiológico-política del contraste que constituye la temporalidad misma, cuando es llevada al diálogo

---

<sup>3</sup> P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté* (Paris: Seuil, 1985), 19.



con el lenguaje de la alteridad del ser, a través de la naturaleza como signo:

Para una buena sociabilidad humana y para que la vida histórica no se transforme en un infierno es preciso el respeto hacia lo que nos sobrepasa infinitamente y que yo llamaría el milagro del ser. El bien auténtico, la responsabilidad auténtica, la justicia auténtica, el verdadero significado de las cosas tienen raíces más profundas que el mundo de nuestros cálculos terrenos y provisorios; tal es el mensaje que se puede encontrar en el fondo de la auténtica religiosidad en cuanto tal.<sup>4</sup>

Parece evidente que la conciencia humana del tiempo se configura a través de una operatoria que pone en correspondencia el estatuto tridimensional de la experiencia fundamental de pasividad. Cabe notar que, cuando se amanece a la vida propiamente política tras haber sufrido la larga noche de la experiencia totalitaria, en una sociedad infestada durante décadas por el miedo y por la propaganda discursiva auto-referencial y mentirosa, que establecía la universal mediación ideológica entre el yo-carnal y la realidad perdida, se vuelve a descubrir lo decisivo de la relación significativa con la naturaleza. La experiencia de la pasividad de la carne en su nexos con el cosmos, antes deformada por la explicación materialista crasamente positivista y por la ridiculización de toda lectura ontológica, es redescubierta como una fuente de liberación de las conciencias hacia su estatuto originario.

La tarea es obtener nuestros criterios del mundo natural sin preocuparnos de las burlas a las que seremos sometidos y

---

<sup>4</sup> Václav Havel, *Il potere dei senza potere* (Milano-Bologna: La Casa di Matriona-Itaca, 2013), 182. [de aquí en más, las citas de este libro son de mi traducción].

reivindicar para ello ese significado decisivo que se niega; respetar con humildad de sabios los confines del mundo natural y el misterio presente detrás de esos criterios; reconocer que en el orden del ser hay algo que manifiestamente supera nuestra competencia; dirigirnos siempre de nuevo al horizonte absoluto del ser, horizonte que – basta con quererlo – nos permite descubrir y experimentar nuestro ser de modo siempre nuevo.<sup>5</sup>

Esta inclusión de la prolongación cósmica de la corporeidad humana en la experiencia temporal y en la sustentación de la misma libertad de conciencia frente al poder despótico remite al carácter intencional de la conciencia que reconoce e ilumina lo dado.

Ciertamente, para Agustín el tiempo vivo y decisivo es, ante todo, tiempo del alma. De un alma que no es subjetivista ni intimista sino ex-tendida y distendida. La *distentio animi* se realiza en la espera lanzada hacia lo que adviene pasando y recuperando lo que habiendo pasado otorga densidad a la experiencia de sí en el instante presente. Aquí es donde el yo está y es en la intensidad del deseo-de-ser que lo constituye como pregunta dirigida a sí-mismo en cuanto Otro. Lo indeleble del tiempo, lo que no pasa ni deja de ser en el instante fugitivo del yo es precisamente esa referencia hacia donde todo lo disperso se canaliza y que es dictada por el deseo-de-ser del que nadie escapa y a lo que todo responde. Tal es la relación originaria constitutiva del yo carnal como deseo-del-Otro, de sí-mismo en cuanto Otro. Esta demanda alterativa es sostenida por la *intentio animi* que polariza hacia la exterioridad del Otro la vivencia del tiempo. Aquí está agazapada la intención del alma (o del ánimo o del yo) capaz de dejarse sorprender por el acontecimiento de lo que sea capaz de corresponder a la estatura del deseo y sea una relación para siempre, capaz de durar y crecer envolviendo

---

<sup>5</sup> V. Havel, *Il potere dei senza potere*, 159.

todas las otras relaciones, sin ser corroída por el tiempo perdido. Estando a la altura del deseo y del sentido de la pregunta que soy para mí mismo: *quæstio mihi factus sum*.

Entonces, la *distentio animi*, la distención del yo es la dilatación de la conciencia encarnada que acompaña el curso intencional del yo-en-acción articulado entre el presente, el futuro y el pasado. La *intentio animi* hilvana las relaciones efectivas que establece el actuar en el tiempo. Por tal razón el movimiento cosmológico – que de todos modos implica el *tempus animi* – es medido numerando su movimiento, pero no puede totalizar el contraste de la temporalidad que comienza con la transposición del *instante cualquiera* de Aristóteles hacia la centralidad existencial del *triple presente*: del pasado en la *memoria presente*, del futuro en la *espera presente* y del presente en la *atención* y en la *iniciativa* que articula en el ahora futuro y pasado. El instante aristotélico, en cambio, es un corte efectuado por el *animus* sobre la continuidad numerable del movimiento en un momento cualquiera, ya que todo momento puede ser el instante presente. Mientras “que el presente agustiniano es todo instante designado por un locutor como el ‘ahora’ de su *enunciado*”.<sup>6</sup>

Los instantes numerables como puntos en una línea son de por sí indiferentes, son de nadie. El descubrimiento filosófico del tiempo en términos existenciales por parte de Agustín significa que “no hay futuro ni pasado sino en relación a un presente, es decir, en relación a un instante cualificado por la enunciación del yo que lo designa. El pasado no es anterior y el futuro no es posterior sino respecto de un presente dotado de la relación de sui-referencia, atestada por el acto mismo de enunciación”.<sup>7</sup> La primacía del presente es la primacía del *cogito* corporal que, aconteciendo en el mundo, se hace

---

<sup>6</sup> P. Ricœur, *Temps et récit III*, 19.

<sup>7</sup> P. Ricœur, *Temps et récit III*, 30-31.

presente en un *aquí y ahora* tomando la palabra, o sea, abriendo la pregunta que él es acerca de su ser y su destino con los otros en el mundo, transformando el instante cualquiera en *presente vivo*. La certeza del *yo-soy* es inútil si no es el reverso de la dramática pregunta *quién-soy-yo*, dirigida a sí mismo como un otro, como *ipse*. La fragilidad del decisivo presente se ahonda o se esfuma en la nada del mero instante numérico si esta dimensión existencial del tiempo no se personaliza en relación a la totalidad del sentido y a la universalidad y alteridad de todos los hombres. En tal lógica acontece el momento axial del tiempo histórico articulado con el tiempo existencial del individuo.

La *pertenencia generativa* a la particularidad cultural de una historia es la primera hipótesis de sentido que se da a conocer y a verificar en su capacidad de amigarse con la razón y la libertad personal, responsable de sí y de todos. El tiempo histórico emerge del entrelazamiento de aquel preguntar personal comprometido con respecto a la pluralidad generativa a la que pertenece el individuo, con el horizonte abierto al género humano. Porque un significado para la existencia no es tal si no es intencionalmente totalizador y abierto a una comunicabilidad crítica universal. Un mero mandato político invasivo es incapaz de configurar y hacer perdurar el antes y después axial del tiempo histórico, decretando su significado. Este siempre surge desde abajo, desde el silencioso y paciente trabajo de las conciencias que someten el sentido escuchado a la experiencia vivida. El momento axial del tiempo histórico es fruto del reconocimiento intersubjetivo de un acontecimiento vivido como encuentro excepcional, cuya incidencia liberadora de la existencia como un todo se realiza a través de generaciones de testigos que transmiten tal acontecimiento con su vida cambiada, tal como ello fue atestiguado por los “padres fundadores”. Por definición, esa instancia axial sólo permanece viva al repetirse en su novedad existencial en el presente, como *acontecimiento*.

¿Cuál es la razón de este énfasis en el presente y la presencia? El presente dotado de sui-referencia implicada en el acto mismo de enunciación arraiga en la forma de ser de quien es el portador del preguntar. El preguntar es responder – y en tal sentido comenzar siendo precedido por el Otro en el mismo acto de preguntar como pedido de diálogo – a una presencia relacional constitutiva del yo y por eso tan familiar y deseada cuanto desconocida, otra e in-deducible. La sui-referencia es, entonces, al sí-mismo en cuanto Otro y por eso no es tautológica: es la relación originaria, misteriosa es decir: luminosa, que se actualiza. Es el presente de la pasividad deseosa e interrogativa (sufrida) del yo-en-acción que, desde esa pasividad, se inicia abriéndose al horizonte total de la relación (actuándose).

Vincular la suerte del presente a la de la *iniciativa* – dice Ricœur – es quitarle de inmediato al presente el prestigio de la *presencia* en el sentido casi óptico del término. ... El presente ya no es una categoría del ver sino del actuar y del sufrir. Un verbo lo expresa mejor que todos los sustantivos, la presencia inclusive: es el verbo “comenzar”; comenzar significa dar a las cosas un nuevo curso, a partir de una iniciativa que anuncia una secuencia y así abre una duración. Comenzar es comenzar a continuar: una obra debe proseguir.<sup>8</sup>

¿Quién comienza y toma la iniciativa? Alguien que es certeza-de-sí como obra creada que ya-es-ahí, la obra del yo-soy que debe proseguir. Sólo desde esa experiencia previa y a menudo silenciada es posible que emerja la experiencia del yo-puedo-responder asumiendo el conjunto de poderes y de no-poderes que me constituyen como cuerpo propio o como carne mediadora entre el curso

---

<sup>8</sup> P. Ricœur, *Temps et récit III*, 332-333.

del tiempo vivido y el curso del tiempo del mundo, desafiando de nuevo la dicotomía insostenible entre exterioridad cósmica e interioridad reflexiva.

¿Cuál es la condición ontológica de posibilidad de la temporalidad y de la sociabilidad que se manifiesta en el acontecimiento del “comenzar”? ¿Cómo es posible sustentar la capacidad de iniciar una acción incidente en el curso del mundo a través del consentimiento a vivir-juntos, renovado por el metódico y permanente intento de ejercer la amplitud correctiva de la capacidad de encuentro? Aquí Ricœur asume plenamente la genialidad filosófica de Agustín quien, desde el principio ontológico de creaturalidad de lo existente, discierne la diferencia entre el hombre (varón-mujer) y los animales en el hecho de que el hombre es, por su dimensión espiritual que atraviesa y trasciende la humanidad como especie, un existente único y singular (*unum ac singulum*), mientras que la vida animal emerge como pluralidad (*plura simul iussit existere*) y es inmanente a la especie.<sup>9</sup> En efecto, hay iniciativa porque hay *alguien* que, en cuanto tal, es un inicio. Sólo un sujeto que es comienzo puede ejercer en el cosmos y en su mundo la acción de comenzar en el sentido fuerte de retomar y desplegar lo precedente de un modo dramáticamente nuevo a nivel del sentido sobre el modo de tratarse a sí-mismo, a los otros y a las cosas, desde la libertad. Un existente singular abierto a lo universal conlleva una distancia interna en la que enraíza la libertad. Todo ello resulta de la constitución relacional originaria de quien es único y singular y, por tanto, *initium*.<sup>10</sup> Pues antes de que sea creado el hombre había *principio*, la naturaleza había comenzado y estaba en marcha, pero el *inicio* aún no existía.

