

## LA EXCLUSIÓN METÓDICA DEL TIEMPO EN METAFÍSICA

FERNANDO HAYA

Documento recibido:  
Versión definitiva:  
BIBLID [1139-6600 (2010) n° 12; pp.

RESUMEN: El límite mental es descrito como la plenitud formal del tiempo en atención a su carácter de condición antecedente en relación con la esencia inteligible. El conocimiento metafísico incluye una exclusión metódica que confina el tiempo en la posición de tema en orden a su abandono. El abandono de la plenitud formal del tiempo advierte el ser. Como condición antecedente del objeto pensado, el límite queda atrás de la acción práctica y es en ella traspasado.

*Palabras clave:* tiempo-límite mental-articulación presencial-conocimiento del ser-acción práctica.

SUMMARY: The mental limit may be described as formal fullness of time in accordance with its conditional character in relation with intelligible essence. The metaphysic knowledge includes a methodic exclusion confining time under thematic position in order to its abandonment. The abandonment of formal fullness of time notices being. As an conditional antecedent of thought object the limit is behind of practical action and it's in it trespassed.

*Key words:* time-mental limit-present articulation-knowledge of being-practical action.

### 1. Planteamiento: la retracción personal a los confines de la plenitud formal del tiempo

Denominaremos *exclusión metódica del tiempo* al ejercicio del pensar que confinando la temporalidad en la exclusiva condición de tema, impide su desbordamiento hacia la posición metódica —o propiamente cognoscitiva— de la dualidad trascendental en cuestión. La exclusión metódica del tiempo es condición de la metafísica. La metafísica es filosofía pura precisamente por esta razón, en virtud de su exclusión metódica del tiempo.

El adjetivo *puro* se opone doblemente a *empírico* y a *práctico*. El pensamiento metafísico no es empírico porque evita de manera expre-

sa la conversión a las imágenes de la fantasía<sup>1</sup>. No es práctico porque no concede valor metódico —es decir, noético— al tiempo. La acción práctica, por el contrario, es proyectada y realizada en el tiempo, atiende a las direcciones en que precisamente es posible la configuración humana del tiempo. El conocimiento práctico no sólo acontece en el tiempo sino que toma en cuenta el tiempo: la ocasión, la situación, el modo, el cuándo son determinantes para el ejercicio práctico. La acción práctica configura el tiempo, lo llena de contenido.

La acción práctica es *constituida* y a la par *constituyente* de su objeto, *en el contenido* o la *sustancia* —por decirlo así— del tiempo. El *contenido del tiempo* humano es la acción, la acción humana misma es tiempo, *materia* del tiempo (del tiempo humano, insisto). La acción práctica proyecta temporalmente la esencia del hombre en conjugación con las causas (mundanas). Pero no de manera que el hombre agote en la acción su reserva o se desgaste.

De ahí que las dimensiones antropológicas del abandono del límite operan como una retracción metódica del ser personal hacia su reserva en la intimidad personal. La reserva se refiere al mundo, pero también a la sociedad y a la Historia: la persona es más que su esencia. En cuanto remite a Dios mismo la intimidad personal excede de la humanidad que cada persona humana realiza. La reserva íntima se resguarda tras los precisos contornos del límite mental. El límite prohíbe que la acción se confunda o se asimile a las causas como si se tratara de un principio *ex aequo* con ellas.

Semejante prohibición es la condición liminar de la antecendencia. La acción humana es proyectiva *desde la antecendencia*, es decir, en virtud de un límite que se oculta como pura condición del objeto pensado. La antecendencia se atribuye en propiedad al objeto pensado, pero, por eso mismo, *a fortiori*, queda a la espalda de la acción práctica. El límite queda atrás de la acción, a sus espaldas, no es susceptible de proyección o realización, toda vez que *se proyecta y realiza* desde la antecendencia del objeto pensado. Por consiguiente, a la acción no le

---

<sup>1</sup>. La articulación imaginativa del tiempo es incapaz de representar la temporalidad en completa confinación. El idealismo trascendental está lastrado por la suposición imaginativa del tiempo. No así el idealismo absoluto hegeliano que alcanza el desasimiento de la representación imaginativa, pero no de la articulación que Polo denomina abstracta, es decir, de la presencia misma o el límite mental. Hegel confía a la presencia el entero comparecer de la totalidad del contenido pensable. No abandona el límite mental sino que más bien propone su perfecta implementación.

es dado alcanzar el límite; la acción no se dirige —simplemente— en esa dirección, en la dirección del límite, sino a sus espaldas.

