

Reflexión y crítica

Una reflexión sobre el tiempo histórico

M. Díez Presa

Es ya corriente, desde Dilthey, referirse al hombre bajo la perspectiva de su *historicidad*. Indudablemente, tal historicidad ha venido ganando amplitud fenomenológica y densidad metafísica.

Se me pide una reflexión filosófica sobre la historia: tema amplio y denso, que forzosamente habría de aparecer recortado. Limitaremos, pues, intencionadamente el campo de análisis, ciñéndonos a la más inmediata y más fenomenológica dimensión de la historicidad: el tiempo, que por ello habrá de calificarse de *histórico*.

Ante todo, el hallazgo de la historicidad como propiedad del hombre —y solamente del hombre, hablando en todo rigor— ha posibilitado una concepción más antropológica del tiempo, frente a toda visión simplemente cosmológica del mismo. El hombre se ha sabido siempre inmerso en la temporalidad. Pero hoy se sabe, además, *constructor* de su «tiempo». Y, por eso, busca el nexo causal e interrelacional entre *su* pasado, *su* presente y *su* futuro.

En efecto, el hombre sabe ya que su existencia personal y socio-comunitaria tiene carácter de gesta y «acontecimiento». Dentro de una concreta situación de *presente* y llevando, más que a sus espaldas, como núcleo de su propio ser todo el peso de un *ayer*, el hombre camina hacia un *mañana* que él mismo libre y responsablemente se va labrando.

La historia nace de ese fecundo encuentro entre un pasado que nos dejamos o nos dejan en herencia —y en el que nos sentimos dados y, si vale la expresión, «editados»— y un futuro en esperanza, anhelo o promesa —un futuro como llamada y como acoso— siempre, como tal, problemático y riesgoso. Del pasado nace la *tradición*. El futuro se define y nos define por lo que la existencia tiene de *proyecto*. Ciertamente que la existencia es un *presente*. Pero *bifronte*. No hay existen-

cia histórica cuando el hombre sólo mira inquieto hacia el futuro. Tampoco cuando se aferra inmóvil al pasado. En el primer caso, falta la continuidad del proceso histórico. En el segundo caso, se comienza por suprimir tal proceso, que implica siempre una cierta y original creatividad.

1. *El tiempo histórico*

El tiempo implica una constitutiva *sucesividad*, que aparece, de inmediato, como lineal u horizontal, físico-matemáticamente mensurable. Evidentemente, la historicidad desborda ese concepto. Implica, sí, una sucesividad lineal, pero más que todo *vectorial*. Y una *presencialidad*. La concepción del tiempo histórico como simple serie ordenada de hechos o acontecimientos cronológicamente alineados, con su consiguiente dicotomización en pasado, presente y futuro, proviene de una matematización o de una proyección de dicho tiempo histórico en el espacio; es decir, de una visión de la historicidad como devenir cósmico. Hacer del tiempo histórico una simple cuantificación de pasado, presente y futuro empíricos equivale a convertirlo en pura *negatividad*, puesto que el pasado, como tal, *no es ya*, y el futuro, como tal, *no es todavía*, y el presente, como tal, es *fugaz e inestable*.

El tiempo histórico habrá de ser definido no tanto desde la matemática —o desde la cosmología— cuanto desde la *antropología*. Su devenir no se mide ni se calcula desde categorías físico-matemáticas. Porque, por una parte, y bajo un aspecto *psicológico*, depende de la intensidad con que se vive¹. Y, por otra parte, bajo una perspectiva más *metafísica*, es la *unidad existencial* de un devenir humano, cuya meta finalística es la trascendencia del hombre y la realización de su destino metahistórico. Un hombre —o una sociedad— que deja sin atender las necesidades más metafísicas, que reprime o pretende ignorar sus profundas pulsiones hacia la trascendencia, es un hombre —y una sociedad— que termina autoexiliándose de este mundo real —aunque duro— a otros mundos vacíos en los que domina la muerte o la locura. Independientemente de cómo se la conciba, el cultivo de la trascendencia es una necesidad sustantiva del hombre como ser histórico². No sin fundamento filosófico pudo afirmar Pascal que estamos llenos de realidades que nos lanzan más allá del mundo y más allá de nosotros mismos³.

Sólo con la clausura del devenir de la humana existencia se revelará propiamente lo que es el hombre: aquello que incluso aparece en él como capacidad de autotranscendencia, por más que venga tal capacidad constitutivamente vinculada a la sucesión histórico-temporal. «El tiempo histórico es el devenir de la

¹ Cf. BERDIAEFF, N., *Essai de metaphysique eschatologique*. París, 1946, p. 233

² Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre*. Madrid, 1985, pp. 119-121.