---

<sup>9</sup> Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, ed. bilingüe, trad. de José Morán (Madrid: BAC, 1964), tomo XVI de las Obras de San Agustín, Liber XII, cap. XXI.

<sup>10</sup> “Para que haya inicio es creado el hombre, antes de quien no hubo inicio”. “*Initium ... ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit*”. Agustín, *De civitate Dei*, tomo XVI, Liber XII, cap. XX. [mi traducción]

Al ser en el mundo quien es inicio abre el mundo porque lo trasciende en una soberanía protectora que le da un destino. Proviene de la materialidad cósmica y de la novedad terrena de la vida en la diversidad de sus formas y especies, el yo corporal participa y excede el orden de la *multiplicación de las especies*. Dicha excedencia relacional y fundante constituye también al existente personal como aquel hacia y para-quien se ha ido efectuando el devenir cósmico-evolutivo, que encuentra en él su télos y que él mismo puede leer e ir reconociendo en su verdad inagotable, tal como cultivando lo donado y capitalizado por su propia historia en el horizonte de la intersubjetividad universal. Entonces, por un lado está lo que principia, hay *principium*: la expansión vertiginosa del cosmos, la configuración excepcional de la tierra, la irrupción de la vida. Por otro lado hay *initium* en el *continuum* del movimiento del universo. Dice H. Arendt comentando a Agustín:

Dios crea al hombre como una criatura temporal, *homo temporalis*; el tiempo y el hombre fueron creados juntos y esta temporalidad es confirmada por el hecho de que cada hombre debe su vida no sólo a la multiplicación de las especies, sino al nacimiento, a la entrada de una nueva criatura que aparecía como algo enteramente nuevo en medio del *continuum* del mundo. El propósito de la creación del hombre fue hacer posible un *inicio*.<sup>11</sup>

La reproducción es multiplicación de la especie mientras la procreación es única, es alumbrar y dejar-ser la singularidad imprevisible que acontece.

---

<sup>11</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, trad. Ricardo Montoro y Fernando Vallespin (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984), 496.

Sólo quien es procreado viene al mundo bajo la formalidad del nacimiento: porque irrumpe la novedad de un deseo infinito e incolmable que se pone en juego en toda relación atrayente y creativa como demanda de verdad y felicidad. Tal es el sentido de que en el hecho de la natalidad enraíza ontológicamente la facultad de la acción humana. Así prosigue H. Arendt,

Dicho en otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo...<sup>12</sup>

¿Qué tienen que ver con la temporalidad estas dos esenciales características natalicias de la existencia? Precisamente que en ellas acontece la intensidad carnal de la alteridad fundamental del sentido que salva los deseos infinitos, sintetizando la temporalidad en el triple presente del yo-tú/Tú agustiniano: presente del presente, presente del futuro y presente del pasado. La fe es el reconocimiento de una tal presencia alterativa presente, en la que se vuelca una espera fundada, o sea, la esperanza como presente del futuro, radicada en una promesa cumplida, o sea, en el presente del pasado por la memoria confiada en quien se ha verificado que, sin ahorrarse ni ahorrar el drama de la existencia, no le falla al deseo-de-ser. En realidad es la experiencia viva de aquellas dos esenciales características natalicias de la existencia las que despiertan en la mente histórica este concepto radical de natalidad que finalmente las sustenta filosóficamente. Esta experiencia de la capacidad de

---

<sup>12</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 1993), 266.



novedad inherente a la radical pasividad del nacimiento es la que le otorga al obrar el anclaje ontológico e histórico, de modo que cada acción puede ser comprendida como el eco del comienzo de una vida ella misma prometida a comenzar. La temporalidad converge en el presente porque vivir es comenzar. Y comenzar es responder al origen, al acontecimiento de nacer. La superior racionalidad del *homo temporalis* consiste en cuidar la libertad responsable porque respondiente, renovando la autoconciencia del comienzo.

## 2 – Poder y verdad

Renacer, comenzar es, entonces, la tarea principal del *homo temporalis*. Abrir y iniciar procesos de sentido y de vida buena es más propio de la temporalidad del hombre que la presunción de ocupar espacios y acumular dominios para quedar establecido en el tiempo, congelándolo. Esto no resulta de un esfuerzo voluntarista por renacer o de un arranque de irresponsabilidad que tira todo compromiso anterior por la borda. Sino que, ante todo viene la pasividad conscientemente vivida, que se torna fuente de la más alta actividad. Se trata del simple gesto de lealtad y de adhesión a la naturaleza del propio yo y, por ende, a la del tú y al milagro de existir, reconocido en cada despertar. Tal es el ejercicio de la iniciativa radicada en el inicio. Incluso como primer y fundamental gesto político que genera mutuo reconocimiento y, por ende, auténtico poder.

*Iniciativa*; he aquí la palabra clave a nivel fenómeno-antropológico – exclama Ricœur comentando a Arendt; a lo que corresponde el *consentimiento* a vivir-juntos en el plano político. Por la iniciativa la acción se excluye de la labor y de la fabricación; por el consentimiento el poder se excluye de la dominación y de la instrumentación que, aplicados sobre el otro, es siempre

violencia y sobre las cosas y la naturaleza, uso inteligente o usura irracional. Que la acción, además, pase por la palabra, no plantea problema, en la medida en que, en el plano político, el consentimiento vive de palabras intercambiadas o más precisamente, del principio mismo del intercambio de palabras, a saber, de la promesa. En última instancia se trata de actos de lenguaje que tejen los intercambios de donde nace el poder, si este ha de distinguirse de la instrumentación violenta.<sup>13</sup>

Tal es la grandeza y la fragilidad del poder, que no es lo mismo aunque conserve un aire de familia, que el reconocimiento de la autoridad personal en algún oficio o forma de vida. La especificidad propiamente política del poder responde a la aptitud de actuar en forma concertada, en virtud de una previa promesa o compromiso con una pre-estima generativa de la voluntad de vivir juntos en la diferencia de la pluralidad. Tal poder nunca es una propiedad individual sino que es una cualidad derivada de la condición humana de la pluralidad reunida por ese previo deseo de convivencia en la diferencia, sin la pretensión de constituirse en un todo homogéneo sino, llegado el momento, resistiéndose a ello. Pluralidad es lo contrario de la multitud desamparada y errática como ovejas sin pastor que, de alguna manera, es materia disponible a la aglomeración. La multitud es informe como una fuerza carente de finalidad propia y, por ende, como un instrumental apropiable por un déspota que le impone una forma partida de ser, para vivir-contra otro, doblegándose al espejismo de poder obtener todo.

La vigencia novedosa de Hannah Arendt consiste en haber sacado a la politología del estrecho marco de una teoría del estado para articularla con un factor ligado a la vida consciente de los individuos, evidenciando la responsabilidad del pensamiento en relación con

---

<sup>13</sup> P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris: Seuil, 1991), 28-29.

los acontecimientos históricos y políticos del mundo. Entendiendo el pensamiento no como una facultad abstracta, intelectualista y carente de profundidad, sino como la verdadera vida de la mente. Es decir, la capacidad que tiene cada hombre para buscar y captar un significado adecuado para vivir y para actuar, siguiendo la voz cuestionadora de la recta conciencia. Los totalitarismos del siglo XX nacieron precisamente del hecho de inhibir sistemáticamente esta capacidad crítico-positiva del pensamiento humano. Hasta el punto de evidenciar como las formas más brutales, ideológicas y hasta científicamente calculadas de ejercer la violencia y la depredación se resuelven en la conciencia totalitaria, como lo destaca el título de uno de sus libros, en *La banalidad del mal* de 1963. Allí, más que identificar en Eichmann, como era de esperar, con el monopolio del mal absoluto, ella dirigió esta mirada despiadada pero de enorme realismo al hecho de que el mal mismo se esconde entre los pliegues de las decisiones ordinarias y profesionales de hombres normales, a los que el régimen ideológico militante hegemónico los ha privado, con su consentimiento, de la vida de la mente, del mismo sentido común.

Las decisiones de las que Eichmann trataba de defenderse eran justificadas por él por el hecho de que “sólo” estaba obedeciendo órdenes. El contexto político-partidista de total hegemonía donde él ejercía su oficio daba obviedad y licitud a comportamientos que, en una cotidianidad despierta y atenta al criterio de lo humano y lo inhumano, jamás consideraría moralmente factible. La cuestión sostenida por Hannah Arendt, en medio del griterío escandalizado y farisaico, es que el mal sigue siendo una posibilidad terrible pero abierta ante nuestra libertad y, por tanto, es algo que de manera realista todos podríamos hacer. Basta ver lo que hombres antes “normales” (varones y mujeres) son capaces de hacer cuando su actuar está cubierto y excusado por el contexto del odio, de la violencia y de la guerra. Ya Aristóteles nos advertía que una cosa es la lógica del poder político

y otra cosa es el mecanismo violento de la fuerza despótica y que el pasaje de la una al otro es siempre posible, cuando la sociedad ha perdido las evidencias universales básicas de la dignidad humana y la unidad de sentido de las cuatro virtudes cardinales, al menos.

El auténtico poder político es, entonces, del orden del acontecimiento. Vive de la cultura del encuentro y de la continua reiteración gestual de la promesa de vivir juntos para bien-vivir. Un acontecimiento, en sí mismo potenciante de la confianza y de la esperanza también puede desvanecerse. Sobre todo cuando se enfatizan circunstancialmente las diferencias de ideas y los conflictos de intereses. Dicho poder desaparece tan pronto las diferencias de ideas y los conflictos de intereses, en lugar de convertirse en ocasión de una mayor autoconciencia y capacidad de juicio en la recreación de la voluntad de vivir juntos, degeneran en partidismo excluyente, en voluntad de soledad y de hegemonía despótica. ¿Qué subyace a esa regresión al imperio de la contraposición, del conflicto por el conflicto y de la violencia como horizonte de una presunta solución final? Subyace una desfiguración del sentido de la libertad propia de la singularidad y de la pluralidad humana que, en lugar de regirse críticamente por la sensibilidad a la verdad de sí y del otro, por la primacía de la exigencia de justicia y paz, de belleza y felicidad en la convivencia, hace prevalecer la ilusoria utopía voluntarista de hacerse a sí mismos, la estrecha autoafirmación solipsista y partidista de bastarse a sí mismo, donde crece el desierto de la despolitización, de la prepotencia, del irrespeto y de la enemistad social. En el miedo a la alteridad del otro se desvanece el sentido y el gusto por espacio público de aparición y relación, cuyo reconocimiento es consolidado por el sistema jurídico constitucional. Porque la libertad está siempre en inicio como capacidad de decisión y porque hay formas regresivas tentadoras siempre al asecho para deshacerse del problema, *pacta sunt servanda* y conservan la amistad, en este caso: el poder de intervenir de todos los implicados.

