PATRICIO PEÑALVER SIMÓ

INVESTIGACION FILOSOFICA DE LA HISTORICIDAD

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

INVESTIGACION FILOSOFICA DE LA HISTORICIDAD

El hecho de que sea sólo en las últimas décadas cuando se ha abordado filosóficamente en serio la cuestión de la historicidad, es bien explicable. Los progresos en el filosofar no dependen sólo de la capacidad de imaginación especulativa de cada filósofo para ensayar nuevos planteamientos y así abrir nuevas cuestiones, sino de la posibilidad de explicitación de un nuevo tema. Quiero decir que, supuesto un sistema que haya logrado configurar con radicalidad una respuesta a la pregunta filosófica total, podremos pensar que en dicho sistema están «potencialmente» todas las cuestiones, pero que en él sólo son efectivas las explícitamente especuladas; el progreso que a partir de entonces cabe esperar es que se logren nuevas explicitaciones, pero ello sólo se dará si el horizonte especulativo ofrece tal posibilidad al ingenio personal de un filósofo que sepa aprovecharla. Pues bien, dados los caminos por los que la filosofía discurrió en el ciclo del mundo clásico, no podía esperarse que la cuestión de la historicidad fuese planteada; en la época medieval, y a pesar de que el hecho cristiano había puesto en el centro de la concepción del mundo el carácter decisivo del acontecer concreto e irrepetible, ocurre lo mismo, porque el predominio de las tradiciones aristotélica y neoplatónica, hace dirigir la atención especulativa hacia los planteamientos en los que el modo de lo histórico no es filosóficamente comprendido. Hay que llegar al Renacimiento para encontrar en la experiencia cultural común la vivencia del hombre como acontecimiento singular. Sólo entonces leemos: «tienes que colocar en el punto opuesto [a la naturaleza], al hombre, para que sea

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el espejo de todo» (BOUILLÉ, *De sapiente*, 22); «así, el hombre se conquista a sí mismo, se pone y queda suyo» (*Ib.*, 24); y el «yo mismo soy la materia de mi libro» del prefacio de los *Ensayos* de MONTAIGNE.

Sin embargo, pasará aún mucho tiempo sin que surja una interpretación filosófica de lo histórico. En efecto, y a pesar de la reducción a lo concretamente vivido prometida por DESCARTES —«mi finalidad no es la de enseñar el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón... sino solamente hacer ver de qué modo he procurado conducir la mía» (*Discurso*, I)—, los sistemas del racionalismo tampoco dejarán sitio a la menor dimensión problemática de la realidad. Este problematismo aparece ya en LEIBNIZ, y más radicalmente en VICO y resulta indirectamente apoyado por la actitud, cautelosa frente a los excesos metafísicos, de los empiristas. La actitud crítica, frente a las tradiciones, de la Ilustración, hace dirigir la atención al «hecho» y en consecuencia se interesa por lo histórico; pero hay aún demasiada confianza en la «naturaleza racional» del hombre y a lo más que se llega es a interpretar el proceso de la Humanidad como un progreso indefinido.

El primer intento decisivo de comprender inteligiblemente la historia es el de HEGEL. Su esfuerzo por entender la realidad ateniéndose a la presencialidad del hecho confiere a muchas de sus reflexiones un valor permanente. Pero tal intento, tanto en la versión interiorizada y espiritualista del mismo HEGEL como en la versión exteriorizada y «materialista» de MARX, al estar dominado por la noción de necesidad, queda inutilizado para aprehender el sentido más nuclear de lo histórico. Esa tendencia romántica a la absolutización de lo finito, que sigue dominando todo el siglo XIX, tanto en las tendencias «tradicionalistas» como en las positivistas, continúa imposibilitando un planteamiento a fondo de la cuestión de la historicidad.

La historicidad sólo pudo ser cuestionada cuando llegó a generalizarse la sensibilidad por lo que de incertidumbre, de riesgo y de contingencia hay en el hombre. Esto sólo ocurrió a partir del último cuarto del XIX: espiritualistas, neocriticistas, vitalistas, pragmatistas, psicólogos del inconsciente, todos coinciden bajo muy diversos planteamientos en el intento de responder a la común instancia de una íntima convicción: hay

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

una dimensión contingente de la realidad que se resiste a ser captada por la razón lógico-necesaria. Se entendió en consecuencia que había que acometer una crítica de la razón y de la ciencia, volviendo a partir nuevamente de la experiencia de lo vivido, para emprender una «segunda navegación» —la verdadera filosofía— que pretendía moverse en un nivel anterior al de lo meramente objetivable.

Esa «segunda navegación» permitía por fin enfrentar cuestiones inaccesibles a cualquier saber de lo objetivable: entre ellas, y quizá una de las más centrales, la de la índole constitutiva de lo histórico.

Aquella convicción del carácter contingente de lo humano permanece en el quehacer filosófico de nuestro tiempo como su carácter más decisivo y determinante. Era pues de esperar que la cuestión de la historicidad fuera incesantemente acometida. Así ha sido en efecto, y puede afirmarse sin discusión que la investigación de la historicidad ha adelantado en los últimos sesenta años más que en toda la historia del pensamiento.

En esta dirección, y desde una asunción crítica de las investigaciones de los historicistas, de HUSSERL y HEIDEGGER, el presente trabajo se propone aportar una formulación filosófica más radical de la historicidad, obtenida mediante la insistencia en las nociones de posibilidad y de futuro.

Pero la investigación filosófica de una cuestión, sólo puede conducir a resultados apreciables cuando empieza por hacerse cargo de la dirección en que se mueve y del modo como se ejerce. La exigencia de esta autocrítica es tan peculiar al trabajo filosófico que la concienciación del método que se emplea no debería nunca faltar. La esencial conexión de las conclusiones filosóficas con el modo de alcanzarlas, exige que no se enuncien los resultados sin tener presente implícita o explícitamente el método empleado; ello nos obliga a comenzar por desarrollar esos supuestos metódicos sin los cuales no se entendería el alcance de nuestra reflexión. A explicitar dichos supuestos se dedica la primera parte (I) del trabajo. Una segunda parte (II) incluirá un diálogo crítico con varias teorías filosóficas sobre lo histórico. Y en tercer lugar (III) expondremos nuestra propia teoría explicativa de la historicidad, basada en un esclarecimiento de la «posibilidad concreta».

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

I. Supuestos metodológicos

Nuestro modo de concebir el trabajo filosófico ha resultado de una mantenida preocupación por eludir cualquier tipo de reducción metafísica precipitada (como pueden serlo la mayor parte de los realismos y de los idealismos), que conduce inevitablemente a introducir una limitación en el obligado dar cuenta de la totalidad de la «experiencia de» y de «lo experimentado por» el hombre, que constituye la exigencia central de la filosofía.

Nos movemos en la convicción de que la filosofía reside esencialmente en el esfuerzo por mantenerse en un nivel de intelección «trascendental», es decir anterior en lo principial-explicativo al nivel de intelección «categorial». Filosofar es siempre una tarea especulativa que no se queda en el mero categorizar (delimitar tipos de ser) ni puede apoyarse en el supuesto de la tensión sujeto-objeto, entendidos estos dos términos como dos «realidades» que se enfrentan en el conocimiento, y que reflejan dos «mundos» diversos aunque conectados: el mundo subjetivo de una «interioridad» que se interpreta sustantivamente, y el mundo objetivo de «lo conocido», «lo sentido», «lo actuado», «lo fabricado». Esto explica las dificultades que en el trabajo filosófico ha ocasionado el empleo casi exclusivo de un pensar atributivo y la importancia que para la filosofía tiene el uso de un pensar «relacional», como ya he subrayado en otro lugar (vid. *La pensée relationnelle et l'aporie de la métaphysique,* en «Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie». Band 2. Wien, 1968).

De lo que se trata es de establecer el dato irreductible básico, anterior a cualquier objetivación y a toda categorización, aunque sea la del propio sujeto que uno mismo parece objetivamente ser. Fijar ese dato irreductible es el primer paso en el ejercicio de un pensar filosófico, es decir «trascendental»; y por ser le primero, y depender de él la dirección que ha de tomar la tarea investigadora, su elección es delicada, «*quia parvus error in principio magnus est in fine*». Este punto de partida deberá tener el carácter de lo más originario, en el sentido de lo que no ha sufrido todavía ninguna traducción interpretativa ni ninguna comprensión explicativa. Creemos que ese dato no

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

puede ser otro que la serie de relaciones que constituyen mis vinculaciones y referencias.

Luego, nuestra tarea consistirá en esclarecer dichas relaciones mediante nociones que serán a la vez principios explicativos y dimensiones entitativas recíprocamente implicadas. Entre esas nociones, que son las llamadas trascendentales, están las tradicionalmente consideradas tales —*unum, res, aliquid, verum, bonum*—; pero el número de trascendentales es indefinido. Cualquier noción que descubramos servir para significar el orden trascendental y las dimensiones implicadas en él, es trascendental. En realidad, el progreso en filosofía puede decirse que se reduce a enriquecer el número de nociones que sirvan para un más completo desentrañamiento del orden trascendental.

Pero este esclarecimiento de lo trascendental así como aquel dato básico que hemos de tomar ya como irreductible son cuestiones complejas, si se las quiere mostrar no como un fino pero desvanecido juego de palabras, sino como un pensar esclarecedor de nuestra experiencia concreta. La exposición sin equívocos del modo como estimamos deben plantearse y resolverse dichas cuestiones exige detenerse en algunas reflexiones, que son las que ocupan los apartados siguientes.

La trascendencia del conocimiento.

