

EL TIEMPO COMO INDICIO DE EXISTENCIA

El pensamiento moderno, sobre todo Leibniz y Hegel, comprendió el tiempo totalizándolo mentalmente: la idea abarca un tiempo entero.

La mónada leibniziana, que encierra todos sus posibles atributos, es esa unidad ideal de la sustancia que de antemano engloba su entero despliegue temporal; para Leibniz, la posibilidad ideal antecede a su realización en el tiempo.

A la inversa, Hegel entiende que en el concepto se integra la totalidad de lo acontecido; por eso el tiempo es ahora la posibilidad de realización de la idea. Al final, en el universal concretado, *la presencia es lo más importante*, dice Hegel¹, pues ella es la que consigue asumir el tiempo en el concepto.

El siglo veinte, en cambio, plantea un singular debate sobre la auténtica realidad del tiempo fuera de su totalización ideal, es decir, sobre la irreductibilidad de tiempo y pensamiento. Y en este contexto pienso que se inscribe la filosofía de Polo, y su descubrimiento de un límite en la presencia mental humana.

Tiempo y presencia.

La tradición distinguía tres clases de duración en los seres: la temporalidad de los que tienen principio y fin; la eviternidad de los que tienen principio pero no fin; y la eternidad de los que ni tienen principio ni fin.

Pero Polo ha señalado en el tiempo, propio de aquello que comienza y termina, una doble paradoja². La de que al comenzar, cuando parece que

¹ Hegel afirma esto en la conclusión de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

² Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. Eunsa, Pamplona 1988; lección 8ª, pp. 328-9.

todo el tiempo es futuro, lo que propiamente es futuro, porque no lo hay sino que lo habrá, es el pasado. E, inversamente, la de que al terminar, cuando parece que todo el tiempo ha pasado, lo que propiamente es pasado, porque antes lo había y ahora ya no, es el futuro.

Este paradójico intercambio de pasado y futuro se debe a la presencia del tiempo a la mente humana, a la actualidad de ese presente que, discurriendo desde el pasado hacia el futuro, convierte éste en aquél. El paso del tiempo consagra la presencia, pues alimentarla es la función del futuro en la serie temporal³. Y es que el presente actual, en verdad, articula los tres momentos del tiempo, y constituye el tiempo entero en su idealidad. Pero la integridad presencial del tiempo se contradistingue de su curso efectivo; ya que el tiempo real ocurre al margen de su presencia a la mente.

Mejor que como esa duración opuesta al concepto que intuía Bergson, es la idea heideggeriana de un tiempo ex-stático⁴: que, en cuanto es poseído por la mente, sale fuera de sí mismo y sigue su propio curso. Aunque quepa concebir idealmente el tiempo, éste continúa fluyendo, y escapa así del orden mental: se va fuera de sí, de su propia idea, y prosigue su curso.

En el transcurso efectivo del tiempo, piensa Heidegger, pasado, presente y futuro se copertenecen, es decir, se entretajan de manera que ninguno se destaca al margen de los demás; en particular, de modo que no se imponga el presente, esa presencia ideal que abarca un tiempo entero: el completo presente del saber absoluto hegeliano. Con todo, negar la separación de la presencia para insertarla en el curso temporal, no es abandonarla para atender al indicio que el tiempo nos ofrece.

³ Con la idea de serie temporal, según la cual el futuro sería lo que constantemente se cambia en presente, se mira tan sólo a asegurar una permanencia para la presencia. POLO, L.: *Antropología trascendental, v. I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999; p. 233.

⁴ Cfr. *Ser y tiempo* § 81.

Nietzsche, por su parte, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*⁵, objetó a Hegel que un curso temporal totalizado en su idea sólo podría referirse a un tiempo pasado. Porque, efectivamente y hasta cierto punto, cabe elevar el pasado a la presencia: eso pretende la ciencia histórica; especialmente si la lechuza de Minerva levanta el vuelo al atardecer, como pensaba Hegel. Pero el futuro, como es patente, queda en todo caso fuera del humano saber.

La pérdida del tiempo.