¿Significa esto que la razonabilidad del poder político radica en última instancia en la forma jurídica y que se sustenta en la validez de las reglas pactadas? ¿Acaso una banda de ladrones y de mentirosos no se caracteriza también por sellar bien sus pactos, por cultivar cierto afecto que mantenga la complicidad y permita resolver cierto nivel de desavenencias, así como exigirse mutua sinceridad para estar atentos y evitar ser confundidos por las mentiras de otros o por tácticas que hagan fracasar sus fechorías? Esta forma de poder criminal ¿instituye espacio público de aparición y de relación? A no ser que esté hasta tal punto corrompida la vida política y desnaturalizada la sociedad civil, la mentira y la rapiña tratan siempre de operar a escondidas. Entonces ¿qué relación hay entre pluralidad, poder propiamente político de operar a la luz y verdad o pretensión de verdad? Para Arendt “una de las bases indispensables de todo poder es la *opinión* y no la *verdad*”.<sup>14</sup> Esto es importante y precisa ser bien entendido. En primer lugar, en la tradición filosófica, sobre todo en el realismo de Aristóteles, la praxis en general y la praxis política en particular procede sobre lo que es variable, “futuro y probable”. Por tanto la *doxa*, la opinión co-recta según los griegos, es el logro de un conocimiento aproximado y sabio porque basado en la experiencia ampliada por la memoria de situaciones análogas y la pluralidad de opiniones. También es un conocimiento prudente, que se sabe ampliable y corregible porque la *opinión* es aquí lo contrario de la *ilusión* prepotente de saberlo todo, máxime sobre algo sólo probable que sucede en situaciones particulares y cambiantes.

En segundo lugar, observa Ricœur que “la *doxa* griega pasa a la *Öffentlichkeit* de la Ilustración, la cual pone en evidencia la *diferencia de opiniones*, sin la cual no existiría el problema del consenso para vivir juntos... ¿Se argumentaría en política si se dispusiera de

---

<sup>14</sup> H. Arendt, *La crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972), 29 [traducción y cursivas mías].

un saber intelectualmente constringente? Más aún: ¿no es acaso el error, a menudo el crimen, siempre la falta de los regímenes totalitarios pretender saber y saber por todos y en lugar de todos?<sup>15</sup> En tercer lugar, al valorar la *diferencia de opiniones* como condición de un posible auténtico consenso y de algún modo invalidar la pregunta por la referencia del poder a la verdad, considerando con H. Arendt que no es la verdad sino la opinión una de las bases indispensables de todo poder, se advierten dos cuestiones. La primera es que la diferencia de opiniones concerniente a la condición humana de pluralidad es una diferencia real y productiva cuando las opiniones son la expresión de una pluralidad singularizada y consistente. Esto es: cuando corresponde a un cierto grado de ejercicio crítico personal de la razón sensibilizada por la lealtad a la experiencia, apropiada e intercomunicada con el tino de objetividad propio del sentido común.<sup>16</sup> Esta sensatez elemental impide que la propia capacidad mental de vinculación con lo real dado en la experiencia sea sistemáticamente mediada por los prejuicios y por las pre-comprensiones ideológicas que invalidan la intercomunicación productiva y sin mediatizaciones de las diversas opiniones.

Planteadas estas primeras cuestiones se percibe que la opinión y, más aún, la diversidad de opiniones, como base del auténtico poder, implican una tensión de la opinión discursiva hacia la verdad buscada en el diálogo, cual versión más profunda y realista de entender el acceso a la verdad en base al primado de la propia conciencia, en la medida en que ella es educada en la sensibilidad por la simple objetividad de lo concreto dado en la experiencia e investida por el sentido de que el otro es, por principio, un bien para vivir más

---

<sup>15</sup> P. Ricœur, *Lectures 1*, 33-34.

<sup>16</sup> Cfr. Gerardo Galetto, *Hannah Arendt: sentido común y verdad* (Buenos Aires. Biblos, 2009). Es la disposición de apertura al mundo y a los otros de la mente humana que les posibilita revelarse en sus características elementales y que permite la comprensión y la comunicación intersubjetiva.

humanamente la propia vida. En efecto, vuelvo al testimonio de quien como Václav Havel ha expuesto su vida por sostener paciente y pacíficamente el ideal de la verdad y de la libertad, cuando no había esperanza calculable alguna de que el sistema totalitario se resquebrajara, mientras su existencia encarcelada era cubierta por el manto del silencio impuesto por el estado despótico. ¿Qué es lo que hay que tener la valentía de aportar personalmente, desprivatizándolo, para que acontezca el espacio público de aparición y el auténtico poder político interpersonal? Se trata de fundar

nuestros comportamientos sobre la experiencia, sobre los criterios y sobre los imperativos que nos pertenecen y a los que garantizamos personalmente, como fruto de una reflexión sin preconceptos y sin censuras ideológicas: confiarse a la voz de la conciencia más que a las especulaciones abstractas; no inventarse una responsabilidad distinta de aquella que tal voz nos indica; no avergonzarse de ser capaz de amor, de amistad, de solidaridad, de compasión y de tolerancia sino, por el contrario, liberar esas dimensiones fundamentales de nuestra humanidad de su exilio en lo privado, y aceptarlos como los únicos auténticos puntos de origen de una comunidad humana dotada de sentido; dejarnos guiar por nuestra propia razón y servir en cada circunstancia a la verdad, como nuestra experiencia esencial.<sup>17</sup>

La segunda cuestión, que corona la indicación precedente, es que la prioridad política de la opinión está al servicio de una verdad más fundamental que la verdad declarada a nivel de ideas plasmadas en proposiciones y que esa verdad es el sustento esencial del poder. Se trata de una verdad originaria y a menudo olvidada, pero que es condición ontológica de posibilidad del intercambio dialógico

---

<sup>17</sup> V. Havel, *Il potere dei senza potere*, 159.

de opiniones: es la promesa de ver mejor contenida en el aporte posible de singularidades personales, consistentes e insustituibles, que no son apenas intercambiables átomos de multitud. Se trata de la verdad-viva que es la verdad-relación, la verdad del cuidado del espacio público de aparición, del gratuito *entre-tenerse juntos*, plurales y diversos para vivir-mejor. Sólo la intención de encuentro en esta verdad previa y viva abre el espacio público de aparición, mientras la mentira y las manipulaciones se preparan y cultivan en las tinieblas. Se trata, entonces, de la verdad en cuanto es “la visibilidad misma del vínculo social, del ‘entre’ del *inter-esse*”.<sup>18</sup> Sobre esa base es después posible el debate de las ideas sin huir de la sensatez ni de la realidad del hecho político fundamental.

El consentimiento instaurador de vivir-juntos muestra que, si la fundación del poder viene de esa libre decisión de la pluralidad de preferir este camino y establecer las condiciones que lo facilitan antes que insistir en cobrarse los desencuentros o sacar ventajas injustificables, la reiteración de este origen puede ser favorecida pero no garantida por los mecanismos del sistema político-institucional. La organización, aún cuando sea evidentemente necesaria, es radicalmente insuficiente para cubrir lo que es del orden del acontecimiento, de lo que no existe sino en la medida en que reinicia en el presente. “Puesto que no hay consentimiento sin fundación, la fundación, paradójicamente, no es algo que hacer sino algo a repetir”.<sup>19</sup> Esto es: la fundación sólo es en cuanto acontece de nuevo. También reaviva la memoria y el deseo el reconocimiento de los hechos del pasado que dieron lugar al mencionado consentimiento, en cuanto también hoy son identificables al ser atestiguados y, así, ellos están ofreciendo la discreta promesa de un nuevo inicio posible.

---

<sup>18</sup> P. Ricœur, *Lectures I*, 33.

<sup>19</sup> P. Ricœur, *Lectures I*, 41-42.



Si el poder es volátil entonces la fundación es lo único que puede tornarlo duradero, pero, paradójicamente, la autoridad y durabilidad le son conferidas al poder por el consentimiento instaurador del vivir juntos, que puede reiniciar en el presente por obra y gracia de un acontecimiento de renovación relacional. El que no es posible producir, porque no es un artefacto, pero que sí es posible desecharlo de modo explícito predisponiéndose a él, reconociéndolo en sus indicios y recibéndole cuando adviene. Por eso se pregunta Ricœur: “¿Lo olvidado de lo político se escindiría siempre en dos: en lo olvidado de lo que *somos* por el solo hecho de vivir juntos –aunque sea de modo polémico–, y lo olvidado de lo que *hemos sido* en razón de una fundación anterior siempre presumida y tal vez nunca encontrable?”<sup>20</sup> Efectivamente, no se puede pretender un nivel epistémico de reflexión crítica dando por obvia la previa existencia de lo que somos, de lo que existe y bien podría no existir como lo atestigua su casual origen o dejar de existir como lo muestra su persistente inclinación al desvío y su decadente deterioro. El pasado tampoco es el fundamento mítico de la comunidad ideal a restaurar en términos románticos. El pasado ha sido tan dramático y pendiente de un acontecimiento como lo es el presente. Es parte del drama captar los indicios relacionales actuantes en el presente y reconocerlos como posibilidad de reabrir y ampliar el deseo de vivir-juntos. Porque para no hundirse en la repetición mecánica del estrechamiento del deseo en pretensiones sin horizonte, que anticipan el propio colapso como comunidad histórica, se requiere la decisión de secundar el deseo-de-ser y el mensaje estructural de la temporalidad misma. La vivencia de la historicidad brota de la autoconciencia distendida y alterativamente intencionada respecto del triple presente que articula la conciencia histórica, gracias al nexo vital del tiempo con su contraste.

---

<sup>20</sup> P. Ricœur, *Lectures 1*, 42.

La distención, en cuanto vivida en la autoconciencia de la subjetividad encarnada, no se disipa en las contradicciones del futurismo utópico ni en el bloqueo ante lo nuevo del pasatismo ideológico, como maneras de huir del reclamo del tiempo. La consistencia articuladora del presente radica en la instancia de relación participativa del yo ante una presencia que trasciende el mero transcurrir y engloba el origen y el destino del tiempo, re-significándolos. Tal totalización del tiempo abierta a lo imprevisible e imprevisto desde el presente vivo que se nutre en la pulsión relacional infinita del yo, es correlativa a la experiencia de la historicidad en el *ethos* de una comunidad por eso mismo abierta e histórica, no encarcelada en el eterno retorno sobre su mismidad, ni agobiada por la horizontalidad del indefinido tiempo lineal progresista (a nivel instrumental pero no a nivel de la libertad). A través del presente del futuro vivido en la espera atenta de los sucesores que ingresan en el presente del pasado por la memoria afectivo-crítica de los predecesores, el yo como relación intencional a una presencia alterativa presente, que eleva la existencia y la mirada, es urgido por la posibilidad de protagonizar, asumiendo heridas arrastradas, una cultura del re-encuentro. Porque el tiempo mismo, en la *distentio animi*, es desafío al encuentro del contenido humano de los éxtasis temporales. En esta articulación interhumana entre contemporáneos desde predecesores para recibir a sucesores acontece el auténtico poder y la conciencia crítica de su sentido, de su operatividad y de su fragilidad.

