

SER SIDO Y TRANSTEMPORALIDAD

Hno. Oscar Noé Zevallos

El tiempo es la posibilidad de toda posibilidad. Debemos preguntarnos por tanto qué es la posibilidad. Una observación superficial nos hace pensar que la posibilidad tiene que ver sólo con quienes puedan hacerla posible. La posibilidad estaría dada sólo en el ámbito de la acción libre, es decir, en el mundo de la libertad. Seamos cautos con todo. ¿Habrá lugar para la posibilidad en un mundo de pura necesidad? Si todo fuera que ser necesariamente, nada sería posible y no habría ningún campo para la posibilidad. La segunda parte de la proposición está contradicha por la evidencia misma. Hay en el mundo una región de contingencia y no necesidad. No nos queda otra cosa sino sostener que la posibilidad no es sólo posibilidad del hacer y de quien la hace, o lo que llamaremos en adelante factibilidad, sino también posibilidad de ser y de llegar a ser. Distingamos, pues, estos tipos de posibilidad y sus mutuas implicaciones e interrelaciones.

Existe la factibilidad. Frente a determinadas exigencias o frente a una indeterminación general, podemos responder los hombres de una u otra forma, es decir, podemos hacer algo en un sentido o en otro. La posibilidad en este contexto parecería no ser otra cosa que ausencia de coacción, o la limitación de la coerción a esferas que no incapaciten una acción libre. Ya veremos más adelante el contexto en que habrá de entenderse la libertad; pero una posibilidad de hacer supone un horizonte de libertad.

La posibilidad no es tan sólo ausencia de coerción, porque la factibilidad brota de una determinación interna y no como mera ausencia de determinación. Aun en el caso de una general indeterminación ésta no especificaría la factibilidad, sería siempre necesario una interior determinación que establezca, en medio del desdibujamiento externo, el trazo de una ejemplificadora actividad.

Todo esto lo veremos más claramente si estudiamos con suficiente atención el problema de la imposibilidad del hacer. Algo es imposible de hacer cuando no se tienen ni los medios ni las capacidades suficientes para hacerlo. El no poseer medios ni capacidades es sólo una incapacidad relativa, pudiera ser que poseyéndolos la tal cosa se lograra rea-

lizar. Pero, además, existe una imposibilidad absoluta, nacida del conocimiento de lo que pudo ser posible o imposible. Esta, es en realidad, más que imposibilidad, impotencialidad.

Las potencialidades deben estar en el ser mismo que se diversifica por ellas. Sólo las potencialidades pueden dar origen a diversificaciones que son el fruto del desarrollo mismo del ser o del hacer externo y libre. Es evidente que nunca podemos hacer de una manzana una estrella de primera magnitud, si es que damos a las palabras un sentido unívoco, pero podrá ser un pisapapel o un proyectil, o hasta una tentación, tanto hoy día como el día en que comenzó la historia de la humanidad, como decía alguna vez Julian Marías. El conocer las potencialidades de un ser nos llevaría de inmediato a establecer una impotencialidad a priori. Por el camino de la impotencialidad podemos llegar a precisar lo que sea la imposibilidad del ser.

Todo es posible desde que todo es contingente. Desde que una cosa pudo no ser, podrá ser o no ser, o ser tal vez otra cosa. Lo que no ha sido siempre, puede no ser nunca (tanto en la forma de inexistencia total, como siendo otra cosa de lo que es ahora) y puede también dejar de ser. La posibilidad, es, pues, la condición de las cosas. En el corazón mismo del ser anida la posibilidad que es una forma de finitud y determinación. Es una interna determinación en el sentido en que está marcado el ser por una interior limitación: no puede ser sino aquello que está contenido en forma de potencialidad. Y además, en cuanto que ni siquiera él mismo tiene en sí la razón de su ser así, porque puede ser otra cosa o por lo menos lo pudo.

Frente a la factibilidad existe otra posibilidad más radical y completa, la posibilidad de ser, su íntima contingencia, la cual se nos manifiesta a través de la negación del mismo ser a devenir otra cosa de lo que está determinado por sus potencias constitutivas. El descubrir que no podemos hacer con las cosas todo lo que quisiéramos, nos abre a una posibilidad más profunda y resistente: la posibilidad de ser.

La distinción nos ayudará fácilmente a resolver el problema de la imposibilidad a priori y de la imposibilidad a posteriori y de las relaciones entre posibilidad y existencia. La existencia tiene que ver con la posibilidad, todo lo existente es posible con posibilidad a priori o a posteriori, con posibilidad deducida de los principios, en cuanto que toda posibilidad está transida, por decirlo así, de inteligibilidad, o con posibilidad inducida de la comprobación empírica de su propia existencia. Debemos hacer notar, con todo, que lo posible no es por eso existente sin más. Toda imposibilidad a priori niega la existencia. Puesta la existencia se supone también su posibilidad a priori y/o a posteriori. Negada la existencia no se niega por eso su posibilidad a priori, mientras que la posibilidad a posteriori queda suspendida. Es decir que existe una mutua implicancia entre estos dos términos que afectan fundamentalmente, y de manera diver-

sa, a la posibilidad de ser, que es la que hasta el momento ocupa nuestra atención. En cuanto a la posibilidad de hacer o factibilidad las relaciones se entrecruzan y habrá que distinguir someramente que nadie hace si antes no es, luego que nadie hace lo imposible, y que habrá que precisar que imposible no quiere decir difícil o que exija ímprobo trabajo, porque muchas veces calificamos de imposible, decía San Anselmo, todo aquello que debiendo ser realizado por nosotros, ignoramos al propio tiempo el cómo y las demás circunstancias. Fácilmente calificamos de imposible una acción cuando en realidad lo único que se ha comprobado es la incapacidad interpretativa u operativa de quien quiere realizarla, porque tales imposibilidades dependen de limitaciones y deficiencias meramente instrumentales u ocasionales.

Hemos manejado los términos de posibilidad e imposibilidad y hemos introducido también el de impotencialidad, después de los análisis precedentes trataremos de precisar con claridad su contenido y alcance.

Es evidente que lo posible o imposible tienen relación con lo existente, ya porque no pueden llegar a ser, y esto por impotencialidad definitiva; o por que nadie pueda hacerlo, ya sea por una interior resistencia a ser, lo que no sería sino un caso de lo anterior, o por que faltan los instrumentos, las condiciones o las circunstancias que favorecían la aparición de un ser así. Lo posible es, pues, una condición del ser que se manifiesta en relación a un dinamismo interno o externo que dice siempre relación a un proceso temporal.

Lo posible está transido, penetrado de tiempo. Habrá que estudiar si no es lo temporal mismo (esto lo veremos más adelante). Se podría decir que aquello que no fuera temporal: lo intemporal, eterno o eviterno estarían ajenos a la posibilidad. Se podría emplear también una fórmula que necesitaría un desarrollo posterior y decir que el ser eterno es imposible. No queremos decir que su concepto sea contradictorio, o que no tenga relación con la existencia, sino que la posibilidad es una condición del ser finito. Condición que lo establece no sólo como un "ser así" sino como decisiva limitación y como cabal menesterosidad de ser. Desde este punto de vista es imposible que la posibilidad tenga relación con el ser eterno.

La posibilidad es pues la condición del ser finito. Vista desde nuestro punto de vista reviste una relación a quien puede hacer o descubre a "un ser así" y por eso la hemos llamado factibilidad. La potencialidad es la condición del ser finito, vista desde el mismo ser, es la referencia al ser mismo. En los dos casos la posibilidad no es más que la radical menesterosidad del ser.

La posibilidad afecta al plano ontológico, todo es posible en cuanto fue, es o puede ser de manera diferente a la que es. La potencialidad es más restringida y se refiere al aspecto óptico, en cuanto que un ser no puede ser otra cosa que lo que sus potencias le fijan.

Pero veamos algo más. La posibilidad es la condición del ser finito, hemos dicho. La condición no es causa, no es tampoco principio de ser en el sentido en que antiguamente se empleaba el término. No es causa porque no origina un ser o una manera diferente de ser. La condición no causa, no origina una manera de ser, se da en el ser que no adquiere por eso un modo diverso sino sólo manifiesta "un ser así". Tampoco es principio constitutivo de ser, no interviene en la originación del ser, es sólo una determinación desde adentro o desde afuera, pero de todos modos no primordial aunque imprescindible del ser. No es algo meramente extrínseco o advenedizo, algo que le acontece al ser, es algo connatural en cuanto forma parte del ser, sin ello el ser no sería "un ser así", pero no es primordialmente constituyente, sin ello el ser no sería "un ser así" "otro ser así".

