

# EL HOMBRE COMO SEÑOR DEL TIEMPO

FERNANDO HAYA

Documento recibido: 10-X-2007  
Versión definitiva: 10-XI-2007  
BIBLID [1139-6660 (2008) n° 10; pp. 27-49]

RESUMEN: La denominación del ser personal como *señor del tiempo* significa que la esencia de la persona humana aparece en condición de *anteposición esencial* con relación al tiempo. De acuerdo con ella, el ser humano dispone del tiempo en articulación presencial, la cual depende de la distinción real antropológica de esencia y ser. Se incluye el examen metafísico de los valores puros del antes y el después, e intentan resolverse las dificultades en orden al pensar puro del tiempo.

*Palabras clave:* Tiempo-Ser personal- articulación presencial- anteposición esencial- distinción real- pensar puro del tiempo.

SUMMARY: The denomination of personal being as *lord of time* signifies that the essence of human being appears in the condition of *essential anteposition* related to the time. According with it, the human being disposes of time in *presential articulation*, which depends on the anthropological real distinction of *essentia* and *esse*. This study includes the metaphysic examination or pure values of *before* and *after* and it tries to solve the difficulties in order to *pure thinking of time*.

*Key words:* Time- personal being-presential articulation- essential anteposition- real distinction- pure thinking of time.

## 1. Planteamiento: estudio de las dimensiones del tiempo humano desde el abandono del límite mental

La amplitud temática de la filosofía de Polo dificulta enormemente su exposición, por así decir, lineal. El tratamiento adecuado de cada uno de los ámbitos trascendentales, abiertos en las diversas direcciones de la atención filosófica, exige naturalmente una previa distinción de principio: la que se refiere a la relación entre los dominios trascendentales. Y, todavía, una distinción filosóficamente previa: aquella que vincula la apertura de los referidos órdenes con el ejercicio consecuente del método propuesto. Los ámbitos trascendentales sólo se expanden en calidad de temas de acuerdo con el *principio de congruencia*, el cual alude propiamente al método. Los temas de

principio son averiguados en correlación con cada una de las dimensiones del abandono del límite.

Por lo tanto resulta indispensable que la variedad o pluralidad metódica no difumine la articulación que podríamos denominar *primera*, referida a la conjunción original entre los órdenes principales. La conexión ha de referirse, en consecuencia, al alcance filosófico que adquiere la *distinción*, la cual se toma ahora no sólo por relación a *lo pensado*, sino sobre todo al *acto de pensar*; y no sólo en cuanto atañe a lo derivado o segundo, sino sobre todo a lo primero o trascendental. Ello equivale a su vez a reconocer el espíritu inspirador de la filosofía de Polo justo en la identidad del método propuesto: el abandono del límite mental.

La coherencia del planteamiento se manifiesta aún más nítida —tornándose por así decir *redundante*— si se repara en lo siguiente: el límite mismo que ha de ser abandonado es precisamente la *unicidad*. La misma unicidad —supuesta (y oculta) como condición del objeto de pensamiento— es tomada a modo de guía metódica, pero en la forma peculiar de la contraposición, de la exclusión o el abandono. En su comparecencia pertinente (en tales condiciones que permitan su abandono), la unicidad queda detectada como límite mental del objeto y terminantemente expulsada del orden trascendental. No cabe por lo tanto que este último sea *único*, si la distinción trascendental —o mejor, el pensar que *trascendentalmente distingue*— ha sido bien asentado en su equivalencia funcional con el método del abandono del límite.

La coherencia doctrinal resultante puede en fin resumirse, a mi juicio, en la siguiente terna de distinciones *preliminares*, esto es, cabalmente accesibles en el abandono del límite (en la dirección que se remonta *más acá* de éste, hacia los principios); y, por lo tanto, de distinciones dotadas de rango axiomático: 1. La mencionada congruencia metódica, que *articula distinguiendo* el acto de pensar, en la diversidad de sus niveles jerárquicos (hábitos, operaciones, etc.), con los temas correspondientes. 2. La prístina distinción entre el acto del ser del mundo y el acto de ser personal, comprendida como una dualidad de dimensiones del orden último o trascendental no superponibles (y, con ella, su trasunto metódico, el neto deslindamiento entre los estatutos sapienciales de la metafísica y la antropología trascendental). 3. La distinción entre la Identidad u Origen y el ser creado, cuya adecuada expresión es la *distinctio realis* tomista entre el acto de ser y la esencia en las criaturas. Esta última es convenientemente comprendida y ampliada según el ajuste con los otras dos distinciones<sup>1</sup>.

---

1. En *El acceso al ser*, tras anticipar la descripción de la esencia como análisis pasivo del ser principal, dice Polo: “En cuanto que distinto primariamente del ser, debe reconocerse al

Ahora bien. Propongo en este trabajo continuar con la serie de los que ya he publicado en *Studia Poliana*: la exposición sistemática de la filosofía de Polo hilvanada en torno a las dimensiones de la temporalidad. Conviene insistir a este propósito en que el estudio del tiempo no es de importancia menor. Aunque el lugar preciso del tratado del tiempo sea la filosofía de la naturaleza, la consideración más profunda de la temporalidad pertenece a la filosofía primera. Además, la investigación sobre el tiempo tiene un relieve especial en la filosofía de Polo, puesto que el límite mental se vierte inmediatamente en *articulación presencial del tiempo*.

En general, resulta difícil encontrar algún planteamiento filosófico de envergadura en el que los conceptos específicos no terminen por engarzarse de una manera o de otra en una determinada noción de tiempo. Pocos temas hay tan significativos a la par que, por cierto, huidizos. Nos detendremos, a modo de preámbulo, en la consideración de una importancia tal que repercute en la metafísica de la relación entre lo finito y lo absoluto. En estas páginas incluiremos el conjunto de tales problemas filosóficos bajo la rúbrica *aporía del tiempo*.

Entenderemos por *aporía del tiempo* la dificultad aparentemente insalvable planteada por la coexistencia de lo temporal y lo eterno. La *aporía* de la temporalidad se refiere a todo el orden creado porque, si se tienen en cuenta las más altas dimensiones de la temporalidad, ninguna de las criaturas queda enteramente al margen del tiempo. De esta suerte son posibles al menos dos sentidos para la expresión *ser temporal*, según la dimensión del tiempo que se tenga en cuenta. En sentido estricto o propio, el ser temporal es el ser físico. Pero en sentido amplio el ser creado —también el espíritu— es *ser temporal* por conjugar cuando menos la significación metafísica del *comienzo*.

Explicitar la denominación *ser temporal* es asunto de la metafísica del tiempo, es decir, del estudio del *ser como comienzo real*. La *articulación presencial* equivale en cambio al sentido *cognoscitivo* del *comienzo*, puesto que la presencia se asigna al estatuto del abstracto, y el comienzo de la inteligencia humana a la abstracción. En los anteriores trabajos nos hemos detenido en la descripción de la *articulación abstractiva* del tiempo, con detallada

---

núcleo del saber un valor propio e irreductible en el plano trascendental. Al lector atento no le habrá escapado que esta diferencia reclamaba la exclusión de la identidad trascendental del ser principal y la inmediata distinción -real- entre el ser y la esencia" (2ª ed., 41). Sobre la distinción real de esencia y ser, vid. A. L. GONZÁLEZ, "Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations", *Anuario Filosófico*, XXXIX/2 (2006), 401-437. Cfr. sobre la distinción real en la antropología de Polo: J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, "La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la distinción real de esencia y ser". *Miscelánea Poliana* (revista en la red), nº 12 (2007).

exposición de las inflexiones o versiones objetivas de la tematización temporal (en la generalización, dentro del marco de las nociones modales, etc). Todas esas significaciones del tiempo incluyen el límite mental. La investigación del ser como comienzo, en cambio, es tema de la metafísica y precisa del abandono del límite.

Pero aquí vamos a tratar del tiempo humano, o más propiamente, de la relación trascendental entre el ser personal y el tiempo. El estudio antropológico del tiempo ha de avanzar, no obstante, algunas cuestiones de metafísica de la temporalidad. Además, la aparición de la esencia extramental introducirá en las páginas que siguen algunas alusiones al estatuto físico del tiempo, él más propio, que es también el de la principiación real en el sentido del *antes* o de la causa material. Pero este trabajo se dedica preferentemente a elucidar la condición trascendental del ser personal como *señor del tiempo*.

Lo cual exige, como digo, apuntar al menos los valores puros del *antes* y del *después* (indicativos netos de la potencia y del acto)<sup>2</sup>. En esta dirección el tiempo es, en efecto, *indicador puro* del ser *no contradictorio* o de la *persistencia*. La índole de indicador del ser corresponde al tiempo reducido a tema del pensar puro. En la terminología de Polo, esa índole es advertida en la primera dimensión del abandono del límite mental. Sin embargo, se trata de una advertencia que tiene a su base —no como condición *de posibilidad* sino más bien de *actuosidad*— la tercera y cuarta dimensiones<sup>3</sup> del método. La expresión del límite mental en los términos de la articulación presencial del tiempo permite ver la copertenencia de las distintas dimensiones. En cuanto tal, el límite mental es también *salvaguarda* de la esencia humana —por decirlo así, respecto del *fluir*<sup>4</sup> del tiempo real—. A su vez, la esencia humana es salvaguardada por el límite precisamente porque a ella pertenece la condición del *disponer* con relación al tiempo. La esencia es disponer del

- 
2. Quede dicho de paso que la causa material no conjuga el significado puro de la anterioridad porque concurre con el resto de las causas. Hasta el punto de que, como ha sugerido Polo, llega a carecer de sentido metafísico la indagación del comienzo del mundo en el plano exclusivo de la causalidad material.
  3. En *El ser I* se lee “Entiendo por tiempo extramental la indicación de las nociones de *antes* y *después*, o bien, ‘aquello’ en que tales nociones están indicadas. La necesidad de una fórmula tan vaga, tan ‘lejana’, para el tiempo extramental, deriva de que el tiempo no puede confundirse con una determinación objetiva. El tiempo extramental impide que se suponga la exterioridad del sustrato, salvaguardando así la interioridad de la máxima amplitud”. (161).
  4. El verbo *fluir* resulta ilustrativo al presente propósito, aunque impropio.

tiempo<sup>5</sup> con arreglo al límite, puesto que el conocimiento objetivo articula el tiempo en presencia. La presencia mental es, en efecto, la forma paradigmática del señorío humano sobre el tiempo.

Pero si la esencia humana es disponer del tiempo, entonces cabe también su descripción como *anteposición manifestativa* del ser personal en relación con el orden del tiempo. El *ser personal* es más que tiempo —no es *ser temporal* en sentido estricto—, pero ha de *habérselas* con el tiempo, según el modo de lo que llamaremos *anteposición esencial*. El disponer del tiempo exige su articulación antecedente, la cual es ejercida por el ser que *a priori* supera del tiempo. La superación *a priori* del tiempo se manifiesta como disponer del tiempo, lo cual quiere decir anteposición esencial. Pero remite a la distinción respecto del acto de ser personal, de tal modo que es inclusiva de la dimensión trascendente hacia un *futuro más allá del tiempo*.

## 2. La aporía del tiempo

Pues bien: la aporía del tiempo es el problema de la posición del *ser temporal* junto a la eternidad del ser divino. Es verdad que el sentido último de semejante dualidad sólo ha de ofrecerse de modo diáfano a la inteligencia creadora. A nosotros se nos muestra más bien como dificultad teórica, es decir, como tema de investigación filosófica. La expresión *aporía del tiempo* sugiere particularmente la radicalización del problema en el XIX —desde perspectivas en algunos casos opuestas— en autores como Kierkegaard, Schopenhauer o Nietzsche. La aporía del tiempo es en definitiva el problema del incremento que lo finito supone respecto de lo infinito. El intento hegeliano de salvar la aporía<sup>6</sup> resume, a juicio de los críticos posthegelianos, el fracaso de la filosofía especulativa dialéctica. Viene a parecer entonces que, supuesta una existencia eterna, la temporal está de más. O bien, lo contrario: que el tiempo como forma más general de la pluriforme e imperfecta variedad de lo real, no deja ya espacio para *poner* una inmutable perfección eterna.

5. La anteposición esencial debe tematizarse en equivalencia al disponer respecto del tiempo, a saber, como acto (*disponer*) derivado o disminuido con relación al ser personal, y no a título de un sujeto que se *suponga*.

6. Recuérdese que, según Polo, Hegel conduce equivocadamente la unidad de lo finito y lo infinito. El pensamiento dialéctico configura lo finito como determinación parcial o insuficiente de la infinitud. Pero, de otra parte, la posición finita lleva en sí el germen de su propia negación, de acuerdo con la cual (con la segunda negación) la posición finita es suprimida y el contenido definitivamente incorporado a lo infinito. El planteamiento es erróneo, entre otras razones, porque pretende sumar la realidad de Dios con las realidades creadas carece de sentido. Cfr. mi estudio más detallado de este autor en “Los sentidos del tiempo en Hegel”, *Studia Poliana*, 9 (2007), pp. 67-102.

En sus *Migajas Filosóficas* Kierkegaard<sup>7</sup>, bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, profundiza de una manera original en la aporía del tiempo. Con objeto de ilustrar esta última, nos detendremos en la exposición y discusión de las posiciones del filósofo danés en esa obra. Kierkegaard estudia las condiciones de posibilidad para que el *instante temporal* resulte significativo o represente un verdadero incremento en orden al saber. Contrapone, de esta suerte, el saber filosófico con la fe o saber revelado. La esencia de la filosofía es, de acuerdo con Sócrates, la verdad interior e innata (en este punto, Kierkegaard no parece considerar en absoluto la más matizada posición aristotélica). Pero la verdad filosófica —interior e innata— elimina todo valor del instante temporal. Este último es tan sólo —desde la perspectiva de la verdad socrática— una mera ocasión para el recuerdo de un saber ya poseído en el fondo del alma. Así, tanto la persona del maestro (Sócrates) como el instante temporal del *recuerdo* se tornan *accidentales* con relación a la verdad, cuya esencia es eterna. Por lo tanto, desde la pura filosofía, el tiempo es superfluo.

Sin embargo, según Climacus, puede invertirse el sentido de la reflexión precedente. Del siguiente modo. Cabe averiguar las condiciones de posibilidad del valor del instante temporal. ¿En qué condiciones no serían ya accidentales ni el maestro que enseña ni el tiempo en el que la verdad es conocida? El valor significativo o esencial (no intercambiable) de uno y otro reclamarían como condición de posibilidad la revelación de una verdad enteramente novedosa, por parte de un maestro divino. La *verdad nueva* desplazaría en tal caso, por su propio concepto, el valor de la verdad antigua, la socrática o filosófica. Hasta el punto de que esta última se convertiría, comparada con la nueva, en una pura *no-verdad*<sup>8</sup>. Y, por su parte, el hombre que sólo pudiera contar con la vieja verdad no estaría tan sólo desprovisto de la auténtica, sino más bien situado en dirección opuesta con relación a esta última. En suma, tal hombre no sólo carecería de la verdad (simplemente dicha) sino de la posibilidad misma de conocerla.

De ahí que la verdad que confiere valor al instante sólo pueda ser enseñada por un maestro divino. Ningún hombre es más que otro en orden a la verdad filosófica, según decía Sócrates (puesto que la verdad es interior y eterna). Pero en el caso de esta *otra verdad*, la enseñanza ha de incluir la concesión al discípulo de la condición misma para su conocimiento (la fe). Ha de ser así puesto que el hombre carece de la condición de posibilidad para la verdad revelada, hasta el punto de ser él mismo pura *no-verdad* (en

7. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. R. Larrañeta, Trotta, Madrid, 2007.

8. Cfr. S. KIERKEGAARD, *op.cit.*, 30.

definitiva, *pecado*). El planteamiento de Climacus subraya, como es obvio, la insignificancia, incluso la oposición de lo viejo respecto de lo nuevo<sup>9</sup>. Una y otra perspectiva (la filosófico platónica y la cristiano protestante) son originalmente conjuntadas. Lo viejo queda asimilado a lo eterno no inclusivo del tiempo, en cierto modo a lo puramente *a priori innato* y atemporal, un orden que se vuelve caduco *ahora*, en el *instante* en que el *Eterno* entra en el tiempo. El orden filosófico cede completamente ante el peso de la comprensión de fe reveladora del extravío de la condición humana al margen de la redención.

Climacus concluye que sólo la revelación sobrenatural concede valor al tiempo. Más aún: sólo en tal caso el *instante* llega a ser cabal realización de la eternidad<sup>10</sup>. La forma del tiempo es incapaz de coexistir con la forma de lo eterno a no ser desde este superior plano de la *gracia*. En el orden de la naturaleza (por decirlo con la expresión tradicional), ocurre en el mejor de los casos (Sócrates) que la eternidad fagocita al tiempo; el saber *sub specie aeternitatis* elimina como mínimo la significatividad del conocimiento que podríamos denominar *a posteriori*<sup>11</sup>. Pero Hegel había pretendido con infinita ingenuidad suprimir la oposición entre el tiempo y la eternidad según la exclusiva forma de su consideración especulativa. Kierkegaard ha subrayado la aporía del tiempo con objeto de dejar en descubierto la falsa conciliación dialéctica. La exacerbación de la paradoja le permite sugerir a continuación el camino que él considera el único posible para salvar la aporía del tiempo. Pero ésta última se revela también como aporía del saber filosófico: “Se ve fácilmente (si es que necesitamos demostrar en qué consiste que la razón haya sido despedida) que la fe no es un conocimiento, porque todo

9. Desde la perspectiva teológica esa deriva revela claramente la filiación luterana de Kierkegaard. Pero filosóficamente Kierkegaard, según estamos comprobando, se pone de entrada en la órbita de los platónicos

10. Cfr. S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, 34-36.

11. Resulta curioso notar que el fideísmo de Kierkegaard parece extraer aquí la conclusión opuesta a la que obtiene Ockham de ese estado de cosas. Si el hombre no es nada ante la voluntad omnipotente, viene a decir Ockham, entonces el conocimiento humano *a priori* no tiene valor. Climacus parece argumentar lo contrario: si el hombre no es nada ante Dios (porque en definitiva el hombre es pecado), entonces lo que no carece de valor es el conocimiento *a posteriori*. Hay, según creo, en el planteamiento de Kierkegaard una demolición de la filosofía especulativa, operada en dualidad de momentos: 1º Si los filósofos tuvieran razón, habría que concederla a los platónicos, los *aprioristas inmatistas*, porque al cabo son los únicos (los socráticos) que comprenden que la verdad es interior y, por tanto, existencial. 2- Pero tampoco tienen razón éstos puesto que el hombre, sin la gracia, encuentra en sí una eternidad yerma, que no le revela verdaderamente el sentido de la existencia. Me parece, en conclusión, que Kierkegaard depende en exceso de Hegel, contra quien está combatiendo sin reparar en que ésta comparte algunas de sus principales nociones (particularmente las modales) (cfr. S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, 84 y ss).

conocer es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener como objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico”<sup>12</sup>.

En el siguiente epígrafe discutiremos la posición de Climacus-Kierkegaard en la medida en que puede reducirse a un desarrollo de la aporía del tiempo. No comparto en términos generales la manera que tiene Kierkegaard de conducir la reflexión filosófica, mezclando desconsideradamente consideraciones tomadas de otro ámbito, y radicalizando hasta el extremo los planteamientos. No obstante, la aguda penetración del filósofo danés realza brillantemente lo que queremos entender por *aporía del tiempo*. Además, Kierkegaard se caracteriza por emplear lo que podríamos llamar *método de aporías* en el pensar filosófico, al que en seguida me referiré. En los siguientes epígrafes aludiremos al valor de las aporías como indicadores temáticos en la investigación filosófica, manteniendo, sin embargo, la discrepancia con Kierkegaard en cuanto a su modo de empleo.

### 3. Desarticulación de la aporía del *incremento* del tiempo respecto de la eternidad

A mi modo de ver, el esclarecimiento teórico de las cuestiones ha de evitar por principio la crispación de las nociones. Esta última consiste en el recíproco contraponerse de los conceptos metafísicos. La contraposición de las nociones de alto rango adopta la forma de la aporía. Por ello mismo, la *aporía* puede ser indicio de haber topado con un núcleo significativo de *dimensiones de realidad*. La filosofía progresa al mantener la prosecución del pensamiento, en superación de las aporías que salen al paso. La Historia de la Filosofía ilustra tal progreso, siempre que se exponga con un criterio sistemático suficientemente lúcido<sup>13</sup>.

El pensar filosófico alcanza a proseguir justo en la medida en que salva las aporías. Las aporías presentan *anticipadamente* los problemas reales: *antes*, por así decir, de que el pensar pueda hacerse cabalmente cargo de ellos. Una forma aporética es, en ese sentido, una presentación temática precipitada; por eso también, un tema no suficientemente pensado, mostrenco, un núcleo de realidad pensable y, sin embargo, desasistido del pensar (*en esa precisa forma* en que se presenta). Como las aporías (significativas) surgen de la incorrecta formulación de los temas últimos, conviene iluminar los tér-

12. S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, 72.

13. Tal es la perspectiva de Polo en el *Curso de teoría del conocimiento*.

minos de tales fórmulas, desde una comprensión más adecuada de su contenido. El esclarecimiento del auténtico nivel temático de las nociones que se contraponen (se contraponen sólo dentro del marco de la forma aporética), permite la prosecución del pensamiento detenido en la conformación nocional precipitada. La desarticulación de la aporía equivale a la depuración de su núcleo, el cual queda deslindando de los componentes *lógicos* —o en general *supuestos*—, que se habían adosado ilegítimamente. Sólo de ese modo la aporía se convierte en vía metódica<sup>14</sup>. El abandono de la forma de la aporía no equivale tanto a esquivarla o darle la espalda, como a la disposición de las nociones en el nivel que permite su ajuste. De esta suerte se deshace la forma de la aporía en favor de la nueva elucidación de su contenido unclear<sup>15</sup>.

Adviértase que las formas aporéticas en general (no sólo la aporía del tiempo) dependen del estatuto del pensar humano con relación al tiempo. Por la siguiente razón. Las aporías significativas presentan, según se ha dicho, dualidades *direccionales* reales en forma de parejas de nociones metafísicas incompatibles. Podríamos decir que el valor *anticipativo* del pensar abstracto se muestra entonces de modo inconveniente, a saber, como *acortamiento* hasta la contraposición de direcciones temáticas que de suyo se prolongarían y no serían incompatibles. Las mencionadas direcciones en su realidad extraobjetiva (fuera del acortamiento presencial) no serían incompatibles sino *convergentes*. En cambio, se oponen cuando se presentan en la forma que enlaza las nociones de modo aporético.

En suma, las direcciones reales se contraponen sólo para el pensar que *salta* sobre el tiempo. El salto sobre el tiempo caracteriza al pensar humano abstracto. El *salto* sobre el tiempo es un cierto modo de designar la articulación presencial. Polo emplea la expresión *subtender el tiempo*, o más exactamente, *subtender* el antes temporal: “La articulación abstracta del tiempo subtiende el antes temporal. Ese subtender que he llamado *lo vasto*, no perte-

14. No desde ella misma, claro está, no desde su propia *forma* aporética. En este sentido la aporía no deja de apuntar al tema, pero es obvio que de mala manera por cuanto lo mantiene aprisionado. De hecho, la aporía por sí misma enerva el pensamiento y sume en la perplejidad al sujeto.

15. En *El acceso al ser* se manifiesta el referido proceder en el directo enfrentarse inicial con la reiterada suposición del comienzo. Como dice Polo, cabe sortear la dificultad, dándole la espalda y guareciéndose en el terreno de las evidencias suficientes, según el modo del realismo clásico. De este modo la aporía se agazapa esperando alzarse de nuevo y en todo caso proyectando la sombra de la sospecha sobre el desarrollo filosófico. Pero cabe también dirigirse directamente al núcleo problemático que parece exigir (en forma de aporía) la exención de supuestos en el comienzo. El abandono del límite mental es ahí la iluminación de la presencia mental en condiciones tales que permite eliminar por fin y en su mécula la exigencia del comienzo sin suposición.

nece al tiempo ni equivale a la pluralidad indefinida de horas propia de la representación imaginaria, sino que sienta la preeminencia de la presencia sobre el *antes*<sup>16</sup>.

La subtensión es salto sobre el tiempo porque anuda en la presencia aquello que realmente *ocurre* según el tránsito puro del antes al después<sup>17</sup>. Por eso lo vasto no pertenece al tiempo, sino que *se introduce* como *ahora* articulante. Por eso el tiempo abstracto sienta la preeminencia de la presencia sobre el antes. Porque, por así decir, se adelanta al *antes* trayéndolo a presencia. Eso quiere decir que subtender el tiempo es saltar sobre él en orden a articularlo. El comparecer de la forma inteligible en presencia prescinde, por tanto, en cierto modo, del contenido de realidad<sup>18</sup>. No quiere ello decir que el pensar objetivo deje de conocer verdaderamente, sino que sólo penetra en la realidad de manera aspectual. Y en efecto, la intelección abstracta prescinde del contenido de la realidad temporal en un doble sentido. Primero, porque exime a lo conocido de su ser real (conoce verdaderamente la forma de lo real, pero en tanto que la pone en presencia). Al ser real podríamos denominarlo *contenido realísimo* del tiempo. Segundo, porque la presencia se anticipa al antes temporal subtendiéndolo, esto es, dejando fuera la causa material (que es el sentido propio del *antes*<sup>19</sup>).

Pero volvamos al examen particular de la aporía del tiempo. El tiempo y la eternidad parecen inconciliables desde la pregunta que conjuga ambas nociones en estos términos: ¿Qué puede añadir el tiempo a la eternidad? Esa es la pregunta de Climacus, desde la cual las nociones en juego quedan, a mi modo de ver, forzadas para conseguir que la eternidad se realice en el tiempo. Kierkegaard propone una idea de instante que sirva de privilegiado pórtico existencial a la conciliación que la filosofía teórica no proporciona. Pero la pregunta misma de Climacus desconoce lo que está preguntando, no sabe lo que dice. De entrada la cuestión “¿Qué añade a la eternidad el tiempo?”, *supone* el tiempo como *algo* que puede ser *añadido*. Tal suposición confiere al tiempo una consistencia que sólo pertenece en verdad al *objeto tiempo* —no al tiempo real—, articulado en presencia.

16. *Antropología*, II, 56-57, not. 51. Esta extensa nota a pie de página es muy importante para nuestro tema.

17. Según veremos luego, semejante tránsito es más bien una derivación del *antes* respecto del *después*.

18. De ahí que Hegel pretenda deducir el contenido del absoluto a partir de la pura forma del tiempo, como intenté mostrar en el cit. “Los sentidos del tiempo en Hegel”.

19. Distingo por lo tanto entre el sentido puro del antes (la esencia) y su sentido propio (la causa material). La advertencia de uno y otro pone en juego respectivamente las dos primeras dimensiones del abandono del límite. El segundo exige la pugna de la presencia mental con el sentido mínimo de la concausalidad categorial.

“¿Qué añade el tiempo a la eternidad?” La forma de la pregunta (se trata de una pseudo-pregunta) incluye el lazo en la suposición que adelanta. Si el tiempo añade algo a la eternidad, entonces la eternidad es insuficiente como eternidad; y si no añade nada, entonces ¿para qué existe el tiempo? Pero la fórmula es falaz, porque no cabe vincular así las nociones de tiempo y de eternidad. En el caso de que la pregunta se rectifique para sortear (tan sólo aparentemente) la suposición del tiempo, entonces cuestiona directamente la relación creatural: “¿qué *añade* la criatura al Creador?” Pero el verbo continúa inapropiado puesto que da por sentada la indigencia en Dios. Verdaderamente el que afirma “si Dios crea, es porque le falta algo”, no sabe lo que está diciendo.

No debe admitirse la pregunta. Si se da por buena la fórmula (“¿qué añadido aporta la criatura a Dios?”) y se intenta la respuesta (“absolutamente *nada*”) se ha caído ya en el lazo. Si no se advierte el falso supuesto de la pregunta, y se contesta que la criatura no añade nada al Creador, en tal caso el interrogador puede insistir, del siguiente modo: si la criatura no añade nada al Creador, entonces: o bien la criatura no es nada o bien la criatura es Dios. Se trata de un dilema inaceptable, procedente de una afirmación en sí misma verdadera (es verdad que la criatura nada añade al Creador), pero aducida como respuesta a una pregunta impertinente. La verdad es que ni la criatura añade nada a Dios, ni el tiempo incrementa la eternidad. Pero también que ni la criatura es Dios, ni tampoco *es nada* sino que se distingue tanto de Dios como de la nada.

La aporía del tiempo contiene una suposición falaz, aquella misma de la que Hegel parte: Dios *más* criatura es *más* que Dios sólo. De ninguna manera: no tiene siquiera sentido esa suma. Lo cual no quiere decir que no haya aquí un verdadero núcleo de problema metafísico. A saber, el que incide en la razón última de todo lo creado. Pero cuando la forma del planteamiento está *ab initio* viciada, no hay avance posible en la ulterior indagación. Por el contrario: la aporía del tiempo se reduce en la advertencia de que el ocurrir de la criatura no afecta a la inmutabilidad del Creador. Eso equivale a rechazar la idea de la suma, o del incremento como vínculo entre la criatura y Dios<sup>20</sup>.

A la pregunta “¿Qué añade la criatura a Dios?”, debe responderse, por lo tanto: la pregunta está mal planteada tanto si se enfoca, por decir así, desde el lado de Dios, como si se mira desde la parte de la criatura. En ambos

---

20. Esa es, de otra parte, la posición de la teología natural, claramente expuesta por Santo Tomás: aunque la relación entre la criatura y Dios es real, la relación entre Dios y la criatura es de razón.

casos el verbo *añadir* es inadecuado. Desde Dios, porque el ser infinito no admite incremento; desde la criatura, porque el añadido del ser creado al Creador, exigiría el *consistir* de la criatura *aparte* de su vínculo con Dios. Pero semejante consistencia entra en contradicción con la noción de ser creado. Por lo tanto, la pregunta sobre el incremento de la criatura a Dios es una contradicción en los términos.

La eternidad de Dios queda al margen de la problemática suscitada por la temporalidad. Esta última debe endosarse en el haber de la criatura. La criatura no incrementa ni puede añadir nada a Dios, sino que más bien ella misma ha de ser pensada como *incremento*. No como incremento *respecto* de Dios, sino como incremento *respecto de la nada*. La criatura, el ser creado, es incremento puro porque se distingue de la nada. Decir, en cambio, que Dios se distingue de la nada resulta sumamente inapropiado. Adviértase que la afirmación de Dios como distinto de la nada, aunque tenga un cierto valor lógico (se quiere con ello establecer que Dios existe), carece de toda precisión metafísica. Dios existe, pero no porque sea distinto de la nada sino porque es Dios.

La distinción entre Dios y la nada, tomada propiamente, se delinea sobre un concepto vacío e indeterminado de ser, un pretendido género supremo. El género supremo del ser —contradictorio frente al no ser— contendría indeterminadamente a cada uno de los entes determinados, sea Dios mismo o sean las criaturas singulares. Los seres determinados serían *casos* de ese género supremo. La lógica se ha inmiscuido en la elucidación metafísica. Hegel todavía da un paso más: reducida toda determinación de realidad posible a determinación del ser vacío, intenta mostrar la indiferencia entre el ser indeterminado y el no ser. Llega a concluir en ese movimiento que el absoluto es incremento puro de sí, lo cual es una enormidad.

Pero en realidad, el Ser Subsistente no precisa *distinguirse* de la nada. Carece de valor metafísico afirmar que Dios se distingue de la nada. La nada no es nada. ¿A qué viene entonces decir que Dios se distingue de ella? La nada sólo entra en consideración, como sugiere Polo, cuando Dios *se ocupa de ella* para crear. Porque lo creado sí ha de ser *distinto* de la nada. Propiamente hablando, Dios tampoco se ocupa de la nada, sino que crea a la criatura y ello mismo es *distinguirlo* de la nada<sup>21</sup>. Para la criatura ser es comienzo que se distingue de la nada. La nada sólo entra en juego como lo evitado por el ser que comienza, en tanto persiste o es no contradictorio. La nada pasa a existir de modo indirecto —si quiere decirse así— sólo porque el ser creado comienza (o persiste). El ser que comienza sí se distingue de la

21. Cfr. *Antropología*, I, 130 y ss.

nada. La nada sólo tiene cabida bajo la superior distinción entre la criatura y Dios: el ser creado se distingue de la nada porque se distingue de Dios. A esta luz se aprecia bien la inconsistencia de la suposición del añadido o incremento temporal respecto del ser que no comienza.

Que la criatura añadida al Creador supone a aquélla consolidada en sí misma, u ontológicamente consistente al margen de su Principio. Pero que el ser creado culmine por sí es contradictorio en relación con el comienzo, el cual es precisamente la índole del ser temporal. Luego la aporía del tiempo se forma por extracción de un corolario que no se sigue (o más precisamente, que se excluye) de la esencia metafísica del ser temporal. Si ser temporal es comenzar a ser (tener principio), entonces ser temporal no se añade al Ser sin principio, porque su esencia metafísica es la de principio principiado. La idea de la suma se evapora en cuanto se advierte que el sumando criatura no consiste como para añadirse al Creador.

Más aún: la criatura no es *algo* que incremente a Dios sino que ella misma es *incremento*. Precisamente ser puro añadido es incompatible con ser algo que añada. El ser creado es ganancia pura justamente porque es *ex nihilo*. En cambio al ser divino no sobreviene ganancia alguna, como tampoco puede predicarse del ser sin principio la culminación. La Identidad no se concilia con la culminación, porque la idea misma de culminar apunta hacia la identidad que se logra —ésta es la propuesta de Hegel—, y lograr la identidad es un hierro de madera. No hay, en suma, culminación, ni en la criatura, ni en el Creador. Ni hay tampoco incremento de la criatura respecto del Creador, sino que la criatura es incremento puro. Por su parte, el Origen es origen, más allá de todo posible incremento<sup>22</sup>.

#### 4. El *disponer* humano como *articulación presencial* del tiempo

La formulación de los problemas radicales no equivale a la *formulación radical* de los problemas de principio. Esta última significa para nosotros tanto como la forma aporética, es decir, crispada. La cual procede, según se

---

22. Las consideraciones referentes a la trinidad de Personas en Dios, no afectan esta posición porque son intra-origenarias. Por lo tanto, conviene insistir con Santo Tomás en que las relaciones subsistentes que son las Personas divinas, no ponen división en el ser de Dios. Se comprende que las procesiones personales en Dios, aun misteriosas para nosotros, sean originarias: no ya sólo fuera del tiempo, sino incluso interiores a la Identidad. Respecto de lo creado, el ser creado es el don. En el caso de la criatura personal el ser es donado a título de aceptable y el ser personal mismo sólo cumple su destino en la aceptación de ese don. De este modo parece iluminarse también el sentido de la creación, sin afectar a la inmutabilidad metafísica del Ser Subsistente. Cfr. a este respecto, I. FALGUERAS, “Aclaraciones sobre y desde el dar”, *Miscelánea poliana* (revista en la red), 9 (2006).

ha dicho, de la capacidad que la inteligencia humana tiene en orden a la *superación del tiempo*; pero como su contrapartida indeseable: porque obstaculiza la consideración mantenida de los temas últimos. Insisto en que así está conjugándose el abandono del límite del pensamiento. Se abunda con ello en la ampliación susceptible desde el método. No cabe, en definitiva, un tratamiento objetivo acertado de direcciones de realidad que rebasan la presencia mental.

La inteligencia, concentra las *direcciones de realidad* en virtud de su capacidad abstractiva, la cual impone a lo pensado el límite del pensamiento. Pero la formulación expresiva correspondiente es prematura o forzada. En ello consiste el planteamiento aporético. La filosofía ha de proceder, en cambio, de acuerdo con el método de la distinción medida, es decir, a partir del control o distribución de su propio comienzo. La distribución del comienzo es también la prosecución del pensar que acierta a elevarse sobre las aporías.

De ahí que tampoco deban confundirse los ámbitos susceptibles de esclarecimiento teórico y los que, en cambio, deben ser confiados al buen uso de la razón práctica. Precisamente la temporalidad se dispone frente al hombre en distinto sentido, en uno y otro plano. La organización o disposición práctica del tiempo humano no es idéntica a su articulación presencial, aunque la supone. En el orden práctico no parece posible el abandono del límite mental. El *hacer* tiene siempre relación con objetos puestos en presencia. No conviene asimilar, al modo de Heidegger, el conocimiento puro con la acción. Es propio de la filosofía iluminar el horizonte de la acción. El abandono del límite mental despeja ese horizonte, no porque él mismo acapare la acción práctica sino porque explicita la apertura de su dimensión trascendente.

Quiere eso decir que el tiempo no es la condición de posibilidad de la comprensión del ser, como quiere Heidegger, sino justo al contrario: la elucidación del ser descubre el estatuto del tiempo. Este último se copertenece con la asignación del rango del pensar, como avizora Heidegger, pero no en la forma en que este autor propone. El tiempo humano es el horizonte de la acción. Pero antes que ello es *lo articulado* de acuerdo con la presencia mental. El hombre dispone del tiempo en primer lugar porque es capaz de articularlo en presencia; más sencillamente: porque entiende según objetividades<sup>23</sup>.

---

23. No sólo entiende así. Más aún: una exclusiva intelección objetiva es inconsistente. Por eso dice Polo que la inteligencia es infinita (en este sentido), o que no comenzaría a ejercer operaciones sino fuera posible su prosecución.

La luz intelectual articula en presencia el mundo temporalmente existente porque es más excelsa que el mundo. Hacer coincidir la presencia mental con el mundo —la idea de conciencia cósmica—, reduce el valor de la intelección. El conocer intelectual remite, por consiguiente, a un exceso trascendentalmente previo respecto de la articulación del tiempo. Tal exceso es el ser personal, al que por eso mismo denominamos *señor del tiempo*. Pero hay que insistir en que tal dominio no es completo. Si lo fuera, inmediatamente quedaría anulada la distinción entre los ámbitos teórico y práctico. La crítica dirigida a Hegel por Kierkegaard incide acertadamente en ese punto.

El disponer humano del mundo es en primer lugar ejercido en la comprensión abstracta que unifica el tiempo. Dicho de otro modo: en la abstracción el tiempo del mundo es ya unitariamente conformado *ante* el ser humano a título de horizonte de inteligibilidad. La conformación no es en modo alguno el término de una acción transeúnte, sino el primer efecto inmanente de la luz intelectual. Por eso el hombre no es una mera parte del universo físico. Hay un neto contrasentido en la suposición de que un ser intramundano logre la comparecencia ante sí de aquella totalidad formal (por llamarla de ese modo) en la que el mundo se dispone unitariamente. En definitiva, un mero ser temporal no podría hacerse presente el tiempo.

La disposición cognoscitiva del tiempo es la condición intelectual de las formas inteligibles. Sin ella las diferencias reales quedarían deslabazadas en una multitud inconexa. No porque no existieran tales diferencias, sino porque permanecerían ignotas. En los trabajos anteriores hemos insistido en que la inteligibilidad de cada forma real es inseparable de la articulación entera del tiempo. El puro *ocurrir* de la esencia extramental al margen de su *coincidencia* con el acto presencial que lo ilumina, es, por definición, ininteligible (para la inteligencia humana, que comienza por abstraer de los fantasmas).

El hombre dispone del tiempo porque, en virtud del acto cognoscitivo, articula como entero el horizonte de la inteligibilidad. En el acto de intelección se manifiesta de modo patente el dominio humano sobre el tiempo. Ningún objeto sería cognoscitivamente destacado si no lo fuera en el horizonte de la inteligibilidad. Por eso, si se entiende objetivamente una esencia, pueden entenderse todas. En la inteligibilidad presencial, el ser personal ha *dispuesto ya* del tiempo; la persona se yergue sobre la temporalidad al *introducir* —sin movimiento— en el discurrir físico el acto presencial iluminante. A su vez, el disponer cognoscitivo da entrada a otra modalidad de disposición, sin la cual el destacamiento del horizonte entero de la temporalidad quedaría en cierto modo vacío y la persona no realizaría su destino.

## 5. Eliminación de los obstáculos para el *pensar puro* del tiempo

Con la expresión *pensar puro del tiempo* designamos el ejercicio cognoscitivo cuyo tema es el sentido metafísico de la temporalidad, esto es, aquél que contiene la indicación del ser principal. El pensar puro reduce el tiempo a la condición de indicativo del ser no idéntico. El tiempo muestra (en los términos de tal reducción) la distinción real entre el ser creado y su esencia. Conjuga los valores puros del *después* y del *antes*, eliminada la consistencia del *ahora*; es decir, enlaza los índices netos del acto y la potencia<sup>24</sup>.

Por lo tanto, el pensar puro del tiempo admite la descripción siguiente: concentración atencional en el tema de la temporalidad al margen de la suposición. *Al margen de la suposición* quiere decir que el tema es el tiempo en su dimensión metafísica, no *las cosas que hay* en el tiempo, ni la representación imaginativa del tiempo, ni siquiera la articulación abstracta del tiempo. El tiempo puro como tema no consiste en sí, ni como un todo unitario, ni como una sucesión de momentos homogéneos. Lo cual equivale a evitar que el tema (el tiempo) rebase hacia su propia suposición antecedente. Si no se abandona el límite, entonces se piensan las realidades inteligibles según el tiempo articulado, y este último se mantiene en condición de horizonte unitario de la realidad inteligible. Pero si se advierte la suposición y se abandona, entonces el tiempo puro se convierte en tema de la atención concentrada.

Evitar que el tema se deslice fuera de la atención exige no suponerlo ni añadirle otras temáticas. El tiempo así reducido es indicador puro de la persistencia. La suposición antecedente del tiempo es la antecendencia o el límite mental. Es el *ahora extendido* y unitariamente consistente, la articulación presencial o abstracta. De otra parte, la conversión a la fantasía del tiempo abstracto introduce la pluralidad, según el esquema de la sucesión (la serie de los momentos homogéneos y evanescentes). Dice Polo, hablando de esta última representación: “ese tiempo no es el abstractamente objetivado, sino la objetivación imaginativa del tiempo en la que el *ahora* del tiempo no es único o presencial, sino múltiple. El *ahora* multiplicado es la conversión al tiempo imaginado, y no su articulación abstracta, pues en la imaginación los *ahoras* son inestables y, por tanto, se multiplican indefinidamente”<sup>25</sup>.

Hay, pues, un doble obstáculo para el pensar puro del tiempo. Al suprimir la consistencia del *ahora*, el tiempo pasa a indicar el tránsito puro del *antes* al *después*; es decir, lo que se denominó *ganancia pura*, o también, la

24. El lugar poliano correspondiente a este desarrollo es, sobre todo, el cap. III de *El ser I*.

25. *Antropología*, II, 56-57, nota 51.

distinción respecto de la nada; se elimina así la fijación en la *coseidad*. El estatuto trascendental de la sustancia no es admisible, porque detiene la indagación de los principios<sup>26</sup>. Hay que notar, por el contrario, que *la cosa* o la sustancia no descansa en sí misma. Adviértase que la permanencia sustancial es solidaria con la idea de la duración, lo que podemos llamar valor inercial del tiempo. Se tiende a pensar que la cosa dura de suyo, que se mantiene en el tiempo mientras nada venga a modificar esa inercia<sup>27</sup>. La duración inercial de la sustancia es configurada desde la noción abstracta del tiempo y, a su vez, conduce a la culminación en sí del ser creado. Todo lo cual no es sino extrapolación de la presencia mental del objeto<sup>28</sup>.

En realidad, el ser creado es inidéntico o no contradictorio. La inidentidad es ser distendido. El ser se distiende según la derivación de un *antes* que no consolida como *ahora*. Por eso dice Polo que la esencia es mero análisis pasivo respecto del acto de ser. En atención a su extracción fuera de la consistencia presencial, a la esencia se denomina *ocurrir*. Pero el ocurrir esencial no se pone aparte del *después* como si ya se mantuviera en sí. El *después* designa la insistencia del persistir, esto es, su valor no inercial. La insistencia del persistir es intensiva, metafísicamente incrementante. La potencia es el *antes* o la ocurrencia respecto del persistir. Hay que admitir la esencia, porque el ser es no idéntico, pero no se la debe segregar del acto porque en tal caso se la haría culminar. Insístase en que el acto de ser creado no culmina<sup>29</sup>.

La potencia es derivada como análisis pasivo en el sentido de la perfección correspondiente, por así decir, a la consideración puntual (*ocurrente*) del acto no culminante. Por lo tanto: el remitirse de la esencia al ser según la analítica pasiva vale como principiación derivada. La esencia debe tematizarse en clave principal. La potencia es, decimos, *derivación* del acto. El tiempo puro indica precisamente la derivación a través del par *después-antes*. Ciertamente, no cabría hablar de *después* si no se connotara el *antes* (la Identidad no deriva *antes*), pero entiéndase bien: la prioridad corresponde al *después*. El *después* deriva el *antes*. El *antes* se vuelca enteramente en *después*, porque no consiste al margen de éste<sup>30</sup>. La ocurrencia (no consis-

26. Cfr. *El conocimiento habitual, passim*.

27. De ese modo se supone *la cosa*, se supone *el tiempo* y se supone *la cosa en el tiempo*. Pero si se examina más de cerca la triple suposición se resuelve en una sola, a saber, en la idea de duración como ser consistente o mantenido de la cosa- sustancia.

28. Cfr. *Curso, IV* (2ª ed) , especialmente, 125 y ss.

29. Un primer principio culminante es una contradicción en los términos. La Identidad no culmina porque es el Origen. Y el primer principio creado no culmina porque se vincula al Origen.

30. *Análisis pasivo* del ser quiere decir, por tanto, principalidad *derivada* y *descendente*. Derivada, esto es, no culminante, dependiente. *Descendente*, porque pone en juego un

tencia del antes) coincide con su volcarse en el *después*, y ese volcarse no es distinto de la derivación temporal pura del *antes*.

La dificultad para hacerse cargo de estas nociones es doble: el límite mental y la representación imaginativa del tiempo. El *antes* no *consiste* en un *ahora anterior* al que sucede otro *ahora*, etc., sino que se vuelca inmediatamente en un *después* que insiste o es ganancial. Es preciso evitar que la representación imaginativa del tiempo se inmiscuya de nuevo. No hay que poner el par metafísicamente depurado (el par *después-antes*) dentro del esquema del curso sucesivo. Esa dualidad *no significa* —ya depurada— “a lo primero (antes) sucede lo segundo (después)”, sino esto otro: principio no culminante que deriva o se analiza en ocurrencia, la cual es por su parte principiación descendente, múltiple y conjugada.

Por consiguiente. La ganancia pura del ser creado no sólo no equivale sino que es contraria a la prioridad metafísica de la potencia. La idea de ganancia sugiere a la imaginación que *primero* viene lo menos y *después* viene lo más. Las nociones de *antes* y *después* tienden siempre (valga la expresión) a situarse en el curso de la sucesión. Pero de este modo el tema se pierde. Por eso proponemos a continuación sustituir el esquema representativo del antes y el después, con vistas a esquivar el juego de la fantasía. La representación o el esquema resultante tampoco será adecuado, como es obvio, porque ninguno puede serlo. Pero puede evitar mejor que la imaginación acapare al tiempo y lo devuelva a la representación de lo sucesivo.

Sustituyamos la línea *horizontal* del curso representado del tiempo, por el *vertical* que señala la dirección de lo ascendente y lo descendente. El *después* quedaría vinculado con el sentido del ascenso, mientras que el *antes* se representaría como derivado en el sentido del descenso. *Después* es ascender o ganar, y a todo ganar corresponde un término que se define *hacia abajo*. El *antes* es el *decantamiento*, o la precipitación del *después*. Algo así como la determinación fijada (*ocurrente*), o bien, un grado determinado de ganancia. En tanto que el grado es fijado o se determina, el sentido que se tiene en cuenta es el descenso. Pero no cabe separar ese grado respecto del incremento siempre renovado del ganar o del ascenso. Esto es: la determinación ocurrente del antes queda siempre representada como punto en la línea ascendente-descendente. El antes es la precipitación del ascenso; un punto de la línea ascendente desde la perspectiva de su consideración descendente. Insisto en que la representación continúa inadecuada porque continúa siendo

---

significado de la principiación que tiene menor rango. Además se trata de un juego de principiación *categorial*, una pluralidad de ejercicios causales conjugados, ninguno de los cuales absorbe el valor de principiación del acto de ser.

un esquema imaginativo. Pero se aproxima más, según creo, al significado inteligible del análisis pasivo del ser principal.

La insistencia del ser es ascendente, mientras que la esencia deriva en descenso. No abandonemos la idea de la insistencia. Pero, ¿qué puede significar una derivación descendente, en contraposición a una insistencia en ascenso? Aquí hay que retomar la noción de *principio*. Insistencia significa principio o principialidad. La *cosa* no insiste, se queda quieta, estática, descansa en sí. Dura de modo inercial. Pero estamos en metafísica y eliminamos la inercia, que abona la idea de la culminación en sí. El principio, a diferencia de la cosa, principia, es decir, *insiste*. Y hemos dicho que la insistencia puede ser ascendente o derivar en cambio de modo descendente. Si se toma como ascendente se considera también en progresiva intensidad de diferenciación o nitidez<sup>31</sup>.

Si se tiene en cuenta, en cambio, la derivación descendente, la intensidad principial decae y se multiplica. La línea apunta en su descenso hacia el *antes*. El antes es la principiación mínima, que cuanto menos nítida o difusa más precisa la multiplicación. El antes temporal es la causa material. La materia apenas se distingue de la nada, por decirlo de este modo. De ahí que el tema del comienzo temporal del mundo (en tanto que supuesto) carezca en rigor de significado inteligible. “¿En qué momento comenzó el mundo?”. Es una pregunta mal formulada, porque supone el tiempo absoluto para asignar dentro de él un comienzo al mundo. Es una pura petición de principio, porque sin mundo no hay tiempo.

Pero a su vez: el *tiempo* del comienzo temporal no es otra cosa que el sentido menor o últimamente derivado del comienzo. Desde luego, no un *ahora* que comenzó *en el tiempo*. Pero tampoco *fue* un *ahora inicial ya pasado*, de ninguna manera que se mire, porque la causa material no se ejerce al margen de las otras<sup>32</sup>. Luego también es errónea la frecuente convicción que sigue: “*primero* comenzó el tiempo y, a la vez, o con él, o por él, comenzó a desarrollarse todo lo demás cuyo secreto hay que indagar en tal inicio. Averigüemos, se añade, el comienzo del mundo y explicaremos el

31. Como el ascenso es indefinido, puesto que no culmina, no llegamos a concebir nítidamente tal intensidad. Sólo el Creador la ve. Nosotros entendemos que asciende, que se distingue cada vez más, que gana e insiste, que no culmina, y que sólo cabe pensarla en relación causal con el Origen.

32. El comienzo temporal es una de las causas derivadas, la menor. No cabe aislarla, porque las causas concurren. Luego el comienzo sólo puede ser concebido como la imperfecta concurrencia de las otras causas o su *desplazamiento fuera* de la causa final. La cual por otra parte, es necesaria, porque si la concurrencia causal se acoplara plenamente, la esencia culminaría y se perdería la referencia al acto de ser.

resto". Salta a la vista, de acuerdo con lo expuesto, la miopía de que adolecen tales planteamientos.

## 6. Descripción de la libertad trascendental con relación al tiempo

Pero la libertad trascendental se convierte con el acto de ser, no del mundo, sino de la persona creada. La libertad trascendental se *manifiesta* como un cierto *estar* de la persona *en el instante*, al cual cabe denominar su *lugar existencial*; el estar personal en el instante puede ser descrito a través de la expresión: *estar-instante* de la libertad trascendental *en el tiempo pero sobre el tiempo*. Desde esta perspectiva, Dios es el destino del ser personal humano. La densidad ontológica, por así decir, de la persona creada está enteramente volcada en la dirección de su futuridad. La *apertura instante* de la libertad trascendental es aquella dimensión del tiempo humano llamada *futuridad*.

El *instante* juega, por lo tanto, doblemente. Connota de manera inmediata, en primer término, la temporalidad a título de *locus* existencial del ser personal: se dice, en efecto, que la libertad trascendental se manifiesta como *estar* de la persona *en el instante*. En segundo lugar, *instante* alude al modo mismo del estar o manifestarse de la libertad trascendental en el tiempo y respecto del tiempo: *estar-instante* equivale a estar activo, impelente, e incluso, en cierto sentido, según hemos visto, dominante. Significa, por lo tanto, la condición activa (no pasiva) de la apertura personal.

El *estar-instante* de la libertad trascendental es ciertamente activo e impelente respecto del tiempo, pero no de tal modo que se traduzca sin más matices a dominio puro sobre el tiempo. El señorío del hombre sobre el tiempo es manifestación del acto de ser personal, pero no sólo en el sentido del don sino también e inseparablemente en el de la aceptación. De acuerdo con este último puede afirmarse que el estar de la libertad trascendental en el instante es también un estar a la espera. La esperanza como manifestación existencial de la persona en el instante no es pasiva, sino la justa forma del actuarse de la dimensión trascendental personal de la aceptación.

En tanto que el aceptar personal se refiere al tiempo, éste último queda percibido en su imponente configuración de ámbito en el que se cifra lo *nuevo* venidero. La *novedad*, con relación al estar manifestativo de la libertad en el tiempo, sería aquello no anticipable por la actividad humana (especialmente, por la actividad filosófica). La persona no puede sino *disponerse* en relación con la novedad futura, la cual disposición no deja de ser también una cierta forma de dominio sobre el tiempo; justamente en la medida en que la dimensión de futuridad sea existencialmente percibida en su conexión con

el destino personal. Por su parte, a la actividad filosófica, en tanto que esencialmente intelectual, cabe, no desde luego la anticipación de lo nuevo que sólo habrá de ser dado en el futuro; y ni siquiera el ejercicio personal que resultará exclusivamente ligado a la acción práctica (y que, por lo tanto, se dispone respecto del tiempo de un modo esencialmente distinto que el conocimiento teórico). Pero sí cabe a la filosofía, digo, una forma peculiar de dominio sobre el tiempo, consistente en la demora en el *estar a la espera-instante*, específicamente lograda a través del hábito de sabiduría.

Pero es preciso que aclaremos a continuación el uso atribuido al verbo *estar* en la descripción propuesta. No se dice por cierto que el ser personal sea el *estar-instante* de la libertad trascendental, sino que ésta *se manifiesta* como *estar* de la persona en el instante. Se ha escogido cuidadosamente el verbo *estar*. Se quiere denotar con él el erguirse de la persona —y ello, en el *instante*— sobre el tiempo. El ser personal se yergue sobre el tiempo porque es *a priori* respecto del tiempo, y porque es además de la *articulación* presencial del tiempo. La persona es, en sentido trascendental, la *superación del tiempo*.

El *instante* de la fórmula no designa el presente temporal sino que alude al lugar existencial de la manifestación de la persona. *Presente*, en la filosofía poliana, es el objeto, y la condición de su presencia, su estar presente, el límite del pensamiento objetivo. En función de la temporalidad, la suposición, el límite, es la articulación del tiempo en presencia. Pero al término *instante* no atribuimos aquí el significado del presente temporal<sup>33</sup>.

Utilizamos el término *instante* para designar la manifestación de la persona en el tiempo pero sobre el tiempo. El término *instante* remite al ser personal en tanto que se yergue *a priori* sobre el tiempo. El instante sería entonces el *punto* (si se quiere) en que se concentra el ser personal. El acto de ser de la persona no se distiende según el tiempo. Y, no obstante, tiene que ver con el tiempo, porque la persona se manifiesta en el tiempo y dispone del tiempo. El instante es indicativo del ser personal como el lugar existencial de la manifestación del señor del tiempo. La superación *a priori* del tiempo es

33. El *instante* no tiene que ver, en la descripción propuesta, con la operación de negar ni con las denominadas por Polo *fases del tiempo*. Sí tiene en común con esas nociones su no-pertenencia o inclusión en el tiempo. De acuerdo con Polo, a la articulación presencial del tiempo pertenece la *antecedencia*, la condición del objeto de ser *antecedentemente dado*, o *a priori* (en virtud y respecto del *conocer-lo*), o también de su *haber*. El objeto es *lo ya inmediatamente abierto* justo en función de la presencia articulante que destaca antecedentemente el objeto, y ello en tanto que el tiempo es abstractivamente articulado como entero. De ahí que la presencia mental sea también *lo vasto* con relación a la negación generalizante (y que no quepa prescindir de la abstracción en el comienzo cognoscitivo, o sustituirla, según pretende Hegel, por la reflexión negativa).

la densidad metafísica que se dispone en alza sobre el tiempo porque es más que tiempo. Pero que, inseparablemente, *ha de disponerse* en el tiempo y respecto de él, por cuanto ella misma es anteposición respecto del tiempo. De acuerdo con Polo, llamamos a la esencia *disponer*, en connotación del radical de la libertad trascendental. Pero se añade que la esencia humana en tanto disponer, es anteposición con relación al tiempo. En cuanto se compara con el acto de ser personal, la esencia es descendente. A su vez, tal descenso esencial admite una exposición según diferencias de acto. Las diferencias de acto son esenciales porque dependen del juego de la potencia en el orden antropológico, esto es, de la distinción real entre el ser y la esencia. Por lo tanto no pueden anularse, muestran la disminución o descenso del acto en el plano esencial. Por último, como la esencia es susceptible de hábitos —justo en la dimensión de la futuridad— puede ser calificada de *creciente*.

La libertad trascendental se manifiesta como estar de la persona en el instante. Se manifiesta como estar (toda la persona, por así decir) en el instante. La libertad trascendental se convierte con el ser personal y es el radical de la persona que significa su poder más íntimo, el cual se cifra en la índole del acto. Al acto de ser personal corresponde una intensidad metafísica que puede ser negativamente descrita —por relación al tiempo— como no dispersión temporal de la persona. La persona no dilapida su realidad última en el tiempo, sino que la guarda entera, en virtud de su apertura a lo eterno. Pero este guardarse entera de la libertad trascendental en el instante difiere toto coelo de la idea de la culminación en sí misma de la persona humana. La libertad trascendental se antepone esencialmente en el instante de acuerdo con la dimensión de su futuridad trascendente. Esta última afirmación expresa, con relación al tiempo, la distinción real entre acto de ser y esencia en la persona creada.

El destino personal concentra la realidad última del ser personal, la cual, desde la perspectiva del tiempo es anteposición esencial en el instante. No quiere decirse que el ser personal quede más allá, por así decir, en el futuro trascendente, sino más bien que se antepone respecto del tiempo, y que eso mismo es la esencia de la persona humana. Pero, a la par, lo así antepuesto no es idéntico a su anteposición. Si lo fuera, la persona culminaría en sí misma. De ahí que pueda decirse que la persona está toda ella en el instante y también que lo está en el modo de dirigirse hacia su destino trascendente. Estar-instante significa en el tiempo pero sobre el tiempo. Significa propiamente la superación existencial del tiempo. El instante no pertenece al tiempo, sino que es algo así como el punto tangente entre el ser personal y el tiempo. La persona no se desperdiga en el tiempo, porque es a priori con relación al tiempo. Pero, de otra parte: el ser personal no puede por menos

que involucrarse en el tiempo, ha de habérselas con el tiempo. La manifestación de la persona en el tiempo es derivación de la libertad trascendental, pero no, a mi modo de ver, porque sea posible que no tenga lugar o se omita. De ese modo la manifestación esencial no es libre. La libertad trascendental es libertad destinada y la destinación —exigente de principio en el ser— elimina la condición de lo absoluto. Por lo tanto, la distinción real en el hombre no es libre. No puede no darse o ser cancelada. Pero tampoco quiere ello decir que la distinción real sea necesaria, porque la necesidad es una noción corta para expresar la realidad de una libertad destinada que se antepone con relación al tiempo. El ser personal es el principio superior del par de dimensiones realmente distintas, y su realidad se vierte con propiedad en la noción de la libertad.

De modo que ahí puede calibrarse la diferencia entre la derivación de la potencia esencial respecto del ser del mundo y la derivación de la esencia humana. Mientras que aquella primera coincide de modo inmediato con el verterse del antes en el después, la doble dirección de la temporalidad en sentido antropológico no es en cambio inmediatamente convertible (la derivación de la esencia humana no se vierte de modo inmediato en el acto de ser personal). Que el ser personal se distingue realmente de la esencia equivale —según la perspectiva de la temporalidad— a la anteposición esencial. Pero la manifestación esencial de la persona se traduce en su estar-instante respecto del tiempo, el cual sí es libre. Según la anticipación esencial, el ser personal está-instante en el tiempo en el modo de disponer del tiempo. Precisamente la anteposición esencial significa que el ser personal, concentrado en el instante, no culmina en sí mismo, sino que está abierto a lo eterno de acuerdo con la dimensión trascendental de su futuridad.

Fernando Haya  
IES Hermanos Machado  
Dos Hermanas (Sevilla)  
fernandohaya@yahoo.es