### **3 - El contraste fundamental de la existencia en la experiencia del tiempo**

¿En qué consiste para Agustín el contraste de la temporalidad para que la toma de conciencia de su estructura despierte la mirada a esa previa y olvidada positividad del *entre*, del *inter-esse*, que genera

poder y no necesita tanto de nuestro hacer cuanto de nuestra capacidad de reconocer y proseguir la sugerencia de la alteridad en la pasividad? Señala Ricoeur que, desde la experiencia de sí como pregunta sufrida en la curiosidad deseosa de lo verdadero, Agustín plantea

de un solo lance el contraste de la eternidad y del tiempo. El trabajo de la inteligencia de ningún modo se concentra sobre la cuestión de saber si la eternidad es. La anterioridad de la eternidad respecto al tiempo – en un sentido de la anterioridad que resta por determinar – está dada por el contraste entre “*el ser que no ha sido hecho y que sin embargo es y el ser que tiene un antes y un después, que cambia y que varía*”. Este contraste es anunciado en *Confess. XI, 6* como un grito: *he aquí que el cielo y la tierra son; ellos proclaman que han sido hechos, pues cambian y varían*”. En tal sentido, pasa lo mismo con la eternidad que con el tiempo: que ella es no plantea problema; cómo ella es deja perplejo. De tal perplejidad procede la primera función de la aserción de la eternidad respecto del tiempo: la función de idea-límite.<sup>21</sup>

¿Es posible desentrañar algo de esta perplejidad penetrando en la función limitante de esta idea? La eternidad expresaría, por un lado, el modo de ser inescrutable de la alteridad fundamental que penetra en la auto-experiencia humana siendo atisbada por vía negativa, en un modo de receptor el contraste entre experiencia del tiempo y vislumbre de la eternidad en vista de superar de algún modo la precariedad temporal, produciendo en el tiempo la otredad respecto del tiempo. Porque cierto aspecto de la experiencia del tiempo declara nuestra desajustada finitud y la tensión del deseo-de-ser de llevar el tiempo a su plenitud mediante la realización de la específica aspiración humana sobre él: lograr la total simultaneidad, algo de la

---

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I* (Paris: Seuil, 1983), 43.

perfección concebida como ese *tota simul* con el que la eternidad ha sido definida, p. e. simultaneidad entre desear y obtener, entre proyectar y hacer, entre saber y poder, entre conocer y obrar, entre prometer y cumplir, entre mandar y obedecer, etc. Por otro lado, la eternidad como idea-límite, como alteridad que afirma su otro, en este caso la positiva significación del tiempo, indicaría en eso mismo la relativa trascendencia de la conciencia o del yo relacional, a la disgregación, el olvido y la pérdida inherentes al suceder. Éste, librado a sí mismo, apartado de la dinámica humana originaria, se tornaría en cierto modo despiadadamente destituyente y sustituyente de los individuos entre-sí.

La desproporción estructural vivida por el yo relacional que somos se enfrenta al desasimiento de su carnal ser en el mundo. La certeza de su mortalidad, de la que no sabe el día ni la hora de su cumplimiento, aflige la conciencia de sí y sus implicaciones alterativas y afectivas. Pero esa anticipada aflicción no sería posible sin su aún previa participación corporalmente temporalizada por el contraste con la dimensión espiritual de eternidad, que se experimenta en la trascendencia del yo respecto de la materialidad del mundo que él mismo despierta a la significación y a su expresión intersubjetiva en la sublimidad de sus obras, sobre todo aquellas que celebran el encuentro con el significado. Además, el mortal temor a la voracidad del tiempo es atravesado e intencionalmente recentrado en la síntesis que la *distento animi* de hecho realiza en el triple presente, cuando la idea-límite de eternidad se anticipa como condición trascendental de posibilidad del sentido del tiempo mismo como lugar de manifestación del significado. De modo que dicha idea-límite es tal porque no atrae hacia la anulación del tiempo en una especie de evaporación hacia la eternidad informe, sino que se encarna como vivencia de una experiencia de la relevancia eterna del tiempo que la prefigura. El límite que dicha idea señala es como si dijera: no se evadan del tiempo porque la eternidad necesita

tiempo, necesita del drama de la desproporción o de la libertad en el tiempo. A la gélida pregunta ¿por qué hay tiempo y no más bien sólo ser? Responde la exclamación ¡qué bueno es que también haya tiempo, alteridad, pluralidad, diferencia e ipseidad y no sólo ser, eternidad, totalidad, unidad, indiferencia e identidad! La relevancia eterna del tiempo, es una esperanza fundada porque ya anticipada en el triple presente donde el yo ahí-está, articulando el tiempo y la eternidad en la densidad del instante. En la medida en que el instante es vivido en la autoconciencia de la infinitud relacional del yo respecto de la alteridad fundamental que, en su designio, resignifica, libera y rescata la pluralidad. De esta pasividad emerge el poder de los sin poder:

El único factor que puede tornar comprensible una verdadera esperanza es la profunda y sustancial certeza ... de que nuestra vida terrena no es apenas un suceso casual ... sino que es un componente integral ... del gran y misterioso orden del ser, en el que todo tiene su lugar insustituible ... y en el cual todo, de algún modo misterioso, se inscribe y es valorizado. Solo la dimensión de lo infinito y de lo eterno, acogido o inducido, puede explicar este fenómeno tan misterioso de la esperanza.<sup>22</sup>

Si la realidad con la que nos topamos en nuestra experiencia cambia y varía, entonces ha comenzado y ha sido hecha por quien es la fuente que no es hecha y de donde la realidad surge. El tiempo ya no es concebido como la apariencia de una movilidad cíclica sobre la base de una inmovilidad de fondo, sino como el lugar del acontecimiento de lo nuevo, imprevisible e imprevisto y, sin embargo, tan razonable para el sentido y la gozosa esperanza de la existencia humana. Como Ricœur lo señala en nota, citando a Jean Guilton

---

<sup>22</sup> V. Havel, *Il potere dei senza potere*, 180.

(1901-1999): “De la idea de creación resultan un cosmos temporario, una conversión temporal, una religión histórica. Así el tiempo es, al par, justificado y fundado”.<sup>23</sup> ¿En qué sentido el tiempo es justificado y fundado? Me parece que lo es en la medida en que tiempo y eternidad no se confunden en una perdurable monotonía (tiempo imagen móvil de la eternidad), ni se contraponen de modo dualista (tiempo sublunar de la generación y la corrupción, por un lado, y celeste eternidad astral que permanece indiferente e incólume a lo que pasa abajo, por el otro). Sólo la dualidad polar, el contraste y el requerimiento mutuo entre el tiempo y su otro irreductible, indicado por la idea-límite de la eternidad, hace saltar la chispa del significado del tiempo y de su pasiva posibilidad de ser atestado de donación.

Estamos ante una nueva figura del contraste entre *mismidad* e *ipseidad*. Lo *otro* del tiempo se indica en la *experiencia de pasividad* de la *distentio animi*. Por lo que señala Ricoeur a partir de las *Confesiones*:

La pasividad acompaña con su sombra tres acciones, ahora expresadas por tres verbos: el espíritu espera (*expectat*), está atento (*adtenet*) y recuerda (*meminit*) ... El contraste se concentra en el presente. Por un lado, en tanto el presente pasa, se reduce a un punto (*in puncto praeterit*): es la expresión más extrema de la ausencia de extensión del presente. Pero en tanto él hace pasar [del futuro al pasado y del pasado al presente], mientras la atención encamina (*pergat*) hacia la ausencia lo que será presente, es preciso decir que la atención tiene una duración continua (*perdurat attentio*).<sup>24</sup>

Lo que perdura es la *intentio praesens*, el *animus desiderans*, la intencionalidad del yo o del alma deseosa que, a través del tiempo

---

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*, 43.

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*, 37.

de los encuentros y de las cosas que pasan, en todo y por sobre todo busca, en la atención que perdura y en la que el yo se mantiene presente, el objeto o el *otro* correspondiente a la estatura significativa de su deseo. ¿Quién es en realidad el sujeto de esa bisagra existencial de la desproporción en la que se contrasta creativamente el tiempo con su otro, de modo que el tiempo no es ya un desvanecimiento de la eternidad sino una participación en ella? No se trata de un sujeto que por ello se torna dueño del ser y del tiempo. Esta atención sostenida, esta tensión (*intentio animi*) que perdura, este yo-mismo polarizado hacia la idea-límite del tiempo, no es el dueño del significado de ese *otro* que, precisamente, se da como idea-límite cuyo contenido él no puede poner. No es dueño del tiempo porque no es dueño del objeto adecuado del deseo. ¿No es esto, acaso, hacer experiencia de la propia trascendencia alterativa dentro del límite de la propia mismidad, de modo que ya no se trata de una anónima eternidad sino de un rostro inalcanzable desde nuestro esfuerzo por existir?

En efecto, reflexiona Ricoeur sobre Agustín: “La noción de *distentio animi* no recibe lo que le es debido mientras no se *contraste* la *pasividad* de la impresión con la *actividad* de un espíritu tendido entre direcciones opuestas, entre la espera, la memoria y la atención. *Sólo un espíritu tan diversamente tendido puede ser distendido*”.<sup>25</sup> Esto, por un lado, implica que la pasividad de la *distentio animi* como carencia de presencia plena de sí a sí-mismo y como carencia de eternidad no es apenas un límite de pensamiento (una idea-límite kantiana), sino también una ausencia sufrida en el corazón de la experiencia temporal. Una falta de ser, una limitación que se manifiesta en el sentimiento ontológico de la tristeza de lo negativo, de la distancia entre nuestro *esfuerzo-para-existir* respecto de la plenitud estable y siempre nueva de la vida gloriosa a la que el

---

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit*. Tome I, 37.

corazón aspira en el *deseo-de-ser*. Por otro lado y precisamente por esto último, la pasividad de la dialéctica entre *intentio et distentio animi* y el contraste significativo entre tiempo y eternidad ponen de manifiesto que la mencionada carencia es también positivo indicio de que ninguna respuesta a la mano, que sea más de lo mismo, está a la altura de satisfacer la grandeza destinal que urge desde dentro a la temporalidad humana.