En todo saber científico natural —y también en el común o espontáneo— va implicada como condición esencial la intencionalidad. En tal sentido, resulta carente de significación, negar la dirección de trascendencia que hay en todo conocimiento. Tal dirección no falta ni siquiera en el idealismo hegeliano, que una interpretación habitual, pero evidentemente simplista, nos muestra como centrado en la tesis de que la realidad se identifica con lo concebido. Tal interpretación es inadecuada en la medida en que la acepción hegeliana de *Begriff* no coincide con la de concepto entendido como «*illud quo intelligimus seu concipimus rem*» ni en el sentido de concepto formal («*id, in quo intelligimus*») ni en el de concepto objetivo («*id, quod intelligimus formaliter*»). En esta acepción clásica, el concepto se opone a la cosa como realidad. Es cierto que muchas formulaciones de HEGEL, tomadas aisladamente, pueden dar la impre-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sión de que expresan una identificación de ser y pensar, los dos términos que el viejo «realismo» oponía. Por ejemplo: «en el saber puro... se encuentra reducida la oposición entre una existencia subjetiva y una existencia objetiva, porque el ser es en él percibido como concepto puro, existente por sí, y el concepto como el ser verdadero» (*Logik*, Einleit.). Y también: «es aquí donde se concibe que el ser es pensamiento» (*Phänomenologie*, Vorrede III). Pero el correcto sentido de estas palabras sólo se alcanzará si se tiene en cuenta el objetivo que HEGEL se había propuesto y que él mismo explicó claramente. Partiendo de que «la filosofía está esencialmente en el elemento de la universalidad que incluye en sí lo particular» (*Phänomenologie*, Vorrede, I, 1), afirma que «sólo en el concepto encuentra la verdad el elemento de su existencia» (*Ib.*, Vorrede, I, 2) con lo cual estima superar tanto la actitud de FICHTE —«una parte insiste en la riqueza de los materiales y en la inteligibilidad»—, a quien se le escapa el sentido de la totalidad de lo absoluto, como la de SCHELLING —«la otra parte desprecia, por no decirlo de otro modo, aquella inteligibilidad e insiste en la racionalidad inmediata y en el elemento de lo divino»— (*Ib.*, Vorrede, I, 3). Lo que pretende HEGEL con ello es, en efecto, superar tres actitudes igualmente insuficientes: por lo pronto, el intuicionismo irracional que tanto criticó en SCHELLING —«el antimétodo del presentimiento y del entusiasmo»—; y también el pensar meramente objetivo —«un pensamiento material, una conciencia contingente, que está sólo volcada en el contenido»— y el pensar meramente formal o razonar (*Das Räsonnieren*) —«la libertad separada del contenido, la vanidad errando sobre el contenido»— (*Ib.*, Vorrede, IV, 1). Frente a estos métodos, el del pensar «conceptual» consiste en un esfuerzo abarcativo: «Lo que importa pues, en el estudio científico, es el esfuerzo tenso (*die Anstrengung*) del concepto».

Al interpretar el idealismo hegeliano, no debe pues olvidarse de que lo importante para HEGEL es —como muy bien subraya J. HIPPOLITE (*Hegel. La Phénoménologie*, Edit. Aubier, París, Preface, note 91)— no separar la vida original del contenido concreto del pensamiento de ese contenido. No se trata por tanto de un idealismo vacío, sino todo lo contrario. Hay que intentar que el saber se acople con su objeto. El siguiente

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pasaje de HEGEL me parece particularmente expresivo: «El conocimiento científico (el verdadero saber) exige que uno se abandone a la vida del objeto, o lo que significa lo mismo, que se tenga presente y que se exprese la necesidad interior de ese objeto. Absorbiéndose así profundamente en su objeto, el conocimiento científico olvida esta visión de conjunto superficial que es el único resultado de la reflexión del saber en sí mismo, fuera del contenido» (*Phänom.*, Vorrede, III, 3).

Es pues claro, que en la misma reflexión hegeliana, está originariamente contemplada la trascendencia como una condición radical del conocimiento; y ello no resulta desmentido por el hecho, igualmente evidente, de que HEGEL haya sido conducido por la propia dinámica de su pensamiento a formalizaciones que hacen pensar en un indudable inmanentismo metafísico.

Del objeto dado a lo concienciado.

Ahora bien, una vez establecida la dirección trascendente de todo conocimiento, estamos en condiciones de advertir que las distintas clases de conocimientos dependen de los diversos modos como puede ser ejercida esta trascendencia intencional. En el conocimiento científico no filosófico, el modo de esa trascendencia viene determinado por el campo de objetos (tanto en el orden material como en el formal) que se acota previamente. En el conocimiento filosófico, el modo de ejercer la trascendencia intencional no viene determinado por un campo objetivo que pueda en principio delimitarse, sino por esa exigencia fundamentadora que encontramos situada en la raíz de nuestro propio saber. Es lo que señalaba KANT al escribir: «Tiene la razón humana este singular destino: en cierto género de conocimientos, el verse abrumada por cuestiones de índole tal que le es imposible evitar, porque su propia naturaleza se las impone» (*Krit. R. V.*, Vorrede, 1.ª Ausl.); aunque sea discutible lo que luego añadía: «y a las cuales no puede responder, porque rebasan totalmente sus límites».

Esto quiere decir no sólo que el conocimiento filosófico se define primariamente por el método y no por el objeto, sino más aún, que el conocimiento filosófico es constitutivamente un método. Es verdad que toda ciencia, aun no filosófica, es

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

un método; pero la filosofía lo es de un modo peculiar: su ser un método no le viene del objeto que le trasciende sino de la dinámica del propio saber. Por eso ha podido decir MERLEAU-PONTY que «la filosofía no es un cierto saber, sino la vigilancia que no nos deja olvidar la fuente de todo saber». (*El filósofo y la sociología*. En *Signes*, París, 1960).

Sería improcedente negar que los grandes filósofos siempre se han dado cuenta de esto. Pero hay que afirmar que ha habido a lo largo de la historia de la filosofía continuas caídas y que sólo en el momento actual del pensamiento —y a partir de la filosofía crítica de fines del XVIII— nos hemos percatado plenamente, de un modo habitual y unánime, de las consecuencias que ello tiene en el propio entendimiento de lo que la filosofía sea ella misma.

Es sabido cómo HEIDEGGER se propone emprender «la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias en que se ganaron las primeras determinaciones del ser»; y dice que si lo hace así es por entender que «la pregunta que interroga por el sentido del ser no sólo no está despachada, no sólo no se ha hecho bien, sino que con todo el decantado interés por la «metafísica» ha caído en olvido» (*El ser y el tiempo*. Trad. Gaos. Edic. 1962, p. 32).

Lo que significa ese caer en olvido la ontología puede alcanzarse a partir de lo que el mismo autor escribe en el pasaje mencionado. Dicha «caída» consiste, según HEIDEGGER, en una desviación de la mirada, que se fija en «determinados sectores señalados del ser» y entonces ocurre una «completa omisión de la pregunta que interroga por el ser». Nosotros diríamos más exactamente que la pérdida de la ontología se produce una y otra vez, con ocasión de repetidas caídas en «objetivismos». Dicho de otro modo: la historia de la ontología —entendida como la disciplina central de la metafísica— no es sino la historia de los esfuerzos por alcanzar un nivel teorético más allá del saber objetivo. Unos cuantos ejemplos ilustrarán esta idea central en la que no dejaremos de insistir.

El primer caso es PARMÉNIDES. Es indudable que se comete una trasposición anacrónica si se interpreta, como algunos han

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

hecho, el ser parmenídeo, identificándolo con la noción kantiana del *a priori,* entendido como el conjunto de las condiciones de posibilidad de la experiencia y de los objetos de la experiencia. También parece excesivo entender el ser de PARMÉNIDES como ese ser, «olvidado» por la metafísica, atisbado en su diferencia con el ente, y esforzadamente buscado por HEIDEGGER, quien está convencido de que la dificultad de pensarlo radica en que, siendo «diferente», lo que le va en su esencia es pasar al ente ocultándose en él. El mismo anacronismo se cometería si se quisiera ver en el ser parmenídico la configuración de una explícita teoría del orden trascendental. Pero es innegable que la reflexión parmenídea ronda muy de cerca la cuestión central de la pregunta filosófica. El *Poema* no considera inútil la vía de la Opinión, puesto que se le incita al filósofo a que aprenda las opiniones de los motales (fragm. 8, 50) con objeto de que en ese «orden de todas las cosas verosímiles» no le aventaje ninguna interpretación de los mortales (fragm. 8, 60). Lo que en ese nivel de la Opinión hacen los «mortales» es objetivar categorizando —«dar nombre a dos formas a modo de interpretación...; las han juzgado con aspecto opuesto» (fragm. 8, 53)—; y precisamente operando en ese modo del «dar nombre» a formas, se extravían y son conducidos a un «orden engañoso» (fragm. 8, 53). Pues bien, el verdadera pensar es otra cosa, que no tiene nada que ver con este mero «dar nombre», con este camino por el que los mortales ignorantes andan «erantes, biecéfalos... con el pensamiento vacilante» porque para ellos el camino de todas las cosas marcha «en direcciones opuestas» (fragm. 6, 4). El verdadero pensar aparece solo en «las únicas vías de investigación que son pensables»: la primera, «que Es y no es No-ser», y la segunda, «que no es y es necesariamente No-ser» (fragm. 2). Pero como esta segunda vía, aunque es pensable no es practicable, resulta que «sólo un discurso como vía queda: Es» (fragm. 8, 1). Lo que se quiere expresar con eso que PARMÉNIDES llama unas veces «lo ser» (τὸ εἶναι) y otras «lo ente» (τὸ ἐόν) no deja lugar a dudas. Se trata de la entidad misma, de la condición de todo ente, que es diferente y anterior a cualquier tipificación objetivante. Toda la prolija descripción del ser contenida en el largo fragmento 8 es una confirmación de esta interpretación. Por lo pronto el ser tiene que ser ingénito e imperecedero,

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

porque es contradictorio —«no lo permitirá la fuerza de la verdad»— atribuirle un nacimiento y una destrucción. Tampoco puede entenderse dividido, pues es todo igual, porque «es todo continuo, y lo Ente toca a lo Ente». Además es inmóvil, porque «ello mismo en lo mismo permanece», y, para que quede bien claro que esa inmutabilidad es una plenitud, PARMÉNIDES dice que «no es lícito que lo Ente sea infinito» (ἀτελεό-τητον), indicando que es justamente, no lo indefinido sino lo perfecto, completo y acabado, aquello a lo que no falta nada. Es innegable que a lo que aquí se apunta no es a ninguna «realidad» en la acepción bronca de lo empírico, ni a ningún «objeto» en el modo fácil de lo dado, sino a lo que luego hemos venido en llamar «trascendental», que lo mismo puede expresarse como realidad trascendental que como verdad trascendental, etc.

Lo mismo vemos en PLATÓN. Cuando todas las dificultades que la metafísica platónica de las ideas va acumulando a lo largo de su mismo desarrollo, culminan en la aporética del *Parménides* y en el intento de solución del *Sofista,* llegamos a darnos cuenta al fin de cuál es la cuestión que se está debatiendo. La dirección del saber filosófico es ya bien patente en la primera teoría de las ideas. Filosofar es conocer por ideas. Es por ello un tipo de saber que no consiste en aprehender directamente lo dado, sino en proceder «por hipótesis» es decir, dirigiéndose primero a la idea para desde ella comprender la cosa. Las ideas, así, están presentes en la cosa, y las cosas participan de las ideas: «así como (las cosas) nacen y parecen, (la idea) ni crece, ni disminuye ni sufre ningún otro cambio» (*Banquete,* 211 b); y también «la idea es siempre lo que es, no tiene generación, mientras lo que participa es lo que se engendra y nunca es» (*Timeo*). Lo que aquí hay es un postular un nivel explicativo en el que se mueve el verdadero pensamiento, y que es anterior al nivel empírico de lo dado. Como dice en *Republica,* 507; «Y los unos (los objetos) decimos que se ven pero no se piensan; en cambio las ideas se piensan pero no se ven». En *Menón* y en *República* se insiste mucho en que las ideas para lo que sirven es para ligar con razonamiento; por eso las opiniones verdaderas «no son muy apreciables hasta que tú no las ligues con razonamiento que ponga en claro el porqué»;

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

esas opiniones «cuando están ligadas se transforman en ciencia... y difiere la ciencia de la opinión recta por su coligamiento interior». Sólo quien sabe tener «visión del conjunto» es dialéctico; quien no, no. Claro que este método de hipótesis lleva a PLATON a postular un estrato de lo an-hipotético, de lo suficiente en sí, que él designa como «lo bueno en sí mismo». Esto «bueno en sí» es lo que dota de verdad a lo conocido y de capacidad al cognoscente, y también dota a los cognoscibles de esencia «sin que lo bueno sea la esencia, antes bien, permaneciendo más allá de la esencia» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) (*República,* 508).

