

TEXTO DE L. POLO

Nietzsche como pensador de dualidades, Eunsa, Pamplona 2006; epígrafe 2 del capítulo VII (“interpretaciones del tiempo”), pp. 249-62.

1. *Una sugerencia sobre la interpretación aristotélica del tiempo*

Expondré ahora con cierta amplitud la convicción de la que ha partido la discusión sobre el instante. Siguiendo a Aristóteles sostengo que el tiempo pertenece al movimiento y no al revés. No existe un tiempo separado. Según esta apropiación, si los movimientos son suficientemente distintos, también lo serán sus tiempos respectivos. Desarrollando esta sugerencia, he propuesto en diversos lugares que los tiempos son plurales.

De acuerdo con esto, conviene admitir tiempos inferiores al que articula la presencia mental, que son los propios de la esencia física. Por encima del tiempo que articula la presencia existen otros movimientos superiores dotados de sus tiempos respectivos, que caracterizan a la esencia humana y a la persona humana.

En mi propuesta, las limitaciones de Newton se afrontan admitiendo diversos tipos de movimiento y, por tanto, de tiempo, distintos de los que Newton objetiva. Por ser tan importantes estas diferencias de movimientos y de tiempos, usaré distintas palabras para designar a cada uno de ellos. Esta ampliación de la terminología sirve para distinguir mejor el tiempo de la realidad física respecto del tiempo humano.

Parece oportuno distinguir el *futuro* del *después*, pues aunque el *después* es una dimensión temporal muy importante —todavía no expuesta en este libro—, abrir la presencia al futuro requiere de la libertad. Cuando se trata de persistir según el *después*, no hace falta la libertad. Emplearé la palabra *antes* para designar una de las dimensiones del tiempo físico, que en el hombre llamaré *pasado*. La diferencia está en que el *antes* no supone presencia y el *pasado* humano sí. Para justificar la versión ordinaria del tiempo hablaré de *presencia* que articula el tiempo peculiar de la sensibilidad interna, que es un nivel intenso de sincronía. Cuando se trata del acto de ser físico emplearé la palabra *después*, y para el acto de ser humano, la palabra *futuro*. También se puede establecer una distinción entre el futuro y el después. El

después es el tiempo propio del acto de ser que no coexiste, y el *futuro*, el tiempo propio del acto de ser coexistencial.

2. El tiempo físico

a) El *antes*. El tiempo del movimiento físico más elemental es aquel cuyo efecto es el compuesto hilemórfico; este tiempo sólo consta de *antes* —y no de *presencia* ni de *después*—. Dicho movimiento puede describirse como puramente *retrasante*: es un movimiento que no avanza hacia nuevas determinaciones, porque es la causa eficiente del compuesto hilemórfico, el cual se describe como la estricta pluralidad del uno físico. Dicha pluralidad es el significado extramental de lo que se suele llamar *unum in multis*, es decir, el universal real: es el uno únicamente real en los muchos. Por tanto, el movimiento elemental, que es la causa eficiente de esa pluralidad, no avanza, sino que por ser extrínseco a la sustancia hilemórfica reincide en ella según la pluralidad del *unum in multis*¹. Según esto cabe también decir que la sustancia elemental no cesa, sino que es rescatada por la causa eficiente de su inestabilidad.

Por ser el antes propio del retraso, se ha de excluir de éste la *tardanza*, es decir, el intervalo entre comenzar y cesar: retrasar significa 'no salir' —sobresalir— del 'antes'. La exclusión de la tardanza se entiende como alternancia u oscilación entre la sustancia hilemórfica y el movimiento extrínseco —*ex qua*—. Esta oscilación se establece entre los ceses: el cese del movimiento de la sustancia hilemórfica y el cese de ésta es el movimiento como eficiencia extrínseca. Para ilustrar de algún modo este asunto, diré que el tiempo como puro retraso es propio del universo antes del *Big-bang*. Como se ha indicado, el efecto propio del movimiento retrasante es el compuesto hilemórfico. De aquí se desprende su íntima relación con la causa material, a la que suele llamarse *hipokeimenon*. Esta noción implica retraso, por cuanto que la causa material no procede hacia delante. También se le suele atribuir el papel de principio de individuación; por eso la causa material es imprescindible para entender la multiplicación del uno conceptual —*unum in multis*—.

Al tiempo elemental se le puede llamar también *tiempo sin espacio*. El conjunto de las sustancias hilemórficas y de sus respectivos

1. La noción de *unum in multis* deshace la interpretación nietzscheana de la pluralidad de instantes de diferentes años. El uno —la forma física— sólo es real en los muchos. Si se entiende que lo es al margen de ellos, tenemos el universal lógico, que no es físico.

movimientos *ex qua* viene a ser un conglomerado —no un género predicamental—. La ordenación de dicho conglomerado, la *causa final*, es externa a él. No lo penetra debido a la preponderancia de la causa material²; la dificultad de entender el universo que precede al *Bing-bang* se debe a varios motivos. En especial, a que la inteligencia humana no le pertenece; ni siquiera los datos sensibles proceden de él. Sin embargo, es claro que la filosofía antigua se ocupó de la causa material. Mi propuesta acerca del universo previo al *Bing-bang* pretende precisar las sugerencias clásicas.

También Nietzsche se ocupa de lo elemental en algunos pasajes. Mi propuesta al respecto apunta a dar razón a la importancia que Nietzsche concede al instante. Como es imposible aceptar la realidad del instante, propongo sustituir esta noción por la de movimiento retrasante. Aunque la ciencia moderna no ha fijado preferentemente en el universo anterior al *Bing-bang*, puede decirse que dicho universo es mucho más distinto de la presencia mental que la noción de instante³.

b) *Espacio-tiempo*. El segundo tipo de tiempo inferior a la articulación presencial es el espacio-tiempo⁴. El espacio-tiempo se inauguraría con el *Big-bang*⁵. Al movimiento cuyo indicio temporal es el espacio-tiempo le llamaré *veloz*, para distinguirlo del que *retrasa*. Parece bastante claro que sin el espacio no cabe hablar de movimiento veloz. El movimiento veloz implica cierta interioridad de la causa eficiente.

El espacio es imprescindible para lo que suele llamarse organización corpórea. La organización corpórea ha de describirse ante todo como una concausalidad triple, concausal con la causa final a la que cumple⁶. Describo

-
2. La causa final es la unidad del universo físico. Como observa Aristóteles la unidad del universo no es sustancial.
 3. El método adecuado para afrontar esta temática es la segunda dimensión del abandono del límite mental, que he descrito ilustrativamente como pugna de la presencia mental con dicho tema. No deja de ser sorprendente que la hipótesis científica acerca de un mundo previo al *Bing-bang* sea una cierta justificación del método propuesto. Tampoco es extraño que la investigación acerca de ese mundo sea hasta el momento tan escasa.
 4. Señalaré ahora que la noción de espacio-tiempo es muy propia de la física moderna a partir de Newton. Es obvio que Kant intenta deshacer ese binomio físico que es enérgicamente puesto de relieve de nuevo por Einstein.
 5. Cabe sostener que la llamada fuerza de gravedad se debe a la conservación de las sustancias hilemórficas: la llamada expansión del universo no puede ser una dilatación unilateral, sino que ha de coordinarse con la gravedad. El *Bing-bang* no suprime las sustancias anteriores.
 6. La causa final en sentido físico es la unidad de orden. Aunque debe decirse que es la causa predicamental superior, su influjo causal no es unilateral: es causa de ordenación en tanto que las otras causas cumplen el orden. Lo ordenado mide el alcance de la ordena-

la causa final como unidad de orden. Así entendido, el fin físico cumple sobradamente el papel que Nietzsche asigna al eterno retorno. Ante todo, la no pérdida del antes; aunque el *Big-bang* es la inauguración de un nuevo tipo de tiempo, no deja atrás el antes.

Para caracterizar el primer nivel de la concausalidad triple materia-eficiencia-forma son convenientes las siguientes observaciones. En primer lugar, cierta preponderancia de la causa eficiente, que sustituye la preeminencia de la causa material. En segundo lugar, que esa superioridad comporta una distensión interior, que es propia de lo circular. Por eso es frecuente en la física clásica decir que el movimiento astral es circular. En rigor, la circularidad se observa tanto en las organizaciones corpóreas más pequeñas, como son los llamados átomos⁷ y moléculas, como en las de mayor tamaño, como en los astros y galaxias. Dicha circularidad se puede describir como un equilibrio entre la expansión y la gravedad. Si ésta última prevalece, ocurre lo que se suele llamar agujero negro, que es como un retroceso a la organización anterior al *Big-bang*.

Así pues, si la causa eficiente física es más perfecta que la extrínseca posee un tiempo en el que el retraso no es completo. Es un tiempo que ya tiene que ver con el espacio físico. A ese tiempo lo llamo veloz para distinguirlo del movimiento retrasante y para vincularlo con el espacio.

Aristóteles llama *cuerpos mixtos* a las tricausalidades propias del primer nivel. Por encima de él, ocurre la tricausalidad triple en la que se da la preponderancia de la causa formal. Esta hegemonía es propia de los seres vivos cuya forma se llama *alma*. Para poner de relieve su unidad, es pertinente llamarla uno de muchos o *unum in multis* para distinguirla netamente de las formas hilemórficas a las que denomino *taleidades*.

c) La *sincronía*. Por encima del movimiento circular aparece el tiempo de la vida corpórea, que describo con la palabra *sincronización*. La sincronía es el tiempo peculiar de una pluralidad de eficiencias organizadas. Las eficiencias sincronizadas son causas eficientes concausales con formas más complejas que las hilemórficas. Para marcar esa diferencia suelo llamar a las causas formales hilemórficas *taleidades*, es decir, formas indivisibles o que no admiten análisis. Las causas formales de los cuerpos vivos abarcan varias taleidades distin-

ción. Nótese que esta acepción de la palabra fin no es afectada por la crítica nietzscheana, la cual se refiere al fin como término de tendencia.

7. A las sustancias hilemórficas, que preceden al big-bang, les corresponde con propiedad el nombre de átomos. Los cuerpos que reciben este nombre en la terminología actual, en rigor, no lo son, sino cuerpos mixtos porque están compuestos.

tas, y por eso las suelo llamar *complejidades*⁸. En la filosofía tradicional se las denomina *almas*.

La noción de vida que propone Nietzsche se corresponde con este nivel de complejidad formal⁹. En Nietzsche la complejidad formal choca con algunos inconvenientes. Entre ellos destaca el instante. Si se admite que todos los instantes son iguales, y Nietzsche no proporciona ningún criterio para distinguirlos, retrocedemos al *unum in multis*, en que —como digo— las formas no son analizables. La llamada *deconstrucción* arruina el tratamiento de las formas complejas en Nietzsche como comprobaremos al final de este libro.

Según esto, la vida corpórea es formalmente superior al uno del universal físico. Desde este punto de vista, también cada año cósmico es formalmente más complejo que la reiteración del retorno. De manera que la superioridad del eterno retorno sobre los años no puede ser formal.

Como veremos, Nietzsche cifra la superioridad del eterno retorno en lo que llama *fuerza broncínea*, que es más afín a Dionisos que a Apolo, y se resuelve, en última instancia, en la noción de *todo*. Ahora bien, el todo puede explicar que las formas que lo componen sean múltiples, pero no que unas sean más complejas que otras, porque esto implica orden. Desde este punto de vista, el todo no puede cumplir la función ordenadora que la filosofía aristotélica descubre en la causa final física, cuando la describe como unidad de orden, y afirma que en ella se cifra la verdadera unidad del universo físico. Por eso, en rigor, Nietzsche no puede ascender racionalmente a las formas complejas, es decir, explicar las formas vitales. La dificultad que ello conlleva la examinaremos en el último capítulo.

La organización corpórea puede llegar incluso a alcanzar forma sistémica. Dicha organización es especialmente compleja en la conducta humana, la cual no puede entenderse según el binomio estímulo–respuesta. Nietzsche no admite la noción de sistema; pero contra esta opinión puede alegarse que en el trato mutuo de los seres vivien-

8. Las formas físicas que estudia la química son también complejas. Es lo que Aristóteles denomina *cueros mixtos*.

9. Algunos pensadores antiguos dijeron que la vida es un trozo de tiempo organizado. Esa organización es la *sincronía*.

tes las acciones, por su misma reciprocidad, se hacen más perfectas. Incluso la ecología llega a darse cuenta de esta característica¹⁰.

Otro inconveniente de la noción de instante es que no permite progresar en la distinción entre la constancia de la presencia mental y la realidad física. Según mi propuesta, la realidad física carece de la fijeza presencial, pues es una realidad inferior a ella. Para mejor marcar esta distinción, he señalado que la realidad física más elemental se distingue de la presencia como anterioridad que retrasa. Esta distinción se atenúa en otros niveles físicos, en que el retraso no es completo: son aquellas realidades físicas organizadas por una concurrencia de causas eficientes. A ellas les corresponde lo que suelo llamar *sincronía*. Las formas elementales de sincronía se aprecian en lo que llamo *funciones prácticas*¹¹.

En el tomo IV de *Curso de teoría del conocimiento* estudié los cuerpos vivos. Describí la causa formal como analítica de la existencia. Según esto no cabe una causa formal única en el universo, es decir, que éste sea una sustancia viva. En cualquier caso, la unidad de orden, llamada causa final, es superior a la causa formal. Pero a la causa formal le corresponde, como dice la filosofía tradicional, la función de dar el ser, *donatio essendi*. Esta donación se lleva a cabo de acuerdo con el carácter analítico de la causa formal física, que impide que sea una sola. Según esto el universo no tiene una única causa formal, es decir, no es una sustancia viva. Por eso los cuerpos vivos tienen que ser ordenados; pertenecen al universo —son intracósmicos—, de manera que su organización depende de la causa final. En este sentido puede formularse la noción de *sistema ecológico*.

10. En un libro mío titulado *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, propongo algún ejemplo de sistema, es decir, de la reunión de factores que no tienen sentido sino en relación de unos con otros. La noción de bipedismo es, en rigor, sistémica. Ser bípedo implica una modificación de la columna vertebral y, por tanto, de la forma de la cabeza: al bípedo se le achata la cara, tiene rostro. El rostro es expresivo; en la expresividad intervienen los ojos, como observa Lejeune. Las manos quedan libres de la función de andar. Al superar el carácter de cuadrúpedo, se hacen aptas para ser usadas con gran flexibilidad. Desde antiguo, la mano se define como el instrumento de los instrumentos. Pero las manos serían poco útiles sin capacidad lingüística, superior a la expresividad inmediata. A su vez, la capacidad lingüística no es compatible con el hocico, etc. He empleado el método sistémico para explicar la conducta humana en mi libro *Quien es el hombre*. Nietzsche es un decidido adversario de la noción de sistema, por entenderla incluida en la lógica.

11. Llamo *funciones prácticas* a los movimientos vitales corpóreos de nutrirse, reproducirse y crecer. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo IV, Primera Parte, Pamplona, Eunsa, 2004.

La preponderancia de la causa formal en la tricausalidad se traduce en el tipo de tiempo que llamo *sincronía*. El tiempo de los cuerpos vivos, que son los más perfectos, es decir, los que más intensamente cumplen el orden, es la sincronía. Cuanto más complicado es el cuerpo vivo, más neta es la sincronía. La sincronía se nota ya en lo que he llamado *funciones práxicas*, que ejercen todos los cuerpos vivos. Se detecta sobre todo en la embriogénesis, que puede describirse como reproducción sin mengua de la unidad formal del viviente, que es su alma.

La función práxica inferior es la *nutrición*. Según ella el viviente puede hacer frente al gasto. Por esto esta función se describe como adquisición y deshecho. A ella sigue la *reproducción*, que es la función práxica según la que los individuos vivientes se multiplican. Esta función se ejerce de un modo azaroso cuando interviene la dualidad sexual. De esta manera se facilita la adaptación al medio.

Nietzsche tiene en cuenta las tres funciones práxicas vitales, acentuando la inestabilidad que sugiere la nutrición, el azar sexual y las diferencias formales de las fases del crecimiento.

Los animales se distinguen de las plantas porque ejercen otras actividades a cuyo principio se le suele llamar facultad, y que he llamado *sobrante formal*¹². Esta denominación pone claramente de relieve la superioridad de la causa formal en los seres vivos¹³. El peculiar tiempo de la vida no es destacado por Nietzsche con la claridad que merece, porque subordina las formas al otro principio cósmico que es Dionisos, y por lo tanto priva a las formas vitales de la estabilidad sin la cual la sincronía no es posible.

3. *El tiempo humano*

a) *El tiempo articulado*. Es característico de lo que llamo *presencia mental* lo que describo como *articulación del tiempo*. El tiempo articulado es formalmente más alto que el sincrónico¹⁴: reúne *actual-*

12. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II.

13. La sincronía es la mayor aproximación del tiempo intracósmico a la articulación presencial. Se puede poner como ejemplo preclaro de sincronía el espacio imaginado. El problema acerca de la correspondencia extramental del espacio imaginado, que es el euclídeo, se reduce a la determinación de la distinción entre los diversos niveles del espacio-tiempo. La distinción entre las diversas geometrías de acuerdo con el criterio de *libertad de movimiento* puede arrojar alguna claridad sobre este asunto.

14. De esa articulación he tratado suficientemente en la lección undécima del tomo II de *Curso de teoría del conocimiento*.

mente multitud de notas, pero no las reúne en principio según la realidad de las notas. Ello es debido a que la presencia mental articula el tiempo sin formar parte de él.

Ahora bien, en cuanto que la razón práctica gobierna la *poiesis* humana, la articulación presencial del tiempo puede incluso llegar a inventar organizaciones formales reales que no se dan en la realidad física. Esta es la condición de posibilidad de la cultura.

b) El *tiempo de la esencia humana*. Superior a la articulación presencial del tiempo es el tiempo peculiar de la esencia humana, en el cual la presencia es abierta al futuro. Dicha apertura es más neta en los actos y hábitos de la voluntad que en los de la inteligencia, y la hemos podido apreciar ya en los símbolos ideales y en el conocimiento por connaturalidad o por noticia.

El tiempo de la *esencia* humana se caracteriza por la añadidura del futuro a la presencia —podría hablarse también de *futurización de la presencia*—. Con esta denominación se alude a la superioridad de los hábitos adquiridos sobre las operaciones de la inteligencia y de la voluntad. En estos hábitos se centra el crecimiento de la esencia humana. La futurización es más neta en las virtudes morales que en los hábitos adquiridos de la inteligencia. Por su parte, la razón práctica crece en corrección. En cambio, los hábitos teóricos son más estables porque son menos potenciales, de manera que su crecimiento hay que referirlo a su conjunto; la perfección de estos hábitos es escalonada.

Esta breve descripción del tiempo de la esencia humana permite hablar de una cuarta dimensión del abandono del límite que describo como *quedar creciente en la presencia mental*. De los filósofos modernos quizá el que se aproxime más a la noción de crecimiento esencial sea Nietzsche, con su noción de *crecimiento vital*, aunque no lo enfoca correctamente debido a su interpretación calumniosa de la virtud¹⁵.

La sustitución de la virtud por la espontaneidad vital, tan clara en Nietzsche, no es compatible con un planteamiento ateo, que no tiene en cuenta la caída original. Pero es mérito de Nietzsche su claro rechazo de lo que en ascética cristiana se denomina tibieza, como se ve en el siguiente pasaje: “las almas pequeñas son odiosas, porque no tienen casi nada bueno,

15. Nietzsche sostiene en el parágrafo 21 de *La gaya ciencia* una interpretación pragmatista de la virtud *ajena*. En cambio, respecto de uno mismo afirma siempre taxativamente que la virtud elimina el más noble heroísmo del ser humano, al entenderlo exclusivamente en función de la sociedad.

ni casi nada malo”¹⁶. Sostener la importancia de los grandes impulsos valorativos es sumamente correcto, pero en Nietzsche está desvirtuado, porque admite que el eterno retorno comporta una limitación de las esperanzas humanas. En estas condiciones su rechazo de la tibieza es meramente tentativo¹⁷.

Terminaré esta breve descripción del tiempo de la esencia humana matizando el tema de la virtud. Es claro que la virtud no es el crecimiento espontáneo, pero es el único posible después del pecado original. Por no tener en cuenta este desgraciado acontecimiento con el que se inaugura la historia humana, Nietzsche magnifica la espontaneidad¹⁸. De todas maneras, la hermenéutica de la sospecha sostiene la existencia de espontaneidades humanas pobres y desviadas, sin decir exactamente a que se deben, pues más bien se limita a describirlas sin aclarar su causa¹⁹. Insisto que sin las virtudes el crecimiento de la esencia humana no sería posible *in statu isto*. Sostener que la virtud es el bien supremo del hombre es una tesis estoica, pero no cristiana: la virtud es un bien medial, aunque excelente.

c) El *tiempo de la persona humana*. Por encima de la esencia humana está el que llamo tiempo de la persona humana, al que describo taxativamente como *futuro no desfuturizado*; la capacidad de no desfuturizar el futuro es propia de la actividad que llamo *libertad tras-*

16. Preludio en rimas alemanas a *La gaya ciencia*, nº 18.

17. En algunos pasajes de *La gaya ciencia* se expone la espontaneidad como una fase alegre al considerarla en el tránsito de la enfermedad a la curación. El despertar a la convalecencia se caracteriza como ligereza, agilidad, apertura a posibilidades, más allá de la frialdad de la paciencia, del tolerar la enfermedad. Aquí el convaleciente es entendido como espíritu libre, alegre, acumulador en la búsqueda del placer, agradecido ante el prodigio de recuperar la salud. Es el tiempo de abrir, el deshielo del invierno todavía cercano, el trance de superación. Es algo así como una resurrección plasmada más en la travesura que en la seriedad. Cfr. Prólogo a la 2ª ed. de *La gaya ciencia*, escrito en 1886.

18. En *La gaya ciencia* se contraponen el hábito a la espontánea ingeniosidad del espíritu. Cfr. aforismo nº 247.

19. En esto, como ya se ha indicado, la hermenéutica de Nietzsche se distingue de la de Kierkegaard, que centra de un modo drástico la falsificación de la espontaneidad en el pecado. La postura de Kierkegaard debe ser matizada, pues el pecado no corrompe la naturaleza. Es más acertada la tesis de Tomás de Aquino, que sale en defensa de los fueros de la naturaleza humana, incluso en su manera de entender la virtud de la justicia: “el amor natural es siempre recto, ya que no es otra cosa que la inclinación de la naturaleza infundida por su autor. Decir que la inclinación natural no es recta es hacer injuria al creador de la naturaleza”, *S. Theol.*, I, q. 60, a. 1, ad 3. Por eso la justicia es no es un hábito natural sino sobreñado a la voluntad. La defensa de la naturaleza humana debe extenderse a la virtud de la templanza, porque en otro caso se llega a una deformada interpretación de la sexualidad o de la necesidad de alimentarse.

*cedental*²⁰. Este tipo superior de tiempo debe distinguirse, sin más, del instante.

La distinción entre el acto de ser humano y el del universo se corresponde con tiempos distintos. Al acto de ser del universo descrito como *persistencia* le corresponde el *después*²¹. En cambio, al acto de ser humano le corresponde el *futuro no desfurizado*.

Esta distinción entre tiempos está de acuerdo con la distinción entre el acto de ser humano y el del universo. Para destacar suficientemente esta distinción sostengo que el acto de ser humano —la persona—, más que ser, *co-es*. Co-ser, coexistencia, comporta lo que llamo carácter de *además*. El ser humano no solo persiste, sino que existe respecto de su creador. Por ello, apelando a la teoría de sistemas, hay que decir que la coexistencia es un sistema cuyo equilibrio es trascendente. El equilibrio de un sistema como satisfacción, felicidad, es en la persona humana imposible en régimen de soledad. El ser humano no puede ser feliz desligándose de una persona distinta.

20. El tiempo de la persona es característico de su respecto a la culminación. En tanto que esa culminación no es segura, se puede llamar *tiempo de la esperanza*: la orientación al futuro no asegura su consecución. En efecto, puede ser definitivamente impedida por lo que teológicamente se llama infierno; o retrasada por el purgatorio. Además, su consecución es imposible sin la gracia de la perseverancia final.

Cabe sugerir que el tiempo de la Santísima Humanidad del Verbo se caracteriza por ser superior a la esperanza. En su caso, alcanzar la culminación es seguro. Esta seguridad la denomino *inminencia*, pues la culminación de la Santísima Humanidad no se ha alcanzado aún por la misma decisión libre del Verbo, tal como parece descrita por San Pablo en la *Epístola a los Filipenses* cap. 2, vs. 5-11.

Como dice el Papa Juan Pablo II, citando a Luis María G. de Monfort, “María es completamente relativa a Dios”. Me atrevería a decir, que existe sólo en relación a Dios. Su tiempo puede llamarse de la confirmada en gracia, mientras que, como se acaba de anotar, el resto de los hombres requieren la gracia de la perseverancia final.

21. A la esencia física, por ser realmente distinta de su ser, no le corresponde como tiempo el *después*, sino más bien el *antes*. Con esta afirmación se reconoce que la materia es una de las concausas físicas. Pero todavía cabe formular la siguiente pregunta que inquiere sobre si el universo es un todo finito, como sostiene Nietzsche. Respondo negativamente a esta cuestión por dos razones: la primera, por la distinción real de la esencia respecto del acto de ser; la segunda es que la noción de todo es un cierre incoherente de la actividad, que aunque sea menguada, no puede negarse a la esencia física. Como ya se ha dicho repetidamente, la unidad de la esencia física es la causa final entendida como unidad de orden, pero esta unidad no es estática. Por eso se ha señalado una distinción entre el universo anterior al *bing-bang* y el inaugurado por éste, distinción con la que se corresponde la aparición del espacio-tiempo. Pero este peculiar progreso de la ordenación no tiene por qué ser el último. Una indicación acerca de este punto puede ser la profecía acerca de unos cielos nuevos y una tierra nueva que se contiene en el *Apocalipsis*, o la tesis paulina según la cual el universo gime con dolores de parto aguardando su liberación.

En suma, el universo ha de entenderse como un sistema no enteramente homeostático, sino de algún modo abierto al después.

Nietzsche no tiene en cuenta el carácter de *además* de la persona humana, sino que por el contrario exalta el egoísmo. El carácter de además indica la intensidad de un existir centrado en la esperanza. La esperanza es una palabra con varios significados. Con ella se designa una virtud teologal y también la dirección propia del apetito irascible. Aquí se emplea para expresar la intensidad de la búsqueda trascendente, cuyo equilibrio debe llamarse culminación. Dicha culminación supera la actividad coexistencial, que por eso se concentra en esperanza.