El sentido del contraste entre tiempo y eternidad en San Agustín es dialógico más que dialéctico. A diferencia de la concepción unidimensional del tiempo como horizontalidad sinfín, que se afirma utópicamente contra la eternidad en un indefinido transcurrir que devora generaciones en su propia horizontalidad. Y dicho contraste también es dialéctico a diferencia de la interpretación dualista, donde la referencia vertical a la eternidad devalúa el significado del tiempo, cual precio a pagar para una liberación hacia lo eterno informe. El contraste de la eternidad, por el contrario, apremia el tiempo dándole una finalidad, al par que el tiempo se potencia a través de instancias que se suceden en la realización de la obra del hombre mismo y de su mundo, anticipando la eternidad que los lleva a la plenitud de su propia forma. El contraste nada tiene de evasivo como abandono de este mundo hacia otro mundo, porque el tiempo es dramática (o trágica) anticipación de otro mundo en este mundo. El contraste mediador de la eternidad relanza el tiempo colectivo de etnias y pueblos hacia el horizonte universal del tiempo histórico. En el mismo Agustín se verifica el dilatarse de la consideración del tiempo desde la ontología hermenéutica fundamental (*Confessiones*) hacia la filosofía de la historia (*De civitate Dei*).

Ricœur puntualiza lo precedente al señalar

tres incidencias mayores de la mediación de la eternidad en la especulación concerniente al tiempo. Su primera función es situar toda la especulación sobre el tiempo bajo el horizonte de una



*idea-límite* que obliga a pensar conjuntamente el tiempo y el otro del tiempo. Su segunda función es intensificar la experiencia de la *distentio* en el plano existencial. Su tercera función consiste en llamar a esta experiencia misma a la superación en dirección de la eternidad y, entonces, a *jerarquizarse* interiormente, en contra de la fascinación por la representación de un tiempo rectilíneo.<sup>26</sup>

¿Cuál es la implicación decisiva de cada una de estas tres funciones? La primera consiste en que pensar de modo concreto y conjunto el tiempo que nos es familiar y el otro del tiempo que nos resulta enigmático, sin reducir uno de los términos y sin confundirlos, implica un acontecimiento que supera la *idea-límite* de la eternidad entendida como expresión de un corte epistemológico o como postulación de un genérico horizonte. A partir de un determinado momento irrumpe, en determinado espacio público de relaciones interpersonales y de conflictos de poder político-cultural, el encuentro con una personalidad excepcional. Tan conocida cuan sorprendente por la estatura inaudita de su inteligencia, por la novedad liberadora de sus juicios y de sus gestos, por su encendida pasión por los hombres, por la soberanía inerme y atrayente de su comportamiento. A tal punto que ayer como hoy es inevitable la pregunta: ¿pero quién es éste? ¿Por qué teniendo tanto poder y no lo usa para imponerse?

La segunda función consiste en intensificar la experiencia de la *distentio animi* en el plano histórico-existencial. No se puede vivir el tiempo sin calendario, cuyo proceso de constitución tiene múltiples y complejas implicaciones, la más importante de las cuales es la determinación del eje del tiempo. La distención de la conciencia en el triple presente privilegia un momento axial que ya no refiere a una instancia fundacional *in illo tempore*, cual pasado mítico de

---

<sup>26</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*, 42.

una etnia que vive prendida al nostálgico recuerdo de su nacimiento, cada vez más recluso en lo inmemorial, donde el tiempo se confunde con lo eterno que retorna ritual y alegóricamente. Tampoco hace referencia a un futuro intrahistórico-utópico de cumplimiento lineal e indefinido y siempre postergado, cual modelo de perfección colectivo destinado a cosificarse y desvanecerse a medida que el presente cobra sus duras exigencias perentorias. En cambio, cuando el momento axial del tiempo es un acontecimiento que sucede en medio del tiempo, bisecando el tiempo, porque la alteridad de lo eterno se inserta y se reitera en él con rostro humano, entonces se abre una historia universal de la atracción sin fronteras a esa trama de encuentros humanos fundada en el cruce personalizado del tiempo con la eternidad. Donde la lógica de lo nuevo y del cruzamiento de lo diverso se da en anticipos testimoniales de una realización ecuménica.

La tercera función de la idea-límite es llamar a esta experiencia del triple presente a *jerarquizarse* interiormente. El pasado ya no es y el futuro todavía no es. Sólo el presente es y su mayor jerarquía consiste en que al cruzarse con la eternidad en la puntualidad del yo con-trae pasado y futuro en la conciencia distendida de la propia existencia desplegada en el tiempo. Abraza en la memoria-presente una historia en acción que viniendo del pasado actúa en el presente como contexto de pertenencia y de encarnación del yo. El cual es, a su vez, relanzado por la espera-presente hacia un futuro de posibles atisbados en el presente, cuya forma de cumplimiento no es del dominio del yo.

Atravesando estas tres funciones de la idea-límite de la eternidad Ricœur observaba que ellas cuestionan la fascinación por la representación de un tiempo rectilíneo, es decir, privo de referencia a la alteridad y de diálogo fundamental entre la temporalidad y su idea-límite. Lo que, en realidad, es banalización del conjunto del tiempo, descarte de lo que en él se arriesga y despersonalización

del drama de la libertad en la historia. La representación del tiempo rectilíneo homologa la temporalidad reduciéndola a un proceso unidimensional de fuerzas colectivas cuyo progreso es instrumental. Esta interpretación es inducida por la impresión de un mundo de identidades privadas de horizonte humano, individualistas e impersonales, a-históricas y des-comprometidas y, por eso, irrelevantes. Lo que responde a una posibilidad degenerativa agazapada en la historicidad. Pero que debería ser pensada en contraste con la temporalidad originaria que entiende el hecho epocal sin justificar el poder que se vale de él como estrategia de ocultamiento y dominación. La competencia narrativa ¿podrá contribuir, como expresión creativa de las variadas peripecias vividas por los hombres, a captar otros aspectos estructurales de la relación entre temporalidad y poder?

#### 4 - *Ipseidad, acontecimiento y narración*

Hay un pasaje de Agustín que ha inspirado a Ricœur respecto de la manifestación del tiempo en la narración, en cuanto éste hilvana cualquier acción en un horizonte progresivo de totalización, capaz de atraer al lector con la impronta poética del relato que se intercala en analogías y proyecciones imaginativas con su propia experiencia de vida. Agustín recuerda un canto de su amigo Ambrosio y dice: “Lo que se produce en un canto entero se produce también en una acción más amplia (*in actione longiore*) de la que el canto no es más que una pequeña parte; tal cosa se produce en la vida entera del hombre, cuyas partes son todas las acciones del hombre; esto se produce también en la serie entera de los siglos vividos por los hijos de los hombres”.<sup>27</sup> La amplitud de consecuencias significativas contenida en esta frase es así comentada por Ricœur: “Todo el imperio

---

<sup>27</sup> S. Agustín, *Confesiones*, 28, 38.

de lo narrativo es virtualmente desplegado aquí: comenzando por el simple poema, pasando por la historia de una vida entera, hasta la historia universal. A estas extrapolaciones, simplemente sugeridas por Agustín, se consagra esta obra”.<sup>28</sup>

Si cabe decir que una vida no examinada es una vida que no merece ser vivida, también se puede decir que la primera figura de una vida examinada es una vida narrada. Esta conjunción de la vida en tanto humana con la narración y la temporalidad de la trama, manifiesta la racionalidad de la práctica narrativa y su despliegue de un aspecto decisivo de la dinámica estructural del tiempo, que es la dimensión del acontecimiento y que tiene especial relevancia para entender el origen y el sentido del poder. Lo cual debe ser interceptado y reconocido dentro de la dramática de la *ipseidad* – de sí mismo en cuanto otro – y liberado de su encierro en la tautología de lo mismo. La tensión narrativa entre concordancia y discordancia subsiste si comporta sorpresas y si éstas, al quebrar la coherencia previsible del relato, sin embargo son creíbles sin dejar de ser intrigantes. Esto invita a proseguir el hilo de la trama hacia lo que todavía está ausente y no obstante atrae a continuar el relato para culminarlo en una historia de pronto entendible como un todo que invita a pensar. La *concordancia* de un relato expresa el principio de orden, propio de la *intentio animi*, en la concatenación de los hechos narrados. Mientras la *discordancia* remite a la *distentio animi* como efectivo transcurso temporal sorprendido por encuentros imprevistos y por cambios de suerte que hacen de la trama una intriga.

Entonces, la lógica temporal del relato nunca es lineal y es racional justo por incluir lo imprevisible mediante una transformación reglada, que da lugar a la expectativa propia del relato significativo.

---

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Temps et récit I.*, 41. De tal sugerencia de Agustín fluye la respuesta de Ricoeur con la extraordinaria trilogía *Tiempo y narración*.

La racionalidad narrativa es coherente con la desproporción humana y revela al tiempo como *síntesis de lo heterogéneo*, de lo mismo y de lo otro, de la interioridad y la exterioridad, de lo previsible y de lo imprevisto. La *concordancia discordante* del relato es correlativa a la trascendencia encarnada del *ego* en el tiempo y, a través de esta característica, el relato manifiesta la racionalidad del contraste dramático del tiempo en su idea-límite. De hecho, el relato pretende sostener el testimonio de la vida más allá de su carnal caducidad. Pero el tiempo – y el curso del relato – están urgidos no tanto porque se deslizan hacia un previsto aunque incierto momento final donde la trama se apaga porque se le termina el tiempo, sino porque la alteridad de la idea-límite respecto del tiempo suscita la espera que dinamiza al relato. Además, esta finitud de la vida y de la trama exalta la búsqueda y la espera porque el triple presente expresa la relación originaria del yo a una presencia alterativa *abscondita* que se hace llamativa a través de las circunstancias. Esa presencia-ausente es el lugar fontal de la discordancia, cuestionadora del tiempo lineal. La discordancia hace posible la creatividad de la vida y de la competencia narrativa, restableciendo la concordancia con el nivel más profundo de la experiencia originaria del contraste del tiempo y del sí-mismo a través de otro. Como llanamente se dice, no hay auténtico relato sin misterio que deja pensando.