La descripción del límite mental como articulación presencial del tiempo manifiesta particularmente esta incompatibilidad entre el abandono del límite y la textura proyectiva o distendida de la acción. En otros trabajos me he detenido en una exposición detallada de la expresión *articulación presencial del tiempo*, equivalente a otras propuestas como equivalentes. Así: *horizonte de inteligibilidad, consistencia entera o inteligible* (de la esencia), *de una vez, ahora extendido*. Propondré aquí esta otra: *plenitud formal del tiempo*.

Con *plenitud formal del tiempo* se describe la articulación en presencia, la cual excede de la sucesión y de la simultaneidad; manifiesta la complejidad inteligible de cualquier objeto sin endosarse a su contenido; se distingue del contenido material de la acción a título de condición antecedente del objeto pensado; y es susceptible de detección y abandono en el conocimiento metafísico. La plenitud formal del tiempo designa el entero articularse de lo inteligible, en función de la cual es inteligible la esencia, y en función de la cual la misma conexión entre esencias es pensable. La presencia articula porque anuda el pasado y el futuro justo como aquello que fundó y a la par funda en presente. Aferra asimismo el fundamento en futuro y en este sentido se dice plenitud formal. No de tal modo, por lo tanto, que acapare el porvenir, el contenido material del tiempo.

No se trata en efecto de una plenitud material o de contenido, puesto que el contenido de lo porvenir no está dado en modo alguno, tan sólo lo está el marco formal de su inteligibilidad. El porvenir depende entre otras cosas de la acción humana libre, la cual implementa el tiempo. La acción humana es operación de la voluntad<sup>2</sup>, potencia cuyo acto original es iluminado en una modalidad que puede decirse constituyente. La constitución del primer acto voluntario es también *presentificación* inicial del bien, esto es, comparecencia primera del objeto de la voluntad en la potencia. El *simple querer* del bien responde a la iluminación habitual suscitadora de la potencia voluntaria. La constitución del primer acto de la voluntad es presentificación del bien. La presentificación del bien no es plena precisamente porque el acto voluntario es constituyente. La voluntad incluye precisamente cierta insuficiencia. La insuficiencia ha de referirse a la carencia que afectaría a un mero contacto intelectual de la persona con el entero

---

<sup>2</sup>. Cfr. *Antropología, II*, 93 y ss.

ámbito de la realidad. Se trataría, precisamente, de un mero contacto de índole formal el cual carece de posibilidad y de sentido real. Pero apunta sin embargo a la indigencia personal que la voluntad connota.

La voluntad es la potencia que designa la referencia de la persona al bien, es decir, a *lo otro* que ella misma. El segundo miembro de la sindéresis (el querer-yo) no confiere plenitud de objeto al acto voluntario. Precisamente porque la voluntad es la potencia de *lo otro* admite y exige crecimiento indefinido, siempre es susceptible de crecimiento —de un modo distinto al entendimiento—. El crecimiento es hacia el objeto, lo otro, pero además, la curvatura de la voluntad incluye su debilidad intrínseca. No podría ser de otro modo en una potencia que refiere la persona a *lo otro* que sí misma. La curvatura de la voluntad significa que la potencia crece en dirección a lo otro pero también hacia sí misma. De ahí que el acto voluntario no admita iluminación completa, sino que progresa él mismo en iluminación constituyente o presentificante. *Querer el bien* no es *ya*, de una vez, sino que *quiere querer*, quererse y querer más (más *bien* y también más *yo*). El bien admite y reclama determinación ulterior, ampliación, reforzamiento, participación, trasvase y realización en el tiempo.

El bien no es ajeno, por lo tanto, no *cae enteramente fuera*, ni tampoco —por decirlo así— *enteramente dentro* del entramado activo del querer que lo persigue y realiza. Lo conocido en cuanto tal es perfecto; lo querido, no. Por lo mismo, la voluntad es débil —es decir, se curva—, de modo que su acto reclama acompañamiento, aval por parte de la libertad trascendental. A su vez, que la acción práctica es constituyente significa que se configura y toma lugar con arreglo a las conexiones del tiempo. La praxis ética no queda en sí misma, sino de suyo toma posición o lugar en relación con la *póiesis*, según las conexiones del tiempo.

Pero el abandono del límite no se refiere al orden práctico. A éste último, dice Polo, no conviene el abandono del límite sino su *traspaso*. “La guarda de la esencia es traspasada por la acción de acuerdo con la emigración a ella del objeto pensado”<sup>3</sup>. El abandono del límite es incompatible con la constitución en el tiempo de la acción práctica. Correlativamente, el conocimiento teórico es incompatible con la constitución temporal del objeto de conocimiento.

Polo subraya que la constitución práctica de la acción depende de la manifestación antecedente o en presencia del objeto pensado. El

---

<sup>3</sup>. *Antropología*, II, 251, n. 13.

*lógos* es manifestativo de objeto en presencia, esto es, según la condición del límite. Al límite se le llama *guarda* de la esencia humana porque en su virtud la acción del hombre se mantiene a salvo de las conexiones del tiempo o de las causas. No de tal modo, sin embargo, que la exención del límite dispense al hombre del compromiso con el tiempo. El límite mental exime en exclusiva de fundar el ser; justo por ello, exime también de conocer el ser en el tiempo, expresión esta última que no deja de constituir un contrasentido.

*Conocer el ser en el tiempo* es, en efecto, una contradicción *in adiecto*. El ser como principio ni siquiera comparece en condición de objeto. Aún el conocimiento de objeto exige que el conocer exceda el tiempo. Ni siquiera *la esencia* resulta inteligible a menos que el conocimiento exceda el tiempo, ¿cuánto más el ser? La esencia no sería inteligible sin el horizonte proporcionado por la plenitud formal del tiempo. Sólo en el marco de este horizonte es inteligible el objeto, cada esencia y la conexión de todas ellas. Pero la articulación entera o plenitud formal del tiempo no es accesible más que a un acto —la presencia mental— que no sea él mismo tiempo. ¿Cómo acertaría de otro modo a manifestar la articulación del todo o *entera*?

## 2. El ojo avizor

El núcleo de la propuesta filosófica de Polo se contiene, según mi parecer, en las obras sistemáticas: *El acceso al ser*, *El ser I*, *El Curso de teoría del conocimiento* y la *Antropología trascendental*. El lugar destacado de la temática del tiempo se manifiesta ya en la pronta (y difícil) irrupción del desarrollo incluido en el primero de los libros enumerados, cap. I, II, B), c). El capítulo I de *El acceso al ser* lleva por título *El conocimiento y la perplejidad*. En el segundo apartado, B), se examina *La reducción de la perplejidad a la suposición*. Se trata de un extenso apartado de 86 páginas en el que se adelantan en forma de distinciones los principios fundamentales de todo el planteamiento<sup>4</sup>.

La primera distinción a) enuncia que *el núcleo del saber no es el principio trascendental*; en b) se distingue el núcleo del saber respecto del hábito de los primeros principios y en c) se le distingue respecto del conocimiento abstractivo. Adviértase que esta última distinción está referida a la excedencia del ser personal con relación al límite,

---

<sup>4</sup>. Cfr. *El acceso*, 39.

esto es, con relación a lo que hemos denominado aquí plenitud formal del tiempo. Se propone, pues, en este epígrafe c), una retracción metódica del ser personal a los confines de la plenitud formal del tiempo.

Este apartado comienza por sentar una distinción para la que se emplea una terminología distinta a la que luego consolida en el contexto del *Curso de teoría del conocimiento*. Así, habla Polo de una consideración triple del conocimiento humano: la determinación directa, la conversión al fantasma y la separación negativa. La determinación directa es la abstracción sobre la que luego abundará el tomo II del *Curso*, mientras que la separación negativa, también llamada reflexión, es la operación correspondiente al tomo III del *Curso*. La distinción entre el núcleo del saber —la persona— y el conocimiento abstractivo —por cuanto este último se describe con relación al tiempo— exige introducir un desarrollo difícil. Dice expresamente Polo: “Empecemos ex abrupto el difícil tema del tiempo”<sup>5</sup>.

Las últimas subdivisiones adoptan un criterio expositivo temático, pero se enmarcan dentro del más amplio —enunciado en letras mayúsculas— criterio histórico crítico. Se abordan cuatro posiciones en la Historia de la Filosofía frente al problema de la perplejidad. Las siguientes: 1ª- Enfrentar la perplejidad e intentar salir de ella a través de la exención de supuestos: éste el recorrido idealista de la filosofía, que culmina en Hegel, a quien además está dedicado todo el capítulo II del libro. 2ª- Asumir la perplejidad como la más profunda actitud existencial y adoptarla como método filosófico fundamental; a esta segunda posibilidad dedica el autor el cuarto y último apartado -D)- de este primer capítulo. La 3ª y 4ª posición corresponden respectivamente al realismo tradicional y al abandono del límite.

Nos interesa ahora el contexto preciso de la exclusión metódica del tiempo en metafísica. En la III parte del tomo II de la *Antropología trascendental* —la última de las obras sistemáticas— discute Polo contra Heidegger la cuestión del método en filosofía primera. La pregunta resulta —dice— impertinente para descubrir los primeros principios. Polo glosa las nociones heideggerianas pero invirtiendo el sentido que propone *Ser y tiempo*. También en el tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* usa la expresión heideggeriana *ser-en-el-mundo* en una dirección contraria a la intentada por Heidegger, es decir: con la intención aquí de resaltar la condición antecedente del

---

<sup>5</sup>. *El acceso*, 45.

objeto de conocimiento, como *lo ya inmediatamente abierto*, de acuerdo con la índole de la antecendencia.

Polo atribuye a Heidegger la confusión entre el método de la metafísica y la actitud que se articula en la pregunta. La pregunta en todo caso *supone*. Si se pretende encaminar la pregunta hacia su suposición antecedente, la cuestión por el principio se reitera de modo indefinido, no hace pie. Esa es la perplejidad. La pregunta supone, vacila, no sabe a dónde acudir, ignora de entrada su fórmula. Eso quiere decir también que la pregunta responde a una situación, se sitúa en un espacio ya acotado, en un ámbito preciso de la Historia. De ahí que, ciertamente, la estructura de la pregunta es hermenéutica, pero por lo mismo preguntar no es el método de la metafísica.

La pregunta posee estructura hermenéutica, interpretativa, de entrada cuenta con determinados supuestos, los cuales enfrentan de determinado modo el plexo de los medios. El conjunto de los medios es a su vez pertinente en situación, según una determinada conjunción cultural, en el tiempo histórico. La pregunta encara una situación desde un horizonte cultural transmitido o entregado. Como tal, la pregunta *parte de*, asume e interpreta los objetos de la cultura. La cultura reclama por tanto el rescate del *pasado*. El *pasado* designa un cierto decaimiento del objeto que queda desasistido y ya no se conmesura con el acto de pensar.

El objeto entregado a la cultura es traspasado al curso externo del tiempo, es decir, decae del estatuto correspondiente al límite mental. En cuanto transferido al plexo medial de la cultura, el objeto pensado es *pasado*, desasistido del pensar: por eso debe ser rescatado, asumido o incorporado en el contexto temporal de la coyuntura *presente*. Toda esta dinámica es legítima, no se rechaza en manera alguna. Sólo se dice que es distinta del método de la metafísica. Este último no se confunde con una situación, no tiene la forma de una tentativa, es incompatible con el tanteo.

El método de la metafísica es heurístico, excluye la búsqueda del lugar desde dónde alzarse. La metafísica es advertencia de los primeros principios. La metafísica ocurre en el tiempo, pero esto sólo quiere decir: en el tiempo el ser humano advierte aquello que excede del tiempo: “La primera aparición histórica de la filosofía primera se asocia a la interrogación. Aquí surge ya la necesidad de evitar la confusión: se trata de una conjunción todavía no esclarecida. De lo contrario, sabríamos ya a qué atenernos en lo decisivo: la metafísica nacería instalada en la capacidad de interrogar que el hombre posee en corres-

pondencia con el espectáculo del mundo y su propia situación en él. Pero no cabe admitir para el preguntar una eficacia conductora tan extremada”<sup>6</sup>.

La metafísica no se sigue sin más de la capacidad humana de interrogar, porque en tal caso existiría de suyo; pero no es así. La metafísica es un descubrimiento. Mejor dicho: no se descubre *la metafísica*, sino que la metafísica es advertencia de los primeros principios. En caso contrario, la metafísica existiría siempre y de suyo como integrante de la estructura antropológica, pero, como contrapartida, podríamos decir, tampoco *sabría nada*. Estas páginas son uno de los más claros alegatos del autor contra el método de Heidegger. Dice a continuación: “No sería certero sostener que se pregunta acerca del tema de la metafísica, porque un preguntar llevado al extremo exige atenerse a la formulación de la pregunta: ¿cómo saber, si no, lo que se pregunta? Se ha de señalar una paradoja: dicha formulación queda en suspenso mientras no se logre eliminar cualquier presupuesto objetivo: pero a la vez se nota que sin suposición no se sabe *qué* se ha de preguntar. En *El acceso al ser* llamo perplejidad a este conflicto mental”<sup>7</sup>.

Hay un pasaje, dentro del *Planteamiento* del Primer Capítulo de este último libro, particularmente oscuro, a mi modo de ver, tanto por la abundancia de metáforas empleadas como por el hecho de que el autor parece rehusar un pronunciamiento taxativo. Más bien se plantea una exploración cuyo resultado no ha de ganarse hasta más adelante. Comienza diciendo: “La ultimidad en inacabamiento del saber no se puede proponer como objeto ¿Cabría decir entonces que hay que asumirla en un adelantarse que impida su proyección? Examinemos esta posibilidad”<sup>8</sup>.

*Ultimidad* significa vislumbre de los primeros principios, del ser. *Inacabamiento del saber* quiere decir que el saber no termina en la evidencia, esto es, que no adquiere la forma de su plenitud terminada, que en la evidencia no comparece el principio, esto es, no comparece como objeto. *Objeto* equivale a *evidente* y a *destacado (ob-iectum)*; pero no cabe destacar la *antecedencia*. Ese es el proyecto hegeliano, el cual da por supuesto una exigencia injustificada de avance que culmine la plenitud del saber en acabamiento o asentamiento. La propuesta hegeliana es fallida.

---

<sup>6</sup>. *Antropología, II*, 248.

<sup>7</sup>. *Ibid.*

<sup>8</sup>. *El acceso*, 2ª ed., 24.

Ahora bien, ¿y si nos adelantáramos hasta los confines del saber sin proyectar o destacar un objeto primero? ¿Qué sería tal adelantarse? Estamos examinando esa posibilidad. En primer lugar, ¿no se trataría de la *identidad entre el saber y la actitud*? Tendríamos en ese caso un saber de lo primero que *no destaca*, que se convierte sin más con la actitud atenta o que aguarda en pura expectativa, *sin tomar posesión de algo ya avizorado*, en suma: *el ojo avizor que se asoma*. “Asomarse habría de ser, como ultimidad, el cese del binomio sujeto-objeto, y con ello, de toda división mental. Tal división sólo es legítima mientras la atención no se ha concentrado; por lo menos, no es definitiva en el campo del saber”<sup>9</sup>.

Un asomarse en ultimidad de inacabamiento o que rehúse el proyectarse *como definitiva en orden a saber algo destacado*. En la medida en que *no hay ya lo sabido como destacado*, la atención no se vuelca sobre objeto y se cancela la distinción del *objeto frente a sujeto*. La cancelación no sería la identidad de Hegel, según la cual el sujeto termina por comparecer en identidad con el objeto, puesto que ahora se trata de un asomarse en ultimidad inacabada. Más bien parece decirse que la distinción entre sujeto y objeto es cancelada en la medida en que uno y otro cesan de suponerse, quedan al margen de la suposición, porque la atención se concentra de forma que manifiesta sin más la presencia, el acto presencial.

*El asomarse del ojo avizor* se retrae de la concentración en un término definido para atender en exclusiva *al horizonte* mismo de la manifestación. Con ello la actitud se identifica con el saber, se hace *pura expectación, horizonte puro* ella misma. Porque “la actitud ha de salir de aquella guarida desde donde se examina y sanciona, se reclama una satisfacción o se asegura una duda. Quien se reserva ese puesto, se recluye y paraliza en agraz, a la vez que proyecta un término final, según el cual un horizonte aparece para quedar encapotado, desasistido y supuesto. La crítica del saber se alimenta de la parcelación del área de la conciencia, y la conserva, es decir, consume la inmadurez”<sup>10</sup>.

La parcelación del área de la conciencia es la división mental sujeto-objeto, que no llega a conciliación sino, por el contrario, *consume la inmadurez*. El planteamiento crítico trascendental es la *guarida* de la actitud, desde la que se examina y exige la *satisfacción de una du-*

---

<sup>9</sup>. *Ibid.*

<sup>10</sup>. *Ibid.*

da. De acuerdo con tal examen parece despejarse por fin el horizonte del saber; más sólo aparentemente, puesto que en seguida vuelve a mostrarse, tal horizonte, *encapotado, desasistido y supuesto*. “Asomarse, en cambio, sería el avance hasta la ultimidad, invistiéndose de ella, y así impidiendo que precipite estáticamente”<sup>11</sup>.

¿Declara Polo posible un asomarse así? La respuesta se elude: “quizá, eso que llamamos adelantarse, asumir, no pasa de ser un programa irrealizable. Porque ¿cabe decir que entonces *se sabe algo?*”<sup>12</sup>. Insisto en que se trata de uno de los pasajes más oscuros del libro. De momento sólo queda esbozada una posibilidad distinta del idealismo. Se critica la pretensión de alzar desde el propio saber un *término* o *consumación* en correspondencia *con un comienzo absoluto*. No se trata entonces sólo de que tal saber no pueda lograrse sino de apuntar a la actitud que hace posible la pretensión, y de la que precisamente emerge la perplejidad. La perplejidad manifiesta lo *hacedero* y, sin embargo, *inane* de la primera pregunta. La pregunta fundamental puede considerarse doblemente, como *hacedera* y como *frustrada*<sup>13</sup>. Polo explica el plano del *sentido*, por así decir, *inane, vacuo*, de la pregunta fundamental. En segundo lugar, despeja en profundidad la índole de la actitud que hace posible la pregunta. Mientras esto último no se consiga, el realismo se mantiene amenazado por la *actitud* perpleja.

Se propone de delimitar “el alcance de la distinción entre preguntar y saber”<sup>14</sup>, en dirección a reducir “la diferencia entre la perplejidad y la comparecencia del saber”<sup>15</sup>. Se trata de que la actitud desde la que se pretende la comparecencia del principio del saber se manifieste como equivalente a la actitud perpleja, de modo que se atrape a la pregunta fundamental en el plano de la actitud, algo así como cazar a la actitud perpleja *en su propia madriguera*. Pues bien, “asomarse no puede decirse efectuado del todo mientras no se disuelva y desvanezca el preguntar”<sup>16</sup>.

Esta última es la conclusión del pasaje: en todo caso el asomarse del ojo avizor sería incompatible con la pregunta. Ahora bien, ¿qué relación guarda la pregunta con el tiempo? A mi modo de ver, el pasaje indica también la relación: asomarse en ultimidad excluye la situa-

---

<sup>11</sup>. *Ibid.*

<sup>12</sup>. *Id.*, 25.

<sup>13</sup>. Cfr. *El acceso*, 25.

<sup>14</sup>. *Id.*, 26.

<sup>15</sup>. *Ibid.*

<sup>16</sup>. *Ibid.*

ción<sup>17</sup>, pero la situación incluye la posición en el tiempo. La pregunta supone, no sabe lo que pregunta, no acierta a definir los contornos desde los cuales sería posible el asomarse a la ultimidad. Por eso se reitera, pierde pie, y no cabe asomarse a la ultimidad mientras el preguntar no se desvanezca. El desvanecimiento del preguntar no significa que el saber se asiente como terminado, sino más bien que se detecta la condición de la que emana.

Esa condición es la suposición, la cual equivale a la articulación presencial del tiempo, a su plenitud formal. La plenitud formal del tiempo es el límite. Si se desoculta, la raíz de la pregunta queda enervada. La suposición del ser en presencia se halla en Heidegger, pero el tratamiento de Polo es inverso. Según Heidegger, el presente —la presencia— es la perspectiva única de la metafísica del ser. Es preciso por tanto proceder a desarticular la suposición para alcanzar una vigencia de la temporalidad que no se reduzca a la instancia presente. La perspectiva más amplia se hace consistir en un juego retractorio-proyectorio de la estructura antropológica, la trascendencia extática. El tiempo entendido de este modo sería la condición *a priori* de la pregunta por el ser.

Polo sigue el camino inverso. Advierte que la articulación temporal entera —y con ella cualquier recorrido que se asignara al éxtasis temporal—, depende de la suposición: luego la suposición misma no es tiempo sino presencia introducida en el tiempo (el cual carece de presente real). La presencia se introduce sin pasar a formar parte del tiempo, como pura manifestación de la articulación entera del tiempo. Esa última es la inteligibilidad del objeto presente en cuanto tal.

### 3. Lugar del tratado sobre el *ser temporal*

A la plenitud formal del tiempo la llamamos así porque conforma el marco más general en virtud del cual cabe la disposición humana del tiempo, la implementación del contenido del tiempo. Es particularmente importante reparar en que la plenitud formal del tiempo excede de la sucesión y de la simultaneidad. En la Historia de la Filosofía es frecuente encontrar la exigencia de una disyunción estricta entre la simultaneidad y la sucesión. Así, paradigmáticamente en Kant, antes en Hume, más tarde en Schopenhauer, pongamos por caso. La exigencia parece obvia: lo que no es simultáneo, es anterior o poste-

---

<sup>17</sup>. Cfr. *El acceso*, 26.

rior. Y, sin embargo, resbala sobre la plenitud formal del tiempo. Leibniz y Hegel, en cambio, registran esa plenitud, al señalar una articulación más amplia del tiempo, propiamente inteligible, que no se somete a la representación imaginativa de la sucesión. No obstante, estos autores malentienden la plenitud formal del tiempo porque la vierten en las nociones modales.

La articulación del tiempo es entera como condición tácita tanto de lo simultáneo como de lo sucesivo, es decir, que no es ni lo uno ni lo otro. En otro lugar, me he referido al *ahora que se extiende*. Este *ahora que se extiende* no es simultáneo, porque simultáneo sólo es el objeto pensado en cuanto tal. Pero se piensa en virtud del *ahora que se extiende*. Tampoco este ahora extendido es sucesivo; la sucesiva posición —imaginativa— de los elementos de una serie son *ahoras* figurados como puntos vacíos. El *ahora*, propiamente dicho, es el *ya*, que no es real sino presencia mental que exime al objeto de la posición en el curso real del tiempo. El abandono del límite se zafa de esta simultaneidad, deponiendo la presencia entregando el objeto pensado —*en pugna*— a sus principios reales<sup>18</sup>.

El abandono del límite alcanza más allá de la simultaneidad y de la sucesión, porque advierte que aquélla no es coincidencia entre diversas ocurrencias reales, sino la condición antecedente del objeto. Si se piensa que A coincide con B en este momento real, la consideración no es incorrecta pero sí prisionera del límite mental. Se supone con ello que A es A y se mantiene como A o *consiste inercialmente* en el tiempo; se supone que B es B, consiste como B, y que un cierto tramo de una y otra duración coinciden. Se supone por lo tanto el tiempo, a título de marco vacío que es llenado por las diversas duraciones.

En el trabajo anterior me referí a la posición intermedia que el tratado sobre el tiempo ocupa, entre la metafísica y la antropología trascendental. La metafísica es la advertencia del ser, del *ser temporal*. El adjetivo temporal no designa —en contexto metafísico— el tiempo físico, introducido por la causa material, sino *el ser como principio distinto de la identidad*. El ser como comienzo trascendental es el ser como principio vigente con la identidad. No se discierne por tanto el ser temporal mientras se confunda el principio trascendental con el antes introducido por la causa material.

---

<sup>18</sup>. Cfr. *Curso*, IV, 2ª ed., 123 y ss.

El *antes* es asunto de la física. La expresión *ser temporal* no designa en cambio la concurrencia de las causas. El sentido más propio del tiempo es ciertamente el físico, el dependiente de la causa material. La causa material concurre con las demás, en el modo de introducir cierto desfase o desajuste en la concurrencia entre los principios predicamentales. La causa material desajusta o retrasa la conjugación de los principios activos segundos y derivados, es decir, de las causas predicamentales que analizan la esencia extramental. La causa formal se distribuye en concurrencia con el principio material y prosigue dinámicamente o según eficiencia en orden al fin<sup>19</sup>. La conjugación de las causas se aprecia en el abandono de la suposición del tiempo que introduce subrepticamente la permanencia trascendental de la sustancia.

La causa material es *espacio mínimo de principiación*. El espacio mínimo de principiación resulta indiscernible. De ahí que la cuestión del comienzo temporal del mundo carezca de respuesta en el plano filosófico, como mantuvo Tomás de Aquino, y también mantiene Polo. La razón de tal indecibilidad es la siguiente: el pensar que remonta en sentido inverso la génesis o el *fieri* de lo que *llega a ser* —jamás *llega a ser* en sentido completo, por definición misma de la realidad física—, adopta un criterio heurístico disminuido en cuanto sigue una dirección principal decreciente. La causa material abre un espacio mínimo de discernimiento —es decir de distinción—, aleja de modo creciente el esclarecimiento. En el *límite* —en un sentido ahora matemático, de aproximación indefinida— la indiscernibilidad sería también máxima. Por eso la validez de la heurística genética es particularmente limitada.

No ocurre lo mismo con relación a lo que aquí denominamos *metafísica del tiempo*. La criatura es ser temporal en una acepción trascendental. Ser temporal significa metafísicamente ser que comienza y en tanto que tal se distingue de la identidad. El ser temporal es tema del pensar que ha acertado a confinar el tiempo, esto es, a desocultar su plenitud formal o articulación presente. La expresión *plenitud formal del tiempo* designa, según se ha dicho, la condición inteligible de la esencia, es decir, el horizonte de los abstractos. En virtud de esa forma el tiempo es articulado como entero, de modo que hablamos de plenitud formal.

---

<sup>19</sup>. Cfr. *Curso*, IV, 150.

Que el ser personal dispone de *lógos* significa en primer término que articula el tiempo en presencia, que alcanza la plenitud formal del tiempo. No basta sin embargo con articular el tiempo para obtener su confinamiento en la condición exclusiva de tema. La razón es que la articulación presencial es el límite, que articulando se oculta. La confinación del tiempo como tema equivale pues al abandono del límite mental. La libertad personal es, por su parte, en doble sentido, tanto método como tema de la antropología trascendental. El ser personal no conjuga el significado del comienzo sino el de destino con relación al origen. La persona no comienza sino que asume el comienzo.

Metódicamente el comienzo es asumido en la desocultación de la plenitud formal del tiempo, la cual equivale, como veíamos, a la exclusión del valor cognoscitivo de la temporalidad con relación a los primeros principios. En la dirección indicada por la tercera y cuarta dimensiones del abandono del límite, empleamos la expresión *retracción personal a los confines de la plenitud formal del tiempo*.

Ahora bien. El límite mental reclama también, según se dijo, el traspaso o la implementación de contenido de la plenitud formal del tiempo. El objeto pensado es emplazado en el tiempo de acuerdo con su transvase, necesariamente perfectible e incompleto, a la exterioridad que llena el contenido del tiempo. La realización del objeto pensado no abandona el límite porque ni siquiera hay en tal dimensión límite. El límite es la condición que jamás admite mezcla, transvase o compromiso ulterior. Justo por eso es antecedencia, porque no puede ser proyectado en ulterioridad, o según una realización posterior en el tiempo.

Adviértase que lo trasvasado e ulteriormente realizado no es el límite sino el objeto pensado, de manera que el límite queda detrás, de espaldas, es decir: deja de operar como tal en la medida en que la operación se vuelve constituyente. La dirección del acto no se encamina entonces hacia los confines del límite, sino, todo lo contrario, *traspasa* el límite hacia dentro. *Dentro del límite es lugar* por así decir inacabable, no susceptible de abandono.

El límite mental es la antecedencia del objeto pensado, poseído en perfecto. No se refiere pues a la acción constituyente, configuradora de su objeto en *presentificación*, no en presencia. La obra es para la acción cierto objeto susceptible de *presentificación*, no de presencia, es decir, de realización creciente, intensiva, no culminante. Por *plenitud formal del tiempo* hay que entender, por el contrario, cierto confinamiento completo de la temporalidad en la condición de tema —

correlativa con la exclusión metódica del tiempo—. La advertencia de la plenitud formal del tiempo equivale a desocultar el límite mental.

Que el límite se oculta significa, desde esta perspectiva, que la articulación presencial, de acuerdo con la que el tiempo es entero o manifestativo en presencia, esa articulación, se oculta. El ocultamiento de la articulación presencial es inexcusable porque de otra manera no sería manifestativa. Para que comparezca el objeto inteligible, esto es, la esencia, es enteramente preciso que la instancia de comparecencia sea antecedente, es decir, tácita. Ha de ser tácita para que queda en franquía o despejada. Esa es la cualidad del horizonte. El horizonte de la inteligibilidad no el tiempo sino su articulación entera.

El flujo del tiempo se opone sin más a la intelección, de manera que la condición misma, esto es, el *a priori* del objeto es la presencia que se impone y articula el tiempo. Sin esta articulación —que es todo lo contrario que presentificación—, el objeto no se manifiesta. La manifestación de la esencia inteligible se refiere tanto a cada uno de los abstractos, como al establecerse de la común conexión inteligible entre ellas. Porque está claro que no se entendería una esencia si no cupiera conexión inteligible entre unas y otras esencias. De otra parte, lo que en cada caso se entiende —así lo percibieron particularmente los presocráticos— no es tan sólo el carácter nominal o sustantivo de la esencia sino su condición inseparablemente verbal, la cual es justamente su permanencia fundante a través del flujo temporal.

Así pues, sin articulación en presencia, esto es sin horizonte en franquía para la manifestación de la esencia inteligible —una y cada una—, no hay intelección. Pero, a su vez: la articulación temporal que recorre todo el espacio de manifestación inteligible, se oculta, puesto que en caso contrario no habría tal espacio de manifestación. De ahí el nombre de antecedencia aplicado al límite. El límite no es constituyente sino articulación del tiempo en presencia, espacio de unicidad inteligible que ilumina o destaca de manera antecedente.

A la acción práctica no corresponde abandono del límite porque no hay tal límite en la dirección en que se mueve la realización de objeto. En esa dirección debe decirse mejor que el límite es *atravesado*, o que la guarda de la esencia es traspasada en tanto que la manifestación antecedente se vierte en realización constituyente. El futuro histórico es también esbozado o proyectado en presente. El futuro de la Historia no es propiamente aquel al que se abre o es tema de la libertad trascendental.

Dr. Fernando Haya  
IES Hermanos Machado  
Dos Hermanas (Sevilla)  
e.mail: fernandohaya@yahoo.es