Heidegger, en cambio, lo que señala es que el tiempo pensado no sólo pierde el futuro, sino que pierde el tiempo entero: el temporear del tiempo, su curso efectivo. Y parece que Heidegger lleva razón: en la idealización del tiempo no sólo se pierde el futuro; sino que se pierde todo el tiempo: el tiempo en su realidad fluyente, en tanto que transcurre.

Pero, con todo, cabe invertir fácilmente esta consideración. Porque, desde otro punto de vista, es justamente en el tiempo exstático, en el correr del tiempo, donde se produce su pérdida, aunque en otro sentido. Ya que un tiempo que no es aprovechado, ni siquiera para elevar la experiencia a concepto; o un tiempo que sólo se limita a pasar, es justamente el tiempo perdido: es la situación misma de pérdida del tiempo.

El tiempo exstático quizá sirva a la metafísica, o en orden al ser: para evitar esa pérdida del transcurso del tiempo que su ideación parece conllevar. Pero, antropológicamente considerada, o en orden a la libertad, la atención al mero curso del tiempo equivale a su pérdida; porque limitarse al paso del tiempo, prescindiendo de su disposición y aprovechamiento por parte de la persona humana, eso es perder el tiempo.

⁵ "De la utilidad o inconveniencia de la historia para la vida" (1874), VIII: *mirándolo bien, Hegel hasta tendría que haber dicho que todo lo que viniera después de él debería en realidad considerarse como una coda musical del rondó histórico universal.*

En cambio, Polo entiende la realidad del tiempo de un modo que permite explicar y precisar su distinta realidad metafísica y antropológica. Porque, según Polo, el tiempo, en su realidad, o más allá de su presencia a la mente, ocurre como la distensión real de anterioridad y posterioridad; y es así indicio de la actividad de mantenimiento en el ser, propia de una criatura.

La distinción de antes y después no es la sola diferencia entre antes y ahora, señalada en particular por Derrida⁶; porque ésta apunta al ocurrir del tiempo fuera de la actualidad mental, con anterioridad a su presencia ideal; pero no atiende a la realidad del indicio temporal, es decir, a la distinción antes-después y a lo que ella indica: el mantenimiento del ser.

El tiempo y la existencia creada.

El tiempo, en efecto, es indicación de la distinción real de esencia y existencia: si se entiende, como Polo, que la esencia es la anterioridad, cuya posterioridad es la existencia, el mantenimiento en el ser. La existencia creada es el activo mantenimiento del ser por encima del tiempo.

Por el contrario, la identidad del existir con su propia esencia ha de ser originaria, mejor que eterna; precisamente por cuanto que no precisa para lograrse mantenerse a través del tiempo, ni podría alcanzarse mediante ninguna actividad que comenzara y luego tuviera que prorrogarse: lo originario es justamente lo que no puede comenzar, y lo que no puede alcanzarse después, a base de mantenerse por encima del tiempo.

Para la criatura, en cambio, existir sí es mantener el ser sobre el tiempo; pues la criatura comienza a ser y se mantiene siendo. El ente creado no es la identidad originaria del ser, cuya existencia es su propia esencia;

⁶ Según Derrida, *diferir es temporizar* (*Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid 1989; p. 43), y la diferencia un diferido que retrasa la presencia. En cambio, para Polo, la anterioridad material *no ofrece resistencia a la introducción de la presencia mental*; y por eso ésta, en su pura antecendencia, se refiere a ella, aunque sólo como su condición de determinación (*El acceso al ser*. Universidad de Navarra, Pamplona 1964; p. 149).

sino que lo que una criatura es, comienza realmente al ser creada y pide el mantenimiento de su ser. De modo que su creación no es algo que ya pasó; sino que la creación es, *passive sumpta*, la misma criatura, que comienza a ser y se mantiene siendo.

Este planteamiento de Polo no sólo sugiere una precisa o peculiar comprensión de la distinción real de esencia y existencia, sino que permite además distinguir la existencia física o fundamental, la del universo, y la existencia libre propia de las personas, a la que Polo denomina coexistencia. El respectivo mantenimiento del ser por encima del tiempo, es distinto en ambas criaturas; como también es distinto lo que ambas nos revelan sobre la identidad del ser y el existir.