Es preciso reconocer que gracias a la desproporción humana acontece la conciencia de finitud y del desgarrar por la contradicción enrostrada al deseo-de-ser por la persistencia del mal y la implacabilidad de la muerte. No hay relato significativo que no esté atravesado por esta contradicción. ¿Puede tener ello, acaso, un sentido convergente con el deseo que concentra al infinito el dinamismo de la vida y con ello nutre la trama de los relatos y la misma competencia narrativa? La contradicción que nuestra desproporción atesta ¿no significa, más bien, que estamos hechos para vivir la relación originaria con lo que nos supera para superar al fin la contradicción? Que el hombre

supera infinitamente al hombre – de pascaliana memoria – significa que el deseo supera el poder de corresponderlo adecuadamente. No sólo habla de ello la inteligencia de las evidencias de nuestra desproporción abierta a la alteridad fundamental, sino también, a contrario sensu, la voluntad de abolirla mediante la exacerbación de la autoafirmación y la caída en la necesidad de re-mitificar el poder. De ahí la razonabilidad profunda de estas preguntas, que cuestionan la pretensión de liberar la vida desde la exacerbación vitalista de la vida misma o desde la capitulación a la sola finitud, encerrando al deseo en la lógica del *idem*:

si sabemos que debemos morir y que entonces todo es inútil ¿por qué entonces vivimos y por qué nos damos tanto por hacer? Y no sólo: ¿por qué casi todas las cosas *esenciales* a las que aspiramos o a partir de las cuales nos damos un *sentido a la vida exceden evidentemente el horizonte del vivir?* ... La esperanza en el sentido radical y profundo, ... en su esencia supera nuestra muerte y parece incomprendible y absurdo si ello es confrontado con nuestra conciencia de la muerte. No podemos creer que nuestra vida tiene un sentido y guarda una esperanza como condición constante del espíritu, si tenemos la certeza de que, con nuestra muerte, todo terminará definitivamente.<sup>29</sup>

¿Basta, desde un punto de vista ontológico, esta “natural fe y esperanza como condición constante del espíritu”, para abrir la vida hacia la posibilidad de una certeza crítica, sin cosificarla en relaciones idolátricas frustrantes y violentas? ¿Qué dimensión de la existencia es preciso reconocer para que lo fundamental no sea petrificado? ¿Es suficiente la dimensión de la alteridad ética frente a la persistencia del mal y la contradicción de la muerte? ¿Cómo puede

---

<sup>29</sup> V. Havel, *Il potere dei senza potere*, 179. (Cursivas mías)

instruir en esto la trascendental competencia narrativa? La narración replica metódicamente esta problemática de la apertura de la existencia en la experiencia del tiempo a través de la función esencial de la dimensión del *acontecimiento*, que es el corazón del tiempo. Su estatuto ontológico alterativo “transporta a su más alto *nivel la dialéctica de la mismidad y la ipseidad*, implícitamente contenida en la noción de identidad narrativa”.<sup>30</sup> Pues en todo relato, la búsqueda de algo otro es lo que “hace posible la trama, la disposición de los acontecimientos que pueden ser *considerados conjuntamente*. La búsqueda es el motor de la historia en tanto separa y reúne lo que falta y su superación. Ella es el nudo del proceso. Sin ella no sucedería nada”.<sup>31</sup> La tensión de la búsqueda posibilita la atención de la espera. Ambos componentes de la racionalidad narrativa convergen en la dimensión del acontecimiento, que es el núcleo de sentido de la temporalidad y del relato que la expresa en sus concretas vicisitudes. Al respecto, Ricœur señala que

la diferencia esencial que distingue al modelo narrativo respecto de todo otro modelo de conexión reside en su estatuto de *acontecimiento* ... Mientras en un modelo de tipo causal acontecimiento y ocurrencia son indiscernibles, el acontecimiento narrativo, en cambio, es definido por su relación con la operación de configuración; el acontecimiento participa de la estructura inestable de la concordancia discordante que es característica de la trama; él es fuente de discordancia en tanto irrumpe y fuente de concordancia en tanto hace avanzar la historia.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 167.

<sup>31</sup> P. Ricœur, *Historia y narratividad* (Buenos Aires: Paidós, 1999), 127.

<sup>32</sup> P. Ricœur, *Soi-même*, 169.

El acontecimiento, entonces, sólo es y permanece como tal si asume lo humano e incide en la totalidad de la experiencia de sí, articulando los tres vectores de la experiencia de pasividad (la carne, la intersubjetividad y la conciencia), que remiten a la alteridad fundamental meta-categorial, y si, además, re-acontece en el presente abriendo un proceso en el que se renueva y relanza la novedad del sentido de la trama de la existencia. Si tanto la vida como la trama se configuran como síntesis abierta de lo heterogéneo, cada circunstancia como fragmento de tal heterogeneidad recibe su significado y valor del acontecimiento que va piloteando el proceso de totalización narrativa. Más aún, el mismo detalle circunstancial es portador de una vibración del acontecimiento *princeps* y esta vibración no sucedería sin tal detalle aportado por la circunstancia, que viene en todo momento elevada a la significación como lugar privilegiado de lo imprevisto. El sentido acontece en circunstancias, las totaliza en su conjunto a medida que ellas se suceden en la tensión discordante de un proceso unitario; finalmente, el acontecimiento revive en sí mismo desde el desafío de circunstancias que, solicitándolo de nuevo, lo actualizan, poniendo a prueba su consistencia para llevar a su culminación la existencia y el relato.

La racionalidad narrativa reúne poéticamente lo que en la cotidianidad se tiende a disociar: la sorpresa del sentido totalizador del rumbo de la trama y la particular dispersión circunstancial. ¿Qué es lo que cualifica un acontecimiento como *princeps* o *fundante* de un nuevo inicio? Precisamente su capacidad de convertirse en nuevo principio de inteligencia de lo real y de acción comunicativa a partir de las circunstancias, de lo particular, porque así atestigua una novedad que, en su libre accesibilidad, refiere y acompaña hacia el destino, despertando al uso integral de la razón. Estimo que es esto mismo lo que Ricoeur expresa de otro modo: un tal acontecimiento “pone en falta las esperas creadas por el curso anterior de los acontecimientos. Es simplemente lo inesperado, lo sorprendente y no se



vuelve parte de la historia sino de contragolpe, una vez transfigurado por la necesidad en cierto sentido *retroactiva*, que procede de la totalidad temporal llevada a término”.<sup>33</sup> De contragolpe, lo inesperado se torna necesario para la inteligibilidad significativa de la totalidad de la vida como trama dramática de la libertad.

Señalaba antes Hannah Arendt que la irrupción de lo imprevisible e inesperado desde la idea-límite del tiempo genera, en quienes se topan con él, esa fe y esa esperanza fundadas, que transfiguran la naturaleza en historia. Esto es, en expectantes re-inicios de encuentros y descubrimientos que se anteponen a esa natural pendiente al retorno cíclico de lo mismo, en la multiplicidad de las dispersas vicisitudes humanas, reducibles al “nada nuevo bajo el sol”. El acontecimiento fundante es portador de su propio contragolpe, que Ricœur denomina “inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad en el corazón del mismo acontecimiento”.<sup>34</sup> Pues éste no es tan sólo “lo que sobreviene en cierto modo *antes de ser posible*; sino que aporta también consigo *su propio horizonte de inteligibilidad*”.<sup>35</sup> Es decir, la experiencia de la correspondencia entre el deseo-de-ser y la excepcionalidad del contenido radical del acontecimiento, en cuanto significa la relación originaria constituyente del yo.

Este proceso de asimilación de su mensaje revelador, al par de consolidar el acontecimiento fundante en la conciencia crítica y sistemática de la experiencia de la vida personal e intersubjetiva, también puede desvirtuarse en un proceso de desligamiento de las consecuencias axiológicas del acontecimiento respecto de la gratuidad inmanejable de su originario acontecer. Así, comienza a

---

<sup>33</sup> P. Ricœur, *Soi-même*, 170.

<sup>34</sup> P. Ricœur, *Soi-même*, 170.

<sup>35</sup> Claude Romano, *L'aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale* (Paris: PUF, 2010), 32.

erosionarse y a decaer en su integral significación existencial y a transmitirse en el tiempo mediante retazos semántico-culturales o ramales truncos a la moda de lo que sería una tradicionalidad íntegra y viva. Entonces, el acontecimiento ya no es reconocido como tal sino fagocitado como un hecho que tarde o temprano habría de suceder, según la lógica progresiva del determinismo histórico ontológicamente lineal. Tal sería la lógica de la decadencia de una gran civilización que, al concebirse en estado de ruptura y des-compromiso con la *gratuidad del acontecimiento originario* que la posibilitó en su *poder-ser comunidad histórica*, pierde también la inteligibilidad de las consecuencias que pretendía aislar, preservar y manejar a través de una concepción técnica del *poder como capacidad de dividir la sociabilidad y producir hegemonía*.

Mientras tanto, “más real que toda realidad, más exterior que toda exterioridad, el acontecimiento es lo que impide todo cierre de la existencia sobre ella misma, sobre sus posibles y sobre su sentido. Si de cualquier modo se quiere mantener el término, tal es, posiblemente, el verdadero ‘realismo’”.<sup>36</sup> Se trata del realismo que reconoce la existencia como aventura que excede las medidas del poder-ser proyectante porque recupera, junto a la experiencia de pasividad, el *estado de nacimiento y de donación* por el que esa existencia está “suspendida originariamente de posibles que ella no ha hecho posibles, inmersa en un sentido que la precede y que ella no sabría enteramente dilucidar, atravesada por una historia de la que ella no es el origen; en breve, como determinada en su esencia por *acontecimientos fundadores*”.<sup>37</sup> ¿Cuál es la estatura de esos acontecimientos fundadores de la experiencia del significado y del valor de la existencia? Ellos no son un depósito manejable de

---

<sup>36</sup> C. Romano, *L'aventure temporelle*, 42.

<sup>37</sup> C. Romano, *L'aventure temporelle*, 26.

poderes porque originariamente emergen de la conciencia de las *experiencias fundamentales de pasividad* portadoras de

la íntima certeza de que el ser humano no es el dueño de existir en el modo del sí-mismo; sino que tal certeza le adviene a la manera de un don, de una gracia, de la que el sí-mismo no dispone ... La extrañeza de la voz [se refiere aquí Ricœur a la voz de la conciencia moral, lugar privilegiado de la atestación de la alteridad] no es menor que la de la carne y la de el-otro.<sup>38</sup>

Esta extrañeza de las experiencias de pasividad es la misma extrañeza respecto de la racionalidad de la idea-límite de la eternidad, que exalta la relevancia decisiva de la temporalidad. Se requiere “lo otro del tiempo para hacerle plena justicia a la temporalidad humana; y esto no es para abolirla sino para profundizarla, jerarquizarla, desplegarla según niveles de temporalización cada vez menos ‘distendidos y siempre más ‘tendidos’, *non secundum distentionem sed secundum intentionem*”.<sup>39</sup> El tiempo de los mortales nos hiere porque es el contragolpe de la promesa estructural contenida en la vida como espera enclavada en el deseo-de-ser, aunque no seamos los garantes del cumplimiento de esa promesa. Tal como por el don del nacimiento nos tornamos responsables – respondientes – pero no dueños de nuestro existir: la donación está en nuestro origen y, por tanto, también en nuestra finalización. Origen y fin están articulados por la espera (y desde tal supuesto es posible también desesperar) porque somos ontológicamente promesa. A esta cuestión el poeta Leopardi responde con esta pregunta exclamante: “Qué grande es el pensamiento de que verdaderamente nada se nos debe. ¿Acaso alguien nos ha prometido algo? Y, entonces, ¿por qué lo

---

<sup>38</sup> P. Ricœur, *Réflexion faite*, 108. [entre corchetes es mío]

<sup>39</sup> P. Ricœur, *Temps et récit 1*, 53.

esperamos?”.<sup>40</sup> La mentada desproporción humana,<sup>41</sup> que se decanta como conciencia del presupuesto de todos los presupuestos, esto es, como juicio expresivo del asombro por la existencia, se sigue diciendo de diversas maneras:

Nuestra existencia ¿no es acaso ella misma espera? ¿Dónde está la *fuerza primordial de la espera*? Quiero decir que se trata de algo más profundo que una inclinación o que una disposición optimista de la mente humana determinada por la genética, la biología, la química o el medio cultural ... De alguna parte, detrás de todo eso, consciente o inconsciente, articulada de múltiples maneras pero siempre más profunda, *está la experiencia humana del propio existir y de la existencia del mundo*.<sup>42</sup>

La caída en la obviedad del existir se desliza en la censura al estatuto ontológico de la desproporción interna al hombre entre finitud e infinitud, cuya síntesis atisbamos en los signos de correspondencia de los otros pero de cuya clave de completud carecemos. Dicha obviedad de la existencia se deriva en olvido de la promesa de encuentro que inhabita el deseo y en la realización de propia identidad en la dialéctica de la *ipseidad*. Tanto a nivel personal como social, al oscurecerse la conciencia del acontecimiento de existir, la conciencia resbala hacia la propia banalización y la del tiempo mismo, concibiéndolo lineal. Cuando el yo censura la relación originaria que lo constituye, también pierde la referencia a su singularidad y mitifica el poder con sus conexiones evasivas, para

---

<sup>40</sup> Giacomo Leopardi, *El oficio de vivir* (Barcelona: Seix Barral, 1992), 198.

<sup>41</sup> Cfr. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité. L'homme faillible* (Paris: Aubier-Montaigne, 1960). Este libro expone la experiencia de la desproporción conceptualizándola a nivel gnoseológico, práctico y afectivo; se trata de la matriz temprana, central y permanente a lo largo de su obra de la antropología ricœuriana, categoría donde concurren la grandeza y la fragilidad humanas.

<sup>42</sup> V. Havel, *Il potere dei senza potere*, 178.

que el yo salve su apariencia. Al estar ante un futuro mudo e indefinido, en el que no hay alteridad ni por ende responsabilidad en el presente, el sentido de toda relación consiste sólo en el manejo del aspecto técnico-estratégico del poder, como capacidad de presionar y violentar para imponerse.

Es justamente aquí donde se nota que el poder ya se ha desvinculado de su origen y de su auténtico sentido como riesgo inteligente de decisión a reabrir, cada vez de nuevo, el espacio del reencuentro, el cual es su mismo origen. A falta de ello, el poder inicia un proceso de desnaturalización que implica organizar la mentira para homologar las mentes, hacer desaparecer al yo y doblar la alteridad bajo la presión del esfuerzo organizador por mantenerse y de la fuerza para imponerse, hasta llegar al uso metódico de la violencia. Esta torpeza del amor propio solipsista exacerba los indicios de división para administrar el conflicto radicalizándolo y así reinar.

Este juego diabólico implica eludir la significación presente del previo acontecimiento meta-político que toda sociedad implica, y cuya dramática configuración histórica de testimonios del reencuentro atraviesan sus inicuos enfrentamientos y les señalan un más-allá posible. Esta corriente testimonial, que nunca falta en las naciones, es ese mismo sustrato-signo histórico, significante de lo relacional, que llama a las puertas de la conciencia y de la libertad de los sujetos personales y sociales. Pues es lo que posibilita la vida política misma y lo que la reclama a la libertad del presente para su reinicio. Este es el núcleo de la verdadera educación. Porque la libertad en la historia no es acumulativa y cuenta siempre con la ventaja del comienzo y con la presencia de *los nuevos*, pero, por eso mismo, también está siempre en peligro.

## **5 - A modo de conclusión: Latinoamérica y el poder como acontecimiento**

Recorriendo cada uno de los cuatro párrafos advertimos que el acontecimiento es, de diversas maneras, el núcleo articulador del proceso reflexivo llegado hasta aquí. Primero como nuevo inicio e iniciativa en la experiencia originaria del yo y del tiempo, articulados en el presente abierto. Esto es esencial para discernir lo que es una política de la administración estratégica de las fuerzas, de lo que es una política que facilita el encuentro entre los hombres sin sustituirlos. A seguir, se accede al acontecimiento como reconocimiento del sentido relacional de la pluralidad en el asentimiento y en la decisión renovada de vivir juntos, donde emerge el auténtico poder político, que no es un poder de dominar sino un poder-de-relacionar, sobre lo que ahora insistiremos. En tercer lugar, en la indicación del origen del acontecimiento en cuanto imprevisible e imprevisto, radicado en la experiencia del contraste entre el tiempo y su otro, la idea-límite de eternidad. Pero entendiendo al límite no como encierro asfixiante sino, tal como la piel, como lo que diseña el límite para que exista el saludable respiro de lo otro, respiro lanzado hacia lo abierto, hacia la vastedad de los otros y del universo, hacia la fuente originaria en la alteridad fundamental. Esta instancia personaliza la temporalidad, ligándola a la relación que fundamenta la trascendencia y la dignidad infinita del yo. Esto posibilita superar una concepción lineal del tiempo, que después imagina una historicidad que se pierde en la nebulosa de lo neutro, de lo indefinido impersonal, que va devorando generaciones al son de conjeturas extrapoladas de la situación presente. Finalmente, el acontecimiento se revela como factor esencial de la universal competencia narrativa que, a su vez, expresa la dinámica dramática de la vida humana en cuanto es búsqueda y espera a través de lo imprevisto que sobre-

viene y define la trama. El relato instruye acerca de la racionalidad del acontecimiento.

Si tal es el hilo conductor, sin embargo, puede objetarse que la dimensión del acontecimiento es poco práctica para tener también un significado decisivo en la forma de concebir el poder y ejercer la responsabilidad política. En lo que sigue se muestra, para concluir, que la incorporación existencial de la dimensión del acontecimiento genera una conciencia crítica del sentido auténtico del poder, que verdaderamente da poder, porque es inmanente al origen del poder mismo. El consentimiento a vivir-juntos y el encuentro que en consecuencia puede llegar a suceder en la medida en que no se trate de un proyecto formal sino de un deseo real y razonable, transforma radicalmente el sentido de la acción y del conocimiento político. Para entender esto es preciso tener en cuenta que el consentimiento a vivir juntos puede tener otro canal de acceso, precisamente contradictorio con la lógica del acontecimiento del encuentro. En la década del año dos mil diez se rememora en las diversas naciones hispanoamericanas el bicentenario de la declaración de la independencia como estados nacionales. Y cabe preguntarse si lo traído hasta aquí aporta una perspectiva crítica contributiva a una rememoración innovadora. Vale considerar el estado de cosas en ese siglo XIX, que de diversas maneras se prolonga hasta el presente como una distorsión fundamental en el modo de entender y vivir la política, atestiguado por el pensador más preclaro de ese siglo, el tucumano Juan Bautista Alberdi:

Los libertadores son siempre guerreros victoriosos. Los soldados del vencedor y sus secuaces son naturalmente “liberales” [en el sentido de la libertad política que nunca puede darse por obvia]. El que vence no puede dejar de ser libertador en este sentido, que ha liberado al país del gobierno vencido (siempre digno de su caída cuando cae). Por regla general, en Sud América,

todo libertador es militar. No hay libertador civil ni político y la razón de ello es que la espada es el solo instrumento conocido de la libertad en Sud América. Se diría que la sola libertad aquí conocida es la “libertad militar”, es decir, la libertad del sable. Tal libertad es la digna hija de su madre, la espada: hija de la fuerza, su temperamento es la violencia. La fuerza convertida en libertad es la tiranía. La tiranía no es sino la libertad concentrada en uno solo: un monopolio de la libertad.<sup>43</sup>

Como puede observarse, la libertad es denunciada como el privilegio o la revancha de algunos y no como la vivencia universal de base, desde donde se construye la vida política. Se parte de la exigencia de justicia pero ésta termina siendo justiciera y vengativa al omitirse que el reconocimiento básico y, tendencialmente, lo más efectivo y responsable posible de la libertad es la primera justicia para con el hombre. A falta de esto se desploma el acontecimiento de la dignidad del yo y, con él, todo el sistema del derecho, destinado a darle curso estable al acontecimiento del encuentro. Tal como de nuevo lo expresa J. B. Alberdi, se pulveriza hasta el elemental sentido de la equidad, colocándose en la eliminación del otro el criterio de lo que hace viable la construcción política:

Se hizo un crimen en otro tiempo a Rosas de que postergase la organización para después de acabar con los “unitarios”; ahora sus enemigos imitan su ejemplo, postergando el arreglo constitucional del país hasta la conclusión de los “caudillos” ... Con “caudillos”, con “unitarios”, con federales, y con cuanto contiene y forma la desgraciada República, se debe proceder a su organización, sin

---

<sup>43</sup> Juan Bautista Alberdi, *Peregrinación de luz del día*, 3º Parte, 1871, X. Cfr. Idem, Edición crítico-genética y estudio preliminar de Elida Llois (Buenos Aires: Editorial UNSAM, 2009). (Entre corchetes es mío)



excluir ni aun a los malos porque también forman parte de la familia. Si establecéis la exclusión de ellos, la establecéis para todos, incluso para vosotros. Toda exclusión es división y anarquía. ¿Diréis que con los malos es imposible tener libertad perfecta? Pues sabed que no hay otro remedio que tenerla imperfecta y en la medida que es posible al país, tal cual es y no tal cual no es ... Si tenemos derecho para suprimir al “caudillo” y sus secuaces porque no piensan como nosotros, ellos le invocarán mañana para suprimirnos a nosotros porque no pensamos como ellos ... No hay más que un medio de admitir los principios, y es admitirlos sin excepción para todo el mundo, para los buenos y para los pícaros. Cuando la iniquidad quiere eludir el principio, crea distinciones y divisiones; divide a los hombres en buenos y malos; da derechos a los primeros y pone fuera de la ley a los segundos, y por medio de ese fraude funda el reinado de la iniquidad, que mañana concluye con sus autores mismos.<sup>44</sup>

¿Qué tipo de fariseísmo es el que incentiva en nuestra frágil convivencia ese moralismo político maniqueo, que pretende valerse de la violencia para erradicar la cizaña del mal en la historia (el mal siempre es el otro), sin reparar que tal es el peor de los males? En el olvido de la esencia misma de la política, “cuya misión fundamental es la de ser mediadora y promotora de las relaciones espontáneas y los vínculos horizontales entre la inmensa variedad de personas y grupos de la sociedad”,<sup>45</sup> subyace el prejuicio que inculca un sentido mítico e impetuoso del poder político como fuerza divina arrolladora, capaz de establecer de una vez el mecanismo de

---

<sup>44</sup> J. B. Alberdi, *Cartas Quillotanas* (Primera Carta, enero 1853). Disponible en: <http://goo.gl/ilfysE>

<sup>45</sup> Carlos Hoevel, “Prólogo. De la utopía al significado”, en: Aníbal Fornari et alii: *Utopías y significado. Las dos banderas de la independencia hispanoamericana* (Buenos Aires: Consudec-Santillana, 2016), 7.

la transformación benéfica del mundo. Toda la cuestión radicaría en localizar ese mecanismo o inventar el esquema estructural que posibilitaría ser justos a bajo precio de compromiso de la libertad. Quitando del medio a quien se oponga. El despotismo político de raíz hobbesiana y su continuidad reaccionaria o revolucionaria hasta el presente tiene así, como constante, la cancelación virtual de la sociedad civil. Ésta es unilateralmente concebida como el lugar del mero conflicto, de la violencia y la irracionalidad egoísta. Por ende es abolida en su original e insustituible positividad, como lugar de libre y creativa expansión de la convivencia política (a diferencia del dominio concentrado, invasivo y despótico), más allá de la entronización totémica de poder político en el estado. Porque ahí donde el poder se concentra como dominio también se lo disputa al borde de la violencia. La lucha por la posesión del estado, tendencialmente privatizado a favor de quien lo gobierna, procura la desaparición del otro como contendiente del único lugar de presunta libertad (arbitraria). La conciencia política se desfigura así en dialéctica amigo-enemigo, la vida social en espíritu de sospecha y de temor, y el ejercicio del poder en sistemática complicidad.