³ Cf. PASCAL, B., *Pensées*. Edit. Brunschvicg minor, 545. En este sentido y dentro de este contexto, bien define Lavelle al hombre como «el único ser que no puede realizarse más que trascendiéndose» (LAVELLE, *Traité des valeurs*. París, 1951, I, p. 18).

idea de hombre, colocada en el tiempo —si vale la expresión— juntamente con el primer hombre; es el desenvolvimiento consumado del contenido existencial latente como posibilidad en dicha idea. En una palabra, la historia y, por consiguiente, el tiempo histórico no son sino un comentario —y, según la mente divina, el único comentario natural— de esta palabra del Génesis: "Hagamos al hombre"⁴. Sabiendo que el hombre fuera «hecho» como en escorzo y como «posibilidad» o capacidad de autotrascendimiento y autorrealización.

No es, pues, el tiempo histórico la fórmula de una pura y estática exterioridad, sino más bien la fórmula o forma de una interiorización y encuentro plenos del hombre consigo mismo. La fenoménica exterioridad del tiempo, con su carácter «ex-tático», no es más que una manifestación hacia fuera de lo que «numéricamente» está teniendo lugar en su más honda dimensión.

2. *La historicidad como forma de existencia*

Para el hombre, como espíritu corporalizado, su temporalidad no se agota en los ámbitos conceptuales de lo cronológico. Su temporalidad y su temporalización han de entenderse en el sentido de un existir historicándose. Como forma de existencialización, el tiempo histórico es para el hombre su manera de ser y estar *presente-en-el-mundo*.

Cierto que tal *presencia* es «ex-tática»: retrospectiva y prospectiva. Pero sólo como *facticidad* y en forma de experiencia psicológica de unos hechos consumados o de unos proyectos más o menos programáticos, y cuyo sentido de fondo no es otro que el de una existencia en el mundo, pero con sueños, aspiraciones y vocación de trascendencia y de eternidad.

No se niega, pues, lo que de real tiene esa «ex-taticidad» de la «ex-sistencia» humana en el tiempo o en el mundo. Se la califica más de fenoménica y psicológica que de metafísica, ya que el tiempo histórico es, no la formalidad de lo exterior o de la pura sucesividad cronológica, sino la formalidad de la interiorización y del camino del hombre hacia el encuentro consigo mismo en entera mismidad: la forma de ir dando *sentido* a un ser inacabado, pero que busca su acabamiento. Ese «éx-tasis» propio de la existencia histórica sería, así, un éxtasis activo y lleno del propio ser, ya que es el más propio ser el que *se proyecta* y *se reencuentra* siempre a sí mismo, como un consciente «espectador de sí mismo a través de sus proyecciones»⁵ o a través de sus ritmos temporales propios.

Se debiera, por consiguiente, afirmar que, más que ser el tiempo el «conteniente» del hombre, es éste el que, como presencia autodeterminante y proyectante en el mundo, envuelve y contiene el tiempo en sus formalidades de pasado y de futuro:

⁴ SCHUTZ, A., *Dios en la historia*. Buenos Aires, 1949, p. 122.

⁵ ARON, R., *Introduction a la philosophie de l'histoire*. París, 1948, p. 85.

De pasado, como muy bien lo intuyera Ortega y Gasset: «el pasado lo es no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haberlo sido; en suma, porque es *nuestro* pasado. La vida como realidad es absoluta *presencia*: no puede decirse que hay o existe algo si no es presente. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros»⁶.

De futuro, porque el *sentido* o significación que *para el hombre* encierra *su* mismo pasado implica siempre proyección y horizonte de futuro o «prospectiva». Si «no hay prospectiva sin historia», tampoco hay historia sin prospectiva, que es la que «otorga al presente su justo valor y su verdad»⁷. La realización o cumplimiento de tal sentido no es fundamentalmente sino la propia hominización como autotranscendimiento plenificador del hombre mismo, siempre presente a sí propio, aun dentro de su ex-tática ex-sistencia. Como realidad, según ha dicho Ortega, la vida es absoluta presencia. Por tanto, también aquí, si *hay* futuro, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros.

Ser *presente* es, pues, para el hombre ser capaz, no simplemente de recordar el pasado y reconocerlo como algo que fue y ya no es, sino de vivirlo como *nuestro* pasado y —desde esta misma superadora y, en cierto modo, trascendente presencia— proyectarlo en forma de futuro o de «posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y “proyectada” hacia el futuro»⁸. Lo cual —en un sentido inverso— significa que ser *presente* es para el hombre ser capaz de esperar su futuro con una espera, no «instintiva» ni pasiva, sino activa o creadora y «proyectiva», que es el modo de esperar de quien tiene que existir «haciéndose cargo de su situación»⁹.

Aquí radica, como vamos a ver, la valentía óptica de la «tradición» y del «proyecto» en lo que una y otro tienen de más histórico en su doble pero siempre simultánea vertiente de pasado y de futuro como categorías metacronológicas.

Así es cómo la del tiempo histórico es una sucesividad *constructiva y creadora*, pero no desde cero. Y el tiempo histórico, como forma de existencia humana, es también, así, una *totalidad* no destotalizable de pasado-presente-futuro, en la que es, cabalmente, el presente el nudo activo y unitario entre pasado-futuro.

Mirar al pasado sin una intencionalidad *prospectiva* es *immobilizarlo*. Y el inmovilismo no es historia, sino negación de la misma. Pero mirar al futuro sin esa *creativa posibilidad* que le viene *dada* por el pasado es *idealismo futurista*.

La fidelidad al pasado aparece entonces como «fidelidad creatriz»¹⁰, que

⁶ ORTEGA Y GASSET, J., *La historia como sistema*, O.C., VI, Madrid, 1958, p. 39.

⁷ DUPRONT, A., *Présent, passé, histoire*, en «L'histoire et l'historicien», París, 13-14.

⁸ LAIN ENTRALGO, P., *Antropología de la esperanza*, Madrid, 1978, p. 72.

⁹ Cf. LAIN ENTRALGO, *ob. cit.*, p. 71.

¹⁰ MARCEL, G., *Du refus a l'invocation*, París, 1940, p. 192. En el fondo, la fidelidad creatriz no es sino fidelidad a esa capacidad de opción y proyección que define al hombre, y merced a la cual los

exige, para serlo, una *opción* o decisión de «volver a tomarlo», con el fin de convertirlo en presencia activa o, si se prefiere, en efectiva «posibilidad» creadora de futuro, por eso de que, como hemos dicho, la historia no es nunca un partir de cero. Una fidelidad al pasado que no fuera «creatriz» sería —repetimos— inmovilismo: una *estatificación* —paradójicamente desestabilizadora— de la historia. Y toda fijación o estatificación del pasado «conduciría a la negación de la verdad de la misma existencia humana en su manifestación histórica»¹¹.

Bajo este aspecto, el pasado aparece como una presenciarización *cualitativa-mente* cumulativa de existencia histórica, que adquiriría todo su sentido existencial y más antropológico cuando dicha existencia histórica haya actualizado todas las posibilidades que el hombre como «constitutiva posibilidad» ha tenido a su alcance y efectivamente ha proyectado hacia su futuro. La *fidelidad*, en una palabra, al pasado se convierte en *posibilidad* de futuro mediante cada *decisión* optativa y decisiva en el presente¹².

Aunque cronológicamente tridimensional, la existencia histórica forma y constituye, así, una *unidad totalizada y totalizadora*. Pretender destotalizarla es, por eso mismo, des-existencializarla, des-historificarla, des-humanizarla.

3. El pasado como «tradición» y el futuro como «proyecto»

Cada época —y aun cada etapa en la vida de toda persona— está de alguna manera inviscerada en una tradición. Y será menester analizar esa tradición cuando se aspira a entender una época —o una etapa de la propia vida— en su proyección de futuro. Pero ¿qué implica la «tradición»?

Como categoría antropológica, es algo inherente al hombre y a su historia —personal y colectiva— precisamente en cuanto «proyecto» y «gesta» de futuro, es decir, en cuanto susceptible de enriquecimiento histórico, al *reasumir creadoramente el propio pasado y proyectarlo bajo un nuevo impulso*. La *tradición* no es, pues, el resultado inerte de la acumulación de un material pasivo, sino un *germen vivo y vitalizante*, cuya sola presencia provoca una eclosión de vida. La tradición —del verbo latino «*tradere*»— *entrega*, por un como contacto fecundante, aquello de que las *sucesivas y siempre parcialmente coexistentes* generaciones han de ir alimentándose, así como aquello que ellas mismas han de *legar* como condición permanente de vivificación y de participación en una realidad en la que el esfuerzo personal y socio-comunitario, sucesiva pero incesantemente, puede y debe ahondar, con la conciencia de no agotarla jamás. La tradición implica *comunidad de espíritu* tradicional y proyectivo entre los hombres. Lo cual está ya revelando en la tradición su carga de interpelación a

pueblos y los individuos han pasado de su existencia temporal a su existencia histórica (cf. MEHL, R., *Le vieillissement et la mort*. Paris, 1956, pp. 18-19).

¹¹ JASPERS, K., *Philosophie*, II, p. 142.

¹² Cf. HYPOLITE, J., *Jaspers*, en «Dieu vivant», Paris, 1954, p. 67.

cada hombre concreto en las sucesivas pero siempre, en el fondo, coexistentes etapas de su propia vida. Sólo así llega la tradición a ser fuente de progreso, principio de unidad —no de uniformidad—, de continuidad —no de continuismo— y de fecundidad —no de repetitividad—, porque «precede a toda *síntesis* reconstructiva y sobrevive a todo *análisis* reflexivo»¹⁵.