La primera criatura es el universo, la realidad física, cuya existencia es la mera persistencia; es decir, la escueta *realidad de la secuencia de antes a después*⁷. Pero hay otras maneras distintas, y más intensas, de dirigirse desde una anterioridad hacia la posteridad; y así existir como una criatura: comenzar a ser y mantenerse siendo por encima del tiempo. Una de ellas, muy singular, es la que conviene a la libertad humana.

El tiempo y la criatura libre.

Y es que persistir es seguir hacia un después que no se alcanza nunca; pero, en cambio, la libertad personal alcanza el futuro y lo posee. Aristóteles señaló, al respecto, que la operación cognoscitiva es inmanente, porque posee en presente el pasado otorgándole su perfección: pensar, en presente, es haber pensado ya, en pretérito perfecto. Pues a esto añade Polo que la libertad trascendental de la persona humana, la libertad personal, cuando se alcanza, no consigue sólo la posesión del presente, sino incluso la

⁷ POLO, L.: *El ser I: la existencia extramental*. Universidad de Navarra, Pamplona 1966; p. 163.

del futuro. De ahí que la posesión en presente sea el punto de partida para la coexistencia personal, que se alcanza en el futuro.

La existencia libre posee el futuro, porque la libertad se mantiene en el ser... poniendo el futuro, añadiéndolo libremente; pero poniéndolo... sin gastarlo, es decir: que, tras ponerlo, el futuro se conserva, y la persona sigue teniendo futuro, sigue pudiendo innovar libremente. La libertad personal, entonces, y en una primera formulación de ella, es la *posesión del futuro que no lo desfuturiza*⁸, pues lo mantiene como tal futuro. Paralelamente, el ser libre de la persona humana es su intimidad; a la que corresponde el carácter de *además*: pues es inagotable y siempre sobra respecto de su actuar.

Si la existencia del universo, la persistencia, es un comienzo mantenido, un no cesar de comenzar, la existencia libre es más bien un no acabar nunca, una posterioridad inconsumable: el interminable mantenimiento del futuro⁹. Ciertamente, si el espíritu es eviterno, es decir, comienza pero no acabará, entonces posee un futuro interminable.

Así como el futuro libre no es el después que define la persistencia, tampoco la esencia del hombre es la anterioridad del análisis causal, que es la esencia del universo. Porque ésta no se despega, sino que lastra el avance sobre el tiempo, de modo que sólo permite persistir; la persistencia arrastra consigo su propia anterioridad, el orden concausal. En cambio, la esencia del hombre, en tanto que depende del futuro, es también cierta analítica suya: de su peso relativo; pues las acciones humanas se abren al futuro, y se miden por el peso de éste en ellas: por la cantidad de futuro que ponen en juego. Pero esta analítica permite en cierto modo su incorporación a la posterioridad, su elevación hacia el futuro, es decir, el crecimiento. El crecimiento es cierta organización del tiempo, su aprovechamiento en orden al futuro; ése que evita la pérdida del tiempo.

⁸ POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I, p. 230.

⁹ *La posesión del futuro que no acaba se distingue de la persistencia, que es el comienzo que no cesa.* POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I, p. 233.

La esencia del hombre no es un lastre fijo, que al anticipar retrasa; sino que es flexible, modulable desde el futuro, en cuanto que distinto realmente del presente y del propio curso del tiempo. Razón por la cual dice Polo que, *si se pretendiera entender el futuro y el presente atendiendo a la idea de continuación temporal, sería preciso sostener que el tiempo humano es discontinuo*¹⁰, y que el ser libre es un *novum*; ajustado con el propio futuro, que es lo nuevo del tiempo. La segunda descripción de la libertad trascendental que nos sugiere Polo es precisamente ésta: la novedad históricamente situada¹¹.

De manera que el tiempo es indicio de existencia creada, pero indicio de una diversidad existencial: la criatura extramental y la personal. Paralelamente, si desde la persistencia extramental se advierte que la identidad del existir es originaria, incompatible con cualquier comenzar e inalcanzable en ninguna posterioridad, desde la existencia libre se vislumbra además que la identidad del existir no sólo es originaria, sino que tiene una intimidad plena, de máxima amplitud, en la que se incluye la novedad de la libertad humana¹².

La insuficiencia del indicio temporal.

El problema que tiene este planteamiento, en mi opinión, es que el tiempo es indicio suficiente de la criatura extramental¹³, pero es un indicio

¹⁰ *Antropología trascendental*, v. I, p. 234, nt. 55.

¹¹ Cfr. *Antropología trascendental*, v. I, p. 239.

¹² "Dios es la plenitud de la significación del existir y esto es el único desencadenador de lo que se llama libertad. Por eso mismo, Dios no es para el hombre un ser simplemente conocido; porque es la libertad el único modo según el cual el hombre se abre al significado del ser en cuanto tal. Se podría decir que Dios crea la libertad al hacer que el hombre sea capaz de tener que ver con la plenitud del ser; éste es el ámbito de la libertad". Paráfrasis personal de un fragmento de POLO, L.: *Antropología trascendental de 1972*, inédita; c. VI, pp. 461-2.

¹³ *El tiempo sin presencia, es decir, como antes y después, es el indicio de la actividad y de la distinción real entre el ser extramental y su esencia. Antropología trascendental*, v. I, p. 235.

insuficiente de la personal; porque el tiempo indica actividad, existencia, pero no coexistencia.

La insuficiencia antropológica del indicio temporal estriba en que en el tiempo está indicada la existencia libre, pero no enteramente su ser creada, su referencia al creador; y no puede estarlo, porque esta referencia es una continuación personal y libre de la existencia. En mi opinión esta dificultad está superada en la antropología trascendental de Polo; pero explica por qué su formulación se retrasó más de treinta años desde su redacción inicial.

La persistencia supratemporal del universo, en tanto que distinta de la esencia concausal, es el primer principio de no contradicción; pero, en cuanto que vinculada con ella, es el primer principio de causalidad trascendental. Y sólo este primer principio demuestra la mutua vigencia de los primeros principios de identidad y de no contradicción, es decir, la completa referencia de éste a aquél: su ser creado.

Análogamente, la posesión y mantenimiento del futuro, por distinguirse realmente de la esencia dispositiva del hombre, no refiere la persona humana a su creador: ya que Dios no es el futuro del hombre¹⁴. El futuro se posee, no se busca; y ello aunque sin futuro no podría buscarse nada. En cambio, la persona humana busca la réplica de que carece; y ello en tanto que cuenta con la propia esencia, es decir, con lo que el hombre dispone: ya que sólo se busca aquello que no se tiene.

La persona humana carece de réplica en su intimidad, y en su lugar dispone de esencia, y según ella. La búsqueda de réplica no corresponde propiamente a la libertad sino al entendimiento y al amar trascendentales, los cuales constituyen la apertura hacia dentro de la persona humana, más allá de su apertura interior, que es su intimidad libre. Porque la réplica sólo es tema de los trascendentales superiores, mientras que no lo es de los

¹⁴ Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I, p. 231, nt. 51.

inferiores, salvo por conversión con aquéllos¹⁵. Para buscar la réplica se requiere, por tanto, la conversión de los trascendentales personales; y esta conversión no está indicada en el tiempo porque añade algo a la sola existencia: su continuación en búsqueda.

La existencia y los otros trascendentales.

La insuficiencia antropológica del indicio temporal también podría expresarse, entonces, de esta otra manera. El tiempo es indicio de la distinción real, pero no de su directa consecuencia: que es la distinción de los trascendentales, la cual requiere su ulterior conversión.

Por esta razón el tiempo es indicio suficiente de la realidad extramental: porque al universo propiamente sólo conviene un trascendental, el primero de todos, puesto que es el trascendental absoluto: la existencia. Los otros trascendentales metafísicos son relativos al ser espiritual; hasta el punto de que se entienden mejor desde la generosidad de la persona humana: quien, con el hábito de los primeros principios, descubre la verdad y alteridad de la persistencia extramental. En el hombre se aprecia la conversión de los trascendentales metafísicos.

En cambio, el tiempo es insuficiente indicio de la coexistencia libre, porque para las personas la existencia es también el primer trascendental, pero no el único. Los trascendentales relativos, el entender y el amar, que lo son ahora a su respectiva temática, son imprescindibles para la coexistencia personal. Coexistir no es sólo la intimidad que se alcanza acompañándose, sino que demanda un segundo término: coexistir con; propiamente, con el creador. La orientación de la criatura libre al creador exige la conversión de los trascendentales personales.

¹⁵ Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I, p. 213, nt. 17.

Cuyo quicio está, a mi ver, en la dualidad del carácter de además; un descubrimiento tardío de Polo, diría de los años ochenta. Porque esa dualidad añade a la existencia libre los otros trascendentales, de modo que pueda hablarse rigurosamente de coexistencia de la criatura libre con su creador. Precisamente, la otra manera de formular la insuficiencia antropológica del indicio temporal es señalando cómo afecta a la libertad la dualidad del carácter de además propia del ser personal.

La dualidad de la libertad humana.

La libertad personal, como posesión del futuro, se corresponde, dice Polo, con la dualidad del carácter de además: *se cifra en su doble valor metódico y temático*¹⁶. Pero, en la libertad, no se da la solidaridad entre ambos miembros de la dualidad¹⁷, y por ello se distinguen la libertad nativa y la de destinación. Sin embargo, en esa solidaridad está la clave de la transparencia del intelecto personal y de la equivalencia entre dar y aceptar; es decir, en definitiva, la clave de la continuación de la apertura interior de la persona en su apertura hacia dentro, para referirse al creador.

Por esta razón, la libertad trascendental, dice Polo, es un tema que *no remite a otro tema*¹⁸; es decir, la libertad como tema sólo ratifica su alcance metódico, pero no orienta a la persona. Porque, en cuanto que la libertad prescinde de la solidaridad metódico-temática, la persona omite la búsqueda de sí y se abre hacia fuera: es la libertad nativa, que se extiende al disponer esencial. Sin la conversión entre los trascendentales personales, el hombre se limitaría a disponer de lo que tiene, quedaría aislado, y no se referiría personal y libremente al creador. Pero, para esa conversión, se requiere la comunicación de la libertad: que lo es del futuro, y al intelecto y

¹⁶ *Antropología trascendental*, v. I, p. 230.

¹⁷ *Si se atiende a la estricta dualidad de la libertad no es menester admitir la solidaridad entre el método y el tema.* POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I, p. 237.

¹⁸ *Antropología trascendental*, v. I, p. 234.

amar de la persona; de modo que ésta se trueca en búsqueda¹⁹. Aquí está la libertad de destinación, de acuerdo con la cual, el hombre encuentra orientación: dispone... para destinar.

La libre continuación de la existencia personal.

Según la libertad de destinación Polo formula su tercera descripción de la libertad trascendental: la *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*²⁰. Porque la identidad originaria de la existencia, que es su máxima amplitud por replicarse en su intimidad, no es exterior al hombre, sino que abarca al ser personal y es por él inabarcable. Y el hombre se incluye en ella atópicamente, es decir, al margen de toda ubicación, y de cualquier determinación.

La búsqueda de réplica y aceptación, que señalan esa inclusión, es una continuación de la existencia que, más allá de su subsistencia sobre el tiempo, permite entender a la persona humana como relación en orden al origen²¹. Y esa continuación, por proceder de la comunicación de la libertad, es también libre: de modo que, como dice Polo, la libertad personal *anima* o *aviva* la búsqueda²². Pero esta continuación de la existencia en búsqueda, más que indicada en el tiempo, apunta más allá de él, a la completa trascendencia del creador.

Juan A. García González
Universidad de Málaga

¹⁹ *La persona humana coexiste con Dios trocándose en búsqueda*. POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I, p. 205.

²⁰ Esta descripción de la libertad, *atiende a su conversión con los demás trascendentales personales*. POLO, L.: *Antropología trascendental*, v. I, p. 241.

²¹ Cfr. POLO, L.: *La persona humana como relación en el orden del origen*. "Studia poliana" Pamplona 14 (2012) 21-36.

²² *Antropología trascendental*, v. I, p. 245.