La condición no es sólo limitación, determinación externa, señalamiento superficial de límites. El ser no está condicionado desde afuera a lo sumo está determinado por sus propios límites, pero estos no se señalan extrínsecamente, se determinan desde adentro. La condición se presenta como la imposibilidad de llegar a sus propios límites, como la imposibilidad de realizar todas sus posibilidades, un ser es siempre más de lo que actualmente es.

Debemos detenernos para hacer una distinción entre límite y limitación. El ser no puede llegar a sus propios límites por su interna y cabal limitación. La limitación no es la señalación, no es la señalización externa, de los límites, límites que no son solamente los que corresponden a su configuración, al sometimiento a las leyes físicas o metafísicas, límites que por otra parte nos presentarían un ser extrañamente cosificado; límites por el contrario son las últimas fronteras a las que pretende arribar un simple ser para ser "un ser así".

Es evidente que en el estado actual de la ciencia no hay un paso de especie a especie. El género animal se especifica en una cantidad determinada de especies las cuales presentan características invariables. El ser animal puede ser "un ser así" gato o león, está limitado a ser una especie de la escala zoológica. La aclaración que hacemos adolece de dos defectos, pero no deja por eso de esclarecer a manera de sugestión lo que queremos decir.

Los defectos son: tomamos en primer lugar, géneros y especies, nociones que corresponden al campo lógico y con ellas resolvemos un problema óptico. En segundo lugar, pareciera que pensamos que el animal como concepto lógico busca activamente corporizarse y escoge un gato o un león como materias para su manifestación concreta y sensible. Y ninguna de estas cosas es verdad, pero sí es verdad que un ser no pueda ser otra cosa que lo puede ser, o reiterativamente tal vez, que un ser no puede ser todo aquello que podría ser.

El niño al nacer tiene delante de sí todos los caminos, todas las rutas del mundo le pertenecen, pero al morir sólo una habrá sido la suya. Poco a poco se fueron fijando los trazos y se fueron marcando los caminos, y el hombre no pudo asomarse jamás al borde de todas sus posibilidades.

Se ve, pues, claramente que los límites son sólo el efecto de una limitación interna y radical. Los límites no se señalan desde afuera, sino que se determinan desde adentro por la primordial y absoluta limitación. La limitación es la manifestación patente de la carencia y menesterosidad del ser. El ser está constituido a mor de limitado, no es su constitución primigenia, pero sí es una constitución fontanal. En el acto mismo de ser aparece su limitación como interna incapacidad.

Hemos dicho que la condición no es ni causa ni principio, aunque afecte original y originariamente al ser. La limitación no es sino la forma más acusada de la condición del ser.

Todo esto se vería más claramente si aplicáramos lo dicho al hombre. Entonces la limitación no sería sino la forma típica de la condición humana. La limitación no es solamente un elemento pasivo, como si tan sólo fuera la consecuencia del descubrimiento o de la aparición de los límites, es más bien un elemento activo, como determinante de los propios límites. Hemos visto que éstos no son producto de imposiciones, o de una demarcación externa de hitos más o menos rigurosos, son únicamente el correlato de la interna limitación. Porque se es constitutiva y constitucionalmente —de hecho y de derecho— limitado, por eso pueden aparecer ante nosotros las propias fronteras de la limitación.

La limitación es, pues, la forma más patente de la condición del ser. Pero la limitación nos muestra por un lado la incapacidad de ser algo diferente a lo que la interna determinación puede manifestar, a esto es lo que hemos llamado impotencialidad. La impotencialidad es una de las formas de la limitación que afecta también a la posibilidad del hacer o factibilidad. Pero, además, hay otra forma, aquella que se manifiesta como incapacidad radical, como inseguridad frente a lo que es. Se es incapaz de por sí. Se es incapaz de ser el ser que se es, porque se hubiera podido ser siempre otra cosa. Esta limitación que no afecta al interior del ser sino al ser en cuanto tal es la llana y simple posibilidad. Posibilidad y potencialidad son las condiciones del ser. Todo ser está condicionado por la posibilidad en cuanto tal ser; o por la potencialidad en cuanto ser "un ser así".

Todo esto es verdad tratándose del ser así, ¿pero acontece lo mismo con lo sido? Detengámonos un momento. Es verdad que el ser pudo ser otra cosa, puede ser diferente y podrá no ser así, el ser está categorizado (permítasenos el neologismo que etimológicamente es muy expresivo) por la posibilidad y por la potencialidad, pero no ocurre lo mismo con el ser sido. El ser sido no puede ser otra cosa que lo que lo sido, pudo ser otra cosa, más ya no podrá ser nada más. La limitación sólo le alcanza en un

momento, el del pudo, pero no el del puede, o el del podrá. ¿Y esto por qué?

El ser sido permanece a pesar de ya no ser. Como sido ya no es. Una es la presencia del ser sido. El es tiene una presencia actual, con todo el vigor que tenía esta palabra en las mentes medievales, es actual y no sólo presente, es actual porque es actuado y a su vez puede actuar. En el mundo finito no se da el acto "simpliciter", el acto se da siempre mezclado con la potencia, por eso el acto es actuado, pero él a su vez actúa sobre otra potencia, y la actualiza.

El ser como tal se nos da en una actualidad multiforme que constituye su presencia. Está presente ante nosotros porque es sólo un momento entre aquello que lo actúa y aquello que él actualizará. Su presencia es la manifestación de este hecho, pero en cuanto presencia para nosotros es la revelación de su ser así, es su presentación de una movilidad congénita, no en cuanto puro devenir, sino en cuanto "momento", es decir, instante abstraído al devenir.

Otro alcance tiene la presencia sida. No es la manifestación de un momento, es la patentización de lo estable. Lo sido no es pero está ante nosotros. ¿En qué forma? ¿Y por qué está ante nosotros? son dos problemas que deberemos desarrollar. Comencemos por el segundo.

Si lo sido tuviera que incidir únicamente en la dimensión temporal no habría sitio para él desde que tiene sentido el afirmar que lo que fue ya no es. Todo lo sido no debiera tener un sitio en el ahora y sin embargo lo tiene ¿Cómo es esto? El tiempo es condición de la posibilidad, si no hubiera tiempo lo posible no se haría real. Aquello que trasciende el tiempo debe tener unas relaciones sui-generis con la posibilidad. Veamos ésto. Lo sido, lo hemos visto ya, trasciende horizontalmente el tiempo, pero no sólo esto, sino que lo trasciende verticalmente, desde que como Presencia establece una dimensión capaz de subsumir las categorías temporales abriendo el espíritu a la eternidad. No es que opongamos temporalidad a eternidad, ni tiempo a permanencia.

La eternidad es para nosotros, más que una categoría opuesta al tiempo, una noción que se descubre en el tiempo mismo. La experiencia de lo que puede ser eternidad se nos da en el tiempo. La eternidad es la sublimación del tiempo. Si el instante no se sucediera al instante, si el instante fuera siempre, eso sería eternidad.

Lo sido trasciende la temporalidad y nos abre a lo eterno. Por eso lo sido tiene una presencia en el ahora, pero no es una presencia actualizada, es sólo una presencia actuante. Lo sido ha clausurado todas sus potencias. No puede ser de otra forma de lo que es, no será ya de otra forma. Lo sido no tiene que ver ya con la posibilidad de las posibilidades, al potenciarlas quedó de una vez por todas cerrado a una eventual potenciación. Pero esta clausura no es tan estricta que digamos, pues,

está presente, lo que significa que tiene una posible referencia a la actuación, aunque no en los niveles del instante o del momento.

No se da únicamente en cuanto actuado, actual o actuante manifestando así su carácter "actual", se da más bien como actualizador y no por sí, que también y en cierto sentido lo es, sino por la creación de un ámbito al cual se acogen los demás seres. Y esto es verdad no sólo para el ser sido humano, sino para todo "ser sido así", cuya presencia es el ámbito ocupado por lo que él fue.

Decíamos que tenía el ser sido un carácter actualizador, es decir actuante, como explicitador de las posibilidades, como quien hace que la posibilidad se explicita y actualice. El ser sido no sólo tiene una presencia actual, tiene más bien una presencia actuante y actualizadora, y sólo así puede comprenderse la paradoja que extraña la presencia sida.

Nos preguntábamos por qué está ante nosotros, hemos contestado porque ha trascendido al tiempo como posibilidad de explicitaciones, porque no se trata ya de que la presencia sida sea una presencia sin más, lo que sería contradictorio, sino que sea un tipo tal de presencia que pueda subsumir el tiempo y "presentarlo".

De esta manera la presencia sida nos manifiesta no sólo la posibilidad sino que nos enfrenta a un nivel más profundo y radical, al problema de la propia posibilidad, el de su explicitación.

La segunda pregunta era ¿y en qué forma está ante nosotros? simplemente, en la forma de apertura a la eternidad. Si el tiempo es mera posibilitación tiene necesariamente que presentarse como momento. El momento es la posibilitación de la posibilidad (pudiera ser y para el caso es lo mismo, la incapacidad de la posibilidad) el instante que pasó fijó una posibilidad, el que vendrá podrá fijar cualquiera pero de hecho sólo fijará una, el tiempo se presenta como presente, como única eventualidad, el tiempo es así mero acaecer, es lo que a-cae-ce. El tiempo va cayendo por instante y fijando en cada uno de ellos la posibilidad que se actualizará.

El tiempo es acontecer y como tal nos da meros acaecimientos. Pero la presencia sida o el ser sido no se presenta como acontecimiento sino como un hecho. El acontecimiento tiene la novedad de lo insólito de lo que aún no ha sucedido, porque el tiempo tiene que ver con el suceso, con lo que se da en la sucesión, el hecho por el contrario tiene solidez de lo estable y no de lo sucedido, es verdad que el hecho es un sucedido, pero es más que eso, es ante todo hecho. Es lo que está ahí por haber sido. Lo hecho y no el momento es el punto de confluencia entre la infinita movilidad temporal y la presencia trans-temporal que nos revela la presencia sida. Decimos lo hecho no el hecho, lo hecho es lo que nos queda como presencia de lo sido, lo hecho constituye el ámbito, el hecho es solamente la manera concreta y sensible de manifestarse lo hecho. Una obra literaria es sólo el hecho de un hombre. A través de la

obra literaria se apreciará tal vez con claridad lo hecho por ese hombre. A través de lo hecho, la presencia sida vence al tiempo y lo trasciende y advertimos que una eternidad no será otra cosa que un hecho cabal, en donde lo pasado esté totalmente presente en el futuro y éste no sea mera explicitación sino absoluta presencia de lo pasado. La presencia sida nos abre, pues, a una dimensión nueva. No es que lo sido sea lo eterno, es sólo algo como lo eterno, por ello podemos llegar a entrever lo que puede ser lo eterno, y por lo sido manifestado en lo hecho podemos participar de la dialéctica radical de toda existencia: La dialéctica del tiempo y eternidad.

Esta tensión entre el tiempo y eternidad se trasluce en lo sido a través de un carácter que conviene precisar claramente: lo sido perdura. No es sólo una duración como si fuera una dimensión de mera interioridad, algo así como un tiempo anímico, como una distensión del alma que se diera paralela al tiempo cronométrico, duración homogénea e interiorizada que daría la verdadera dimensión del existente. Lo sido no puede presentarse como duración entendida en este sentido, sólo está presente como perduración, es decir como una paradójal manera de durar en la fluidez y la movilidad que se han forjado en formas estables que manifiestan precisamente su anterior difluencia.

En la perduración hay un elemento móvil e indeciso que se ha transformado en rasgo, el que nos sugiere por un lado la incapacidad de fijación y por otro lado, aunque no del todo delimitadas con nitidez y limpieza, una especie de estabilización. Algo así como en estos tapices que llamaban la atención al grave Malon de Chaide, los caballeros están eternamente amenazándose y nunca llegan a la acción. ¿Cómo es posible esta fijación de lo que fluye? ¿Cómo resolver sin atentar contra la paradoja, el problema que ésta nos presenta? Lo sido perdura con el escándalo consiguiente, porque la perduración no es más que una determinación resultante de una clausura total de las potencialidades.

Porque lo sido no tiene ya más potencialidades, lo sido no puede ser otra cosa de lo que fue, como capacidad de llegar a ser otro de lo que fue, lo sido está broncamente prohibido, por eso sólo puede manifestarse como lo que fue, no tiene la fluidez de lo que puede o de lo que podrá, sólo es lo que fue, y esto así sin más clausurado y terminado. Pero esta determinación exige por un lado que lo que fue se haga presente y por otro que se advierta aunque sea a modo de hipótesis que pudo ser de otra manera.

Este no poder ser ya de otra manera, pero haber podido ser de otra manera es lo que constituye la determinación esencial de lo sido, la cual se manifiesta en la per-duración como paradójal permanencia entre la fijación y la difuminación, entre el ser que se agazapa detrás de todo sido, y la nada que quisiera instalarse en lo que fue. Hemos visto que a lo sido no le afectan ya las potencialidades; pero al poder haber sido otra co-

sa de lo que fue, aparece con claridad que la posibilidad ontológica no le es ajena. Al igual que todo, lo que participa de lo sido, es constitutivamente afectado por la posibilidad. Por eso, en cuanto hurtado ya a las potencialidades, lo sido se mantiene ajeno a cierto proceso sucesivo, pero en cuanto afectado en lo mismo sido por la posibilidad el proceso sucesivo no le fue extraño. Tuvo que ver con el suceso y con el acaecer.

Si queremos, pues, precisar las relaciones de lo sido con el terreno de la posibilidad podríamos decir lo siguiente: que no hay cabida ya para la factibilidad que tampoco hay lugar para la potencialidad pero la posibilidad ontológica sigue dándose como condición última de lo sido ¿Y todo esto por qué? Porque esta depende de su peculiar relación con el tiempo. El ser como proceso temporal está condicionado. La condición de todo ser no es más que estar inmerso en el tiempo. Si condición es la interior pobreza y menesterosidad del ser, menesterosidad que manifiesta palmariamente la íntima necesidad, el ser ha menester con urgencia e insatisfacción no de esto o aquello sino simplemente estar abierto y compelido por su propia menesterosidad, si esto es la condición, esta condición no es otra cosa que el estar sometido a un proceso de explicitación, explicitación que sólo puede hacerse patente en relación de un antes y un después. Por eso habíamos dicho que el tiempo es la potencialidad de toda posibilidad o como decimos ahora la explicitación de la posibilidad. Pero si hubiera algo que mantuviera con la posibilidad peculiares relaciones, esto tendría también con el tiempo un comportamiento singular. ¿En qué forma lo sido mantiene una relación especial con el tiempo? Hemos dicho ya que el tiempo es un proceso que se manifiesta siempre en relación a un antes y un después, y que este proceso hace posible que se desarrolle todo lo que tiene posibilidad de darse, porque al darse el ser radicalmente condicionado como menesteroso es necesario que se origine un dinamismo ontológico que conduzca esta interior compulsión hacia una satisfacción plenaria del propio ser, todo esto ha sido analizado al tratar de la factibilidad, la potencialidad y la posibilidad. Estos tres modos de condición manifiestan la profunda inserción del ser en el tiempo. Desde el punto de vista asépticamente ontológico el ser es ajeno al proceso temporal, por eso decíamos que el tiempo es condición y no causa ni principio, pero desde un punto de vista óntico y existencial, el tiempo es una condición —sine qua non— de todo ser. Todo ser finito es temporal y esto quiere decir algo más que un predicado de orden atributivo, es algo que toca al ser mismo en su constitución más profunda. ¿Pero cómo lo sido trasciende el tiempo?

Este es un problema que merece atención. Lo trasciende sólo si el tiempo no abarca cualquier forma de manifestación o si el tiempo fuera a su vez trascendido por otra categoría de su misma dimensión. La primera sería una trascendencia de incapacidad y privación, la segunda sería una trascendencia de profundidad. Si la primera fuera exacta eso que-

rría decir que lo sido no fue o no es, es decir que las categorías de pasado y presente no tendrían vigencia para él, y esto no es exacto, lo sido fue, y lo sido es, hay pues una relación, perceptible por lo menos en el lenguaje entre sido y tiempo. Que no sea una relación muy clara lo hemos anotado ya pero existe y no podemos sustraernos a ella. Lo sido no es nada, es, y está presente ante nosotros de algún modo. No nos queda sino considerar la segunda opinión que el tiempo sea trascendido por una categoría de su misma dimensión. ¿Cuál sería ésta? Lo sido se manifiesta a través del hecho, el es, se manifiesta en el momento; pero el momento es el reflejo del tiempo, es la abstracción presente del proceso histórico. El tiempo podría ser trascendido entonces por la historia, —siempre que lo histórico fuera una categoría de su misma dimensión—. ¿Es esto posible? ¿Qué es la historia? Dejaremos de lado las discusiones sobre el ser de la historia. Desde los profetas bíblicos y las apocalipsis judeo-cristianas, hasta los ideólogos del marxismo o del personalismo cristiano pasando por San Agustín, Vico, Voltaire o De Bonald, para no nombrar sino unos cuantos hombres, la humanidad se ha preocupado por responder a esta pregunta. Desde que se pregunta por la Historia y no se hace historia se corre el riesgo de buscarse un maniqueo, pero vale la pena correr el riesgo con tal de clarificar, al menos para uso propio, las propias ideas. La perspectiva occidental acerca de la historia comporta siempre un elemento finalista y escatológico. No sólo hay un último término de la historia “un último día” *εσχασιον* sino que también existe un fin, algo hacia lo que tiende la Historia, incluso dentro de la concepción marxista, o mejor dicho es ésta la que manifiesta más claramente una escatología y una finalidad. La lucha de clases es el motor de la Historia, cuando se acabe ésta ya no habrá más historia. Cuando la revolución se instale y triunfe por doquier no habrá clase explotada ni clase explotadora y no habrá más Historia, al menos como supuesto que garantice la no aplicación de la dialéctica al estado socialista.

Hay, pues, un último día, que es el final de la lucha de clases y hay una finalidad que consiste en llegar a este término como ideal y destino.

Toda concepción histórica occidental, decíamos, comporta una visión escatológica y finalista de la Historia. Cabría preguntarse; ¿y esto por qué? No debemos a los griegos la visión escatológica. Hesíodo nos lo demuestra ampliamente. El mito de las razas, en los *Erga Kai Hemera* nos señala que para los griegos la historia no se desarrollaba linealmente, existía para ellos, lo que Nietzsche y Mircea Eliade han llamado, el Eterno Retorno.

La Historia vuelve sobre sí misma, hubo una época feliz, habrá otra época feliz pero nos encontramos en el polo opuesto, desde este rincón opuesto hay que caminar o mejor la Historia camina lentamente hacia esa época áurea, no se sabe muy bien el por qué pero para el griego es una evidencia “Plugiera a Dios que hubiera nacido antes o después” nos dice Hesíodo al terminar la descripción de la quinta etapa porque piensa que

la siguiente etapa será la Edad de Oro en donde todo será felicidad, y la anterior, la de bronce, si bien fuerte y desdeñosa, con todo fue menos mala que la que actualmente vive.

En la tragedia se dan por supuestas estas cosas, si bien no se sigue creyendo que los héroes que conquistaron Troya "La de las gruesas murallas" o Tebas la septiporte, fueran semidioses cuya desgracia se compensaba en mucho con su gloria, puesto que los mismos héroes están arrasados por pasiones muy humanas y no desbordan el plano meramente humano, (no interesa por ahora que Homero pinte también a los dioses con pasiones muy humanas y por lo tanto la observación anterior carezca de validez).

No interesa (además de que esto exigiría un desarrollo más detenido) porque hay una diferencia fundamental entre la imagen de los héroes homéricos tal como los presenta la epopeya y la imagen que presenta la tragedia. En ésta se han reducido a una dimensión más humana y más real. Pero lo que nos interesa es que la historia no se presenta como un proceso escatológico. No hay nunca referencia a un *εσχαλου* sino más bien a un principio, a un *αρχη*. La Historia es arquetípica, y por eso se puede comprender la fórmula tan conocida, "La Historia es la Maestra de la vida".

Cuando se da o se espera un hecho irrevocable, un acontecimiento insustituible, si bien puede seguir esperándose otro eón o el siglo futuro, este siglo no podrá ser de la misma naturaleza por el presente.

Para que acaezca este cambio cualitativo es necesario que acaezca también un hecho, en el sentido que hemos dado al término, un hecho como tal irrepetible. Los profetas judíos pensaron que habría algo que cambiara la faz de la tierra, creyendo que el reino mesiánico sería un reino de justicia y de paz en donde comerían juntos el león y el cordero y de las espadas y las lanzas se harían rejas y arados. Se esperaba algo mejor, y toda la expectación de Israel fue llevada a la concepción de un esjatón, de un término, de un juicio, en donde serían aniquilados aquellos que no siguieran al Rey Mesías. Israel inaugura, pues, un nuevo modo de conceptuar la historia, esta sigue hasta la llegada del triunfador que instaurará un nuevo eón, un reino nuevo, en donde no habrá más Historia. El juicio será el juicio de la Historia y el veredicto que Dios hará de su proceso. Israel esperaba, pero cuando la esperanza se colma y el esperado llega y no pudo venir sino una vez como protagonista y otra vez como juez, la perspectiva se cambia y el esjatón retrocede. La Historia entonces será solo una larga peregrinación esperando la última venida.

No hay un proceso cíclico, sólo hay consumación. La Historia no es arquetípica, es escatológica.

Heredera de la concepción judaica, la concepción cristiana establece un fin, con el doble sentido que la palabra tiene. La Historia tiene una terminación, hay un último día, pero también existe un término. Todo el

proceso histórico tiene sentido. Nos encaminamos al reino futuro que ha sido preparado para nosotros "desde el comienzo del mundo". La fórmula no nos remite sólo a un hecho dogmático y una vez por todas establecido, la fórmula nos descubre un sentido. La historia no existe así por así, está dirigida, "desde el comienzo del mundo" para que un día triunfen la justicia y la verdad. Pero que triunfen de manera absoluta. Vemos inmediatamente que al plantear así las cosas, toda una nueva perspectiva se nos abre. La Historia no es solamente pasado, lo es, en cierta medida; es sobre todo expectación. Está abierta al futuro. Esta perspectiva transforma una concepción cíclica en concepción lineal.

Si la Historia fuera sólo un eterno retorno, no cabría preguntarse por su sentido. Carece de sentido la pregunta del para qué en una situación en donde el qué se conoce de antemano. Precisemos sin embargo, que la otra pregunta, el porqué, conserva su sentido aunque se trate de algo previamente descubierto o establecido. El para qué nos remite a los motivos de la acción (si se trata de la acción humana) o los meros fines, mientras que el porqué tiene que ver ya con la estructura dinámica del ser, sino con su íntima realidad. La Historia tiene sentido en la concepción judeo cristiana, para los demás carece de sentido. No quiere decir esto que los griegos y los hindúes o los chinos o los pueblos primitivos no hayan tenido una concepción de la historia y no se hayan preguntado por el ser de la Historia, puesto que esto es posible desde que hemos establecido la diferencia entre el porqué y el para qué, lo que queremos decir y luminosamente lo señala Eliade es que el deseo manifiesto de anular la Historia cada año o incluso cada día, demuestra claramente que no se comprende del todo el para qué de la Historia. Es verdad, y esto lo estudiaremos en otra ocasión con más detenimiento, que en la liturgia cristiana especialmente la ortodoxa, anula diaria y anualmente el tiempo pero hay una diferencia de intención entre la sacralización del tiempo en la liturgia y las ceremonias más o menos parecidas de otros ritos o religiones. Existe una conciencia del desdoblamiento del tiempo que no se advierte en las ceremonias de año nuevo de los pueblos antiguos o primitivos.

Decíamos que no se comprende del todo el para qué, pues, el deseo de anular el tiempo y volver cada vez al tiempo arquetípico al "in illo tempore" nos demuestra que para estos pueblos lo actual y lo que venga después son momentos decaídos y que se debe retornar cuanto antes al tiempo primigenio, en donde las cosas no eran como son ahora. Es injusto pensar que en una concepción semejante la Historia no es más que un cuento sin sentido contado por idiota como dice Toynbee parodiando a Shakespeare, porque precisamente lo que se quiere explicar es el presente o simbolizar el futuro. Aunque estas actitudes son secundarias para la concepción cíclica, lo que ella intenta es anular presente, pasado y futuro, para establecer un encuentro con el tiempo primordial del cual éstas no son sino manifestaciones decaídas. Ahora bien, si la historia

tiene no sólo una terminación sino un término, la Historia no sería ya más arquetípica sino escatológica, no mirará al pasado, sino al futuro.

Hasta ahora no hemos hecho sino describir dos posibles actitudes con respecto a la Historia, no nos hemos preguntado todavía por el ser de la misma.

¿Qué es, pues, la Historia? La pregunta como toda pregunta tiene una responsabilidad muy seria. No podemos pretender dar una respuesta que fuera una definición por el género próximo y la diferencia específica. Tenemos que acercarnos lentamente por sucesivos desvelamientos para llegar aunque sea de manera aproximada a captar lo que sea la Historia. Aquí debemos retomar ciertos conceptos que hemos utilizado en las páginas anteriores.

Hemos dicho que "lo sido" tiene un comportamiento muy peculiar con respecto a la posibilidad. Hemos dicho que la posibilidad es una condición del ser finito, puesto que si hubiera un ser infinito, no estaría afectado por la posibilidad. Hemos dicho además que la posibilidad es la limitación impuesta al ser desde sí mismo tanto como existencia del límite como incapacidad de llegar y trascender sus propios límites. Y por último que nuestra noción de tiempo es incapaz de explicar lo sido.

Con esto podemos acercarnos, aunque sea muy discretamente a nuestro propósito. ¿Cómo? Si no hubiera lo sido, al decir que el tiempo es la posibilidad de toda posibilidad no habría ningún problema, y toda otra discusión se hubiera agotado. En efecto, el ser afectado por la posibilidad necesita del tiempo como explicitación para poder realizarse en uno u otro sentido. La posibilidad está afectada por el tiempo para poder ser realmente posibilidad. En un mundo intemporal no hay cabida para la posibilidad por lo menos entendida en la forma de factibilidad y potencialidad y sólo como hipótesis podría darse la tercera forma. El tiempo, pues, es la posibilidad de la posibilidad, lo que quiere decir que está condicionado por otra categoría. El tiempo necesita de algo para su propia explicitación. El tiempo es el ser mismo de la contingencia pero por el mismo hecho no escapa a la contingencia. Lo sido guarda con lo temporal una peculiar relación, es verdad que lo sido no es, y sin embargo está presente, y veíamos cómo la presencia sida es algo más que un algo de presencia, es siempre presencia de algo. Este algo es lo que nos preocupa, este algo no es, y sin embargo es más que lo que es, pues ya no puede ser aniquilado. Lo establecido por un maestro de la humanidad trasciende al espacio y trasciende el tiempo. El Sermón de Benares, aunque la tierra sea un inmenso desierto sin vida y sin inteligencia, ese Sermón, dicho una sola vez permanecerá para siempre. ¿Pero acaso no hay tantas palabras que salen cada día de los labios de los hombres, y sin embargo perecen para siempre? Es que estas palabras, o acciones, o cosas parecidas son guardadas en sabe Dios qué misteriosos registros para que no se deshagan con el tiempo. Habría ingenuidad en la palabra e

igualmente candor en la respuesta si creyéramos en angélicas anotaciones. La respuesta es mucho más simple, "No hay palabra inútil de la que no tengan que dar cuenta los hombres" ¿y esto, por qué? "Porque así como el agua del cielo no vuelve a lo alto sin fecundar la tierra, así mi palabra no vuelve a mí sin transformar el corazón de los hombres". Esto quiere decir que vivimos en un mundo solidario, que vivimos con otros hombres y que una palabra no se pierde porque toca para el bien o para el mal el corazón del hombre. Pareciera que esto fuera verdad sólo en la condición actual del hombre y si por hipótesis fuéramos el único hombre del universo como aquellos huevos extraños de que habla Vallejo que nacen del aire no tendría vigencia esa aseveración. Si solamente hubiera un hombre como Melquisedec, sin genealogía (esto impresionaba enormemente a Simone Weil) ¿para qué serviría mi palabra? ¿Y qué valor tendría el haber sido? Aunque la hipótesis no sólo es inverosímil, pero ni siquiera razonable, un hombre que fuera como una avis rara, única e irrepetible, con todo quisiéramos responder. Diríamos que aun en este caso lo sido tendría valor de testimonio. ¿Testimonio para qué? Para la Existencia. En lo que existe apareció una vez un hombre y desapareció con la rapidez de un pensamiento, pero dejó su huella y esta huella lo señaló. Lo sido es testimonio de haber existido, aunque no sea de otro modo que el de un fugaz aparecer.

Si esto es válido todo ser con mayor razón lo será para el hombre que además de su mera presencia, testimonio físico, puede dejar el testimonio de su presencia espiritual. A esta presencia espiritual hemos llamado presencia sida. Lo sido se comporta peculiarmente con el tiempo, el comportamiento de la presencia sida es radicalmente inédita. La presencia sida trasciende totalmente el tiempo, éste es impotente para determinarla, debe haber por tanto una categoría supra-temporal que condicione las dimensiones de la presencia sida. Esta categoría es la Historia.

El tiempo es cíclico. Lo que llama Bergson tiempo homogéneo es siempre cíclico. Las horas se suceden, los días se completan y los años vuelan a un principio. De la observación sobre la constancia de las estaciones de la sucesión del día y de la noche de la marcha de los astros el hombre antiguo dedujo: "corona aurea benignitatis" es decir un concepto cíclico de la Historia. La concepción cíclica de la Historia sólo se basa en la categoría temporal. Pero hemos visto que ésta es incapaz de explicar el ser de la presencia sida, pues si bien en la concepción típica se vuelve constantemente al "in illo tempore", esta vuelta no supone la presencia de algo, sino únicamente el encuentro con el arquetipo anulador del presente. Sin embargo es precisamente el presente, como presencia, lo que nos interesa. Este presente que no sólo es el instante fugaz que determina el acontecimiento, el suceso, sino el hecho que cabalga sobre el pasado y el futuro, que es algo más que un simple suceder o acaecer en la confluencia de lo que pertenece por haber sido y lo que apunta a lo que será, es lo que debemos explicar. Lo hecho es hecho porque tie-

ne sentido, porque responde a una intención y su presencia señala tanto el porqué del pasado como el para qué del futuro. Esta categoría que ya es categoría histórica nos interesa. Si la historia se compusiera sólo de acontecimientos no sería otra cosa que el recuento del acaecer humano. Si la Historia es Historia de hechos y los hechos son los que hemos dicho, no hay cabida para el pensar cíclico y no queda sino atribuirle un sentido. Esto descubrió Aurelio Agustín, cuando pensaba que así como en un poema las letras no tienen sentido sino en las sílabas y éstas en las palabras, y las palabras en las frases y las frases en los versos y éstos en el poema, de igual suerte toda vida humana no tiene sentido alguno sino en la vida más plena y total que es la vida de la humanidad. Pero para afirmar ésto hemos debido distinguir entre hecho y suceso, entre la categoría temporal y la propiamente histórica. Si lo hecho quiebra en cierto sentido la presión de la posibilidad, en cuanto que ya no puede ser otra cosa que lo que es, aunque pudo ser otra cosa, es necesario aclarar las relaciones que tiene la Historia con la posibilidad.

Si la Historia sólo fuera un recuento del pasado que no es, en el mejor de los casos sólo podría considerársela como *Magistra Vitae*. Se recuerda lo que pasó únicamente como medio de servirse del presente o de prevenir el futuro. Al quedar anulado el pasado, éste no tiene otra forma de ofrecerse al presente que como una enseñanza. Si aceptamos una concepción cíclica esta enseñanza será necesaria y reversible al acontecimiento que se aproxima. Si tomamos la concepción lineal de la Historia, será una enseñanza sujeta a la experiencia, o tal vez una experiencia ajena que debe hacernos escarmentar o aprovechar según los casos. En definitiva de ninguna manera la Historia es algo más que una enseñanza.

Si la Historia no es más que eso, ¿para qué preocuparse por la posibilidad y la temporalidad? En una posición semejante a la posibilidad se reduce únicamente a una explicitación de tipo temporal. Muchas cosas son posibles con el tiempo. Si el hombre ahora no puede viajar a Marte es sólo limitación o imposibilidad temporal, dentro de algún tiempo los hombres podrán amartizar si se permite la expresión. La posibilidad se reduce a sucesión temporal y es sobre todo ésta la que interesa al historiador. No negamos que un historiador necesite de un esquema parecido para su trabajo específico. Conocemos también todas las críticas que desde el bando de los historiadores de oficio se les hace a quienes buscan explicar la eventualidad por algo más que la mera sucesión. Si la eventualidad no es más que eso, y la fidelidad a su descripción es lo más importante, no se ve por qué se deba buscar la estructura íntima que explique no sólo el evento sino la eventualidad. En este caso deberíamos preguntarnos tal vez si no es acaso contradictorio explicar aquello que de antemano le negamos otra conexión que la de mera sucesión.

Evidentemente que no hay ningún historiador de nota que no pretenda dar alguna explicación por lo menos provisional de los eventos que

investigan. La Historia no es sólo el recuento de lo que ya no es, hay detrás de este recuento una búsqueda de sentido y sobre todo una presencia que hace posible la preocupación por lo que fue. No hay que confundir tampoco Historia con Filosofía de la Historia y hacer de ésta una Historia sin más. Cuando hablamos de Historia, no nos referimos al que-hacer específico del historiador, a este menester le llamaremos a falta de otro término Historia también, pero cuando nosotros empleamos el término en nuestro sentido, queremos preguntarnos por aquello que hace posible el trabajo de un historiador. No creemos que la Filosofía de la Historia sea Historia, pero creemos sí que más allá de la preocupación inmediata del investigador existe un nivel que le está reservado a quien se pregunta por el qué de las cosas.

Si la Historia no es sólo el recuento del pasado en tanto pasado ¿no será, acaso, la explicitación de las posibilidades que el pasado nos ofrece? Con esta posición superamos en primer lugar, la contradicción entre una eventualidad que en definitiva carece de sentido, y la sucesión que reclama de por sí el suyo. Al entender la Historia como explicitación de posibilidades estamos suponiendo de antemano que el pasado contiene en germen las realizaciones que el presente contempla. El paso de la posibilidad a la realización no sería otra cosa que la Historia, pero este paso se verifica por el tiempo. El tiempo sería el fautor de la realización y el proceso sería la Historia. Esta posición sería muy cercana a la que hemos criticado en las páginas anteriores, pero tiene dos inconvenientes que debemos precisar. En primer lugar habría que explicar por qué hay explicitación. Lo que se explicita se explicita en tanto que hay algo desde afuera que hace posible la explicitación o en tanto que ésta se verifica mediante un proceso inmanente a la misma.

En el primer caso debemos preguntarnos ¿qué sería lo que hace que la posibilidad se explicita? Tendría que ser un factor ajeno a la misma posibilidad, algo que le adviene desde afuera, ¿qué podría ser esto? Nada más que el tiempo. En páginas anteriores hemos visto cómo esto es así. Cómo el tiempo es la condición de toda posibilidad. Pero el tiempo no puede explicar lo histórico en cuanto que éste no sólo comporta la realización o presencia de algo, sino que este algo es algo sido, el tiempo agota aquí todas sus determinaciones. El tiempo no sirve sino para mensurar un fenómeno o para precisar un dato, pero no nos explica por qué el 5 de mayo de 1821 es por ejemplo una fecha que no sólo cancela un humano existir, sino unas posibilidades por las cuales la Historia de los historiadores hubiera sido diferente. Si se quisiera precisar con escrupulosidad el sentido de explicitación tendríamos que decir que es verdad que el tiempo explicita algo, el tiempo es condición de la posibilidad y la explicitación no sería otra cosa que presentar las condiciones para que la posibilidad se desarrolle, estas condiciones no son otra cosa que la sucesión. El tiempo explicitaría sólo la sucesión.

Un ser actualmente pleno no podría manifestarse a plazos, la manifestación sería también actual, la menesterosidad del ser es lo que determina su condición sucesiva, porque es menesteroso por eso puede enriquecerse poco a poco. Este sucesivo enriquecimiento por parte del ser determina una gradual manifestación. A este proceso hemos llamado explicitación. Pero decir que la explicitación se verifica en el tiempo no es decir por qué haya explicitación. El decir que sea el tiempo quien explicita es sólo un decir exacto por lo que se refiere al tiempo, pero incompleto en lo que toca a la misma explicitación. Es verdad que sin tiempo no hay explicitación, pero es verdad también, según lo hemos recordado ya muchas veces, que la condición no es causa. La causa de la explicitación debemos buscarla en el ser mismo.

La explicitación no se debe a un factor ajeno sino más bien a un proceso inmanente a la misma, esta conclusión provisional nos será de utilidad dentro de algún tiempo.

La otra dificultad que surge al considerar la Historia como explicitación de las posibilidades, se desprende de la consideración del mismo proceso. El que la Historia sea una mera explicitación significa que de alguna manera el evento está incoado al proceso mismo. No todas las posibilidades sino sólo aquellas que puedan darse en un ser pueden ser explicitadas, ¿quiere decir esto que no hay cabida para la acción libre? ¿quiere decir que no hay factibilidad o tal vez mejor en este caso, facticidad?

La crítica parece fácil pero no hay que dejarse engañar con las apariencias. Si todo es necesario nada es libre, y todo es necesario cuando se desprende necesariamente, como decía Spinoza, de la esencia de algo. Ahora bien, si no hay otras posibilidades que las que se dan en el ser, su explicitación a la larga es necesaria.

Pero al hablar de factibilidad y facticidad, estamos hablando con categorías morales o antropológicas y por lo tanto la crítica no les tocaría y pudiera ser por ejemplo que la Historia tuviese sus propias categorías en las que necesidad y posibilidad no tuvieran más vigencia que las que pudieran tener en un problema mal planteado. Y esto ha sido siempre la cruz del Filósofo de la Historia.

¿Buscar la ley del devenir no quiere decir suprimir el mismo devenir? ¿No sería hacer del devenir la misma ley? Y esto decía ya el viejo Heráclito y con él todos los que piensan que en la realidad hay un rostro que es para nosotros totalmente desconocido y que es él quien tiene la única realidad.

De otro lado si en este proceso necesario no hay nada necesario salvo el proceso hay cabida para la posibilidad, pero si todo en definitiva es necesario, la posibilidad queda descartada y descalificada. Para sostener una posición tal habría que partir de un postulado como el que Spinoza pone al comienzo de su *Ética*, pero habrá que seguir spinoziano hasta sus últimas consecuencias. Todo, pues, se reduce a nuestro concepto de ser.

Sin el ser, y todo ser es pleno, total y suficiente, no hay devenir y si lo hay no es más que la manifestación en el tiempo de una infinita perfección. Pero si el ser es menesteroso y necesitado y su condición propia es la contingencia no queda sino una opción: la de un proceso de enriquecimiento del ser a través del tiempo.

No aceptamos la Historia como explicitación de las posibilidades porque no dice quién explicita ni dice tampoco qué sea esta explicitación, si necesaria o circunstancial. Tampoco la aceptamos por el peligro que supone esta ambigüedad. Preferimos otra afirmación: la Historia como posibilidad de toda explicitación. No es un mero juego de palabras el que estamos haciendo. Toda la Historia de la Filosofía en realidad no es más que una discusión sobre palabras y la Filosofía podría ser bien definida como *meditatio verba*. No es mero procedimiento retórico, es la necesidad de dar cabida en la definición de Historia a todo aquello que es iniciativa y decisión personales, de dar cabida en el devenir al fenómeno de la libertad.

Decir que la Historia es la posibilidad de toda explicitación nos exonera, en primer lugar, el plantearnos el problema de resolver en qué consiste la posibilidad, pues las páginas anteriores no han hecho sino tratar de aclarar, en lo posible, el concepto y en segundo lugar podemos también prescindir de preguntarnos acerca de si la posibilidad es un proceso inmanente al mismo proceso de posibilidad, lo cual no tendría sentido y de averiguar si la posibilidad depende de elementos extraños al mismo proceso y cuáles son estos elementos. Todos estos problemas quedan descartados al recordar lo que hemos dicho acerca de la posibilidad, la potencialidad y la factibilidad. Si la Historia es la posibilidad de toda explicitación quiere decir que sólo mediante un proceso de orden temporal condicionado por el hecho mismo de la menesterosidad del ser, este ser se abre paulatinamente a sus múltiples determinaciones explicitando así de alguna manera, pero explicitando, como consecuencia de la interna posibilidad, todas las potencialidades que de suyo dimanar. Naturalmente que esto que acabamos de escribir no dice exactamente lo que sea la Historia si entendemos ésta como una única actividad humana. No lo dice explícitamente, pero si comprendemos en la denominación de ser, el específico ser humano, la definición es válida y nos dice que lo que sea la Historia. En lo que acabamos de escribir notamos tres cosas que debemos desarrollar: a) La Historia es un proceso temporal, es decir, que no sólo ocurre en el tiempo sino que es el desarrollo o la dimensión del tiempo mismo. La Historia es el tiempo, pero algo más que el tiempo es el tiempo en cuanto vivido por la conciencia humana, por eso es algo más que el tiempo. b) Este proceso no es el mero suceder, la sucesión es sólo aplicable al campo físico-temporal, es un proceso, es decir, algo que completa, en un desarrollo lleno de vacilaciones y tanteos, pero al menos, al parecer, francamente ascendente, de la íntima incapacidad de todo quehacer humano. El proceso es, pues, una apertura a niveles de per-

fección cada vez más altos. c) La explicitación no va a ser en último término una explicitación de lo incoado en el mismo ser porque si no habríamos avanzado nada con nuestra definición, la explicitación es explicitación de un ser menesteroso que necesita desarrollarse en el proceso merced a un elemento que no está en el mismo ser sino que se da como participado.

La explicitación, no es necesaria sino libre. Veamos lo que quiere decir esto. Al hablar de Historia, hablamos del ser específicamente humano. Este ser humano tiene como propia condición la limitación y la contingencia al igual que los demás, pero tiene además la conciencia de su propia limitación. Esta peculiar conciencia le aguijonea en el quehacer, todo quehacer humano no es más que una forma de romper la propia delimitación. En este forcejeo entre la consciente finitud y el quehacer que postula una infinitud, descubre el hombre su propia libertad. No decimos que la libertad sea este forcejeo, sino que por medio de él se descubra aquella. La libertad es algo más que la conciencia de libre arbitrio o de la libre decisión, es el ámbito propio de la actuación humana. Para que haya una acción típicamente humana es necesario que se de en la libertad. La libertad no es sólo ausencia de impedimento o de coacción, es la garantía de la espontaneidad. Decíamos que es un ámbito, es decir, un espacio espiritual que el ser plenamente humanizado ha logrado crear. Supone, por un lado, una afirmación y por otro, un don y una oblación. Es una afirmación del hombre que se define a través de un acto libre. El acto nacido de una libérrima voluntad tipifica al hombre una vez por todas. Cuando Pizarro trazó una raya en la arena de la playa tropical, trazó una línea más profunda en su destino de Conquistador del Perú. El acto ejecutado alguna vez en la vida, pocas veces, pero de hecho mío que responde a mis más ocultos deseos y a mis más tenaces inquietudes, este acto me define y me afirma frente a los demás, aunque no precisamente en contra de los demás. La libertad es, pues, afirmación. Es también donación, entrega. En la dialéctica del acto libre la donación tiene tanta importancia como la afirmación, el supremo acto de libertad es aceptar la muerte como condición humana y esta aceptación supone una entrega cabal.

Hemos dicho que la explicitación no es necesaria, sino libre, esto quiere decir que el tiempo manifiesta este juego de libertad que es la Historia. Sin tiempo no habría libertad, si libertad quiere decir espontaneidad íntima de llegar a la propia perfección, pues este llegar significa un proceso, accesible sólo en la dimensión temporal. Si pensamos en términos de absoluto, podríamos decir con razón con la teología negativa que Dios es libre y no es libre porque es la misma libertad, pero al afirmar esto separamos, por el hecho mismo, a Dios de todo acaecer. Dios está más allá de nuestras pobres categorías humanas. Podemos decir, *per via rationis* nada más que la libertad, como condición humana, se da por el tiempo. No decimos que se da en el tiempo, sino por el tiempo, es decir,

a través y como mediatizada por él. Esto supone que todos los hechos son categorías de lo histórico y a su vez trascienden el tiempo, se manifiestan y ellos mismos manifiestan una textura que la temporalidad no agota. Veíamos antes que en todo hecho había un sentido, y que el hecho al mismo tiempo que postulaba una absoluta novedad, demostraba o mejor desvela un sentido muchas veces sólo apreciable para el que lo ejecutaba, pero nunca vacío de toda intención. Esto nos lleva a preguntarnos qué es lo que manifiesta el hecho. Diremos que manifiesta siempre una intención, es decir, un fin, por lo tanto apunta derechamente a algo entrevisto con una calidad ontológica, peculiar, deseable y obtenible. Aristóteles diría que apunta a algo como bien, pues, bien es aquello que todo el mundo desea. No meditamos suficientemente los hombres sobre lo que significa el que hagamos todas las cosas que hacemos, sólo y en cuanto tienen y manifiestan un carácter de bien.

Esto tiene una importancia imponderable, no por lo que nos acaece, el tiempo, sino por lo que hacemos (la Historia), lo hacemos en cuanto tendemos a lo mejor. La afirmación puede admirar al hombre desaprensivo, no así al que reflexiona seriamente sobre los datos de su experiencia interior. Si esto es así, hay toda una urdimbre en la acción humana que sólo puede ser comprendida desde una totalidad y no desde parcialidades más o menos restringidas. En esta totalidad advertimos que nunca es ajena al hombre la conciencia de su libertad (son pocos pero son —los momentos— decíamos en páginas anteriores *) ni la conciencia de su obrar como tratando de construir algo para él y los demás. Aun en el caso de hombre de conducta antisocial se puede apreciar la validez del anunciado. Si el hecho manifiesta esta doble vertiente, la demostración de una intención y la tendencia hacia un fin considerado en su calidad de bien y si trasciende la limitación temporal con toda pulcritud, esto quiere decir que tenemos que habérmolas con una dimensión que tiene una armazón muy especial. Lo histórico manifiesta una íntima trabazón entre libertad y sentido, que tenemos que preguntarnos si no será sólo una manifestación de una libertad con mayúscula. La Historia no sería así, otra cosa que la manifestación del Absoluto. Nuestra primera definición, como posibilidad de la explicitación fue sólo aproximativa. Ahora decimos que la Historia es una manifestación y al hacerlo no nos alejamos del primer esbozo, porque se da una manifestación cuando algo que estaba oculto se desvela. Hay manifestación cuando con festinante oportunidad algo aparece y este aparecer supone siempre un proceso de prioridad temporal, o por lo menos ontológico. Entre la manifestación y el hecho anterior ha debido haber un proceso. Y decimos que aunque no fuera la prioridad temporal sería siempre ontológica. Existe de hecho algo que es anterior a algo posteriormente manifestado. Queremos decir que aunque manifestemos todo completamente, este todo estuvo por lo menos antes como no

* Se refiere al artículo publicado en el número anterior.

manifestado y que ha necesitado de algo para manifestarse. ¿No caeríamos aquí en las mismas dificultades que propusimos a la segunda definición de Historia? ¿No deberíamos explicar antes este algo que hace posible la manifestación y si este algo es inherente a la misma manifestación? Eso parecería, pero debemos notar que, todos los hechos (que como categorías históricas trascienden el tiempo) manifiestan una libertad; que esta libertad apunta siempre hacia un sentido que también la trasciende, en cuanto que puede morir el hombre para ser libre; que en el terreno de la acción concreta “el hombre busca naturalmente el bien”, y que el bien tiene condición de fin. Si esto es así no necesitamos hacernos las preguntas porque lo manifestado no es más que la libertad y el sentido, y que estos son inherentes a la misma manifestación. Hay otra objeción más firme que no podemos ni debemos soslayar. ¿Es efectivamente la Historia manifestación de la Libertad o sólo de pobres y ridículas libertades humanas que no tendrían ningún valor consideradas en su conjunto? ¿Qué nos autoriza pasar de la insegura y mezquina experiencia de nuestra personal libertad a afirmar la existencia de una libertad absoluta?

Es verdad que mi libertad no postula sin más la Libertad. Esto sería una injustificable pretensión, pero es verdad también que la única posibilidad que tenemos de acercarnos a la captación de una Libertad es el análisis de nuestra propia experiencia. Ayer podrá sostener que todo esto carece de sentido y que no existe ni el modo ni el método para verificar todo lo que hemos dicho. No es el caso de polemizar con el positivismo lógico, pero podrá responderse simple y seguramente que la experiencia significa algo más que ser verificado por procedimientos cuantitativos.

Si el señor Ayer se pusiera sinceramente a hacer la experiencia del método yoga es muy probable que muchas de sus afirmaciones serían atenuadas, cuando no modificadas. Y nuestra experiencia nos dice que aunque mi libertad no sea más que mi humilde, insegura, y mezquina libertad, sin embargo, es eso, es libertad, es decir espontaneidad, afirmación y aceptación de destino. Cualesquiera sean las formas en que se manifiesta mi libertad, ella se me da como espontaneidad, como efectiva devoción interna, como pura y total autodeterminación. Es verdad que son muy pocas las veces en la vida en las que podemos tener conciencia de una experiencia semejante, pero para el caso nos basta con que se de alguna vez. Los mismos empiristas estarían de acuerdo con nuestra aserción. Pero la libertad es además la aceptación de un sentido, es sobre todo esto. Ingenuamente se puede pensar “que yo soy el arquitecto de mi propio destino” como decía Amado Nervo imitando al poeta latino, en realidad es el destino el que se me impone.

Decíamos que destino no es para nosotros el azar o el fatum, destino no es otra cosa que el conjunto de circunstancias, herencias y demás condicionamientos que no está a nuestra mano domeñarlos, y que constituyen el cañamazo de nuestra propia existencia.

Pero destino quiere decir además fin y un fin que por lo mismo se nos presenta esquivo y adusto. Este conjunto de condicionamientos y este borroso dirigirnos a algo es lo que llamamos nuestro destino. Normalmente nuestro destino es la vejez y la muerte, pero podemos tener en la vida tal vez bienestar y alegría que compensen las penas y reveses de fortuna y así podemos considerar que tenemos o tendremos un destino feliz. ¿Qué tiene que hacer la libertad en todo eso? Raras veces pensamos que aceptar o rechazar es una de las formas de ejercer nuestra actividad voluntaria. La aceptación conlleva una parcial identificación con lo aceptado; el rechazo es siempre la separación y la afirmación de radicales diferencias. Cuando se aceptan o rechazan cosas que no comprometen en manera alguna la existencia es fácil comprobar que se hace un efectivo ejercicio de libertad, ¿pero sucede lo mismo al rechazar o aceptar lo que indefectiblemente debe dárse nos? ¿El rechazar la vida, por ejemplo, es un supremo acto de libertad? A primera vista parecería que sí, pero si examinamos con cuidado la cuestión nos damos cuenta de que no es así. El suicidio antes que acto de libertad, es una cerrazón absoluta a lo poco o lo mucho que la vida nos da, a lo que en páginas anteriores decíamos como posibilidad de las posibilidades. Al cerrarlas por nuestra cuenta y riesgo endurecemos anticipadamente lo que pudo ser una apertura más y otro medio de comprensión del sentido de la propia existencia. El suicidio es no tanto una afirmación cuanto una renuncia y una capitulación, es decir un agachar la cabeza ante una situación que se nos ofrece como avasalladora y esclavizante. El hecho de que las personas normales no tomen esta decisión nos demuestra lo tremendamente inhumano de una actitud semejante. Si el rechazo es esclavizante, porque no sólo a la situación la consideramos como tal, sino que el hecho mismo de capitular ante quien se presenta predominantemente es ya un modo de esclavitud, su contrario la aceptación, por paradójico que parezca, es una forma de libertad.

El aceptar al propio destino, el no revelarse contra él, lejos de ser una manifestación de ánimo servil, como gustaba decir Nietzsche es una prueba de lo contrario. El claudicar ante la vida es más bien revelación de un íntimo servilismo, o al menos la prueba de una interna alteración que no tardará en traducirse en una alteración sin más. La aceptación del destino además de mostrarnos una robusta salud interior, y precisamente por eso, indica que el hombre se posee y por eso puede entregarse. Si al aceptar el destino se confiesa que uno mismo es superior a él, se afirma también que uno tiene recursos para poder responder con holgura a todos sus requerimientos. Si puedo aceptar una vejez solitaria demostraré que en la lectura, la meditación o la oración encontraré los recursos suficientes para sobrellevar mi solitaria vejez. Esto quiere decir que acepto porque tengo una armazón interna que me hace responder adecuadamente a lo que anticipadamente columbro como una carga por decir lo menos. Pero para dar una respuesta semejante desde una armadura su-

perior maciza tengo que poner en juego mi libertad. Yo acepto voluntariamente mi vejez solitaria. Y la acepto conscientemente, y la acepto a despecho de otras soluciones que hoy día pueda ensayar. Al aceptar mi destino en lo que tiene de conocido, como finalidad de una causa final pergueñada por causas que no alcanzo a precisar y desenredar, y que por esto llamo azar, al aceptar este mi destino desconocido e imprevisible hago también un supremo acto de libertad. No me entrego al azar, lo asumo y le doy sentido y lo proyecto a un plano superior de inteligibilidad. Mi humilde y paupérrima libertad es con todo libertad, es decir espontánea afirmación de mí mismo para encontrarme a mí mismo.

La libertad es siempre libertad para. . . Desde la prostituida libertad política (algunos creen que es la única que existe) hasta la libertad de proyecto de la que nuestros contemporáneos gustan hablar, toda libertad es para algo. Para gobernarme democráticamente o para rechazar la democracia, para amar, o para convivir uno al lado de otro. Desde que la libertad es para algo, este algo deberá darse en la dimensión más típicamente humana. Entramos aquí en una serie de problemas que no queremos tocar por ahora. Sólo diremos que una libertad para el absurdo es un absurdo de libertad. ¿Qué quiere decir que tenemos libertad sólo y exclusivamente para el absurdo? Los positivistas lógicos nos darían una respuesta con humor y a la verdad que nosotros mismos estaríamos envueltos en la respuesta. Decir que tenemos libertad al absurdo, no quiere decir que algunas veces preferimos lo malo y lo feo, o que quebramos nuestra imagen interior ante nuestros propios ojos. Quiere decir que la libertad es absurda, que ésta se reduce a un mero juego de escogitaciones más o menos apremiantes. Si esto fuera así la libertad no sería otra cosa que meras respuestas reflejas a estímulos más o menos intensos y la libertad se reduciría únicamente a meros fenómenos o epifenómenos fisiológicos. No creemos que quienes hablan de libertad se refieran a ella en términos de estímulo y respuesta. Naturalmente que pueden referirse a esto y decir que hablan de libertad, pero a la verdad no habrán hecho otra cosa que llamar con nombre igual a realidades distintas.

Mi libertad que es libertad para algo y que debe darse en un nivel plenamente humano, es uno de los indicios que con otros igualmente convergentes me llevan a descubrir una Libertad absoluta. Los otros indicios se me dan en análisis igualmente existenciales, como pudiera ser la comunicación y la trasmisión, a través del diálogo, de las riquezas encontradas en la humana comunicación. También se me pueden dar en las consideraciones acerca de la fragilidad y extrema debilidad de los proyectos humanos frente a la bronca realidad de unas existencias humanas claudicantes y mezquinas.

Estas pobres y humildes libertades humanas testimonian a su modo y de manera significativa, es decir, a modo de signo, que la Historia es una manifestación de lo Absoluto.

¿Cómo se ha verificado la transtemporalización? ¿Cómo el ser sido ha podido permanecer no siendo ya?

Sólo existe una respuesta, el ser sido en cuanto libertad dejó un mundo de hechos, los cuales permiten mediante la confrontación con otros hechos de otros seres sidos, descifrar en este mundo de hechos al Hacedor que los hizo posibles.

Urubamba, 19 de setiembre de 1966.