Y más que una herencia —o autoherencia— puramente pasiva, la tradición aparece, entonces, como una fuerza de empuje, dinámica e *inventora*. Sabiendo que «inventar» no es —en ocasiones— sino volver a descubrir o a rehacer, pero con *espíritu nuevo*: un *renovar* lo antiguo, o mejor, lo de siempre, haciéndolo pasar a y por nuestras vidas. Lo cual supone hacer un inventario del pasado, puesto que nos entregamos al futuro con una especie de ideal o sueño activo, vigilante, esperanzado y constructor. Cuando la tradición pierde esta significación presencializadora y creatriz, es porque se ha fosilizado y no puede ya legarnos sus posibilidades: ha perdido su sentido «tradicional» y su poder «inventor».

Si debemos, pues, hacernos *más tradicionales*, no es sino porque debemos ser cada vez *más creadores*. Los grandes o pequeños pasos que dar hacia adelante están en la línea de lo ya existente como radical «posibilidad» y, por tanto, en continuidad con el pasado; pero siempre con ese «plus» —cuantitativo, pero sobre todo cualitativo— que lleva consigo la ley más íntima de la historia.

Insistimos una vez más. Continuidad no es continuismo, ni simple prolongación de lo que en el pasado fue circunstancial, epocal, transitorio y, por tanto, caduco, sino revitalización de lo permanente, duradero y estable, de lo profundo, de lo que en el fondo une los vaivenes de la superficie —las «nuevas olas»— con la naturaleza y la historia, o si se quiere, con el destino humano.

Desde tal perspectiva, no se ha de tener miedo a reconocer, admitir y aceptar como real —y hasta exigencial— que no pocas cosas humanas hayan de cambiar. Precisamente, para salvaguardar lo auténticamente tradicional y valioso como creador de historia. Ya un más que barroco epitafio del siglo XIII lo admitía así: *sic varie varia variat variatio dicta*. Lo importante es acertar con el criterio de lo que debe o no debe cambiarse para asegurar la fuerza creadora de la tradición.

Hay que vivir *nuestra* tradición. Por ser *nuestra* y formar parte sustantiva del *nosotros*. Pero con *prospectiva*. Es decir, para proyectar y efectivamente proyectando *nuestro* presente y *nuestro* mismo pasado. Eso es lo que significa e implica la más auténtica tradición. Hay que mirar de frente al futuro. Y «posibilitarlo» creadoramente.

La conciencia es hoy más aguda en esta dirección. Incluso, hay centros de investigación para esta nueva disciplina denominada «Futurología», así como una serie de libros, bajo el título general de «Futuribles», cada uno de los cuales aborda su respectiva y futura realidad. Se escribe ya sobre «la humanidad del

¹⁵ BLONDEL, M., citado por A. LA LANDE. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*. París, 1962, pp. 1140-1141.

siglo XXI». Y en los mencionados centros de previsión —meramente tecnológica y, por desgracia, bastante carentes de metafísica— háblase de «posidición», es decir, del discernimiento de los posibles todavía indeterminados y que, por tanto, dependen de la iniciativa del hombre. En todo caso, ¿no es todo ello una manera de «presencializar» el futuro o declararlo, de alguna forma, ya presente? Tal presencialización —del pasado y del futuro— responde a la naturaleza misma de la realidad histórica. Es esta presencialidad la sustancia real de que se nutre la existencia humana, la verdad de su ser histórico. Y es toda una ontología del tiempo la que se estructura sobre tal presencialidad, haciendo de ese que hemos llamado «presente acumulativo, cualificante y totalizador» punto *langencial* del tiempo y la eternidad.

Desde esta óptica, pasado y futuro no son ya *modalidades* del no-ser sino del *ser*. El no-ser del pasado no es un absoluto o total no-ser de algo que fuera realidad y ya no lo es. Como tampoco es el no-ser del futuro absoluto no-ser de algo que en su momento pueda ser presente. Uno y otro *son* el ya-sí y el todavía-no. Es decir: desde una visión óptico-metafísica y desde un ser que existe historicándose —dando sentido a su existencia—, uno y otro —pasado y futuro— son presentes, puesto que en el presente *se verifican y se existencian* la constitutiva y ópticamente activa posibilidad que, frente al futuro, representa el pasado, y el proyecto de futuro que, frente al pasado, representa la actualización de aquella fundamental posibilidad. La «potencialidad» de las cosas confiere al tiempo un carácter de futuro cósmico y hasta «cósmico». Y la «posibilidad» creadora del hombre —o mejor, el hombre como constitutiva «posibilidad creatriz»— que caracteriza y define su progresiva perfectibilidad, confiere a este mismo tiempo su fisonomía de futuro histórico, incluso, escatológico.

Por una como fecunda dialéctica del ser humano, la discontinuidad fenoménica del tiempo restáurase en una continuidad que, sin salirse de la temporalidad, la trasciende como pura cronología, transformándola en historia. Y, por supuesto, en «historia inteligible»¹⁴.

De la tradición y del proyecto surge, así, conjuntamente una como fuerte y entitativa llamada a la «responsabilidad» igualmente calificable de «histórica». Y será misión-tarea de cada actual generación —de los «jóvenes adultos»— crear un mundo siempre nuevo —un «mundo mejor»— y ampliar los horizontes de la historia. Los hombres del medievo —ejemplo digno aquí de imitación— hablaban ya de la «juvenum sapientia», añadiendo que los jóvenes son «tanto perspicatores quanto juniores». Y comparábanse con unos enanos que van a hombros de otros gigantes.

¹⁴ MEHL, *ob. cit.*, p. 18

4. «Posibilidad» y tiempo histórico

Repetidas veces hemos utilizado este concepto o categoría. Será menester analizarla. Posibilidad, ontológicamente, vale tanto como *poder ser o no ser*. Y es tal posibilidad en la medida de ese mismo poder. La posibilidad, genéricamente, se refiere a toda condición, estado o modo de ser que, de cualquier manera, implique indeterminación, inestabilidad, incertidumbre, compromiso, acoso, riesgo, esperanza. Fue Kant quien concibió la realidad existencial como constitutiva «posibilidad».

Frente a la denominada posibilidad objetiva o lógica, nos estamos refiriendo aquí a la posibilidad «subjetal» o histórica. Lo que distingue a una de otra es que la segunda se define como capacidad de autotrascendimiento o autorrealizadora y verificativa. No es transformación de tal posibilidad en algo distinto de ella misma, sino su *consolidación* como tal posibilidad.

Acentuémoslo. La posibilidad «subjetal-histórica» no sería, pues, una simple virtualidad. Esta es la potencialidad en el sentido más aristotélico-escolástico de «preformación» y «predeterminación». La virtualidad —bajo esta perspectiva— excluye la «posibilidad». Ciertamente existe la posibilidad de que la potencia no pase al acto; pero como contingencia puramente extrínseca a la potencialidad misma en sí considerada. Una potencialidad que no exigiera intrínsecamente su realización o actualización no es una potencialidad, ya que el único fundamento para declararla tal es precisamente la tendencia —incluso, exigencia— a actualizarse en un ya predeterminado sentido. Si ésta falta, falta todo fundamento para afirmar su pre-formación o pre-determinación, así como para distinguirla de una no-potencialidad. Una filosofía de la historia fundada sobre la categoría de la virtualidad sería una filosofía de la *necesidad* o convertiría la historia en un reino de la predeterminación. Eso fue —dentro de su genial construcción— la de Hegel, quien hizo de la historia un devenir necesario, cabalmente por haber fundamentado dicho proceso sobre la virtualidad y no sobre la posibilidad subjetal o por haber concebido tal posibilidad subjetal del «Absoluto» como una necesidad, en su camino hacia la mismidad o «subjektividad» absoluta.

La posibilidad histórica es, fundamentalmente, *apertura* al futuro: todo eso que aparece como esquema de proyectos, capacidades, anticipos, esperanzas o temores, preocupaciones o riesgos, etc. ¿Sería menester repetir que toda auténtica apertura al futuro es *acogida* del pasado, ya que de él reciben su núcleo concreto tales proyectos, preocupaciones, esperanzas, etc., que una *opción decisoria* en el presente *puede*, a su vez, transformar y llenar de sentido y de nueva y original significación?

Ciertamente que, por la naturaleza misma de tales núcleos, el pasado está *condicionando* el futuro. Pero *sin predeterminarlo*. Por no contenerlo tampoco necesaria o virtualmente. Tan sólo lo *posibilita*. Cabalmente, por eso, el futuro es

novedad, hallazgo, creación. Y, como queda ya varias veces repetido, por eso la «posibilidad» es inventora y creadora.

Tal posibilidad hace referencia a una actualización en el presente; pero subrayando cómo no se agota en ningún presente temporal definitivo, a diferencia de la virtualidad o potencialidad cósmico-natural, que se agota, por así decirlo, con la reducción de la temporalidad a un concreto presente —aquel en que se actualiza—, ya que, al actuarse la virtualidad de la potencia, el acto se estatifica, en cierta manera, y determina un como cese del devenir en la línea de la simple virtualidad.

Y aquí estaría, igualmente, el por qué —contra el sentir de Comte— no es la historia un devenir en continuidad necesariamente *progresiva*. Puede también ser *regresiva*. Estructurada sobre la categoría «posibilidad», la historia no avanza necesariamente «de bien en mejor». Tampoco «de mal en peor». Ni siempre de una manera unívoca o uniforme. Es un devenir por «vaivenes», rompimientos y reemprendimientos, puesto que se desarrolla merced a unos —además de polivalentes— encontrados proyectos humanos y como resultado de una colaboración o de una lucha —dialéctica o no— entre unos hombres y otros, regidos por la propia libertad, que ni siempre, ni en el fondo, ni en la superficie, es coincidente o consonante consigo misma y con la de los demás.

5. «Posibilidad» y perfectibilidad

«Que el hombre, a diferencia de las demás entidades pobladoras del universo, no tenga un ser determinado, sino que consista en *ilimitada* posibilidad de ser esto o lo otro, no ha de interpretarse sólo como una desdicha; tiene un lado magnífico. Es la condición ineludible para que una entidad sea capaz de progreso y de historia. Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese modo de ser a otro»¹⁵.

Palabras que confirman lo dicho. Y en las que hay una verdad. Pero que dejan igualmente entrever un problema. O mejor, que ponen de relieve al *hombre* como *problema* de sí mismo. Problema de carácter *ontológico*. En efecto, lo que el hombre *debe-ser* o está llamado a ser no le está ya dado definitivamente, ni le adviene por una intrínseca necesidad predeterminante. Fuera ya de la nada y fuera de la posibilidad objetiva o lógica, como «*ex-sistencia*», *mi ser* —hablando más en personal— viene a estar también de alguna manera *fuera de mí mismo*. O, si se prefiere, está dentro de mí, pero como «posibilidad» inventora o creadora, bajo el régimen de una libertad opcional y autodeterminante.

Las cosas realizan su posibilidad de existir. Y cambian en virtud de unos determinismos internos o externos. El *yo*, en cambio, existe como esencial «posibilidad», proyectada —autoproyectante— hacia lo que no es pero que constituye su ser por «deber serlo» o estar «llamado a serlo». Más que la pura

¹⁵ ORTEGA y GASSET, *Un rasgo de la vida alemana*, O.C., V, Madrid, 1958, p. 201.

ética, es aquí una ontología —una deontología— la que está en juego. Los demás entes corpóreos van actualizando sus potencialidades con el curso del tiempo, pero determinísticamente y sin poder de verdadera invención o creatividad, puesto que lo *potencial*, aunque *todavía-no-existente*, ya es en cuanto *predeterminado*. El yo humano, en cambio, como espíritu encarnado, no está acabado. El mismo Nietzsche lo subraya. El «homo viator» *debe ser* el artífice de sí mismo, el constructor de su propia existencia, de su destino y de su plenitud a través de una dialéctica de «combate» interior, como *llamado* que está a «autotrascenderse», pero que *puede responder* negativamente a su vocación de trascendencia encerrándose en su «inmanencia».

Y es porque al *espíritu* le corresponde una determinada —no determinística— perfección o mismidad: la de su plena trascendencia. Pero el hombre, como espíritu «encarnado», está *distendido* en la materia, «alterado» y «desenmismado» por la temporalidad. Y sólo puede ir poseyéndose o «sericificándose» en una sucesión, o mejor, mediante un movimiento sucesivo-progresivo de *retorno* sobre sí propio y de «recogimiento» autotrascendente. ¡Qué bellas y hondas páginas en este sentido brotaron de la pluma de San Agustín!¹⁶ Como temporal-histórico, al hombre se le escapa la capacidad de realizar sintética, simultáneamente o de una vez para siempre su «posibilidad» de autotrascendencia. Y por eso el hombre aparece siempre como un «horizonte de radicales posibilidades», compromisos, riesgos y esperanzas, con «poder» de orientación *positiva* o *negativa*: como «posibilidad radical» disputada por el ser y por la nada. Y así es cómo el hombre se está jugando en cada momento su propia vida. Porque cada instante, cada «presente» temporal —histórico— es, como muy bien lo viera Kierkegaard, una categoría de la existencia con su patente precio, por una parte, y su carga, por otra, de dramatismo: la libertad valoriza el instante y lo convierte en punto de historia; pero el instante dramatiza la libertad, al enfrentarla con el posible *sí o no* a su trascendente plenificación. Como «totalidad» unitaria, la historia no es ahora más que la articulación interna de los actos libres que pugnan hacia una bifronte *finalidad*, que, por ser de libre opción, se convierte en «autofinalización». La historia es, pues, la libertad misma realizándose en el tiempo y dando a éste un sentido de trascendencia y de transcendimiento.

¿Haría falta insistir una vez más en cómo deberá darse a todo esto una valoración *ontológica*? Cuando decimos que el hombre va «haciéndose» —hominizándose y humanizando o transformando el mundo a su propia imagen— deberá entenderse en el sentido de que va «sericificándose» o configurándose *como ser*: es creador de valores, que, dada su esencial connotación a la comunidad humana, se convierten en valores interhumanos y hacen de la misma historia una gesta igualmente interhumana.

El hombre ha de pasar de la indeterminación a la determinación, de la perfectibilidad a la perfección que le es debida. Pero sin que la determinación o

¹⁶ Cf. *Confesiones*. IV, 14; 22; XI, 20; 27; 29-30; *Soliloq.*, I, 27.

perfección consiguiente —que por eso se denominará autodeterminación y autotranscendimiento— estén prefijadas en la indeterminabilidad y perfectibilidad presupuestales. Como muy bien subrayara Zubiri, la historia no puede ser el despliegue interno de las virtualidades de un ser, en cuanto todo lo que va viniendo estuviera ya, como en germen, precontenido en él; esto no pasa de ser naturaleza. La historia es una creación de posibilidades desde ella misma como fundamental posibilidad¹⁷.

6. Perfectibilidad e historicidad

De estructura problemático-dialéctica por su historicidad, el hombre deberá enfrentarse y afrontar la «posibilidad» como categoría de su existencia «extática» pero en busca de su plenaria mismidad y consistencia.

El tiempo histórico, como dimensión de dicha existencia distendida y extática y como ámbito de «posibilidad», viene a ser entonces algo así como el seno gestador donde se va configurando el hombre, paso a paso, pero en unitaria continuidad. Portadora en sí del pasado, la posibilidad histórica es igualmente portadora o gestante del futuro, del que le vendrá la consolidación o la pérdida definitiva de unos valores trascendentes.

Mediante sus libres opciones, el sujeto humano va autodeterminando su futuro, en lugar de verlo pasivamente venir. El futuro será lo que el propio yo, en parte al menos, en cuanto a su contenido y, en totalidad, en cuanto a su sentido, lo *habrá hecho ser*, para decirlo con expresión verbal de *futuro perfecto*. Y lo *habrá sido* en virtud de la dirección que en el presente —ese instante «dramático»— le imprime el mismo yo subjetual y humano. Lo cual supone que no es solamente una herencia recibida —aun siéndolo también—, sino resultado igualmente de una opción decisoria: un resultado que no pertenece al orden potencial de las causalidades naturales, ya que brota del espíritu, que lo domina y orienta bajo una deliberada, selectiva y responsable determinación. Aquí estaría la razón de por qué el hombre es ya en sí mismo constitutivo «proyecto».

Pero hay algo más que no puede menos de subrayarse y que es consecuencia de lo dicho. Ni aun la misma «posibilidad» le ha sido regalada por entero al hombre. Lo ha sido sólo de una manera fundamental o germinal y en el sentido de habersele *dado* esencia y existencia mediante un acto que —dicho con expresión clásica— lo ha puesto fuera de las causas y fuera de la nada. Es el hombre mismo quien tiene que ir «re-creándose» como «posibilidad». Porque ésta lo es el hombre mismo, como espíritu y libertad creadores de lo que no se es pero que se debe-ser. El tiempo histórico es el *ámbito de la realización* de tan polivalente y compleja «posibilidad». Aun reconociendo que es también su *límite*, puesto que va estrechando y reduciendo su campo de actualización. La

¹⁷ ZUBIRI, X., *Naturaleza. historia. Dios*. Madrid, 1978, pp. 315-331.

muerte representa el cero de posibilidades. Sin insistir por el momento en la que nos atreveríamos a denominar ontología —positiva y plenificante— de la misma muerte.

Puede parecer, en un primer plano fenomenológico, que mi constitutiva libertad hubiera de quedar limitada como tal libertad por el hecho de haber en mí algo que *ya es* y que, por tanto, me *determinaría*: mi pasado. ¿Estaría, pues, mi existencia predeterminada también potencialmente, como la de las cosas naturales? Baste como respuesta —razonada ya, por lo anteriormente dicho— que una limitación o condicionamiento no son ninguna predeterminación. El pasado puede condicionar y hasta limitar —al menos de inmediato y en el campo factual— el ámbito de posibilidades que gesta el futuro, pero no lo predetermina. La libertad humana, como tal, es «poder», posibilidad activa y determinante, capaz de sobrepasar y trascender toda determinación factual. Del mismo pasado como «herencia» puede llegar a hacer una posibilidad-proyecto-de-futuro. Y hasta puede convertir en «posibilidad» los mismos elementos condicionantes o limitantes.

Claro es que la libertad —posibilidad de trascender toda predeterminación— no podrá, sin más, trascender el límite o finitud del propio ser humano y, por consiguiente, el límite absoluto de su «posibilidad». Esta no podrá ser infinita o absoluta. Evidentemente. Pero ¿no viene a ser también evidente que el hombre busca o es constitutivamente búsqueda de trascendencia de esa finitud y de ese como contrapunto dialéctico que experimenta en sí mismo al saberse, por un lado, «ser-en-el-mundo» y «factualidad» y saberse, por otro, abierto a lo incondicional y absoluto? *La historia de la filosofía* vendría a ser la mejor demostración de cómo la búsqueda de trascendencia de dicha finitud y de ese contrapunto dialéctico del ser-en-el-mundo o en el tiempo es la que ha guiado todo el pensamiento filosófico. Toda *metafísica* —o «trans-física»— tiene su más honda raigambre en un anhelo de liberación ontológica, como garantía de llegar a ser en plenitud en el encuentro con el Ser. Ya el mismo Aristóteles llegó a caracterizar la filosofía como una «ghénesis eis ousíam»¹⁸: un movimiento generacional —de profundización y ascensional— que culmina en el nacimiento al ser y del ser. Y por eso, como muy bien lo acentuara Zubiri, al hacer la *Metafísica*, se van al mismo tiempo determinando las líneas que hacen posible una perfección del hombre y el descubrimiento de su última perfección con que se supera y se trasciende todo límite. Diríase que *objetivamente* la filosofía es una búsqueda del ser en su raíz de *suficiencia* frente a la radical *insuficiencia* de la realidad finita, y que *subjetal* o *humanamente* es la preocupación por hallar aquella supervivencia y mismidad que asegure una existencia *metahistórica*, sin la angustia de verse amenazado por nada mientras se camina y se llega a la muerte. Porque el hombre no es sólo un presente entre un pasado y un futuro

¹⁸ Cf. Amplio comentario en AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, 1962, p 99 ss.

temporales; es también y sobre todo un presente entre un pasado temporal y un futuro escatológico y metatemporal. Es el tiempo —histórico— el que va actualizando el sentido de un devenir *teleológico* existencial, como ha acentuado la filosofía existencialista. Pero la existencia, el ser y el espíritu pertenecen a la eternidad.

El hombre no es un mero ser-en-el-mundo, ni un simple ser-sobre-el-mundo. Su sentido cabal y pleno —metafísico y metahistórico— sólo se logra en su «ser-hacia-el-SER». El «ser-para-la-muerte», que tanto acentuara la filosofía existencialista, no puede ser para el hombre —abierto al SER absoluto— sino una escala hacia un Absoluto, en última instancia, Trascendente y Personal. El hombre es un ser *comprometido* no sólo frente a lo relativo y por lo *relativo*, como ser-en-el-mundo, sino también frente a lo absoluto y por lo *absoluto*, como «ser-para-más-allá-de-la-muerte». Sólo la apertura y el encuentro con una existencia —o «sistencia» subsistente— absoluta liberará al hombre como «ser-en-el-mundo» de sus limitaciones y facticidades en lo que puedan tener de más alienante. No por una identificación panteística con el todo divino, como quiere el inmanentismo o idealismo hegeliano —en el que no deja de haber su fondo de verdad— sino por la plena y definitiva actualización de la posibilidad y apertura esenciales del hombre: actualización que le vendrá del mismo SER-ABSOLUTO-PERSONAL, a quien llamamos Dios, «Superior summo meo et Intimior intimo meo»¹⁹, en bella y muy metafísica expresión agustiniana.

De ahí que la existencia humana —esa «ex-sistencia» *arrojada* de que hablara la filosofía existencialista, pero cuyo «ahí», lejos de encerrarla en ella misma, la empuja a trascenderse— lleve una oposición *dialéctica*, un sentido de dinamicidad trascendente que no cesa hasta hallarse a sí misma en la «sistencia» subsistente y presencial o comunal con su *principio* absoluto que se ha convertido en su *término* igualmente absoluto.

La historicidad aparece así como expresión de un anhelo, de una aspiración y hasta de una lucha por trascenderse y descansar el hombre, como inteligencia, en la Verdad; como voluntad, en el Bien; como ser, en el Ser; como persona, en un Absoluto-Personal, que le es a la vez trascendente-inmanente. El existencialismo no supo o no acertó a adivinar el sentido metafísico de esta dialéctica histórico-existencial. El hombre de la filosofía existencialista llegó a despertar a sí mismo como *inquietud*; pero abocado a la nada. La historia cerrábase con una negación de sí misma; la historicidad nacía bajo el signo de la muerte y se resolvía en una absoluta negatividad o *neantización*. En otra muy anterior filosofía existencial, como la de San Agustín —tan afín y tan en sintonía con la existencialista—, el hombre había despertado también a sí mismo como «inquietud», como *tránsito*; pero con signo positivo: «¿Quién soy yo, qué naturaleza soy yo? Vida compleja y multiforme y sobremanera inmensa... Esta existencia, realidad o persona humana, busca una vida bienaventurada...»²⁰.

¹⁹ AGUSTIN. San, *Confes.*, II, 6; 11.

²⁰ AGUSTIN. San, *Confes.*, X, 17; *Sermo* CL, 4.

Una reflexión sobre el tiempo histórico

Pero tal existencia sólo puede alcanzarse cuando, sobre el transcurso, se adviene a la eternidad, la "patria" del espíritu ...

La filosofía de la historia tiene también aquí, y desde abajo, una palabra que decir. Y «cumple su misión ayudando al hombre a tomar conciencia de su eternidad»²¹. La filosofía de la historia sitúa y orienta al hombre como ser histórico en la línea y dirección de una «meta-historia». «Mostrarlo» rebasa ya la intención primaria que se habían propuesto las presentes consideraciones en torno a la historicidad.