La dificultad está —y el mismo PLATÓN lo confiesa en el *Parménides*— en entender ésto demasiado empíricamente. Habrá una idea de cada cosa y entonces tendremos un duplicado estático, inerte e infecundo del mundo de lo que cambia. Hay pues que buscar otra solución, y PLATÓN lo hace en *Sofista*: «¿De veras nos persuadiremos fácilmente de que movimiento, vida, alma e intelecto no pertenecen al ser perfecto, y que éste no vive ni piensa, sino que, venerable y santo, sin tener inteligencia, se halla fijo e inmovil?» (*Sofista,* 248). No, todo ello le parece absurdo a PLATÓN. Lo ente ha de ser dinámico y plural, un verdadero ser total o completo (παντελῶς ὄν). Y en ese ser perfecto, así entendido ¿cómo podremos introducirnos explicativamente? Viendo qué géneros concuerdan con cuáles, y cuáles se excluyen entre sí; y sobre todo, viendo «si hay algunos que ejercen la función de enlazamiento entre todos...; y si, en las divisiones, entre todos, hay algunos que son causa de la división» (*Sofista,* 252). Esto conduce a la búsqueda de unos géneros superiores. Y los géneros mayores que PLATÓN encuentra —el ser mismo, el reposo, el movimiento, lo idéntico y lo diverso— funcionan ya como nociones trascendentales, que se correlacionan y reducen recíprocamente de modo que se ha podido, con toda propiedad, calificar a esta dialéctica del *Sofista* como una metafísica relacional.

Si pasamos a ARISTÓTELES, también encontramos la misma tensión hacia un saber que no sea «objetivo» sino «fundante», y cuyo término será por eso esencialmente huidizo y difícil de aprehender. Esa ciencia de «lo buscado» no se identifica con ninguna de las que tienen un objeto particular. Todas éstas

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

apuntan a un cierto ser, y circunscribiéndose a un determinado género, se ocupan de él y no del ser en cuanto ser. (*Vid.* entre otros, *Metafísica,* VI, 1.025). El sentido de la frase τὸ ὄν ἢ ὄν que designa el objeto de la metafísica alude claramente a un nivel explicativo anterior al de las ciencias de objetos. Para que no se escape ese sentido, que implica el haberse percatado de la diferencia entre ser y ente, propone ECHAURI (*El ser en la filosofía de Heidegger.* Rosario, 1964, pág. 94) que la citada proposición sea traducida por «ser ente en tanto que ser ente». Que la investigación que luego emprende ARISTÓTELES en torno a la cuestión «qué es ser ente» le conduzca a él, por caminos platónicos, a determinaciones de la «entidad» (οὐσία) como individuo (τόδε τί), como esencia (εἶδος), como forma (μορφή) y como acto (ἐνέργεια), con las que no sale de la línea de la esencia, a pesar de las correcciones que ha introducido en la concepción de PLATÓN es un asunto que no nos interesa ahora. De lo que se trataba era solo de mostrar que el ser «buscado» de ARISTÓTELES es algo que hemos de encontrar ejerciendo el pensar en una dirección diferente de la que lleva a éste o a aquél ente.

El atisbo de un orden trascendental como término de un saber filosófico primario, que hemos visto finamente vislumbrado por ARISTÓTELES, será llevado a desarrollos nuevos por Santo TOMÁS, mediante la noción de *esse.* La abundante literatura crítica que el concepto de *esse* ha provocado —RAEYMAEKER, GILSON, FABRO y últimamente ECHAURI (*op. cit.*)— hace innecesario insistir en ello.

Podrían citarse otros muchos ejemplos significativos, pero como algunos de ellos —especialmente la desconexión de la actitud natural preconizado por el método husserliano y la determinación heideggeriana del ser «como puro estar presente de lo que se presenta», que solo puede ser detectado, nunca pensado, desde el propio *Dasein*— van a ser considerados más adelante, a dichas reflexiones me remito.

Es patente por lo tanto que en filosofía, caer en cualquier forma de objetivismo es perder el camino del auténtico filosofar, que debe huir siempre de cualquier resultado abstractivo o separativo, como pueden serlo: solidificar lo conocido convirtiéndolo en el modo «cosístico» de la materia y poner como

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

objeto dado lo que es objeto concienciado o más bien conciencia de una relación yo-mundo o yo-otros. Esta concepción de la filosofía, que entiendo ser la más correcta y fecunda, es la que se refleja en las siguientes expresiones MERLEAU-PONTY: «La filosofía no se define, por consiguiente, por un determinado campo que sea propio de ella... se distingue por un cierto modo de la conciencia que tenemos de los demás, de la naturaleza o de nosotros mismos» (En *Signes*. París, 1960). Es decir que lo que el filósofo no se puede permitir es descansar terminalmente en cosificaciones y objetivaciones. Esta exigencia está relacionada con otro carácter esencial de la filosofía según el cual ésta ha de mantenerse máximamente próxima a lo vivido. Pero este carácter, del que hoy estamos percatados de un modo casi unánime, merece una atención especial.

Del mundo natural a lo vivido por mí.

Empecemos por observar que la filosofía tiene que mantenerse en una tensión permanente de ruptura con el mundo natural, entendido éste como un ámbito o esfera, con una legislación autónoma y cerrada en ella misma, que la ciencia físico-matemática se encarga de establecer.

Esto no quiere decir que a la filosofía no le interese el mundo de los entes materiales que constituye lo que llamamos la Naturaleza, sino que no le interesa de aquel modo sino de este otro: como el ámbito de una serie de relaciones que se constituyen a partir de mi ser vinculado a las cosas. En la reflexión filosófica no estamos pues ya ante un mundo natural sino ante un mundo vivido por mí.

Pero a la vez, me advierto a mí mismo constituyéndome en otra red de relaciones que me vinculan a los demás hombres, no en cuanto entes que se me enfrentan objetivamente sino en cuanto ellos son principios, conmigo, de toda una serie de referencias intersubjetivas, que constituyen el mundo de la coexistencia. Precisamente ese mundo de la coexistencia, inobjetivable como tal, la sociología extrae, por abstracción, un ámbito objetivo que procura analizar y del que intenta establecer su autonomía legislativa.

El punto de partida, pues, de todo el edificio teorético, en

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sus diversos niveles, es la experiencia común y espontánea de mis vinculaciones con el mundo, con los demás y con nosotros mismos. Desde esa experiencia y en una dirección objetivante, vamos configurando las objetivaciones que constituyen el universo de la físima y el mundo de la sociología. Pues bien, desde idéntica experiencia, la filosofía se mueve en la dirección de una desobjetivación, después de haber pasado por el pensar pragmático común y por el objetivar de la ciencia natural. MERLEAU-PONTY ha dicho por eso que «la filosofía es ruptura con el objetivismo, retorno de los *constructa* a lo vivido, del mundo a nosotros mismos». Es preciso entender esta expresión de un modo no simplista; no se trata aquí de un mero retornar a las mismas vinculaciones de la experiencia espontánea; esto sería tanto como regresar de la actitud teorética a la de lo meramente vivido, y entonces la filosofía sería una actitud más primitiva que la actitud teórica común y científica.

No se trata, insistimos, de un simple retornar a un vivir meramente espontáneo; al filosofar no nos limitamos a regresar a nuestro vincularnos espontáneo, sino que ganamos un enriquecimiento consistente en ejercer una conciencia fundamental de aquellas vinculaciones. De ese modo, nuestro vivir meramente espontáneo se ha convertido en un vivir especulativamente fundado, rico en verdades, y por ello, humanamente más pleno. Es en ese vivir especulativamente fundado donde aparecen las cuestiones filosóficas; por lo pronto la misma pregunta fundamental de la metafísica —la pregunta más originaria, que al interrogar por el por qué «tropieza en la búsqueda con su propio por-qué»— y también todas las investigaciones filosóficas que se intenten. Queremos decir que el trabajo filosófico sólo se da realmente cuando nos movemos en ese horizonte del vivir especulativamente fundado.

La filosofía como un método del saber.

Lo anterior nos lleva a reflexionar nuevamente sobre algo que ya dijimos antes: que la filosofía no se define por ninguna ampliación del campo de los objetos materiales, sino por un modo nuevo de acceder a lo dado. Lo que podríamos llamar objeto material sería en principio para la filosofía el dato global de nuestro vivir —por eso cuando se quiere describir de algún

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

modo el objeto material del saber filosófico hay que recurrir a la expresión «totalidad» en la que pretenden incluirse todos los existentes y todos los modos de relacionarse con los mismos—; pero en seguida nos percatamos de que lo que aquí en realidad ocurre es que no podemos hablar de objeto, porque la exigencia filosófica no nos permite situarnos «objetivamente» ante nada. Lo que en cualquier otra ciencia se nos aparece como objeto material, requiere un situarse desde presupuestos que se aceptan sin discusión, especialmente la polarización sujeto-objeto. En la actitud filosófica tales presupuestos no tienen lugar, por lo que el objeto material desaparece como tal, y se nos transforma en algo que rebasa ya la razón misma del objeto: ese algo es la totalidad de la experiencia vivida, incluído el propio preguntar filosófico.

La filosofía pues no descubre nuevos campos de objetos más allá de lo que nos revela nuestra experiencia espontánea y científica. Pensarlo así es errar la verdadera actitud filosófica, la cual es una actitud teorética nueva que aborda de un modo original y diferente al de las ciencias naturales, la misma realidad detectada en dichas ciencias y en la experiencia común.

En cuanto a la experiencia de la fé, tal como es vivida por el cristiano, hemos de decir que en tanto se trata de una actitud y de un comportamiento subjetivamente existenciados por hombres, debe ser recogida por la especulación filosófica; pero los contenidos intencionales y vitales de la fé han de ser puestos entre paréntesis, ya que quedan fuera del objetivo al que la filosofía debe permanecer fiel: el entender [1].