¿Cuál sería, entonces, la verdadera concepción y praxis del poder como acontecimiento, tanto a nivel interpersonal cuanto a nivel político? El progreso político de la sociedad nacional, regional e internacional radica en su propio *desarrollo relacional*. Esto no es espontaneo sino que implica ser educados a ser parte del protagonismo de la subjetividad de la sociedad. Lo cual supone captar la razón de la sensibilidad atenta por el otro, de la maduración de la propia personalidad a través del encuentro verdadero y del descubrimiento de la belleza de la vida a través de la actitud de vivir el conjunto de las relaciones que suceden como ocasiones de cultivo de la amistad social. Esta disponibilidad por la existencia brota de la apertura de la autoconciencia personal a la relación originaria, manifiesta en la gratitud conmovida por el don de la existencia. Esta gratitud se

descubre a sí misma en la alegría de la gratuidad vivida – al menos como deseo que intenta – desde el llano de la cotidianidad de la familia, del trabajo y de la sociabilidad más inmediata.

No se trata de un ensueño romántico distraído de la conflictividad social. Se trata de valorizar no sólo la complementariedad sino también la conflictividad de los temperamentos diversos, de las distintas perspectivas culturales, de los intereses sociales a menudo opuestos, de las injusticias que sublevan el alma, propios de la pluralidad interpersonal y de la inclinación hacia el mal que malversa nuestras relaciones con lo que es bueno. Asumir la conflictividad de hecho significa abrir los intereses y las perspectivas, que por ceguera de horizonte aparecen enfrentados, sobre una posibilidad de realización más abarcadora, digna y conveniente, donde lo que era insistencia impaciente o indignación violenta accede a su pacificado e imprevisto cumplimiento, si anticipadamente cuenta con la ayuda de otro. Como lo atestigua un ex protagonista de la violencia:

Los autores de las ciencias sociales gastan ríos de tinta intentando explicar las diversas causas de los fracasos y crisis de países como la Argentina, pero raramente se preocupan por la mayor o menor inteligencia moral (*phronesis*) demostrada por sus elites, en las encrucijadas históricas, para fortalecer los lazos de amistad de la nación en su conjunto. Asociadas a sistemas y regímenes totalitarios provenientes de los extremos del espectro político, las utopías del siglo XX prometieron el progreso y la felicidad en el futuro a costa de la amistad en el presente. Los resultados están a la vista, sus muertos se cuentan por centenas de millones. Pero aún cuando los muertos todavía son llorados, no son muchos los que realmente aprendieron las lecciones de la historia.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Héctor Leis, “Los límites de la política: acerca de la carta de Oscar del Barco”, en: *Lucha armada en la Argentina*, (Buenos Aires: Año 2, N.º 5, 2006)

El origen del auténtico poder en una madura *creatividad relacional*, que no incurre en el dualismo de lo público y de lo privado sin más, sino que concibe toda acción individual auténtica como dotada de dignidad y de aporte a la satisfacción personal en cuanto es al par afirmativa del bien común y, por ende, no necesita disociar lo personal de lo social ni de lo político, es algo que demuestra

que la divinización de la política resulta, paradójicamente, en la destrucción de su capacidad transformadora. Cuando todo es política al final nada lo es. La política como fin de la vida se destruye a sí misma. La divinización del poder político ... trajo como consecuencia nuestro extendido desprecio hacia todo lo que limite la potencia y la supuestamente brillante capacidad de transformación del poder político. La ley, las instituciones, la división de poderes, los consensos, los derechos e intereses de los individuos y grupos y los procesos graduales que caracterizan a la evolución normal de la sociedad civil fueron considerados en general entre nosotros sólo como obstáculos que frenan la capacidad transformadora de la política.<sup>47</sup>

Desde la dimensión del acontecimiento la perspectiva relacional de la política se realiza como capacidad de potenciar y no de reemplazar el inmenso campo de experiencias humanas vitales y creativas, individuales, familiares y sociales, del que se compone la sociedad civil. El estado no es la síntesis de la sociedad, no debe intentar sustituirla sino que, para su mismo bien, necesita ayudar a que en la sociedad civil tome cuerpo la amistad social, facilitando la aproximación, el conocimiento mutuo, el encuentro creativo, la complementariedad que mejora la capacidad cualitativa de servir al conjunto de la sociedad política. Integrado por ciudadanos que

---

<sup>47</sup> C. Hoewel, "Prólogo...", 5

son actores sociales libres, el estado necesita ser fuerte no ya por su inercia creciente como exactor de la creatividad de la sociedad, sino por su equilibrada institucionalidad mediante la división de poderes y por su iniciativa correctiva enérgica de los desvíos respecto del cuidado fundamental del bien común. Atento a que nadie quede privado de los bienes humanos básicos, mediante el apoyo a la responsabilidad de cada uno para superar la propia carencia, con el concurso de la iniciativa social solidaria, procura la armonización correctiva de las distorsiones que se producen en la dinámica social, sea por injusta retribución, competencia desleal, monopolios paralizantes, etc. Entonces, esa

visión de la política orientada no a la utopía del poder sino al significado abierto y rico de la vida implica un Estado promotor del encuentro y no de la división entre los ciudadanos. El poder político tiene como función principal la recomposición de todo lo que está fragmentado, fomentando la articulación entre las distintas experiencias aisladas existentes en la sociedad civil para orientar a todo el conjunto hacia el bien común.<sup>48</sup>

La conciliación de la responsabilidad por la propia vida cotidiana con la participación política como contribución al bien común es una exigencia profunda, no sólo de unidad psíquica de la persona sino, concomitantemente, con la detección superadora de la raíz profunda de la violencia política. Esta constante de nuestra historia, desde las guerras del XIX a los conflictos del XX está íntimamente vinculada al fenómeno de la divinización del poder, que conlleva siempre un profundo desprecio del valor de la vida cotidiana. En este caso se ha perdido el sabor de la vida, de las pequeñas alegrías que proporcionan las experiencias sencillas pero grandiosas, del estudio,

---

<sup>48</sup> C. Hoewel, "Prólogo...", 7

del trabajo, de la amistad, de la vida familiar o de la participación en proyectos sociales, económicos o culturales. La prueba de que hay un sustrato generativo de la amistad social más profundo que el pacto político es que, en el caso de Argentina, habiendo pasado por severas luchas político-partidarias internas perdió sangre y tiempo, padeciendo el de otro modo inexplicable atraso en el desarrollo de su pueblo, pero permaneciendo sin fragmentarse a pesar de los intentos irresponsables de polarización.

Aquí es donde se plantea la dimensión más radical del acontecimiento y se pone a prueba la posibilidad de reinicio de la lábil Argentina-Estado desde el nivel más profundo de Argentina-Comunidad histórica cierta de sí-misma. Los argentinos no hemos sabido crear todavía una comunidad política en sentido estricto. Nuestra historia está repleta de luchas fratricidas que ni siquiera son denominadas con ese nombre, casi dando por sentado que se trata de una condición normal y no malvada de vivir la política. Hoy aparece un primer plano de derecho elemental de la ciudad-estado, hasta ahora eludido, que concierne a la justicia jurídico-constitucional y que significa juzgar y punir a todos los culpables de crímenes de los años 60-70-80, de acuerdo con la ley. Si esto no sucede, queda abierta la espiral de la violencia, porque va prevaleciendo la venganza y la ley del talión, que pretende limpiar una ofensa con otra ofensa. Si, en cambio, este primer plano se cumple de alguna manera desde la división equilibrada de poderes del estado, entonces, se realiza el pasaje del estado-lábil todavía infectado por el espiral de la violencia, al estado propiamente constitucional que eliminaría los conservantes jurídicos de tal espiral, debido a la inconstitucionalidad en la aplicación de las condenas a los militares. Al respecto señala Héctor Leis:

Sin verdad y justicia no es posible la reconciliación, ciertamente. Pero también, sin ánimo de reconciliación no se llega ni a

la verdad, ni a la justicia, sino a la venganza. La buena memoria histórica es aquella que ayuda a una comunidad a ser amiga de ella misma, sin faltar a la verdad. Pero sabemos también que, en la Argentina de hoy, la salvación no viene de la culpabilización del otro, sino de la reconciliación con él. La superioridad moral no deriva del sufrimiento padecido sino de la capacidad de perdonar, de reconstruir la comunidad.<sup>49</sup>

Mientras que una nación constituida por individuos y actores que no saben perdonar ni ser perdonados está condenada a vivir su pasado como irreversible retorno de lo reprimido y como cobro compulsivo de deudas en el presente, repitiendo sus errores. No es por casualidad que aquellos que no saben perdonar precisen mitificar su relato del pasado para revivirlo con algunos maquillajes a la moda. En este sentido, aunque las intenciones y los sufrimientos individuales en cada campo hayan sido diferentes, los contendientes de cada bando se igualan históricamente en su incapacidad para cuidar de la comunidad nacional. Encerrados en identidades-idem, soberbias, partidistas y carentes de profundidad, contradicen la comunidad a la cual pertenecen, que pide un grado más alto de autoconciencia.

Se perfila así el asomo de la comunidad nacional, porque el odio y el resentimiento no se superan por dictamen judicial. En realidad, del espiral de la violencia anidada en el corazón sólo se puede salir a través del testimonio personal de la verdad de lo sucedido y del inicio gestual del perdón pedido y ofrecido. Pero eso llega un buen día como una gran gracia, que recrea la conciencia de la grandeza de la vida y que concierne a unos pocos individuos que desde los frentes de la violencia del pasado se encuentran en una amistad naciente en el presente. Al ser vistos y escuchados,

---

<sup>49</sup> H. Leis, "Los límites de la política...", idem.

dan razón de la esperanza aportada por el encuentro iniciado y de pronto comienza a expandirse socialmente la alegría del acontecimiento renovado de la cultura del encuentro y del poder constructivo concomitante a ella.

**Financiación:** Aníbal Fornari es miembro de la Carrera de Investigador Científico del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina)