

Paul Ricoeur
Universidad de París

ACONTECIMIENTO Y SENTIDO

El presente coloquio lleva por nombre "La teología de la Historia". Este título nos desafía al plantearnos una pregunta: ¿cuál es el paso siguiente que quisiéramos dar en relación con las reflexiones anteriores? Concedo que éstas se mantengan en diferentes niveles dentro de los límites de una interrogación sobre el lenguaje. Por consiguiente el problema es: qué sentido tiene desplazar el debate del lenguaje hacia la historia. Esta interrogante contiene una relación precisa a la situación actual de la teología protestante y católica en Alemania y otros lugares; efectivamente se observa allí, con Pannenberg, Moltam, Metz y otros, diversas tentativas por sustituir la teología de la historia por la teología de la palabra.

Se puede dramatizar esta discusión centrándola sobre un antagonismo inicial en lo que a la noción de acontecimiento concierne. Desde el punto de vista de los nuevos teólogos, el debate sería el siguiente: para la teología de la palabra el acontecimiento por excelencia es un acontecimiento de palabra, es decir, la predicación del Evangelio; y el sentido del acontecimiento es la posibilidad de aplicárnoslo a nosotros mismos, aquí y ahora, en la decisión de la fe. A lo cual la teología de la historia replica: el acontecimiento por excelencia es lo que ha pasado, es el hecho histórico respetado en su alteridad y su distancia; el criterio de su sentido no es la posibilidad existencial de interpretarlo hoy, sino su inserción en la historia universal. Esta es la verdadera mediación, accesible a la razón histórica, entre el acontecimiento de entonces y el acontecimiento de hoy.

Mi intención en esta sesión de apertura¹, no es en caso alguno la de arbitrar tal controversia en el plano teológico donde se plantea, arbitraje que, en el mejor de los casos, podría estar en juego en una sesión de clausura. Quisiera más que nada dedicarme a un trabajo de despejamiento que llevaré a cabo en el plano de una hermenéutica filosófica cercana a la de Hans-George Gadamer.

1) Situándome primeramente del lado de las teologías de la palabra para dejar en claro las condiciones de inteligibilidad, quisiera mostrar que el tipo de teología de la palabra que sirve de blanco a la nueva teología de la historia descansa sobre una concepción psicologizante y existencial del acontecimiento de palabra que ya ha sido superada por la hermenéutica filosófica. Este trabajo

¹*Rivelazione e Storia*. Roma, 1971; Actas del Congreso, recogidas en *Archivio di Filosofia*, *Organo dell' Istituto di Studi Filosofici*,

Direttore, E. Castelli, Università di Roma, 1971, N° 2.

de rectificación interna de la hermenéutica del lenguaje estará esencialmente centrado sobre la dialéctica del acontecimiento y del sentido que ha dado origen al título de este ensayo.

2) Situándome a continuación del lado de las teologías de la historia, analizaré algunos de los conceptos que ellas ponen en juego: acontecimiento histórico, conexión o contexto histórico, historia universal, fin anticipado de la historia; y me preguntaré si pueden establecerse tales conceptos sobre otras bases que no sean la dialéctica del acontecimiento y del sentido desprendidos de la primera parte. En otros términos, una teología que pretendiese sustituir el criterio de la historia universal por el de la actualización de la palabra en la decisión de la fe ¿escapa a las condiciones hermenéuticas de un discurso sobre la historia alejándose del espacio hermenéutico definido por la dialéctica del acontecimiento y del sentido en el discurso?

Al término de estas dos partes postularé a modo de conclusión algunas reflexiones sobre la noción de KAIROS, tal como Enrico Castelli la ofrece a nuestra reflexión².

Emprendo pues, la primera de estas tareas: la revisión filosófica del concepto de acontecimiento de palabra.

I. ACONTECIMIENTO Y SENTIDO EN LA PALABRA

Procederé paso a paso, etapa por etapa.

1) *Justificación de la noción de acontecimiento de palabra.*

Quisiera para comenzar, establecer un primer punto: ¿en qué plano, por qué tipo de investigación está justificada la noción de acontecimiento de palabra? La lingüística moderna nos proporciona la respuesta: la noción de acontecimiento de palabra es legítima, e incluso se impone desde el momento que se considera la transición de una lingüística de la lengua o del código a una lingüística del discurso o del mensaje. Esta distinción procede, por supuesto, de Ferdinand de Saussure y de Lovis Hjelmslev; lengua-palabra, dice el primero; esquema-uso, dice el segundo; digamos todavía, en el lenguaje de Chomsky: *competencia-performance*. Pero es necesario sacar todas las consecuencias filosóficas de esta dualidad: que la lingüística del discurso posee otras reglas que la lingüística de la lengua. Es el lingüista francés Emile Benveniste, quien ha ido más lejos en esta oposición de las dos lingüísticas. Según él, éstas no se constituyen sobre las

²Enrico Castelli, *Hermeneutique et Kairos, en le Theologie de l'Histoire Hermeneutique et*

Eschatologique, Paris, Aubier, 1971, pp. 15-20.

mismas unidades; si el signo (fonológico o léxico) constituye la unidad de base de la lengua, la frase es la unidad de base del discurso. Por lo tanto es la lingüística de la frase la que alberga la teoría del acontecimiento de palabra. Deduzco cuatro características de esta lingüística de la frase, las que me servirían de inmediato para elaborar la hermenéutica del acontecimiento y del sentido.

Primera característica: el discurso se realiza cada vez de manera temporal y actual, mientras el sistema de la lengua es virtual y fuera del tiempo; Emile Benveniste nombra “instancia de discurso” a esta llegada del sistema de la lengua al acontecimiento.

Segunda característica: mientras la lengua carece de sujeto —en este sentido la pregunta “quién habla” no es válida a su nivel— el discurso refleja de sí mismo a su propio locutor, por la posibilidad de un juego complejo de indicadores tales como los pronombres personales. La instancia del discurso, diremos, es referencial en sí.

Tercera característica: mientras en la lengua los signos remiten sólo a otros signos al interior del mismo sistema —pues la lengua carece de mundo, de temporalidad y subjetividad— el discurso, en cambio, está siempre referido a algo; se refiere a un mundo que pretende describir, expresar, representar; es en el discurso donde se realiza la función simbólica del lenguaje.

Cuarta característica: mientras la lengua es solamente condición de la comunicación a la cual ella abastece sus códigos, es en el discurso donde los mensajes son intercambiados; en este sentido el discurso no sólo tiene un mundo exclusivo, sino además un “otro”, un prójimo, un interlocutor a quien va destinado.

Estas cuatro características en conjunto constituyen la palabra en acontecimiento.

Llama la atención que estas cuatro características no surjan sino en el movimiento de concreción de la lengua en discurso. Toda apología de la palabra como acontecimiento es pues significativa si — y sólo si— ella permite hacer surgir esta relación de concreción, gracias a la cual nuestra competencia lingüística se actualiza en *performance*. Pero la misma apología se convierte en un abuso desde el momento en que este rasgo de acontecimiento se extiende, desde el problema de la concreción, donde adquiere validez, a otro problema: a la de la comprensión.

¿Qué es en efecto, comprender un discurso?

La respuesta a esta pregunta será nuestra segunda estapa.

2) *Acontecimiento y sentido.*

Todo discurso se concreta como acontecimiento —pero todo discurso es comprendido como sentido.

No queremos comprender el acontecimiento en cuanto es fugitivo, sino su sentido en tanto durable. Pongámonos de acuerdo: al decir esto no estamos recorriendo el camino a la inversa, de la lingüística de la palabra a la lingüística de la lengua; es en la lingüística de la palabra donde se articula el acontecimiento y el sentido. Esta articulación es el nudo de toda el problema hermenéutico. Así como la lengua se supera actualizándose en discurso en el acontecimiento de palabra, así también la palabra, participando en el proceso de la comprensión, se desborda en el sentido; este desborde del acontecimiento en el sentido es un rasgo de la palabra misma. Testifica la intencionalidad del lenguaje, la relación en él de la nóesis y el noema; si el lenguaje es un *meinen*, un apuntar, un querer decir, es muy favorable a este *Aufhebung* —esta supresión— por la que el acontecimiento es “desbordado y retenido” en el apuntar a un sentido.

Esto es lo que fundamentalmente se ignora en toda hermenéutica romántica, psicologizante e historizante del acontecimiento de palabra, como se va a comprender poco a poco.

Para que surja esta “supresión” del acontecimiento en el sentido, me gustaría tomar como piedra de toque el destino de la instancia del discurso en sus dos modos de concreción: la palabra hablada y la escritura.

No es que considere, como Jacques Derrida, la escritura de raíz diferente a la palabra, como un fundamento ignorado por exceso de atención a la palabra, a su voz y a su logos. Quisiera, por el contrario, señalar que lo que acontece en la escritura es la plena manifestación de lo que está en estado virtual, naciente e incoactivo en la palabra hablada, es decir, el desligamiento del sentido con respecto del acontecimiento.

Este proceso no puede dejar de interesar a la hermenéutica en la medida en que está privilegiadamente ligada a la exégesis de texto, es decir, a la interpretación de las expresiones de la vida fijadas por la escritura. Es necesario señalar aquí que esta fijación no es una aventura contingente, por el contrario es la plena realización de lo que acabamos de llamar la supresión del acontecimiento en el sentido. De este modo la hermenéutica procede plenamente de esta superación del acontecimiento en el sentido sancionado y consagrado por el paso de la palabra a la escritura.

Para hacer comprensible este paso, consideramos nuevamente las cuatro características que le hemos asignado al acontecimiento de palabra.

El discurso, decíamos antes, no existe sino en una instancia de discurso temporal y actual. Esta primera característica se realiza de un modo diferente en la palabra hablada y en la escritura. En la palabra hablada la instancia del discurso tiene el carácter de la palabra que huye. El acontecimiento aparece y desaparece. Precisamente por esto hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que se quiere fijar es justamente lo que desaparece; si por extensión se puede decir

que la lengua se fija —inscripción del alfabeto, inscripción del léxico, inscripción de la sintaxis— es a título de instrumento para la fijación de sólo aquello por fijar: el discurso, porque aquello desaparece. El sistema intemporal no aparece ni desaparece. No acontece. Es el lugar apropiado para recordar el mito de Fedro: la escritura fue entregada a los hombres para “prestar auxilio” a la “debilidad del discurso”, la misma debilidad del acontecimiento. El don de los *grammata* —de esta cosa “exterior”, de estas “huellas exteriores”— de esta enajenación materializante es realmente un “remedio” proporcionado a nuestra memoria. El rey de la Tebas egipcia bien puede responder al dios Teuth que la escritura es un falso remedio donde la verdadera reminiscencia es desplazada por la conservación material, y la apariencia del saber ocupa el lugar de la sabiduría verdadera. Pero esta inscripción, a pesar de sus riesgos, es el verdadero destino del discurso. ¿Qué fija la escritura en definitiva? No el acontecimiento del decir, más bien lo dicho del decir; por lo dicho del decir entendemos esta exteriorización intencional constitutiva del apuntar del discurso, gracias a la cual el *sagen* —el decir— quisiera llegar a ser *Aus-sage*, enunciación, enunciado. Resumiendo, lo que se escribe, lo que se inscribe, es el noema del decir, es el sentido del acontecimiento de palabra, no el acontecimiento en cuanto acontecimiento.

El destino de las otras tres características del discurso, en el paso de la palabra a la escritura, nos permitirá precisar el sentido de este elevarse del decir a lo dicho.

En el discurso, decíamos —y era el segundo rasgo característico del discurso por relación a la lengua— la frase designa a su locutor por diversos indicadores de subjetividad y personalidad. Ahora bien, en el discurso hablado, esta referencia del discurso al sujeto hablante presenta un carácter de inmediatez que se puede expresar de la siguiente manera: la intención subjetiva del sujeto hablante y el sentido se recubren de tal manera que es lo mismo comprender lo que el hablante quiere decir y lo que su discurso quiere decir; la ambigüedad de la expresión francesa “vouloir dire”, alemana “meinen”, inglesa “to mean”, válida este recubrimiento, y es casi lo mismo que preguntar “qué quiere Ud. decir” y “qué significa eso”. Con el discurso escrito, la intención del autor y sentido del texto dejan de coincidir; esta disociación del sentido verbal y de la intención mental es lo que verdaderamente se pone en juego en la inscripción del discurso; no se puede concebir un texto sin autor; el vínculo del locutor al discurso no está suprimido, sino tensado al máximo y complicado. La disociación del sentido y de la intención es, todavía más, una aventura de la referencia del discurso al sujeto hablante; el curso del texto escapa en lo sucesivo al horizonte limitado de lo vivido por su autor; lo que el texto dice importa más ahora que lo que el autor ha querido decir, y toda la exégesis aclara sus procedimientos en el entorno de un sentido que ha hendido sus ataduras con la psicología de su autor. Para retomar la expresión de Platón, el discurso escrito nunca más

puede ser "socorrido" por todos los procedimientos en los cuales el discurso oral se sustenta para ser comprendido: entonación, dicción, mímica, gestos; en este sentido la inscripción en las "impresiones exteriores" que parecía en un comienzo enajenar el discurso, revela el verdadero espíritu del discurso; de ahora en adelante sólo el sentido "proporciona auxilio" al sentido sin la ayuda de la presencia psicológica y carnal del autor; pero decir que el sentido presta ayuda al sentido es decir que la interpretación es el único remedio a la falta de vigor de un discurso que su autor no puede "salvar".

Por tercera vez el acontecimiento es *sobrepasado* por el sentido; el discurso, decíamos, es lo que hace referencia al mundo, a un mundo. En el discurso hablado, esto quiere decir lo siguiente: aquello a lo cual el diálogo hace referencia, en última instancia, es la situación común a los interlocutores, situación que rodea de alguna manera el diálogo y donde todas las señales pueden ser mostradas ya sea por el gesto del dedo, ya sea de una manera ostentosa, deíctica, por el discurso mismo, por el rodeo de esos otros indicadores que son los demostrativos, los adverbios de tiempo y de lugar, los tiempos del verbo. En el discurso oral la referencia es manifiesta. ¿Qué ocurre con el discurso escrito? ¿Diremos que el texto no tiene referencia? Esto sería confundir referencia y mostración, mundo y situación. El discurso no puede dejar de estar referido a algo. Al decir esto tomo mi distancia con respecto de toda ideología del texto absoluto. Solamente algunas escrituras sofisticadas satisfacen a este ideal de texto sin referente; son textos donde el juego del significante se ha liberado del significado; pero esta neoformación tiene solamente valor de excepción y no puede proporcionar la llave de todos los otros textos que, de una manera u otra, hablan del mundo. ¿Pero acerca de qué tema podrían versar los textos cuando nada puede ser mostrado? Lejos de decir entonces que el texto carece de mundo yo diría sin ser paradójal que ahora el hombre tiene un mundo y no solamente una situación. Del mismo modo que el texto libera el sentido de la tutela de la intención mental, libera la referencia de los límites de una referencia manifiesta. El mundo es para nosotros el conjunto de referencias abiertas por los textos. De este modo hablamos del mundo griego no tanto para designar las situaciones vividas por sus contemporáneos, sino para designar las referencias no-situacionales que sobrevivieron al desaparecimiento de las primeras y que son en lo sucesivo ofrecidas como modos de ser posibles, de dimensiones simbólicas de nuestro ser-en-el-mundo. Para mí, eso es el referente de toda la literatura, jamás el *Umwelt* de las referencias manifiestas del diálogo; sino el *Welt* proyectado por las referencias no manifiestas de todos los textos que hayamos leído, comprendido y amado. Comprender un texto es hacer estallar de una vez nuestra propia situación o, si se quiere, interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que hacen de nuestro *Umwelt* un *Welt*. Es esta prolongación del *Umwelt* en *Welt*

que nos autoriza para hablar de referencias que abren el mundo. Aquí la espiritualidad del discurso se manifiesta por la escritura que nos libera de la visibilidad y de la limitación de las situaciones abriéndonos un mundo, es decir nuevas dimensiones de nuestro ser-en-el-mundo.

En este sentido Heidegger tiene razón al decir —en su análisis del *verstehen* en *Sein und Zeit*— que lo que primero comprendemos en un discurso, no es un prójimo, pero sí un proyecto, es decir el esbozo de un nuevo ser-en-el-mundo. Solamente la escritura revela, liberándose no sólo del autor sino también de la estrechez de la situación dialogal, este destino del discurso para proyectar un mundo.

Vinculando de esta forma la referencia con la proyección de un mundo, no solamente encontramos a Heidegger, sino también a Wilhelm von Humboldt, para quien la gran justificación del lenguaje es la de instaurar la relación del hombre en el mundo. Suprimid esta función referencial: no quedará más que el juego absurdo de los significantes errabundos.

Pero es quizá con la cuarta característica que la concreción del discurso en la escritura se torna más ejemplar: sólo el discurso está dirigido a alguien, la lengua no. Es el fundamento de la comunicación. Pero una cosa es que el discurso sea dirigido a un interlocutor igualmente presente en la situación de discurso, a que sea dirigido, como lo es virtualmente todo escrito, a quienquiera pueda leer. La estrechez de la situación dialogal explota. En lugar de estar solamente dirigido a tí, segunda persona, el escrito está dirigido a la audiencia que él se creó. Eso, además, marca la espiritualidad de la escritura, contrapartida de su materialidad que impone al discurso. El contacto directo con el escrito está bien para quienquiera que sepa leer. La copresencia de sujetos dialogantes deja de ser el modelo de todo "entendimiento"; la relación escribir-leer deja de ser un caso particular de la relación hablar-escuchar. Pero, al mismo tiempo, el discurso es revelado como discurso en la universalidad de su mensaje. Escapando a la fugacidad del acontecimiento, a los límites de lo vivido por su autor, a la estrechez de la referencia manifiesta, el discurso escapa a los límites del contacto directo; no hay auditor visible. Un lector invisible y anónimo ha llegado a ser el destinatario no privilegiado del discurso.

Recapitulemos hasta el punto al que hemos llegado en esta discusión: la noción de acontecimiento de palabra conquistada en la concreción de la lengua en discurso, es solamente uno de los dos polos del par acontecimiento-sentido en la cual la dialéctica completa no se termina sino en el paso de la palabra a la escritura. La noción de acontecimiento, por repercusión, se encuentra diversificada según las figuras sucesivas de la dialéctica del acontecimiento y del sentido. El acontecimiento es antes que nada la *performance* misma, diametralmente opuesta al noema de lo tenido a la vista. En seguida, el acontecimiento

es la intención mental del locutor completamente opuesto a la significación verbal del texto mismo. El acontecimiento es, todavía más, la situación en la cual el diálogo hace referencia manifiesta, a lo que se opone la dimensión mundo del discurso escrito. El acontecimiento es, por último, la dirección al destinatario originario del discurso, a lo que se opone la universalidad del "cualquiera que sepa leer". Así, de cuatro maneras diferentes, el discurso adviene como acontecimiento y de cuatro maneras diferentes el acontecimiento se supera en el sentido: por la fijación que lo sustrae de la desaparición, por la disociación que lo sustrae de la intención momentánea del autor, por la apertura sobre el mundo que lo libera de los límites de la situación de diálogo, por la universalidad de una audiencia ilimitada. De todas estas formas el sentido es trans-eventual. De allí nace el proceso hermenéutico.

Aquí comienza nuestro tercer paso:

¿De qué manera el lector realiza el proceso de concreción del sentido?

Enuncio nuestro tercer paso: si la lengua se desborda en el discurso, si en el discurso el acontecimiento se desborda en el sentido, hay que decir que el sentido se desborda en un nuevo acontecimiento de discurso que es la interpretación misma.

3) *La Interpretación como acontecimiento de discurso.*

Es aquí, sin duda, donde la hermenéutica filosófica es la más crítica con respecto de la hermenéutica romántica y psicologizante de Schleiermacher y de Dilthey. Si ésta ha errado es porque ha tomado el lugar del diálogo como medida de la operación hermenéutica aplicada al texto. Por el contrario, aquélla es la que revela el sentido de lo que es ya hermenéutico en la comprensión dialogal. Transportar un texto a la palabra es producir verdaderamente un nuevo acto de discurso que no puede en modo alguno aspirar a la identidad con el acto inicial de discurso.

Si retomamos por última vez las cuatro características de la dialéctica del acontecimiento y del sentido, tales como aparecen en la producción de la escritura, son fáciles de discernir los rasgos de la dialéctica inversa del sentido y del acontecimiento en la producción de la lectura.

Primero parecería que el acontecimiento de palabra en la lectura no tiene por contrapartida un texto que habla, sino un texto mudo; sin embargo esto es lo que significa el hecho de la inscripción. En la relación asimétrica de texto y lector, uno solo de los compañeros habla por los dos. Razón por la cual llevar un texto a la palabra es algo diferente que escuchar. Si se pudiese todavía hablar de un acto conjunto de texto y lector, como Aristóteles se refería al acto conjunto

del sintiente y de lo sentido en la sensación, se puede llamar analógicamente "escucha" el entendimiento del sentido; la llegada a la palabra, en efecto, sigue las órdenes del texto como el director de orquesta obedece las instrucciones de la partitura. Pero así como la música y la ejecución realizadas por el artista de carne y hueso forman una pareja de un género único, la armonía del sentido en la lectura no es la repetición del acontecimiento en un nuevo acontecimiento sino la producción de un acontecimiento a partir del texto, en tanto que éste destaca la *Aufhebung* del acontecimiento en el sentido.

Las siguientes características de la conversión del texto en palabra confirman y acentúan la no-simetría de la relación sentido-acontecimiento en la lectura.

Diremos que comprender un texto no es encontrarse con la intención del autor; la oposición a la hermenéutica romántica es, quizá en este caso, la más viva. A este respecto, el ideal de congenialidad ha jugado un papel desastroso; es conocido el *slogan* que, al parecer, procede de mucho antes que los románticos ya que Kant lo conocía y lo cita: comprende un autor mejor de lo que él haya podido comprenderse. La disyunción del sentido y de la intención crea una situación absolutamente original; hemos perdido el "auxilio" de la intención del autor que a menudo nos es desconocida y que, en el mejor de los casos, debe ser supuesta a partir del texto mismo.

Como le gusta decir a Gadamer, si bastara comprender al autor de un poema para comprender el poema, entonces yo mismo lo puedo crear. La superación de la intención por el sentido significa precisamente que la comprensión se mueve en un espacio no psicológico, propiamente semántico, que el texto ha recortado al escindirse de la intención mental. Es en este espacio de sentido que la comprensión debe construir una hipótesis de sentido, apostar su probabilidad sobre su plausibilidad y validez por medio de procedimientos críticos. La necesidad de construir el sentido, de apostar sobre él, de validar la apuesta en una lógica de la probabilidad es la contraparte de lo que se puede llamar el silencio o el mutismo del texto.

Otro tanto hay que decir de la comprensión de un texto en cuanto a sus referencias; no es la situación del discurso que se comprende, sino lo que en la referencia no manifiesta del texto apunta hacia un mundo en el cual se manifiestan tanto la situación del lector como la del autor. Jamás la comprensión será el camino para resucitar a un autor; tampoco se dirige a su situación. Se vuelve, en cambio, hacia las proposiciones de mundo, abiertas por las referencias del texto; comprender el texto es seguir su movimiento de sentido hacia la referencia. De lo que dice hacia aquello acerca de lo que dice. Más allá de mi situación de lector, más allá de la situación del autor, yo me entrego a los modos posibles de ser-en-el-mundo que el texto me ofrece y me descubre; es la "fusión de hori-

zontes'' que llama Gadamer en la comprensión histórica. Nada es menos intersubjetivo y dialogal que este encuentro con un texto, allí donde no estamos ni él ni yo, en dirección del horizonte del mundo hacia el cual cada día una de las dos situaciones es transgredida. Si conservamos el lenguaje de la hermenéutica romántica cuando habla de salvar la distancia, de hacer propio —de apropiarse— lo que era otro, extraño, será al precio de un correctivo importante: lo que hacemos propio, aquello de que nos apropiamos, no es una vivencia extraña, una intención lejana, una situación de antaño: es ciertamente el sentido trans-eventual y el horizonte de mundo hacia el que éste hace referencia. Esta apropiación del sentido y de la referencia no encuentra ningún modelo en la fusión de conciencias, en la empatía o simpatía, ni en ninguna peripecia de la intersubjetividad. La llegada del sentido y de la referencia al lenguaje sería, mucho antes que el reconocimiento de un prójimo, la llegada de un mundo al lenguaje.

En fin, según la cuarta y última dialéctica del acontecimiento de palabra y del sentido del discurso, si es verdad que el texto está abierto a cualquiera que sepa leer, es absolutamente falso que la tarea hermenéutica sea medida por lo que haya podido comprender el destinatario original del texto; las cartas de San Pablo no me son menos dirigidas que a los Romanos, a los Gálatas, a los Efesios, etc. En verdad, exceptuando el diálogo dirigido a un "tú", el texto es para cualquiera que sepa o pueda leer. La omnitemporalidad del sentido significa que está abierta a toda lectura. Desde que la historicidad de la lectura es la contrapartida de esta omnitemporalidad, el texto ha escapado a su autor, a su situación, a su primer destinatario, por lo tanto puede siempre procurarse nuevos lectores. Los lectores y lecturas novedosos es la consecuencia de la transgresión del primer acontecimiento en la universalidad del sentido. A este respecto, la escritura es la mediación ejemplar entre dos acontecimientos de palabra; un acontecimiento de palabra no suscita un nuevo acontecimiento de palabra sino bajo la condición de la supresión del acontecimiento en la dimensión de sentido; solamente esta universalidad de un tipo especial, esta universalidad de lo dicho, inscrito en la letra puede engendrar nuevos acontecimientos de discursos. La etapa trans-eventual del sentido es el recurso de todas las nuevas actualizaciones.

Es la razón por la que falta una dialéctica fundamental del acontecimiento y del sentido —dialéctica que la lectura recorre en sentido inverso— cuando se construye la hermenéutica sobre la única categoría del acontecimiento de palabra. Al mismo tiempo una hermenéutica semejante es incapaz de comprender el carácter irreductible de la secuencia: palabra-escritura-palabra.

Quizá no haya tradición posible que no sea por la mediación de un sentido trans-eventual inscrito de una manera u otra y presentado a la invención de una nueva palabra. El corto circuito palabra-palabra condena a la búsqueda de una

contemporaneidad imposible. Sin duda es necesario que el sentido sea inscrito, que forme "depósito", o si se prefiere el lenguaje de Merleau Ponty, que sea "sedimentado" para que una actualización nueva sea posible; pero entonces, la reasunción del sentido nada tiene que ver con la repetición de la intención inicial, de la situación original.

Eso, pienso, es de una gran importancia para aquello que han llamado teología de la palabra. Nuestro análisis anterior no proporciona el instrumento de una crítica propiamente teológica de esta noción. O por lo menos, la hermenéutica filosófica que hemos desarrollado nos pone en guardia contra una concepción de la teología de la palabra edificada sólo sobre la categoría del acontecimiento de la palabra. Lo que siempre da que pensar es la dialéctica del acontecimiento y del sentido, y si nuestro análisis es exacto esta dialéctica no será realizada del mismo modo en el plano teológico, sino en una teología de la palabra que sería —de golpe y esencialmente— y no a título secundario y accidental, una teología de la palabra y de la escritura, de la escritura y de la palabra.

II. ACONTECIMIENTO Y SENTIDO EN LA HISTORIA

Al término de esta autocrítica, de este ensayo de rectificación interna de la hermenéutica, nos encontramos en condiciones de dirigirnos hacia las teologías de la historia. Como lo dije en la introducción, no entraré en el debate teológico en cuanto tal, me limitaré a cuestionar críticamente los instrumentos de pensamientos con los que operan estas teologías.

Mi pregunta es la siguiente: una teología de la historia, consciente de las insuficiencias y aporías de una teología del acontecimiento de la palabra, ¿escapa a las condiciones hermenéuticas que nuestra discusión a hecho surgir, es decir, en lo esencial, a la dialéctica del acontecimiento y del sentido?

Entendámonos bien: Yo reconozco la originalidad del punto de partida de la teología de la historia por relación a la teología de la palabra; en ningún caso mi propósito es minimizar; la teología de la historia arranca de la teología de la palabra.

Si yo digo que reconozco la originalidad de este punto de partida es precisamente porque el tipo de hermenéutica que he propuesto es capaz de reconocer la validez de este desplazamiento. A diferencia de una hermenéutica centrada en el acontecimiento del lenguaje y en la decisión existencial —por lo tanto en la subjetividad— ella se propone aportar al lenguaje una experiencia hermenéutica formada en una experiencia diferente a la del lenguaje. Ciertamente el lenguaje, en tanto mediador de esta experiencia, es co-originario, pero esta experiencia le proporciona su densidad y, si puedo decir, su consistencia ontológica.

Luego, antes de plantear preguntas embarazosas a la teología de la historia, la hermenéutica se dirige a su encuentro operando en sí misma un decentramiento parecido al de aquélla.

Este volcamiento tiene su fuente en *Sein und Zeit* donde el comprender y el interpretar son reconocidos como modos de ser antes que sea elaborada una concepción explícita del discurso y del enunciado. En términos heideggerianos, la apofántica, es decir, la teoría de los enunciados es secundaria en relación a la hermenéutica; es decir, a la teoría del comprender como modo de ser en la estructura de ser-en-el-mundo. Con Gadamer esta precedencia de la hermenéutica sobre la apofántica toma la forma precisa de una precedencia de la experiencia de la obra de arte y de la experiencia de la historia sobre la teoría del lenguaje, que desciende a una tercera posición en el orden de la razón.

Esta anterioridad de la hermenéutica estética e histórica sobre la hermenéutica lingüística se refleja al interior mismo de la hermenéutica del lenguaje. La teoría central de esta hermenéutica es, en efecto, que el entendimiento —la *verständigung*— al que apuntan el diálogo, la traducción, la interpretación, la ejecución musical o teatral, es entendimiento acerca de la cosa misma y no transferencia a lo vivido por otro. Mi propio análisis de la dialéctica del acontecimiento de palabra y de sentido lo confirma: el acontecimiento de palabra se escapa hacia su sentido y éste hacia su referencia que puede ser la misma experiencia histórica. He insistido suficientemente sobre el desprendimiento del sujeto, hasta en la apropiación del sentido, para estar en condiciones de decir que pertenecemos a la historia y la comprendemos como horizonte de nuestra existencia antes de ser recogida por el acontecimiento de palabra que proclama su sentido.

Luego, si somos capaces desde el interior de una posición hermenéutica de comprender el interés, la fuerza, el derecho de una posición por la cual la historia es el lugar del sentido, estamos también justificados a cuestionar esta teología de la historia, y a preguntarle si escapa a las condiciones hermenéuticas de un discurso sobre la historia y si también está consciente plenamente de estas condiciones.

Propongo retomar algunos de los temas de la teología de la historia desde el punto de vista de las condiciones de su propio discurso. Cada uno de estos temas nos dará la ocasión de poner a prueba y profundizar uno u otro aspecto de la dialéctica del acontecimiento y del sentido. Este profundizar no será en vano. Nos permitirá finalmente acercarnos al tema mismo de Enrico Castelli, aquel del KAIROS, del tiempo conveniente, o según el vocablo de Castelli, del tiempo debido, lo que a una teología del acontecimiento de palabra no le ha sido permitido hacer.

Trataré cuatro temas que me parecen facilitar los puntos de referencia más importantes en la discusión sobre la teología de la historia.

1. *La noción de acontecimiento histórico*

Comencemos por el tema que marca la ruptura inicial entre la teología de la historia y la teología de la palabra, el de acontecimiento histórico. Partamos, se nos dice, del acontecimiento histórico, del hecho que se ha producido realmente en la trama histórica en tanto que acontecimiento, y no del acontecimiento de palabra que lo proclama. No partamos sólo del acontecimiento histórico en cuanto es diferente de nuestra palabra, sino desde su distanciamiento con nosotros, en vez de precipitarnos a actualizarlo, a hacerlo próximo y finalmente idéntico, por absorción en el acontecimiento de palabra.

Al hacer esto, no desarraigaremos el Kerigma de Cristo, no lo disociaremos del conocimiento histórico de Jesús.

Lo acepto. Estoy dispuesto a decir también que el acontecimiento es primeramente lo que ocurre realmente y lo que ocurre lejos de nosotros; pero si no queremos volver a una concepción ingenua y precrítica de la historia, es necesario situar de alguna manera el acontecimiento histórico en relación al acontecimiento de discurso. El acontecimiento histórico es "lo otro" del discurso, pero es precisamente en una estructura de discurso que esta alteridad puede ser reconocida. Esta estructura de discurso es lo que hemos llamado la referencia, ese carácter del discurso de ser respecto de algo. La teología de la historia exige el eclipse del acontecimiento de palabra ante el hecho histórico, pero eso mismo debe pensarse como fenómeno hermenéutico: que algo llega al lenguaje porque algo ocurre realmente, "sobre lo cual" se habla. De este modo la dialéctica del acontecimiento de palabra y del sentido contiene la condición de posibilidad del "algo que ocurre" en tanto que 'lo otro' del discurso.

En cuanto a la distancia histórica, forma fundamental de la alteridad del acontecimiento, es un fenómeno hermenéutico. Se dice: el acontecimiento de palabra está aquí-ahora; el acontecimiento histórico allá-entonces. Pero esta distancia es precisamente una estructura de discurso; no hay distancia en sí, sino en el presente. Así pues ¿dónde esta alteridad es mejor reconocida, esta diferencia con el presente, sino en esta estructura de discurso —el texto— en el cual hemos subrayado la alteridad respecto de todo acontecimiento de palabra? Que no se objete que el *Aneignung* —la apropiación— anula esta distancia. Digamos, más bien, que solamente el *Aneignung* reconoce el ser-otro. La distancia permanece siempre como un fenómeno de contraste que supone la referencia a alguna cosa. No es por casualidad, en el cuadro de su hermenéutica filosófica, que Gadamer desarrolla el tema de la distancia histórica como una estructura fundamental de la experiencia hermenéutica de la historia. Aquí la conciencia histórica presenta el reverso de lo que la teoría del discurso ha ofrecido en el sen-

tido directo: el reenvío del acontecimiento de palabra a un sentido que lo enfrenta, y el reenvío de este sentido al referente sobre el cual se hace el discurso.

Cortad esta ligazón del acontecimiento histórico con el referente del discurso, entonces no ocurre nada. Porque no hay acontecimiento absoluto. No hay acontecimiento sino para aquel que pueda contar, recordar, archivar y relatarlo. Para aquel que, en consecuencia, al comprender un encadenamiento histórico, hará surgir un sentido, gracias a lo cual, se comprenderá mejor existencialmente. Comprensión histórica y comprensión existencial van aparejadas, se constituyen conjuntamente. Esto es lo que expresará más adelante la noción de KAIROS.

Esta constitución bi-polar del acontecimiento histórico y del acontecimiento de palabra es, a mi modo de ver, la primera condición hermenéutica de una teología de la historia.

Esta constitución bi-polar no nos permite abandonar el campo hermenéutico, incluso si quiebra la estrechez de una teología subjetivista-existencial del acontecimiento de palabra, despojado de su relación dialéctica del acontecimiento histórico. Digo, pues, que la teología de la historia nos hace pensar en la relación del acontecimiento histórico con el acontecimiento de palabra y que es una tarea de la hermenéutica el pensar mejor el acontecimiento de palabra a fin de pensar mejor el acontecimiento histórico.

En suma, la hermenéutica de la palabra y la teología de la historia no se conciben una sin la otra, en virtud de este reenvío y de esta implicación mutua del acontecimiento de palabra y el acontecimiento histórico. Pues, ¿cómo 'lo de otro tiempo' guardará su carácter de 'otro tiempo' si no está diametralmente opuesto a una posibilidad actual de existir y de comprenderse?

2. *La mediación histórica*

Segundo tema: la mediación por la historia. No insistamos más sobre el epíteto universal introducido en la historia por Pannenberg³.

Será el tercer punto. Subrayaremos, por el momento, esta función de mediación concedida a la historia en cuanto encadenamiento, conexión, contexto (*Zusammenhang*). Estamos aquí en el corazón de nuestro problema: la relación del acontecimiento y del sentido.

Aquí todavía, entiendo de buenas ganas la advertencia: va contra la tendencia de la hermenéutica existencial tomar el sentido del acontecimiento proclamado en el Kerigma, por el lado de su aplicación existencial: agotándose así en la decisión de la fe el acontecimiento histórico es inmediatamente traducido en tér-

³ W. Pannenberg, *Grundfrage systematischer Theologie*, 1967, pp. 91-122, Hermeneutik und Universalgeschichte.

minos de interioridad. La teología de la historia quiere primero dejar el acontecimiento histórico, mantenido a distancia de nosotros, desplegarse en la conexión histórica; es en la carne de la historia que el acontecimiento despliega sus consecuencias. En lo que atañe a esta mediación histórica la inmediatez de la aplicación existencial parece bien escasa, como si se hubiese saltado un intermediario en el corto circuito del “entonces” y del “ahora”.

Pero si este recurso de la mediación histórica está perfectamente justificado por contraposición a toda hermenéutica psicologizante y existencial de la decisión presente, todavía es una tarea hermenéutica el reflexionar sobre las condiciones de la “razón histórica” que la declaran opuesta a la “decisión existencial”. Ahora bien, no veo que se pueda hablar legítimamente de razón histórica si no se la apoya en la constitución histórica del comprender mismo: la conjunción del acontecimiento y del sentido en el discurso. Pero para eso es necesario liberar esta noción misma de “historicidad”, de constitución histórica del comprender, y de las estrecheces dentro de las cuales se encierra la reducción existencial de la historicidad. La historicidad, como Gadamer lo ha señalado, es algo bien distinto a la decisión ética personal: ella designa las condiciones de aprehensión de toda mediación histórica. No hay alternativa entre historia e historicidad. La historicidad subyace a la historia. Basta recordar que sólo un ser capaz de articular su pasado y su memoria en un relato, de oponerse su pasado bajo la forma de depósito y de archivo, puede formar el sentido de un encadenamiento histórico. Por cierto, un relato posee sus propias estructuras, las que no son una extensión de la memoria psicológica; las leyes de la combinatoria que se desprenden del análisis estructural de los relatos exceden las intenciones del narrador y de toda “conciencia histórica”. En lo que que a esto respecta, el análisis estructural al “des-cronologizar” el relato termina por “despsicologizar” la historicidad.

La fase objetiva de la aprehensión del sentido está, de este modo, acentuada y magnificada. Pero la estructura del relato no es todavía el relato en cuanto mensaje del narrador al relator. El relato no forma parte del discurso sino en esta donación del relato como acto de la comunicación. En esta inserción del relato como mensaje, en el acto del discurso, descansa el problema de la historicidad que ha sido solamente puesto al día, vuelto a llevar más lejos. Una comunidad elabora el sentido propio de su existencia elaborando sus relatos. Por muy extensa y relajada que sea la mediación histórica, su mismo status de mediación no puede ser comprendido sino por la categoría de historicidad. Por categoría de historicidad entiendo la inserción del existente presente en un transcurso de la historia —la copertenencia a la misma historia del que narra y de los acontecimientos narrados— la elaboración conjunta y recíproca de la historia del pasado en una historia de tradiciones, y de un sentido de la existencia presente a partir del cual un individuo, un grupo, un pueblo, una nación, retoman su historia.

Resumiendo, la historicidad designa la relación circular entre la razón histórica y el sentido acordado en el presente por el sujeto del relato. Una segunda aproximación al KAIROS resultará más provechosa.

Pretender liberar la razón histórica de esta constitución circular, de este círculo hermenéutico entre la historia narrada y el presente del relatante, es volver a la ingenuidad precrítica e ignorar las condiciones hermenéuticas de la "razón histórica" misma.

3. *La historia universal*

Se dice que la mediación histórica que da sentido es aquella de la historia universal. Con este tercer tema pasamos de la idea de mediación histórica, de conexión o de contexto histórico, a aquella de horizonte histórico. En efecto, decir historia universal es equivalente a decir horizonte de la historia universal. En tal caso, sin duda alguna, se invierte la preocupación de volver a traer el sentido para sí, dejándolo huir, por el contrario, lejos de sí hacia el horizonte de todos los acontecimientos. La hermenéutica, dice Pannenberg, se mantiene entre el texto de antes y el intérprete de hoy. La historia se encuentra detrás de los textos y la hermenéutica elude el obstáculo; el historiador regresa hacia el horizonte.

Nada como este tema del horizonte libera de la limitación impuesta a la comprensión, por un cuidado prematuro de la significación actual del pasado para el existente que lo interpreta; y todavía más, libera de una atención exclusiva de parte nuestra, ahora, a las exigencias (*Anspruch*) del contexto.

Estamos en condiciones de entender este tema en la medida en que decimos que el texto mismo, por sus referencias no manifiestas, abre un mundo; lejos de ser las posibilidades de la existencia las que juegan *a priori* el rol limitante, es el texto el que abre las posibilidades de la existencia y proporciona al lector la capacidad de acogerlas. La *Selbstverständnis*, lejos de ser un yugo, es el fruto mismo de la apertura de un horizonte por el texto.

Pero también estamos en condiciones de preguntar lo que puede significar historia universal, horizonte de historia universal.

¿No es, precisamente, en la experiencia de la comprensión que comprobamos algo como la "Fusión de horizontes" entre antaño y hoy? ¿Hay historia universal fuera de esta experiencia de fusión de horizontes?

La única manera de superar un concepto puramente hermenéutico de horizonte —entendemos: de desligar la noción de historia universal de todo proceso de interpretación— es asumiendo la historia en el concepto, al modo de Hegel. Pero si el saber absoluto de Hegel no es aceptado, no queda otro recurso que la experiencia de horizonte y de fusión de horizontes para asignar algún sentido a la expresión de historia universal en el proceso mismo de la interpretación. Si

no se deja de lado este proceso, suprimido en un saber de la historia universal, entonces hay que confesar con Gadamer, que la unidad del horizonte histórico que nosotros llamamos historia universal es cada vez tributario de la capacidad de reunir dos horizontes distintos: aquel de los textos que nos hablan de tiempos pasados y aquel de nuestra experiencia presente. En esta fusión la tensión permanece y la armonización de perspectivas nunca es completa; más bien, según el decir de Gadamer, "El horizonte consiste en eso que penetramos y que nos acompaña; al ritmo de nuestros pasos los horizontes cambian". (*Vérité et Méthode*, p. 288). Es precisamente el sentido del horizonte el no poder proyectarse en un concepto de la totalidad en el cual se aboliría el proceso jamás terminado de la fusión de horizontes. Se puede decir que el problema de la historia universal, como horizonte de comprensión, proviene de Hegel antes que de Schleiermacher; pero hay que decir enseguida que si procede de la pregunta de Hegel, ella procede igualmente de la imposibilidad de la respuesta de Hegel. No podemos dar sentido a la noción de historia universal porque no hay saber absoluto del todo de la historia; sólo esto es posible por el tipo de aproximación en el cual consiste la fusión de horizontes.

Esta condición de hermenéutica de la fusión de horizontes por la experiencia de la historia universal es uno de los aspectos de la finitud que no podemos dominar. Entre la experiencia de apertura, que es una experiencia irrecusable, y la totalización del saber, que es una operación imposible, reside toda la diferencia de una filosofía hermenéutica y de una filosofía del saber. Si se reconoce esta diferencia, entonces no se puede volver contra una filosofía hermenéutica que saca de ahí todas las consecuencias: antes que nada, es justamente en el medio del lenguaje, en un proceso de palabra, donde se opera la fusión de los horizontes, aquél del texto y aquél del intérprete, y donde se desprende algo como el horizonte único de la historia universal. Es todavía en esta experiencia de la fusión de horizontes que buscaremos una nueva aproximación al KAIROS, según el deseo de Castelli.

Desde ya es sorprendente oír a Pannenberg expresarse en estos términos sobre la obra de Gadamer: "Es un extraño espectáculo ver un autor perspicaz y profundo querer a cualquier precio impedir a sus pensamientos seguir la dirección trazada de antemano en ellos. Es el espectáculo que ofrece el libro de Gadamer cuando se esfuerza por evitar el camino hegeliano de la mediación total (die Hegelsche Totalvermittlung) de la verdad presente mediante la historia". Pero no hay pasaje posible de la fusión de horizontes a la mediación total. Entonces es inútil hablar, a propósito de Gadamer, de "la aporía de una ontología hermenéutica que quiere liberarse de la filosofía o de la teología de la historia", y de proponerse la tarea "de elevar la teoría hermenéutica cuya lógica propia tiende a un proyecto de historia universal superando la concepción insuficiente de Hegel".

Si no se es hegeliano, simplemente no se lleva la temática hermenéutica a un proyecto de historia universal, ya que dicho proyecto se inscribe él mismo en la experiencia hermenéutica de la historia y de sus horizontes.

4. *El momento escatológico de la teología de la historia*

El punto culminante de una teología de la historia —al mismo tiempo su diferencia con una filosofía de la historia— es confesar que la totalidad de la historia está determinada por su apertura hacia el futuro y que esta apertura al futuro procede de la resurrección de Cristo. Leo en Pannenberg:

“La concepción hegeliana de la historia no es la única posible porque el fin de la historia puede también ser considerado solamente como provisorio, y si se reflexionara sobre el carácter provisorio de nuestro conocimiento del fin de la historia, se podría preservar el horizonte abierto de futuro y de la finitud de la experiencia humana. Esta comprensión de la historia como totalidad, dada a partir de un fin que llega a ser accesible por anticipación y a título provisorio, es precisamente aquella que se puede leer en la historia de Jesús, en su relación con la tradición del pueblo de Israel y del judaísmo. Hegel no podía reconocer eso todavía, porque el carácter escatológico del mensaje de Jesús le estaba oculto del mismo modo que la exégesis neotestamentaria de su tiempo”.

¿Cómo negar que una tal sustitución de la escatología cristiana en el saber hegeliano no esté ligado a la interpretación de un texto? Por cierto, esta interpretación remite no a nuestra decisión presente, sino precisamente a la *eschaton*. En este sentido, es verdad que la interpretación según la teología de la historia subordina el presente de la decisión al futuro de la parusía; también es verdad que el hombre recibe su presente de ese futuro anunciado en el mensaje escatológico.

Pero la interpretación permanece interpretación aun cuando el presente se proyecte sobre el futuro. Decíamos, hace poco, que la historia no es comprendida como universal sino por la fusión de horizontes en el acto de comprender; hay que decir ahora que no hay anticipación del acontecimiento final (*Endgeschehen*) sino por la esperanza. Luego la esperanza dice más que la simple posibilidad de hacer coincidir muchos horizontes temporales en un solo horizonte; ella proyecta el futuro como realización de la promesa contenida en la resurrección de Cristo. Si hablamos del “futuro de la resurrección de Jesús” con Jurgen Moltman, esta esperanza brota de la confesión de la fe pascual.

Quiero decir que la resurrección, en cuanto acontecimiento del fin, no es la expresión de una posibilidad existencial de la cual yo dispondría, sino la dimensión escatológica de la historia universal que crea en mí una nueva posibilidad que no me pertenece. Pero igual que esta cuarta característica conlleva una filosofía que hará de la existencia la antesala de las posibilidades sometidas a mi disposición, igualmente ella se inscribe en una especie de hermenéutica que de ninguna manera está agotada en esta filosofía de la existencia. El desplazamiento de la atención del tema existencial al tema escatológico, es un desplazamiento al interior del mismo espacio hermenéutico. Y este desplazamiento se ha vuelto posible por una mejor inteligencia de relación del acontecimiento del sentido al interior mismo del discurso. En efecto, esta anticipación del fin no es algo que se sepa, sino algo que se interpreta, como Moltman lo hace notar; es un principio de transformación y no de saber. Pero interpretar, prácticamente, es todavía interpretar; la interpretación no está solamente del lado del saber que consta; en cuanto trabajo de palabra y de acción procede del descifrar activo mediante la esperanza de los signos del fin. No puede contraponerse, por lo tanto, ciencia de la esperanza y ciencia de la interpretación, ya que es en la interpretación donde la esperanza se dirige hacia el horizonte de transformación abierta por la promesa.

Autorícenme al concluir, buscar una aproximación del tema del KAIROS propuesto por Castelli. Me será suficiente reunir los elementos de una definición que nuestro análisis ha depositado en cada una de sus etapas. Hablábamos primero de la constitución bipolar del acontecimiento histórico y del acontecimiento de palabra; ¿no es acaso ésa la primera aproximación al KAIROS, el encuentro de un acontecimiento histórico y de un acontecimiento de palabra? El tiempo conveniente, el tiempo favorable ¿no es allí donde se conjuga la más grande densidad en la historia y la más grande densidad en el discurso?

Hablábamos además, de la conjunción del entonces y del ahora a propósito de la mediación histórica. ¿No está allí aún el KAIROS, esta conjunción del acontecimiento y del sentido, un acontecimiento saturado de sentido, un sentido que surge en el acontecimiento? Luego esta unidad no se liga con la historia si ella no llega a la palabra, en la unidad de lo eventual y lo transeventual que constituye el discurso realizado. Llamaré pues KAIROS a esta unidad del acontecimiento y de sentido en la historia y en el discurso.

“Tiempo favorable” es además aquél de la fusión de horizontes. Desde el momento que tenemos la fortuna de verificar el encuentro del “mundo” hacia el cual nos proyectamos y del “mundo” hacia el cual se proyecta el texto, tenemos la convicción de vivir en el “tiempo debido”; esta experiencia no es en sí misma una experiencia teológica; hay también un KAIROS de la filosofía. “Los tiempos, dice Hegel, en el prefacio de la Fenomenología del Espíritu, son obstáculos para la ascensión de la filosofía al nivel de Ciencia. No se hace filosofía en cual-

quier momento. Para Hegel, la madurez del tiempo es el encuentro bienaventurado entre una coyuntura extraordinaria de la conciencia moral que él llama "el verdadero espíritu de sí", la experiencia política del hombre occidental, el acceso al Estado racional por la Revolución francesa, en fin, la maduración del cristianismo con el protestantismo liberal. También para una filosofía del saber absoluto hay un KAIROS: es el punto de vista desde donde se ve el más vasto horizonte, porque es el punto de fusión más grande de la más grande cantidad de horizontes.

"Tiempo favorable", por último, para el cristiano, es aquel del *presente escatológico*. Es el punto donde la promesa se realiza y donde la esperanza resurge. Es el punto donde brota una nueva "época" del ser. Esto, ciertamente, no llega sino cuando un acontecimiento en la historia lleva este sentido: la resurrección. Pero un acontecimiento tiene este sentido cuando en nuestro discurso y en nuestra acción algo da testimonio de lo que yo he llamado algunas veces el exceso del sentido del sin sentido. Cuando en nuestra vida, en nuestro pensamiento, en nuestra acción, somos tan afortunados como para sorprender este crecimiento, esta sobreabundancia, entonces el KAIROS de antaño llega a ser el KAIROS de hoy. Y este reencuentro es el KAIROS.

Victoria Undurrága
(traducción)