1. Este poner entre paréntesis trae consigo algunas dificultades. Es innegable que para el cristiano no es la filosofía la única instancia de totalidad. Pero a pesar de ello la posibilidad de la filosofía no resulta en lo más mínimo desvirtuada para el cristiano, porque el ámbito del creer no interfiere la autonomía de la esfera del entender. HEIDEGGER tiene razón cuando dice que «filosofía cristiana» es como «hierro de madera», porque efectivamente se trata de dos planos heterogéneos; pero no es verdad que para el cristiano «la filosofía es tontería». Y es que la fe no sustituye al preguntar filosófico; sólo mantiene oscuramente una instancia más radical que la que insta a la razón; pero como esa instancia de fe no es un cómodo atenerse a la doctrina como algo evidente sino «un ciego y oscuro salto», no sólo no impide sino que incita a la pregunta filo-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Pero el retorno de lo objetivado a lo vivido en que la filosofía consiste no debe tampoco hacer caer en el espejismo de una subjetividad cosificada entendida como algo sustantivo, que está detrás y de la cual los comportamientos y acciones no serían sino derivados. Tampoco puede ser el término del filosofar el hallazgo de un sujeto de este tipo al que se supone como una especie de interioridad originaria que se detecta como un objeto más, peculiar sin duda, pero en todo caso «dado».

La filosofía no es una tarea buscadora de objetos nuevos ni descubridora de enigmáticos sujetos privados; es una tarea reveladora o de inteligibilización de nuestro propio vivir en el mundo con otros; si ese es su objetivo, ella se define como un método de inteligibilización que no se conforma con los resultados de los saberes objetivos.

Claro que ahí reside su dificultad, porque todo pensar es objetivante y ejercido desde un sujeto que piensa, y de lo que se trata es precisamente de lograr una actitud que se desembarace del plano donde se polarizan sujeto-objeto. ¿Es ello posible?

El "modo de significar" de la filosofía.

Para contestar a esto hay ante todo que tener presente que la capacidad objetivante del pensamiento no conduce necesariamente a la configuración de «objetos dados», sino que solo

sófica. Creer es tan totalmente heterogéneo a entender que el creyente sigue teniendo como cualquier otro la necesidad del preguntarse filosófico. La fe no le ha proporcionado ninguna respuesta filosófica. El creyente conserva, como cualquier otro, la posibilidad y la capacidad de «atreverse a agotar y a traspasar interrogativamente lo inagotable de esa pregunta, mediante el acto que pone en descubierto lo que ella exige preguntar» (HEIDEGGER. *Einführung in die Metaphysik*, Kap. I). La autonomía de la filosofía no queda, pues, desvirtuada por su tópica caracterización como «ancilla teologiae», expresión que sólo alcanza a significar una de las relaciones entre teología y filosofía: la que deriva de la superioridad de nivel en lo revelado, pero que no califica sustantivamente al saber filosófico. La expresión puede suscitar, y ha suscitado frecuentemente, el equívoco de que se trata de una determinación de la filosofía por la teología, cuando lo que en verdad ocurre es precisamente lo contrario. Efectivamente, una descripción de aquellas relaciones entre filosofía y teología, hecha desde la filosofía, nos mostrará a ésta más bien como una *conditio sine qua non* de la teología.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

lleva a formular «significaciones». Pues bien, el «modo de significar» del pensar filosófico consiste precisamente en atenerse a un nivel de significaciones que no da por supuesto un mundo de objetos en el que se moverían sujetos también dados. Resulta entonces que el «dato» del pensar filosófico no es el mundo sino la experiencia del propio vivir nosotros mismos, entendida como una vivencia de vinculaciones. A partir de ese «dato», la filosofía emprende un esclarecimiento que, al no aceptar objetos y mantenerse en el nivel más originario de la pura experiencia de vinculaciones, se constituye como un pensar que trabaja sobre los «principios» y que fundamenta todo otro saber. Ese pensar consistirá en descubrir nociones que significan, no ámbitos objetivos cerrados, sino dimensiones que hacen posible y explican el mundo objetivo y la subjetividad. Al nivel de estas nociones es a lo que se llama orden trascendental.

Creemos que es así como debe entenderse el carácter de situación-límite que tiene el pensar filosófico, y no como lo hace GILSON afirmando que «el entendimiento no tiene más que un lenguaje que es el de la esencia» y que «de lo que está más allá de la esencia no se puede decir nada, sino que es y que es la fuente de todo el resto, pero es necesario saberlo y decirlo» (*Introduction a la philosophie chrétienne,* pág. 171). puede contestarse a ésto que si es necesario «saberlo y decirlo», deberá haber un modo, para ello a menos que consintamos en reducir la filosofía a una sola proposición que enuncie su objeto y la imposibilidad de abordarlo. Nos parece que ese modo existe y que los esfuerzos de la filosofía en la búsqueda del mismo no son inútiles. Lo que ocurre es que es discutible que no haya más lenguaje que el de la esencia. Nos parece que eso sólo puede afirmarse si se permanece encerrado en los límites del pensar atributivo. Otra cosa habría que decir si se recurre a un lenguaje relacional cuya utilización en el nivel del pensar trascendental puede tener fecundas consecuencias, según podrá verse en mi próximo estudio sobre la relación.

La concepción que aquí venimos exponiendo puede aportar algunas aclaraciones sobre la problematicidad y el valor cognoscitivo de la filosofía.

En cuanto a lo primero, advirtamos que ese mantenerse en un nivel pre-objetivo, que es tanto como quedar permanente-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mente abierto a nuevos esclarecimientos frente al inagotable dato de nuestro vivir, es lo que torna a la filosofía problemática. No es que el filósofo tenga que habérselas con problemas sin solución —lo que no tiene solución inteligible queda simplemente fuera de su atención—. El problematismo filosófico no consiste en un enfrentarse con objetivos inalcanzables —ello convertiría a la filosofía en una tarea absurda y sin sentido—, sino que procede de que, al prescindir de todo acotamiento objetivo y dirigir su mirada sobre las vinculaciones que constituyen nuestro vivir, el trabajo filosófico se percata de la insondable inagotabilidad de eso que llamamaso «ser» y de la imposibilidad de abarcarlo con un saber objetivo, es decir que «descanse» y se cierre en sí mismo; entonces, al tomar conciencia de esta condición, el saber filosófico se advierte a sí mismo como problemático. Hay que decir que en realidad, todo lo que se refiere al hombre es problemático, y como no tenemos otro mundo que el nuestro, todos nuestros saberes son problemáticos. Lo que ocurre es que el filósofo es el único que se da cuenta de ello. Habría que añadir que la experiencia de la fé cristiana no desmiente ese problematismo de lo humano sino que lo confirma, al hacernos llegar un mensaje de estructura mistérica, al que sólo cabe atenerse y cuyo núcleo central no se puede entender.

En cuanto al valor cognoscitivo de la filosofía, tantas veces negado a lo largo de la historia del pensamiento, hemos de hacer también unas observaciones. La negación aparece muy claramente formulada por R. CARNAP: «La metafísica posee un contenido, aunque éste no es teorético. Las pseudo-proposiciones de la metafísica no sirven para la descripción de relaciones objetivas...; ellas sirven para la expresión de una actitud emotiva ante la vida» (*Uberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. Trad. en *El positivismo lógico*. Compilado por A. J. Ayer. F. Cultura Económica. México, 1965). Piensa sin duda CARNAP en una «metafísica» como ciencia de objetos y relaciones que no pertenecen al mundo accesible a nuestra experiencia, y en ese respecto puede su crítica considerarse válida; pero su afirmación de que en el esfuerzo filosófico no hay más que una manifestación de actitudes emotivas no parece sostenible. El error de CARNAP proviene de no haber

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

visto que la filosofía es un permanente esclarecimiento de lo vivido, que rehuye caer en objetivaciones terminales y que conserva, vigilante, una actitud problematizante, no en el sentido de reducirse a una mera aporética sino en el de mantenerse abierta a la inagotabilidad de lo que es. Todos los sistemas filosóficos son intentos de formular un método o lenguaje para ese esencial mantenerse abierto. Claro que en cuanto esos intentos de concienciación se hacen en el nivel principial más alto y por ello exento de supuestos axiomáticos convencionales, la riqueza de los que pretende detectarse provoca una diversidad de «lenguajes», que es el escándalo de los científicos. Esto es lo que ha confundido a CARNAP. La peculiaridad, perfectamente normal, de cada lenguaje filosófico revela sin duda que hay en toda filosofía una dimensión de «creación personal» que hace pensar en que la tarea filosófica es más expresiva que cognoscitiva. Pero no se puede exagerar ese carácter expresivo, hasta hacerlo exclusivo, olvidando que también hay peculiaridades «expresivas» en las distintas lenguas habladas sin que ello impida la posibilidad de realizar traducciones recíprocas —siempre aproximadas, es verdad—, gracias a la referencia a una identidad intencional.

Entendiendo así el «modo de significar» propio de la filosofía son más comprensibles algunos de los aspectos que el positivismo lógico ha puesto de relieve. WITTGENSTEIN ha escrito: «El objeto de la filosofía está en la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son «proposiciones filosóficas», sino el esclarecimiento de las proposiciones (*Tractatus logico-philosophicus*, 4-112). Si prescindimos del escepticismo metafísico que hay en este autor, no puede negarse que sus palabras tienen el valor de sugerir con toda nitidez la discontinuidad entre filosofía y saber científico. Es lo que WITTGENSTEIN ha advertido muy explícitamente en las frases siguientes: «La filosofía no es una de las ciencias naturales. La palabra «filosofía» debe significar algo que esté sobre o bajo, pero no junto a las ciencias naturales» (*Ibid.*, 4-111).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

II. Discusión superadora con algunas teorías de la historicidad.

Filosóficamente se trabaja siempre implicando dos factores: un factor original, la intuición personal del filósofo, que es su lenguaje peculiar; y otro factor dado, el horizonte cultural de posibilidades especulativas. Decíamos al comienzo que hoy estamos, al fin, en condiciones de acometer la investigación de esta cuestión especial de la historicidad. Desde nuestro lenguaje peculiar tenemos pues que empezar por entablar un diálogo crítico con otros intentos contemporáneos de esclarecimiento de lo histórico. Sólo después de esta confrontación dialógica, que Arellano suele denominar «discusión-superadora», será oportuno exponer la propia teoría.

Delimitación inicial de "lo histórico".

Empezar por una investigación de lo histórico es ya abordar el tema del tiempo desde una perspectiva determinada. La palabra tiempo tiene en su significación matices muy distintos a lo largo de la historia. Pero lo histórico mismo no es investigado, ya lo hemos dicho, hasta un momento muy avanzado de la historia de las ideas.

En la significación común de la palabra «historia» —y dejando aparte la acepción en que ésta se emplea como ciencia historiográfica— entra siempre la referencia a un proceso, pero añadiéndole el carácter de una conexión causal de los elementos de dicho proceso, más compleja que la causalidad física de los procesos materiales. Por ello, «historia» se aplica en sentido propio a actividades humanas. En sentido figurado se emplea para designar procesos fabulosos o imprevisibles construídos por la fantasía, en la fórmula «contar historias». Por traslación se aplica a la Naturaleza, pero entonces se la modifica con una calificación —historia «natural»— que en realidad reduce su sentido. En el uso vulgar se califica de «histórico» a un acontecimiento para expresar su carácter singular, que lo convierte en relevante dentro de las conexiones que forman el proceso y por tanto digno de ser tenido en cuenta en el momento de relatar dicho proceso. Conexión causal no meramente física, imprevisibilidad, singularidad, son notas esenciales de lo «histórí-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

co» que por ello dice fundamentalmente relación a las actividades humanas.

El empleo analógico que se hace en las distintas atribuciones que se enuncian con el predicado «histórico», puede descubrirnos, entre las varias acepciones, el sentido primario. Los hechos, las cosas naturales, son llamados históricos, no porque lo sean en sí mismos, sino porque son «situados», insertados en el contexto de relaciones que constituye el vivir de los hombres. Las entidades lógico-objetivas (como el arte, el derecho, la filosofía), son históricos en la medida en que son productos y configuraciones del quehacer humano frente a las exigencias permanentes de una objetividad que se presenta precisamente como a-histórica. Por último, las realidades espíritu-materiales (como un cuadro o un poema) son históricas sólo en cuanto que su ser depende de un sujeto humano que las existe. Todo nos conduce a que históricos en sentido primario son los actos de los hombres.

Esta circunstancia de ser los actos de los hombres los que se califican esencialmente de históricos, convierte a la investigación filosófica de la historicidad en una especie de «piedra de toque» para discernir el alcance filosófico de una teoría explicativa. Por lo pronto, una filosofía sustancialista no podría entender la historicidad, al pretender interpretar lo histórico como algo que «acaece» a un sujeto; entonces, la historia es comprendida sólo como un modo de durar, como un modo de permanecer en el ser. Esto sólo puede aceptarse a condición de que no se entienda la historia como algo que adviene a un sujeto. La historia no es de ningún modo un accidente que le adviene a un ser sustancial, que sería el sujeto humano, por la simple razón de que el hombre no puede ser filosóficamente entendido como sujeto meramente sustancial. Más exactamente: las categorías de sustancia y accidentes no logran dar cuenta de todo lo que respecto a lo histórico nos ofrece nuestra vivencia experiencial. Es decir, que aunque nos atuviéramos a un mero análisis ontológico categorial, no nos serviría la categorización aristotélica encabezada por la sustancia. Pero la cosa es más grave cuando la categorización sustancialista se traslada al nivel metafísico. Esto ocurre a veces produciendo una desvirtuación de la verdadera actitud metafísica; acontece en estas ocasiones que las

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

nociones filosóficas fundamentales —las que constituyen lo que llamamos el orden trascendental— sufren la proyección de la categorización aristotélica (que es sin duda útil, pero que no es capaz de dar cuenta de todo), con lo cual se limita extraordinariamente la capacidad trascendental de aquellas nociones metafísicas. Pues bien, cuando esto ocurre, el tema de lo histórico vuelve a alejarse de la posibilidad especulativa. El predominio del sustancialismo a lo largo de la historia de los esfuerzos metafísicos, ha impedido que la cuestión de la historicidad —entendida como la calidad de lo histórico— pudiera ser abordada adecuadamente.

Una investigación más fecunda de la cuestión sólo puede provenir de un método filosófico como el que venimos postulando en los apartados anteriores. Un método que parte de mis vinculaciones operativas (cognoscitivas, tendentivas, emocionales, expectantes, activas, factivas, físicas) y que trata de esclarecerlas, sin caer en la actitud que objetiva realidades naturales, antes artificiales y sujetos interiores, sino permaneciendo en el nivel anterior y más originario en el cual se vivencia el radical ser que constituye la base de todos los «objetos» y que se patentiza en aquellas mis propias vinculaciones.

Desde esta actitud metódica, que nos mantiene defendidos del peligro de caer en una concepción trascendental sustancialista, puede intentarse una intelección de lo histórico. Y lo primero que aparece, ya en el dato básico mismo del que el método parte, es que lo histórico es una condición esencial de mis vinculaciones operativas. Lo cual quiere decir, más precisamente, que mis vinculaciones no pueden ser entendidas si no es comprendiéndolas como «históricas». O dicho de otro modo: que la historicidad no puede ser descrita, analizada y comprendida sino como un signo de mis vinculaciones. A esa descripción, análisis y comprensión, conducen todas las reflexiones que constituyen este trabajo. Y se emprende tal tarea continuando —como hasta ahora se venía haciendo— en el modo del progreso dialógico ejercido en la crítica de algunos autores contemporáneos.

La noción de posibilidad.

La coyuntura especulativa actual permite retornar a intuicio-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

nes antiguas que en las épocas inmediatamente siguientes no fueron filosóficamente desarrolladas. Al retornar a ellas, las antiguas nociones pueden ser ahora profundizadas. Es lo que ocurre con la noción de posibilidad tal como aparece como concepto central en el pensamiento de KIERKEGAARD.

La oposición de KIERKEGAARD a la filosofía hegeliana reside en la insistencia en no querer separarse del vivir en su concreción existencial. Es la tarea —bien descrita en algunos pasajes de *Migajas filosóficas*— del «pensador existencial» que no se dedica a observar o a dar constancia, ni a construir su «sistema» especulativo —como hace el «pensador objetivo»— sino que vive, comprometido, la forma de vida que ha escogido. De lo que se trata es de buscar la verdad «subjetivamente», es decir refiriéndose no a la verdad como un objeto al que uno se adhiere sino a la verdad como una relación del individuo. «Lo que en el fondo me falta es ver claro en mí mismo, saber qué debo hacer... y no qué debo conocer»; «se trata... de hallar una verdad que sea tal para mí»; «no niego que admito aún el imperativo del conocimiento, pero es preciso que lo absorba vitalmente», escribe en su *Diario íntimo* (1835).

Lo que hay en este propósito es la convicción de que la realidad humana se constituye en torno a lo posible; pero entendido como posibilidad negativa, es decir, como amenaza. De ahí que el sentimiento fundamental sea la angustia. «La angustia es la realidad de la libertad como posibilidad de la posibilidad», «el vértigo de la libertad que se siente cuando la libertad mira en su propia posibilidad». (*Concepto de la angustia.* Primera parte).

Pero KIERKEGAARD no aplica la noción de posibilidad a la investigación de lo histórico. A él sólo le preocupa explicar el hombre como ese ser incierto que se enfrenta ciegamente con el Dios-paradoja. Es verdad que KIERKEGAARD lleva estas nociones al análisis de la historia como el conjunto global de todos los acontecimientos del hombre. Entonces, hace algunas observaciones muy agudas. La posibilidad en lo constitutivo del futuro y también del pasado. Porque posible se opone a necesario. Necesario es lo presente, que es inmediatamente cognoscible. El pasado encierra una doble incertidumbre: destrucción de la posibilidad que se ha realizado y destrucción de las posibili-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

dades que no se han realizado. Para KIERKEGAARD el conjunto de la historia es antinómico y sin sentido; la historia no es una manifestación de Dios. Por eso se requiere la fé, como una decisión que cree lo que no vé; en tal sentido, la fe se opone a la luda; y por la fe lo divino se inserta en la historia a través del instante. Pero insisto en que tales referencias son en KIERKEGAARD secundarias. Para él, la posibilidad es incertidumbre, posibilidad de no ser, como un carácter constitutivo del ser humano. Se trata de una noción significativa de la condición del hombre individual frente a un destino que le domina y ante el cual carece de capacidad de previsión. Posibilidad es una categoría interpretativa utilizada por KIERKEGAARD sólo para esclarecer la cuestión del destino soteriológico del hombre, el tema de la vocación religiosa del individuo.

Un desarrollo a fondo del concepto de posibilidad, para explicar con él las articulaciones de lo histórico, no está en el pensador danés y es precisamente la tarea que algunos filosóficos de la existencia posteriores han realizado en parte y que nosotros proseguimos en este trabajo. HEIDEGGER ha visto muy bien esta limitación de la investigación kierkegaardiana: «en el siglo XIX planteó expresamente como existencial y pensó profundamente el problema de la existencia S. Kierkegaard. Pero los problemas existenciarios le son tan ajenos, que en el aspecto ontológico se halla enteramente bajo el imperio de Hegel y de la filosofía antigua tal como la veía este último. Por eso cabe aprender filosóficamente más de sus obras de «edificación» que de las teoréticas —exceptuando el tratado sobre el concepto de la angustia». (*El ser y el tiempo.* Trad. de Gaos, pág. 257).

KIERKEGAARD no ha pasado por tanto de la intuición de nuestra condición de seres posibilitados negativamente. El modo específico como debe ser entendida la posibilidad concreta que nos constituye es parte principal de nuestra tarea. Pero la alusión a KIERKEGAARD nos parecía obligada porque hay sin duda en la dirección de nuestro trabajo motivaciones sugeridas por la lectura de ciertos pasajes kierkegaardianos que ponen ante nosotros de un modo difícilmente superable la dimensión de incertidumbre y riesgo —posibilidad— que hay en el hombre.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El tiempo inmanente.

Otro campo de motivaciones nos viene de las reflexiones que HUSSERL ha dedicado a la temporalidad y a las que hemos de referirnos críticamente.

Las sugerencias que cabía esperar de HUSSERL con respecto a la cuestión del tiempo histórico, habían de venir del específico carácter inmanente de su método filosófico.

De lo que se trata es de abandonar la actitud natural, en la cual «yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal y única, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres, con que cabe encontrarse en ella, y a ella están referidos de igual modo... Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la tesis general de la actitud natural «El mundo está siempre ahí como realidad» (*Ideen.* Trad. de Gaos, sec. segunda, cap. I, n. 30). Abordar el mundo así es lo que hace la experiencia común y las ciencias de la actitud natural. Pues bien, en lugar de permanecer en esa actitud, el filósofo tiene que cambiarla radicalmente. No para negar el mundo, ni para dudar de su existencia, sino para practicar «la *epojé* fenomenológica que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo» (*Ideen.* Id., n.º 31).

Aquí se debe aprovechar todo lo que en HUSSERL hay de esfuerzo por retrotraerse a un nivel anterior a la mera «objetividad» natural. Prescindiendo de que en su trayectoria especulativa personal, ese esfuerzo le haya conducido después progresivamente a un inmanentismo ontológico que no estaba en su propósito inicial, nos quedamos con el inmanentismo metódico que caracteriza esencialmente su fenomenología. Cuando se dice que la fenomenología pura o trascendental se considera no como una ciencia de hechos sino como una ciencia de esencias (como una ciencia eidética); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a «conocimientos esenciales y no fijar, en absoluto, hechos» (*Ideen.* Trad. de Gaos, Introducción), no se quiere establecer ninguna nueva tesis ontológica sino sólo emprender un nuevo camino de acceso.

La dirección en que se mueve este camino está bien clara en muchos pasajes de HUSSERL. «No se confundirá la *epojé*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

aquí en cuestión con aquella que pide el positivismo y contra la que él mismo sin duda peca, según hubimos de convencernos. Ahora no se trata de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación, no se trata de constituir una ciencia «libre de teorías», «libre de metafísica», haciendo remontar toda fundamentación a aquello en que nos encontramos inmediatamente... Lo que nosotros pedimos se encuentra en otra dirección. El mundo entero, puesto en la actitud natural..., tomado plenamente «libre de teorías», tal como se tiene real experiencia de él..., no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis« (*Ideen.* Trad. de Gaos, *Ib.,* n.º 32).

Lo que la fenomenología aportará será pues un nuevo aspecto que antes permanecía oculto, que no será tanto una nueva vertiente como una visión más radical de la misma realidad. En lo que toca al tiempo, la desconexión de la actitud natural va a ofrecer una distinción extraordinariamente fecunda. Ya hemos visto que en la actitud natural, el mundo aparece centrado en el carácter de «ahí», «delante», extendiéndose hacia un horizonte infinito de espacio y tiempo. Pero este tiempo aquí mencionado, es el «tiempo cósmico». HUSSERL así lo indica cuando escribe que «con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia... su inclusión en el tiempo cósmico». Pero en cambio tenemos un acceso más radical a la vivencia del tiempo en lo que HUSSERL llamará «tiempo fenomenológico», que él mismo describe como «la forma necesaria de unión de unas vivencias con otras».

En *Ideas,* HUSSERL ha señalado con precisión ese tiempo fenomenológico: «Toda vivencia aislada puede, lo mismo que empezar, también finalizar, y con esto poner término a su duración, por ejemplo, una vivencia de alegría. Pero la corriente de las vivencias no puede empezar ni finalizar» (*Ideen,* Trad. de Gaos, n.º 81). Los números 80 y 81 de la sección 3.ª de *Ideas* son extraordinariamente interesantes para confirmar esta concepción del tiempo fenomenológico, de indudable resonancia kantiana.

Pero más nos interesa recoger las reflexiones que HUSSERL hace en otro trabajo pensado y publicado con anterioridad a

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Ideas. Nos referimos a los análisis muy detallados que HUSSERL hizo en un curso dado en Gottinga en 1904-5 y que luego fue publicado como parte de unas *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*Fenomonelogía de la conciencia del tiempo inmanente,* Trad. de Langfelder, Edit. Nova, Buenos Aires, 1959). En dicho trabajo se procede ante todo, a eliminar el «tiempo objetivo». «Podrá ser interesante una investigación que determine cómo el tiempo que en una conciencia temporal fue puesto como objetivo, se relaciona con el tiempo objetivo efectivo... pero éstos no son problemas de la fenomenología». «Lo que nosotros aceptamos no es la existencia de un tiempo mundano, la existencia de una duración cósica y cosas por el estilo, sino el tiempo fenomenal, la duración fenomenal en cuanto tal» (*Verlesungen,* Trad. de Langfelder, Introducción I). Por supuesto que esta investigación fenomenológica no debe tampoco confundirse con la pregunta psicológica por el origen del concepto del tiempo. También esta precisión la establece HUSSERL con toda claridad. «Para nosotros es indiferente la cuestión de la génesis empírica; nos interesan en cambio las vivencias en cuanto a su sentido objetal y su contenido descriptivo». (*Ibid.* Introducción, 2).

HUSSERL advierte que aunque BRENTANO ya dio un paso importante en el análisis de la conciencia del tiempo, al distinguir entre contenidos primarios y caracteres del acto, con todo «no ha tomado en consideración precisamente los caracteres de actos decisivos para aquellos contenidos» (*Ibid.* Secc. primera, 6). La cuestión de cómo es posible la conciencia del tiempo, y cómo hay que entenderla, permanece pues sin solución.

El modo de resolverla —prosigue HUSSERL— es realizar un análisis de la conciencia del tiempo, pero llevándolo hasta el objetivo de alcanzar a ver cuales son los actos de la conciencia en los que «se constituye» la esencia del tiempo. Esos actos van apareciendo, mostrando que el tiempo es un modo en la esencial intencionalidad de la conciencia.

Todo el esfuerzo de HUSSERL se mueve en la dirección de superar el llamado «dogma de la momentaneidad de un todo conciencial», según el cual «parece obvio que toda conciencia dirigida a un todo cualquiera, a una pluralidad de momentos

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

distinguibles, abarca su objeto en un punto temporal indivisible». El análisis nos lleva a comprobar que contra aquel dogma de la momentaneidad, la intencionalidad de la conciencia se vive en tres modos de referibilidad al objeto, todos ellos originarios y peculiares. Por supuesto, el «ahora» de la percepción. Pero también: la «retención» y la «protención». La «retención» es el modo de intencionalidad que corresponde al pasado y debe ser entendido como un «recuerdo primario» que se distingue del «recuerdo secundario» o reproducción de objetos temporales. La «protención» es el modo que corresponde a la intuición de los acontecimientos futuros.

HUSSERL ha visto muy agudamente el enlace esencial de pasado y futuro «En la representación intuitiva de un acontecimiento futuro tengo actual e intuitivamente la «imagen» productiva de un suceso que transcurre reproductivamente. Con ello, se enlazan intenciones indeterminadas de futuro y de pasado». Otros pasajes de la misma obra son igualmente expresivos: «En este respecto, la intuición anticipativa es una intuición memorativa tergiversada, pues en la última las intenciones de ahora no «preceden» al suceso, sino que le siguen; en cuanto intenciones vacías de contorno se hallan en dirección inversa» (*Ibid.*, sección segunda, 26). Más adelante se señalan las diferencias entre ambos: las intenciones de pasado se cumplen mediante la realización de las conexiones de las reproducciones intuitivas; la espera, por el contrario, encuentra su cumplimiento en una percepción. Pero HUSSERL termina afirmando que «no obstante estas diferencias, la intuición de espera es exactamente tan originaria y peculiar como la intuición de pasado».

Este análisis de la conciencia de la temporalidad, que permite incluso explicar la constitución de las trascendencias no temporales (como las entidades matemáticas y el juicio en su objetividad lógica), —*vid. Ibid.* Sección tercera, 45— constituye un paso decisivo para la intelección del tiempo histórico. Es evidente la resonancia que esta indagación sobre una «temporalidad inmanente», que no es el tiempo psicológicamente vivido, tiene en las nociones heideggerianas de «temporalidad» e «historicidad». Es lo que ahora tenemos que examinar más de cerca.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Los "éxtasis" de la temporalidad.

Ya desde el proyecto que se propone llevar a cabo en *El ser y el tiempo,* HEIDEGGER indica que su analítica existenciaria del «ser ahí» implica la explanación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser. El «tema» de la temporalidad no puede pues dejar de estar presente, incluso cuando explícitamente se está haciendo —Primera Sección— el «análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí». Pero a lo largo de la última mitad de la obra —Segunda Sección— es cuando el ser-ahí se pone definitivamente en conexión con la temporalidad.

Después de estudiar el «ser relativamente a la muerte» y el carácter de «poder ser total», se llega, en el desarrollo de dicha Segunda Sección, al examen de la temporalidad y de la historicidad. También aquí, como en el antiguo «historicismo», se parte de «la posibilidad existencial de un expreso abrir y aprehender la historia». Pero aquí se llega mucho más lejos, porque se entiende que dicha posibilidad brota «de esta forma del ser del ente que existe históricamente» (*El ser y el tiempo,* Trad. Gaos, Secc. segunda, cap. V, 72).

El mismo autor nos revela que su investigación del problema de la historia brotó de una asimilación de la labor de DILTHEY. En éste «las investigaciones de teoría de la ciencia, las de historia de la ciencia y las de psicología y hermenéutica se entrecruzan constantemente». Pero todo tiene su centro en la psicología, «encargada de comprender la vida en la continuidad histórica de su desarrollo y acción causal». La hermeneútica diltheyana es por tanto ante todo «autoexplicación de esta comprensión» y sólo subsidiariamente metodología de la historia. HEIDEGGER continuará esta línea de autoexplicación del comprender la vida, pero lo hará con una intención ontológica que estaba ausente en DILTHEY. HEIDEGGER explicará con toda claridad a dónde le conduce su investigación: «El análisis de la historicidad del ser-ahí trata de mostrar que este ente no es temporal por «estar dentro de la historia», sino que, ala inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser». (*El ser y el tiempo,* Trad. de Gaos, n.º 72).

Esta es la aportación más decisiva que HEIDEGGER hace a la

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cuestión de la historicidad: advertir que ésta, como temporalidad es una condición del «ser-ahí» y que es por esta condición por lo que luego decimos estar en la historia. En vista de ello, el análisis de HEIDEGGER recae sobre esa temporalidad nuestra y descubre en ella tres momentos que no se comportan entre sí como sucesivos, sino como tres «éxtasis».

El trabajo que en este sentido realiza el autor es largo y minucioso y puede encontrarse en el desarrollo de toda la segunda mitad de su obra principal. Pero el n.º 81, en la Segunda Sección, nos ofrece, con motivo de estudiar la génesis del concepto vulgar del tiempo, la ocasión de encontrar, resumidas por él mismo, sus propias ideas. He aquí las importantes.

En enfrentamiento con el tiempo, como si se tratara de algo «objetivo», es algo que se hace en el seno de la actitud del «se» (*man*). «Entonces —escribe HEIDEGGER— reside la conducta en que «uno» se rige expresamente por el tiempo en el uso del reloj... El tiempo es así lo numerado que se muestra en el seguir, presentando y numerando, la manecilla peregrinante». (*El ser y el tiempo,* Trad. Gaos, pág. 453).

Pero puede advertirse enseguida que esto no es otra cosa que la interpretación ontológico-existenciaria de la definición que da del tiempo ARISTÓTELES: «esto, a saber, es el tiempo, lo numerado en el movimiento que hace frente dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente». (Obsérvese la exégesis peculiar que va incluída en esta traducción que HEIDEGGER hace del κατὰ τό πρότερον καὶ ὕστερον). Es claro, añade HEIDEGGER, que el origen del tiempo patente no es para ARISTÓTELES ningún problema, sino que «su exégesis del tiempo se mueve antes bien, en la dirección de la comprensión «natural» del ser».

Lo singular es que toda dilucidación posterior del concepto del tiempo se atiene fundamentalmente a la definición aristotélica. HEIDEGGER hace observar cómo en efecto: «al presentar el móvil en su movimiento, se dice «ahora aquí, ahora aquí y así sucesivamente». Lo numerado son los «ahoras». Y éstos se muestran en cada «ahora» como «en seguida ya no» y «justo ahora aún no». Llamamos al tiempo mundano «visto» de tal modo en el uso del reloj el «tiempo de los ahoras». De esta manera, el

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tiempo resulta comprendido como un «uno tras otro», como «flujo» de los ahora, como «curso del tiempo».

A esta comprensión vulgar del tiempo hay que oponer la «plena estructura esencial del tiempo mundano». Este es radicalmente «temporalidad horizontal-extática» (porque pasado, presente y futuro se implican extáticamente). De este modo, los ahoras tienen relaciones de «fechabilidad» y «significatividad». Esto es precisamente lo que falta en la concepción vulgar del tiempo. «La caracterización del tiempo como puro «uno tras otro» no deja venir a primer término a ninguna de ambas estructuras. La interpretación vulgar del tiempo las encubre. La constitución horizontal-extática de la temporalidad en la que se fundan la fechabilidad y la significatividad del ahora, resulta, por obra de este encubrimiento, nivelada».

HEIDEGGER subraya la originalidad con que su propio método analítico-existenciario ha abordado la cuestión, mientras que otras grandes concepciones anteriores no ha sido abandonada la actitud natural. Así, en PLATÓN. No es extraño, dice HEIDEGGER, que el griego «al mirar en esta dirección del tiempo como secuencia de ahoras que pasan surgiendo, no pudiera menos de llamar al tiempo imagen de la eternidad» (*Timeo*, 37 d). Pero es que también ocurre lo mismo en HEGEL. «La expresión más adecuada de la concepción hegeliana del tiempo reside en la definición del tiempo como negación de la negación (es decir de la puntualidad). Aquí está la serie de los ahoras, formalizada en el sentido más extremado e insuperablemente nivelada» (*Ib.*, Trad. Gaos, pág. 465). Por último, también la concepción bergsoniana del tiempo brotó de una exégesis del tratado arestotélico del tiempo. «En vista de la definición aristotélica del tiempo como «número del movimiento» antepone Bergson al análisis del tiempo, otro del número. El tiempo como espacio es sucesión cuantitativa. La duración se describe, por contraste con este concepto del tiempo, como sucesión cualitativa» (*Ib.*, pág. 466).

Creemos que la interpretación heideggeriana tiene un valor máximo como puesta en marcha de la investigación sobre el tiempo. Por esta vía hay que proseguir, y es lo que intentamos nosotros aquí, retomando estos análisis desde una actitud deci-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

didamente afirmativa de nuestra capacidad ontológica-trascendental.

III. Tiempo histórico y posibilidad

La prosecución del trabajo filosófico, a partir de las sugerencias promovidas por la lectura de los autores a que acabamos de referirnos, nos lleva ahora a intentar una reflexión sobre la historicidad que es correlativa a los supuestos metodológicos desde los cuales pensamos.

Desde el análisis de nuestros propios comportamientos seremos llevados a una concepción trascendental de la posibilidad concreta. Ellos nos permitirá después regresar descendentemente para explicar algunas cuestiones, conexas con ésto, de ontología y antropología. Es lo que haremos en los apartados que siguen.

Del «mantenerse abierto» a la historicidad trascendental.

Al orden trascendental o del ser se llega desde muy diversas experiencias. Frecuentemente, en las teorizaciones trascendentales se implican varias de esas experiencias. Pero en cada sistema puede generalmente poder advertirse cuál es predominante. Precisamente ese predominio de una u otra experiencia es lo que proporciona el modo de caracterizar y tipificar los sistemas filosóficos. La más fácil reducción a tipos fundamentales, ordena estas experiencias en tres clases: la experiencia del mundo natural, la experiencia del propio comportarse y la experiencia del conocer. En todos los grandes sistemas, ninguna de esas experiencias resulta completamente excluída; de esa amplitud abarcativa procede la validez y la fecundidad con que ciertas filosofías se mantienen perennemente interesantes para cualquier tarea ontológica que se emprenda. Pero en todo caso, siempre puede hablarse de la preeminencia de una experiencia sobre otras. Es indudable que el enriquecimiento al que la filosofía se ha visto abocada desde fines del s. XVIII se debe a la preferencia que empezó a concederse a la experiencia de sí propio. Todavía estamos dentro de ese ciclo de desarrollo y por tanto cabe esperar que todas las aportaciones que ahora

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

se hagan han de venir de la prosecución por ese mismo camino de la experiencia de lo que «somos» nosotros mismos. En esa vía están mis propias reflexiones.

Hemos visto que HUSSERL, para quien la ciencia filosófica fundamental consiste en describir las vivencias de la conciencia pura, caracterizada ésta por ser intencionalidad, ha creído encontrar una temporalidad inmanente trascendental (no psicológica), que se describe como la conjunción de tres «modos de intencionalidad»: la protención, la percepción y la retención. Nos parece sin embargo claro, que el tomar la conciencia como punto de partida, limita forzosamente la imagen trascendental que resulta. Incluso puede conducir, como efectivamente ocurrió con el último HUSSERL, a un idealismo metafísico, cuya parcialidad interpretativa deja sin explicación todo un sector de nuestras experiencias.

HEIDEGGER ha llegado a la interpretación de lo temporal y de lo histórico desde su método de la analítica existenciaria. El piensa que el ser tiene que ver radicalmente con la «comprensión del ser», tarea que está privilegiadamente reservada al *Dasein*. Todo lo que podamos encontrar en un desentrañamiento analítico del *Dasein* será un paso adelante en la dilucidación del ser trascendental. Por eso dicha tarea analítica es calificada de «ontología fundamental». Sin embargo, lo buscado por la metafísica permanece siempre oculto en los entes, hasta el punto de que apenas puede decirse nada sobre ello. Esta convicción de inefabilidad en que HEIDEGGER parece haberse encerrado es su limitación más notable. Es precisamente esa excesiva desconfianza en el lenguaje metafísico lo que hay que superar. Pero los resultados de su analítica tienen plena validez, entre ellos los que se refieren a la «temporalidad» y la «historicidad». La segunda radica en la primera, la cual está esencialmente ligada al carácter de «poder ser» del hombre. La descripción de dicha temporalidad como la implicación de tres «extasis» con primado del futuro es una de las más agudas interpretaciones que se han hecho del fenómeno y el ser de lo temporal.

Nosotros también nos proponemos progresar en la clase de teorización trascendental que parte de la experiencia de sí propio. Pero para eludir la limitación a que se vio llevado HUSSERL

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

al tomar como base la conciencia, tomamos como dato básico mis vinculaciones operativas de todas clases. Y para no quedar en la excesivamente cautelosa inefabilidad metafísica de HEIDEGGER, afirmamos un orden trascendental de nociones de estructura esencialmente relacional y recíprocamente reducibles unas a otras, que constituye la última fundamentación explicativa alcanzable desde el entender. Es decir que, para nosotros, los resultados del análisis de lo que se encuentra en nuestros propios comportamientos, no deben quedar reducidos siempre a principios de determinación de un cierto ámbito de la realidad, o sea a categorías explicativas de un estrato, sino que en ciertos casos esos resultados serán a su vez la expresión de una característica trascendental; y con su hallazgo vendremos a enriquecer el orden explicativo constituído por las nociones trascendentales [1].

Es precisamente lo que ocurre en la cuestión que examinamos. Partiendo del dato básico de nuestras vinculaciones, lo primero que en ellas advertimos es su carácter de «mantenerse abiertas». Mis vinculaciones, de cualquier tipo que sean, se me ofrecen siempre como abiertas permanentemente a nuevas experiencias, es decir nunca cerradas y terminadas en sí mismas. Esta condición de apertura es tan radical en mis vinculaciones que puede decirse que éstas se constituyen justamente en este «mantenerse abierto». Dicha condición se compone de una doble tensión: por lo pronto, una tensión que llamamos «futuro» y correlativamente otra tensión que denominamos «pasado». Es decir, que en la acción de vincularnos, se incluye constitutivamente un futurizar y un preterizar. Ahora bien, futuro y pasado son las denominaciones que se ligan esencialmente con «lo histórico»; luego «lo histórico» se relaciona de modo esencial con mis vinculaciones.

Pero ese carácter de «mantenerse abierto», que es la raíz de lo que llamamos «lo histórico» no se explica sólo como un principio de determinación de un sector o estrato, en concreto como una categoría explicativa de los comportamientos del ser

1. La idea que aquí desarrollamos ha sido apuntada con gran agudeza por J. Pérez Ballestar *(La metafísica de lo histórico.* En «Atlántida», VI, 35, sept-oct. 1968).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

humano, sino que se nos muestra como una condición cuya raíz está en un nivel mucho más profundo. Quiero decir, que esa historicidad que es una condición esencial de nuestros comportamientos, es la manifestación de un carácter que corresponde a todo el ser, y que siendo al mismo tiempo un principio explicativo en el nivel más alto y una dimensión de lo que es en el nivel más radical, debemos hablar de una «historicidad trascendental». El hacerlo así aportará luego en una vía nuevamente descendente, notables aclaraciones sobre todo lo que se refiere al tiempo. Pero antes hemos de examinar más de cerca el modo de nuestras comportamientos, para ver cómo funciona en ellos la tensión futuro-pasado; examen que nos llevará a la noción de posibilidad.

Las posibilidades concretas.

La futurización y preterización que caracterizan esencialmente nuestras vinculaciones, nos descubren algo que puede llegar a cambiar, enriqueciéndola, la imagen de la relación yo-mundo. Nuestras consideraciones no van muy alejadas de las que hizo HEIDEGGER en torno a la «mundanidad» en el capítulo III de la Sección Primera de *El ser y el tiempo*. Pero van más allá de ellas por el acento ontológico-realista con que están pensadas.

Eso que se descubre en el carácter futurizante y preterizante de nuestras vinculaciones es que éstas no se refieren nunca a «cosas», ni en el sentido de «dadas» ni en el sentido de «trascendentales», sino que se refieren a «posibilidades». Estas deben ser vistas como entidades concretas y no como abstractas relaciones de mera razón. Tales posibilidades concretas pueden definirse como situaciones —es decir contextos de relaciones— a las que les va condicionar un *novum*, no determinado necesariamente sino contingentemente existenciado; en la posibilidad concreta hay a la vez condicionamientos esenciales y «ambigüedad existencial». Esa radical «ambigüedad» es la que provoca un fenómeno muy certeramente descrito ya hace años por J. ARELLANO, en sus cursos de la Universidad de Sevilla: cada existenciación de una posibilidad concreta transforma el cuadro de condicionamientos y por tanto cierra y abre otras posibilidades.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El desarrollo conjunto de todo el proceso aparece determinado por ese *novum* que no puede ser encerrado en la noción de mera potencialidad, como simple disposición que contiene ya indeterminadamente todas las virtualidades de lo que puede llegar a ser. La noción de posibilidad es más compleja y por tanto tiene más capacidad explicativa que la de potencialidad. Por eso debe ser utilizada con anterioridad, y desde ella comprender luego lo meramente potencial.

Lo que sean en su fundamento, la futurización y la preterización esencialmente características y constitutivas de nuestras vinculaciones, puede descubrirse poniendo los comportamientos en relación con el *novum* de la posibilidad concreta. Efectivamente, futurizar significa referencia distanciada a los *nova* virtuales que se saben incluídos en el conjunto de mis posibilidades concretas: esa consideración es lo que produce en nosotros el efecto de una anticipación. Por otra parte, el preterizar es también una referencia a los *nova* contenidos en la totalidad de mis posibilidades concretas, pero poniendo esa referencia en relación con lo ya realizado. Futurizar y preterizar son dos aspectos de lo mismo. Ha de entendérseles solidariamente. Pero aun es preciso aclarar un tercer término: «realizar». Realización no es para nuestro comportamiento, y como la palabra literalmente indica, convertir en cosa. Si así fuera, la vida del hombre acabaría en aquel instante; mejor dicho, para que eso ocurriera el ser del hombre tendría que ser eterno, lo cual está en contradicción con nuestras experiencias. Realizar significa para el hombre convertir en posibilidad, o sea «posibilitar». Lo que eso significa se puede entender también por referencia al *novum*: consiste en operar sobre los *nova* en función de las tensiones del futurizar y del preterizar. Es decir, que al realizar, el hombre no hace más que conectar las tensiones dinámicas del futurizar y preterizar. Esto significa que la «realización» no se cumple en el puro instante sino en la estructura del futurizar-realizar-preterizar. Son pues como tres momentos implicados y diferentes de la misma estructura. Si se prescinde de alguno de ellos no se entiende adecuadamente la totalidad.

Posibilidad trascendental.

Lo anterior nos lleva a ver en la posibilidad un principio ex-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

plicativo trascendental. Como un aspecto dinámico de la misma aparece la historicidad, entendida también por tanto como un trascendental.

La posibilidad trascendental nos da una imagen muy distinta a la habitual de todo lo que se refiere al tiempo y a la temporalidad. Por lo pronto, resulta que lo más radical no es la sucesión sino la «dialógica circular» de futurización-preterización-realización. Y decimos dialógica y no dialéctica, para expresar la interdeterminación recíproca de los tres momentos, que está ausente en muchas —no en todas— interpretaciones del método dialéctico. Entender los momentos como sucesivos es caer en una simplificación que desconoce toda la riqueza de lo que es. Si explicamos el ser en su aspecto temporal como dialógico y no como sucesivo, estamos en condiciones de comprender la perennidad del hombre, que no es nunca un «terminado» pero que tampoco es eterno.

En segundo lugar, lo más primario no es tampoco el «hecho» aislado sino la universalidad concreta de la conjunción hombre-mundo. Todas las variadas y complejas relaciones hombre-mundo, es decir todas las que llamamos nuestras vinculaciones, no pueden ser comprendidas si se las interpreta como conjunto de «hechos». Sólo serán adecuadamente aprehendidas desde esa razón anterior de totalidad que viene explicada por la noción trascendental de posibilidad.

Las consecuencias que tiene el uso trascendental de la noción de posibilidad pueden comprobarse en la fecundidad que ofrece para el esclarecimiento de algunas cuestiones de ontología y antropología, de las que veremos algunas a continuación.

Los términos «pasado», «presente» y «futuro».

Todas las aporías de la noción de pasado provienen de su entenderlo como un «haber sido». Entonces, el pasado pasó y por tanto ya no existe. Resulta entonces imposible relacionarlo con el presente. La solución a esta dificultad suele intentarse estableciendo uan serie de precisiones que describen la presencia virtual del pasado en el presente, la gravitación y emergencia dl pasado; pero el inconveniente de estos intentos reside en que permanecen en una concepción mecánico-sustancialista de lo temporal. La imagen directiva sigue siendo la sucesión

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sustitutiva de momentos; con lo cual, por muchas matizaciones que se introduzcan, la estructura básica de lo temporal queda ignorada. Tampoco basta recurrir al puente de la memoria, como un enlace logrado por una especie de prolongación del ser psicológico de la subjetividad. Desde la noción de posibilidad trascendental en cambio, recobra el pasado su verdadero y único sentido: lo esencial del pasado no es «haber sido» sino «ser condición de un *novum*». El pasado no ha dejado de ser, eso no tendría sentido; el pasado «es» el término de la capacidad de preterición del hombre, la cual viene requerida por la posibilidad trascendental.

En cuanto al futuro, cabe decir algo análogo. Las dificultades vienen también de concebirlo como un después que todavía no existe. Pero es que el futuro no puede definirse como «no ser todavía» sino como «ser los *nova* contenidos en mi cuadro de posibilidades».

Por último, en relación con el presente también pueden resolverse las dificultades que suscitan las visiones metafísicas presencialistas, es decir las concepciones trascendentales que caen en el espejismo de centrar su atención exclusiva en el momento temporal del instante. Si se reserva exclusivamente para el «instante» la condición de ser, resulta inexplicado el tiempo, porque éste queda reducido a un punto inextenso y no se entiende además qué clase de ser es el que establece la continuidad entre los instantes. Y es que el presente no tiene sentido si se lo define como «ser». Hay que definirlo, en recíprica implicación con pasado y futuro, como «estar siendo posible».

Tiempo objetivo, tiempo vivido.

Lo más primario no es el tiempo cósmico u objetivo, entendido como un algo «dado». Si aceptamos que esta acepción de tiempo es lo más originario, surge enseguida la imagen de la sucesión; por eso el «antes» y el «después» funcionan como nociones básicas en la definición aristotélica del tiempo. La cuestión radica en que hay que denominar de algún modo la evolución y transformación de las realidades materiales; para ello se recurre sin más a los conceptos de «anterioridad» y «posterioridad», que se aplican a una supuesta línea de sucesión que

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

se postula ínsita en la cosa misma «dada». Pero así no hemos avanzado mucho en la explicación del tiempo. Con el «tiempo cósmico» lo único que podemos hacer es medirlo; lo logramos, haciendo corresponder dos conjuntos de cambios, uno de los cuales es tomado como referencia universalmente convenida (los movimientos de la Tierra, el movimiento de un artefacto preparado para ello). Porque en realidad, ese tiempo objetivo no es sino una dimensión más —junto a las espaciales— de los entes limitados y cambiantes; una dimensión sólo abordable cuantitativamente puesto que en el tiempo de las cosas no cabe hablar de diferencias cualitativas que proporcionen relieve de pasado al antes y relieve de futuro al después.

Y es que lo que hay que preguntarse es precisamente de dónde sale al antes y el después. La contestación es evidente: de nuestra condición «historizante»; la cual a su vez es posible gracias a la historicidad trascendental, o sea gracias a que el ser es histórico. Nos referimos naturalmente al ser trascendental que se nos aparece en el horizonte humano de nuestro entender. La cuestión de un «Ser» a-histórico, es decir, eterno, no está ahora ante nosotros, aunque es obvio lo acuciante de su planteamiento.

Según esto, el tiempo cósmico es una proyección de nuestra condición historizante. Es sólo gracias a nuestro espontáneo futurizar y preterizar, como podemos hablar de ese otro mal llamado «tiempo real».

Un caso especial del tiempo real es el llamado «tiempo vivido», con cuyo descubrimiento se pensó que se daba un paso importante, cuando en verdad no se salía de la concepción del tiempo como «dado». Se habla de una «duración real» experimentada desde ella misma; pero no se hace más que vivenciar un proceso psicológico. En verdad, ese tiempo vivido sigue siendo la experiencia de un tiempo objetivo, el cual sólo es posible en función de nuestro carácter historizante y más radicalmente en función de la historicidad del ser.

Libertad, creación, poder ser.

De la condición «historizante» del hombre se deducen razones esclarecedoras de algunos otros de sus caracteres esenciales. En primer lugar, la libertad resulta de la referencia al

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

novum de la posibilidad. Con ello puede intentarse una definición más adecuada de la libertad —por sus dimensiones afirmativas— que consistiría en señalar el *plus* de determinación que ella implica, en lugar de limitarse, como suele hacerse, a mostrar la vertiente de indeterminación que hay en la libertad, en cuanto ella implica no estar encerrada en la línea de las potnecialidades.

También se deduce de aquí el carácter «creador» del comportamiento humano. El hombre es creador en la medida en que se refiere originariamente a un *novum*. El *novum* es lo que confiere a la «realización histórica» su dinamismo dialógico circular. Las cosas físicas son así afectadas de una dimensión nueva que las convierte en posibilidades. El mundo deja de ser un conjunto de hechos y se transforma en una «situación dinámica» en la que el hombre incide enriquecedoramente.

Todas nuestras reflexiones permiten llegar a pensar el ser del hombre como una «efectividad posibilitada y posibilitante». El modo como la posibilidad limita a la efectividad (entendida ésta como actualidad) es distinto al modo como la potencialidad limita al acto. La diferencia reside en el *novum* de la posibilidad concreta. Definir al hombre como «poder ser» es insuficiente si no se especifica el modo de ese «poder ser». Entendemos que esa especificidad consiste en poder alcanzar el *novum* que no estaba en él mismo. Por lo cual podría definirse el hombre como «poder ser algo que no estaba en él mismo».

A las consecuencias que la presente teoría de la historicidad tiene para fundamentar gnoseológicamente la ciencia histórica, dedicaré otro trabajo, en el que las diferentes categorías explicativo-historiográficas (precedentes, influencias, períodos, individualidades, leyes históricas, etc.) así como la misma índole del «explicar» histórico, serán examinados desde la idea del desentrañamiento de la dialógica circular en que el ser histórico consiste.

La aporía de la "dirección".

En varios momentos de nuestro trabajo puede haberse suscitado en el lector una aporía no explicitada: la de la «dirección» del tiempo. Tal dificultad ha sido continuamente rozada y si no se ha mentado hasta el final ha sido para estar en condi-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ciones de detectarla más plenamente. ¿Cómo se explica la dirección del tiempo, el antes y el después?

Puesto que hemos excluído insistentemente la imagen de una sucesión sustitutiva, hemos de excluir también un modo de entender la dirección temporal como si se tratara de un sentido lineal que va dejando atrás etapas pasadas en la acepción de no existentes, y que se acerca a etapas venideras que aún no son.

Pero cabe seguir preguntándose. Admitida ya la interpretación del tiempo como esa dialógica circular que configura estructuralmente a pasado, presente y futuro, habrá que plantearse cuál es la dirección o sentido del girar. Dicho de otro modo: ¿cómo habrá que situar respectivamente los tres momentos en el diagrama imaginativo del círculo? Pronto nos percatamos de que el modo de situarlos recípricamente es indiferente. Ello indica que el diagrama circular no expresa ningún dinamismo a lo largo de su perímetro, sino que sólo manifiesta una estructura de dirección indiferente.

Por tanto, la posibilidad de la «dirección» y de su correspondiente comprensión tiene que venir de otra experiencia. Esta experiencia no puede ser otra que la siguiente: la consideración «distanciada» del *novum* virtual es lo que nos proporciona la noción del «después»; la consideración del *novum* como «identificado» con nosotros mismos nos da la noción del «ahora»; la consideración del *novum* como un «distanciado que no puede acercarse» nos proporciona la idea del «antes». En todo caso, la última pregunta que puede hacerse es por el sentido que tiene hablar de un progresar temporal en el ser como totalidad. La contestación es que tal pregunta carece de sentido, dado el carácter trascendental del tiempo y por tanto la reductibilidad recíproca de ser y tiempo.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra