

CAPÍTULO III. Intelección y tiempo en la obra de Xavier Zubirí

Introducción

*"El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo desgraciadamente, es real (...)"*³⁰⁵

En este último capítulo es donde aspiramos acercar lo que constituye el aporte fundamental de nuestra propuesta cual es el valor que se declara en la obra filosófica de Zubirí a la función intelectual como vínculo conciliador y aglutinante, en sus propias palabras, como el "orto" desde el que aspira el Zubirí que podrá esclarecerse el permanente binomio de tiempo cósmico – tiempo psíquico, afora permanente en el pensamiento filosófico de todos los tiempos.

El mismo, como aporte, no se verá completado en este capítulo pues como hemos acercado en el capítulo primero nuestra aspiración investigativa nos llevó a adicionalmente a efectuar un sucinto contraste de la intelección en torno al tiempo del alma de Aristóteles con la intelección del tiempo psíquico en la obra de Zubirí, toda vez que es demostrada la determinante influencia del Estagirita en la obra acerca del tiempo del filósofo vasco; ahora nos disponemos a sumergirnos en las aguas del tiempo por él denominado mental o tiempo psíquico a objeto de descifrar el papel que juega la intelección dentro de su propuesta de la *Intelección Sentiente* en cuanto a este tiempo psíquico, que el autor invoca, no como fundado en la fugacidad del instante, sino en la duración de la realidad trascendentalmente comprendida en el "siendo".

Como sabemos, Zubirí nos ofrece una vasta obra filosófica, tratadistas coinciden que su obra nos brinda una filosofía de la realidad pero también una filosofía de la inteligencia, en ella respecto al tiempo nos encontramos con una reflexión abismal: *"De todos los caracteres de la realidad, el tiempo, es el menos real"*³⁰⁶

³⁰⁵ Borges, Jorge Luis. "Nueva refutación del tiempo". En *otras inquisiciones*. 1944-1946. Op. Cit. p.135

³⁰⁶ Zubirí, Xavier ETM. Op. Cit. p.209

Mediante una primera aproximación a la obra sobre el tiempo de Xavier Zubirí, específicamente a su obra “ *Espacio, tiempo y materia*” hemos observado que el mismo se encamina al estudio del tiempo analizando los caracteres generales de la línea del tiempo mediante el estudio del concepto descriptivo de tiempo, posteriormente vemos que reflexiona sobre sus particularidades, es decir, sus elementos estructurales, en el concepto estructural para sumergirse finalmente en el “*ya – es- aún*”, esto es en el tiempo como textura o modos de ser de las cosas lo que constituye el concepto modal del tiempo.

En este capítulo nos concentraremos, luego del tránsito obligatorio por la estructura del tiempo en general en su obra, iremos al tiempo psíquico como esa categoría metafísica que el autor construye a partir de la unión de distintas acepciones entre las que podemos mencionar: tiempo mental, tiempo de la conciencia y/o tiempo de las acciones humanas, pero intentando enfocarnos en el tiempo psíquico como duración que se modulará desde el “yo” en el flujo de la conciencia, de cuya acepción vemos que el autor destaca: “*el tiempo psíquico no es fluencia, sino, la duración de la fluencia*”³⁰⁷. Nos interesa entonces la riqueza interpretativa y la cualidad tajante de esta interesante visión y nos interesa el cómo para el autor el tiempo desde su acepción psíquica no es percibido sino vivenciado decantando de ésta interpretación la pura duración.

Así lo expresa el autor:

... es menester ejecutar ante la fluencia una operación de neutralización, pero algo distinta. Consiste en considerar, en una especie de mirada interior, toda mi fluencia, no como una fluencia en la que ocurren tales y tales cosas, sino, pura y simplemente, en tanto que es la fluencia de momentos vividos por mí. Es lo que yo llamaría acto de vivenciación. Pues bien, considerar la fluencia como mera vivencia mía, entonces lo que tengo delante de mis ojos es justamente el tiempo psíquico: la duración. El tiempo psíquico no es la fluencia, sino la duración de la fluencia.³⁰⁸

En razón a lo anteriormente expuesto en este capítulo, aspiramos a: i. Precisar los conceptos de tiempo en la filosofía de Xavier Zubirí; ii. Conceptuar el tiempo psíquico; iii. Analizar el concepto modal de tiempo; y iv. Reflexionar acerca de la unidad del tiempo e intelección en las dos obras filosóficas del autor que antes hemos señalado: “*Espacio, tiempo y materia*” e “*Inteligencia Sentiente*”.

³⁰⁷ *Ibíd.*

³⁰⁸ *Ibíd.* p.270

I. La filosofía del tiempo de Xavier Zubirí

El tiempo se encuentra presente en la vasta obra filosófica de Zubirí, quien retoma las palabras de Agustín cuando comenta que del tiempo tenemos todos “*cierta idea*”.

A objeto de comprender su concepción filosófica sobre el tiempo, se considera fundamental examinar dos de sus obras: el 2º libro de la trilogía llamada “*Inteligencia Sentiente*”³⁰⁹ y “*Espacio, Tiempo y Materia*”³¹⁰. En ellas va a efectuar un análisis sistemático que va desde la conceptualización del tiempo físico hasta desarrollar lo que se entiende como tiempo de la conciencia.

La primera parte aparece en Realitas II 1974-1975, como parte de los trabajos del Seminario Xavier Zubirí, en Madrid, 1976,³¹¹ posteriormente en 1996 la Fundación Xavier Zubirí publica en el volumen: “*Espacio, tiempo y materia*”, que constituye la recopilación de los escritos de lo que se considera la filosofía de la naturaleza del autor.

Como se ha expuesto en el prólogo a la 2ª edición escrita por Antonio Ferraz Fayos, lo compilado en el libro contiene en primer lugar la transcripción de las grabaciones magnetofónicas de las conferencias realizadas durante los días 9 y 16 de abril de 1970 en el curso lecciones sobre el tiempo. La seriación ha obedecido al orden cronológico de los contenidos, por lo que los relacionados con el tiempo aunque deberían preceder al estudio sobre el espacio, se estructuran con posterioridad a los contenidos.

Zubirí, entonces en su obra expone como conceptos del tiempo, tres:

1º Es el concepto descriptivo del tiempo. En el que estudia el tiempo desde la perspectiva de la línea del tiempo y de la transcurrencia de los “ahoras” que se fundan en la concurrencia real del ahora presente

Se trata, pues, ante todo, de explicitar los caracteres de esta idea del tiempo. Digo de esta idea porque no se trata de un análisis del tiempo como algo

³⁰⁹ Zubirí Xavier, IRA. *Op. Cit.* p. 314

³¹⁰ Zubirí Xavier, ETM *Op. Cit.*

³¹¹ Estas páginas constituyen la Introducción y el Capítulo I de un libro Sobre el tiempo, que es, a su vez, el desarrollo, muy ampliado, de dos lecciones que acerca del mismo tema profesé en la Sociedad de Estudios y Publicaciones en abril de 1970. Este primer capítulo corresponde al comienzo de la primera de dichas lecciones. Introducción al Concepto descriptivo de tiempo. Xavier Zubirí, publicado en Realitas II. Zubirí Xavier, ETM *Op. Cit.* Prólogo.

fenoménicamente dado, sino de una idea que todos tenemos de él. El sistema explicativo de estos caracteres constituye lo que he llamado el concepto descriptivo de tiempo.³¹²

2ºEl concepto estructural del tiempo. Que apunta a las estructuras temporales: *“El tiempo no es simplemente una línea que reposa sobre sí misma, sino que es el carácter de unas cosas que transcurren linealmente, en continuidad y en tres partes”*³¹³

3ºEl concepto modal del tiempo. Que se expresa en el *“ya es aún”* y expone el tiempo como modo o textura:

Y ahora nos preguntamos: ¿Entonces qué es el tiempo como modo de ser? Naturalmente, no puede hacer sino reducir las cosas a sus líneas más esquemáticas.

...Lo que formal y primariamente es la Metafísica es una Metafísica intramundana, una Metafísica de las realidades que efectivamente constituyen el Mundo.

Y entonces nos preguntamos intramundaneamente, 1º Qué se entiende por ser, 2º Que es el tiempo como modo de ser.³¹⁴

Elementos que en su estudio *“Sobre el tiempo”* explicará aclarando la vinculación intrínseca de ellos cuando expresa: *“Las estructuras temporales se fundan en el tiempo como modo, y a su vez los caracteres generales del tiempo se fundan en sus estructuras y las expresan”*³¹⁵

En cuanto al concepto descriptivo del tiempo, en la sentencia I del Capítulo I de *“Espacio, tiempo y materia”* Zubirí establece los caracteres del tiempo que considera que competen en sí mismo, es importante acotar, que esta delimitación la realización basado en el estudio del tiempo como línea, en orden a esto, afina que el tiempo es un continuo y que sus partes ordenadas en la denominación de “momentos” se encuentran dispuestas en continuidad.

³¹² *Ibíd.* p.215

³¹³ *Ibíd.* p.261

³¹⁴ *Ibíd.* p.281

³¹⁵ Zubirí, Xavier. *“El concepto descriptivo de tiempo”*. Realitas II, 1976 – 1977. *Op. Cit. Vid.* Cap II. p.8

En este primer aparte en el que pasa a describir la línea del tiempo indica que se refiere a: “...un conjunto infinito de horas que se corresponde biunívocamente con las partes de una línea de segmentos lineales”³¹⁶

Es así, que en este primer espacio acerca la estructura del “ahora” designándolo como “momento límite” que para el autor es equiparable al segmento lineal. Esta línea del tiempo ya definida por el autor, se ofrece abierta en ambos sentidos – izquierda y derecha- aunque su continuo solo posee una exclusiva ordenación: del antes al después. Dirección que será permanente, fija, univoca e irreversible en la ordenación de los momentos temporales: desde – hacia en concordancia con la segunda Ley de la Termodinámica³¹⁷.

Por otro lado, es para Zubirí importante establecer la prevalencia ante todo tipo de métrica de la modulación cualitativa como determinante de los sistemas referenciales de medición de los momentos del continuo, de manera tal que la distancia entre dos momentos, a saber, la cronometría deberá fundarse inequívocamente siempre en una cronología.

El autor advierte: “El tiempo es medible, pero su métrica, al igual que la del espacio, puede ser definida – ya lo advertí – de infinitas maneras”³¹⁸

A la vez en que expone la influencia en su construcción filosófica de la ciencia, cuando desarrolla:

Cada sistema de referencia tendría su propia medida del tiempo. La métrica del tiempo no sería independiente de la métrica espacial ni recíprocamente. Esto es, la métrica temporal no sería absoluta, sino relativa al estado de movimiento del sistema de referencia. Es justo el principio de relatividad de Einstein. El tiempo no es una línea que corre por sí misma, independientemente del espacio, sino que es una línea cuya métrica está esencialmente afectada por el espacio y por el movimiento. Entonces el tiempo es una dimensión (algo referente a la medida o mesura) que no sería independiente de las tres dimensiones espaciales sino que constituiría junto con ellas una cuarta dimensión del mundo.³¹⁹

³¹⁶ Zubirí, Xavier. ETM. Op. Cit. p.218

³¹⁷ 2ª Ley de la termodinámica. Rudolph Clausius (1822-1888) en 1865 fue el primero dar una versión matemática del concepto de entropía y le dio su nombre selecciono la palabra "entropía", del griego *entrophein*, ó "contenido transformador" o "transformación de contenidos" (Verwandlungsinhalt).

³¹⁸ Zubirí, Xavier. ETM. Op. Cit. p.230

³¹⁹ *Ibíd.* p.231

Vista de esta manera la línea del tiempo como un continuo, representa a diferencia del espacio y de sus puntos constitutivos, mucho más que la mera sumatoria de los “ahoras” que la componen.

La posibilidad de ser medible aunada a la índole de la condición de su modulación cualitativa le hacen por su naturaleza “metrizable” en tantas formas como sistemas de referencias, adicionalmente, esta condición plantea la coincidencia en un punto focal en el que Zubirí señala se encuentra la unidad de la línea temporal.

De los infinitos momentos constitutivos del tiempo solo uno, el ahora – presente, tiene existencia, y la tiene tan solo puntualmente. De suerte que de los ahoras del continuo temporal, todos menos uno carecen de existencia.³²⁰

Este momento será descrito como carente de duración. El ahora, no es más que un punto temporal que a diferencia del punto espacial estático, pasa y su singularidad está representada en que en este “pasar” el “ahora – presente” no se extingue, no se pulveriza: *“El ahora – presente no es que deje de ser en el instante mismo en que es, sino que su puntualidad, su instantaneidad, consiste en venir – de e ir – a”*³²¹. De allí las características expresadas por el autor del conjunto temporal entendido como “conjunto de continuidad transcurrente”.

En otro orden de ideas, frente a los caracteres del tiempo que refieren directamente a él, se encuentran los caracteres de las cosas que acontecen en el tiempo. Así titula Zubirí la segunda sentencia del capítulo primero de “Espacio, tiempo y materia”

Esta unidad del tiempo y de las cosas es observada por Zubirí desde dos ámbitos, en primer lugar desde las cosas mismas; y, en segundo lugar desde el tiempo como envolvente de las cosas.

En primer término pasa a definir el tiempo de las cosas, su “cuando”, que consiste muy concisamente en la colocación de las cosas en el tiempo. Es decir, la identificación del punto temporal en que acontecen, que el autor define como “la respectividad de una cosa a la línea del tiempo”.

³²⁰ *Ibíd.* p.232

³²¹ *Ibíd.* p.235

Consecuentemente, profundiza y aclara que esta relación de respectividad no está delimitada a la relación de recepción de la cosa en sí por la línea como espacio del acontecimiento, sino, que se trata de la “*receptividad temporal*” que obedece a la respectividad temporal de una cosa respecto del momento temporal de otra. Lo que en términos del sistema de referencia, permitirá establecer el “cuando” a partir de la delimitación del tiempo propio o del tiempo local del que depende.

Será así que el “*cuando métrico*” para Zubirí se plantea como numerable y consiste en la “delimitación”, y así lo expresa:

El cuándo métrico es, pues, una determinación numérica temporal de una cosa pero sólo respecto de otra, y consiste formalmente en su simultaneidad con esta última, numéricamente medida: es decir, que las dos cosas ocurran en un idéntico “ahora” numérico.³²²

Y agrega para completar cerrando esta idea:

En definitiva, las cosas respecto del tiempo son temporales en cuanto se colocan las unas respecto de las otras en el tiempo. Desde el punto de vista, el tiempo es el principio mismo del cuándo.³²³

En relación al tiempo como envolvente de las cosas, Zubirí reivindica la universalidad del espacio para conceptualizar la del tiempo, entendido éste como: línea temporal, espacio en el que toca el tema del tiempo universal describiéndolo como constituido por fragmentos de los tiempos personales y este señalamiento lo emplea para refutar una idea que inicialmente gravita en la filosofía Kantiana, empleando para ello dos argumentos de considerable valor: “*primero porque cada transcurso concreto posee eo ipso su tiempo propio; segundo: las maneras de estar en el tiempo son, según he dicho, distintas*”³²⁴

Así el tiempo cósmico se definirá a partir de la unidad sincrónica de estos tiempos. Lo que envuelve dos aspectos que le serán constituyentes, por un lado, la escala de las cosas que suceden en un mismo cuando, y por otro, la homogeneidad del transcurso.

Es decir, que este tiempo cósmico fundado en el tiempo como línea, este “*transcurrir unitario*” que es para Zubirí procesual, es sincronía pura, pues contempla la unión, la “*cotemporaneidad*” de los mismos tiempos. Un “*syn*”, para el autor de unidad sincrónica.

³²² *Ibíd.* p.242

³²³ *Ibíd.* p.244

³²⁴ *Ibíd.* p.246

Y su realidad, inexistente para Zubirí, servirá para caracterizarle como: carente de realidad sustantiva, ni absoluto, ni envolvente universal de las cosas, sino como *“mera receptividad posicional fásica de todo proceso transcurrente”*

En lo referente al concepto estructural del tiempo, en el cual se busca analizar las estructuras temporales, Zubirí distingue entre tiempo físico y tiempo humano. Ya que según el autor: *“Efectivamente, según sean las cosas temporales, la continuidad del tiempo, las partes que lo componen y su transcurrencia son completamente distintas”*³²⁵

En su sentencia primera inicia definiendo el tiempo físico, que designa como *“tiempo cósmico”* o tiempo de las cosas materiales, como una sucesión de las partes del movimiento, allí coincidiendo con Aristóteles expresa:

El tiempo es una propiedad (permítaseme aquí esta expresión, propiedad, falsa en sí misma, para manifestar la idea; más tarde veremos lo que habrá que decir con exactitud) del movimiento, pero el tiempo no es el movimiento

El tiempo es ciertamente algo que no existiría si no existiera el movimiento; pero el movimiento es un proceso, y el tiempo – como vamos a ver inmediatamente – no es un proceso.

El tiempo es algo del movimiento.³²⁶

Donde a continuación enuncia el modo en que pudiera procederse a su aprehensión: el acto de neutralización, una especie de operación mental a través de la cual se aíslan los “ahoras” de partida y de llegada y ese sutil espacio que se distingue *“entre los dos ahora será el tiempo”*

Un tiempo que como hemos dicho ha extraído de la definición Aristotélica: *“...tiempo es ἀριθμός κινήσεως κατὰ τὸ πρόρον καὶ ὕστερον . El tiempo es el número de la sucesión, según el antes y el después, según un orden perfectamente determinado”*³²⁷

Donde la sucesión estará caracterizada por una multiplicidad de “ahoras”, siempre distintos, y donde además se plantea fundamentar el 2º ahora ya que en la sucesión cada

³²⁵ *Ibíd.* p.261

³²⁶ *Ibíd.* p.263

³²⁷ *Ibíd.* p.265

ahora presente es sustituido y al hacerlo se convierte en pasado, y en esa permanente sucesión de horas, ese presente haciéndose pasado es el tiempo.

Como lo ha hecho con el tiempo físico, pasa a definir el tiempo humano, para ello emplea la expresión de tiempo psíquico o de la conciencia y tiempo del hombre o de la acción vital.

Zubirí emplea la obra "*Te principales of Psychology*" de William James de 1890 para definir el tiempo de la conciencia como un torrente que va avanzando, desde un origen a lo largo de la vida. Zubirí expresamente asimila el psiquismo a un torrente indetenible, una fluencia continua y cambiante. Pero este torrente no es el tiempo.

El psiquismo es fluencia, Pero esto no es tiempo. El tiempo es cosa distinta de la fluencia.

(...)

En tanto que fluencia, lo que acabo de describir es una especie de distensión. De San Agustín viene la expresión de que el tiempo es *distencio quaedam animi*, una especie de distensión del ánimo. Sí, pero esta distensión no es el tiempo; es la fluencia de los estados mentales.³²⁸

En este caso también considera la realización de un acto de neutralización a fin de percibir adecuadamente la esencia del tiempo, sin embargo, en este caso, la neutralización como ejercicio mental a que ha hecho mención al referirse al tiempo físico, se transforma en un "*acto de vivenciación*".

Zubirí expresa:

Es lo que yo llamaría el acto de <<vivenciación>>. Pues bien, considerada la fluencia como mera vivencia mía, entonces lo que tengo delante de mis ojos es justamente el tiempo psíquico: la duración.

El tiempo Psíquico no es la fluencia, sino la duración de la fluencia.³²⁹

³²⁸ *Ibíd.* p.269

³²⁹ *Ibíd.* p.270

A diferencia de la duración que en el tiempo de las realidades físicas o materiales se refería a un ahora presente que se va haciendo pasado; al referirse al tiempo psíquico, se refiere a un “ahora – presente” que se va a haciendo pasado y avanza hacia el futuro.

Un elemento muy importante a destacar es que esta fluencia es vista por Zubirí como un proceso de permanente modificación: *“El transcurso de este tiempo, la transcurrencia de este tiempo durante y durativo consiste en que se va modulando cualitativamente. Se va enriqueciendo o se va empobreciendo, y, en todo caso, se va modificando el ahora, y empujándolo del pasado hacía el presente”* ³³⁰

Y no se aprecia como en la duración, la sustitución de un ahora por otro en tanto que presente, donde el segundo, el anterior, deja de existir, sino que por el contrario el segundo ahora, en la duración, es el mismo primer ahora pero enriquecido, modulado, y nunca sucedido o más bien debiéramos decir sustituido por otro.

Esta rotunda negación del tiempo psíquico como mera sucesión es respaldada por Zubirí con tres argumentos a saber:

1º La duración no es sucesión, porque un momento no deja de ser para ser otro, sino justamente al revés; se conserva y se prolonga.³³¹

Seguidamente agrega:

En definitiva, la vida entera del psiquismo de un hombre no es más que un solo ahora que se dilata desde el punto inicial hasta el punto final

2º En la sucesión, los ahora son ahora que constituyen una misma sucesión (y no un conjunto de ahora) simplemente por el hecho de que pertenecen a un mismo movimiento

El tiempo psíquico es continuo en y por sí mismo. Es el mismo ahora que se va modulando a lo largo de todos sus contenidos

3º De ahí que, mientras en la sucesión las partes – el antes, el ahora y el después – son partes del movimiento numéricamente distintas, aquí, lo que llamamos antes y ahora y después son pura y simplemente modulaciones cualitativas.³³²

³³⁰ *Ibíd.* p.271

³³¹ *Ibíd.* p.272

³³² *Ibíd.* p.273

Presente en el análisis del tiempo humano, frente al tiempo psíquico o mental Zubirí coloca el tiempo de la vida o tiempo de las acciones humanas, cuya conceptualización envuelve un tratamiento especial al futuro como dimensión.

El cuanto al tiempo de la vida, el futuro es visto como de materialización del tiempo como estructura de anticipación. Las acciones humanas son advertidas como potencias y el hombre como posibilitador se halla ante sus acciones como potencias no sólo de lo que serán en acto, sino de las distintas posibilidades que se ofrecen.

A diferencia de la duración que requiere de la vivenciación como acto de neutralización, en el tiempo de las acciones humanas es necesario neutralizar el proyecto, ya que el entramado dinámico que representan las relaciones humanas según Zubirí es más que movimiento como se había señalado en el análisis del tiempo cósmico, en este caso, está constituido por la concepción y realización de posibilidades, y la neutralización consistirá en *“atenerse exclusivamente a las etapas de realización del proyecto”*

Para atenerme pura y simplemente a las etapas de su realización, en tanto que etapas, es decir, sólo como etapas de un pasar. Entonces tengo justamente el tiempo, la transcurencia del tiempo; el tiempo es la realización del proyecto en tanto que *“pasando”*.³³³

Aquí ya no se trata de ver el “ahora” como algo que deja de ser para que exista otro “ahora” diferente como ha sido expresado en el caso de la sucesión. Tampoco, como en la duración es el pasado que va empujando hacia el presente y de allí al porvenir. En este caso refiere el autor a un futuro que como fin o destino final de lo proyectado determina el presente y la manera en que este se transformará en pasado.

El tiempo de la vida humana, es el futuro adviniendo dice Zubirí: *“El tiempo de la vida humana, en este sentido, no es ni sucesión ni duración: es precesión”* y se encuentra constituido por fases de realización, estas etapas serán sus partes. Es así que para Zubirí, el tiempo de la vida es tiempo de la futurición en cuanto representa el ámbito de su transcurso, de la realización de las posibilidades.

La futurición consiste en estar abierto al futuro, pero no de manera absoluta, incluye también al presente y al pasado, y esta apertura permite señalar, que el tiempo de la vida ya

³³³ *Ibíd.* p.277

no es sucesión ni duración, porqué: *"Me pone delante de los ojos el campo del tiempo como futurición, como presentidad y como preterición"*³³⁴. Es el tiempo como precesión que se manifiesta y es sustantivado a partir de la vivencia.

Zubirí expresa: *"Pero importa decir que el tiempo sustantivado no emerge ni de un concepto ni de una imagen, sino de la apertura de la visión sinóptica del tiempo"*³³⁵

En este punto la filosofía del tiempo de Zubirí se plantea habiendo descrito la distinción entre tiempo psíquico y tiempo de las acciones humanas el problema de la unidad. Y al hacerlo expresa que en ambos casos nos encontramos con un momento común: "La intelección", allí es donde se ubica el orto de las 2 dimensiones del tiempo.

Zubirí: *"La inteligencia humana no solamente ve la duración, sino que la ve durando ella misma, en tanto que inteligencia. Y justamente en esa duración o en esa intelección durativa de la duración es donde está el orto y la unidad de las dos dimensiones del tiempo"*³³⁶

Y será a través del ejercicio de la visión intelectual del campo temporal con lo que se efectuará la unión de la duración y de la precesión, será la forma en que existe la unidad del tiempo humano.

No obstante el problema de la unidad del tiempo no se limita a resolver el núcleo en que coinciden en el tiempo humano, el tiempo psíquico y el de las acciones humanas, se plantea a un nivel superior la pregunta por la universalidad del tiempo; Zubirí lo plasma no como la unidad de un tiempo que transcurre sino como la unidad de un sincronismo.

La universalidad del tiempo es menos universal de lo que pudiera parecer. Porque la universalidad del tiempo no es la unidad de un mismo tiempo que transcurre, sino que es la unidad de un sincronismo.

Esta unidad no es el sincronismo de las cosas que acontecen en el tiempo, sino que es el sincronismo de los distintos tiempos. Justo, ahí es donde está la unidad del tiempo.³³⁷

³³⁴ *Ibíd.*

³³⁵ *Ibíd.* p.278

³³⁶ *Ibíd.* p.279

³³⁷ *Ibíd.* p.285

Para culminar, es concluyente en la filosofía de Zubirí la relevancia de la función intelectual, puesto que para él será en la unidad psicosomática del hombre en la que se fundará la sincronía del tiempo cósmico y del tiempo humano.

1. El tiempo psíquico

En su obra: *"Espacio, Tiempo y Materia"*³³⁸ estudia el *"tiempo psíquico, tiempo de la conciencia y al tiempo de las acciones humanas"* para el autor el empleo de este concepto resultara en términos problemáticos y enmarca su empleo en la imposibilidad de hallar algún otro que se adecue mejor a su propósito:

Empleemos... la palabra psíquico, aunque yo detesto este término por mil razones, pero la emplearé para entendernos rápidamente. Podría emplear también la palabra *conciencia*, pero yo la detesto más todavía. Es el tiempo psíquico, el tiempo de la conciencia.³³⁹

Las razones que apostó el autor para el empleo de la expresión *"tiempo psíquico"* son fundamentalmente tres: en primer lugar el autor desarrolla su filosofía refutando la Escolástica y el Idealismo alemán lo que le impide emplear términos que pudieran ser interpretados desde estos enfoques; en segundo lugar, para el momento en que desarrolla su propuesta filosófica del tiempo, ya se ha separado de la filosofía de Husserl por lo que no es válido el empleo de algún término que pueda evidenciar visos de vinculación; en tercer lugar su objetivo respecto al tiempo apunta aunque no principalmente, si, de forma muy directa a refutar la propuesta de Bergson³⁴⁰ y el término tiempo de la conciencia es heredero de la tradición filosófica francesa (criterios estos que ya hemos rastreado y expuesto en capítulos anteriores de este trabajo)

Finalmente superado el escollo lingüístico, a este tiempo lo describe como lo entiende la tradición *"Este tiempo es como una corriente que va avanzando. Desde su origen, a lo largo*

³³⁸ *Ibíd.*

³³⁹ Zubirí, Xavier. ETM. . Op. Cit. p.267

³⁴⁰ Cfr. Editorial Presses Universitaires de France, 1963. En texto original: *"Essai sur les données immédiates de la conscience"* 1ª Edición 1889.

de la vida, el psiquismo humano va constantemente avanzando, nunca se detiene. Es imposible que se detenga porque no hay nada que pueda repetirse en la conciencia"³⁴¹. Esa metáfora le permite la identificación del "yo"; el tiempo fluye, y, con la finalidad de distinguirlo de los "ahoras" absolutos, sucesivos y diacrónicos, el autor piensa no en una sucesión de horas sino en "*un solo ahora*" que se modulara a través de ese "yo" que le percibe distinto en cada flujo de conciencia.

La principal influencia que se evidencia en Zubirí para la determinación de los elementos de su teoría sobre el tiempo es aristotélica, aunque no la única, cuando al tiempo psíquico o de la conciencia se refiere, como antes hemos mencionado, Zubirí se separa de Husserl y se niega a ver en la fenomenología la solución pues representa la recaída en el idealismo alemán.

Como hemos expresado, Zubirí ve el tiempo psíquico como un torrente que avanza constantemente sin detenerse, y esto se debe a que corre a través del psiquismo humano, no pueden haber dos momentos idénticos en la psique humana, ni nada que pueda detenerse en la conciencia.

Es imposible que se detenga porque no hay nada que pueda repetirse en la conciencia. Se detendría si hubiese una repetición; pero que se repita un hecho imprime a lo repetido un carácter de repetición que carecía el original. No hay nunca dos momentos idénticos en la corriente de la vida psíquica. ³⁴²

Sin embargo esta cualidad, este fluir incesante, permanente y cambiante es una cualidad de ese tiempo psíquico o de la conciencia a que se refiere Zubirí pero no es el tiempo mismo para él "*el tiempo es algo que tiene esta fluencia*", sin embargo, esta fluencia no es el tiempo.

Esta aclaratoria la realiza el autor con la finalidad de separar lo físico, conceptual o material de este tiempo psíquico al que es fundamental escindirle el carácter de sustantividad. Un error que se ha visto, como lo expone Zubirí, en el aporte de otros autores entre los que destaca a San Agustín quien considera al tiempo psíquico o tiempo del alma

³⁴¹ *Ibíd.* p.268

³⁴² *Ibíd.* p.268

como una “*distención de la conciencia*”³⁴³ o Bergson cuando habla de la “*dureé*” que para el autor obvia la distinción de la duración con la fluencia.

Entonces concluye: “*El tiempo psíquico no es la fluencia, sino la duración de la fluencia*”³⁴⁴ y cómo esta es percibida será lo fundamental pues allí es donde brota toda la riqueza interpretativa de la filosofía de este autor, esta duración de la fluencia no es percibida si no “*vivenciada*”.

El tiempo psíquico - expone el autor - es indispensable “*vivenciarlo*” y esto se logra escindiendo, “*neutralizando*” el contenido intencional de la conciencia y decantando “*la pura duración*”.

(...)es menester ejecutar ante la fluencia una operación de neutralización, pero algo distinta. Consiste en considerar, en una especie de mirada interior, toda mi fluencia, no como una fluencia en la que ocurren tales y tales cosas, sino, pura y simplemente, en tanto que es la fluencia de momentos vividos por mí. Es lo que yo llamaría acto de vivenciación. Pues bien, considerar la fluencia como mera vivencia mía, entonces lo que tengo delante de mis ojos es justamente el tiempo psíquico: la duración. El tiempo psíquico no es la fluencia, sino la duración de la fluencia.³⁴⁵

Lo que queda entonces es lo que podemos llamar “*el tiempo mío*”, la fluencia desde la realidad humana, y el carácter de esta duración desde la fluencia vivenciada en la realidad humana es lo que posteriormente podremos categorizar.

Sí el tiempo cósmico o material, como lo expresa el autor, consiste en una sucesión de horas en el que los mismos dejan de ser. En el tiempo psíquico es al revés y así lo expone: “*Es el pasado, el que, en una forma de estricto pasado va, sin embargo, avanzando hacia el presente y empujando hacia el porvenir. De ahí que en cierta forma este tiempo sea opuesto al tiempo cósmico*”³⁴⁶

³⁴³ ... *el tiempo es “distensio quaedam animi”*. San Agustín de Hipona. Confesiones. Op. Cit. Vid. Cap III

³⁴⁴ *Ibíd.* p.270

³⁴⁵ Zubirí, Xavier. ETM. . Op. Cit. p.270

³⁴⁶ *Ibíd.* p.272

El autor se refiere al tiempo humano como la duración, puesto que en la modulación experimentada por el yo no afectan la naturaleza del tiempo: *"el ahora del tiempo cósmico es externo, el ahora de la duración es interno"*³⁴⁷

Zubirí diferencia sucesión y duración para re-leer a Bergson y en su filosofía lo actualiza. La duración será entonces un predominio del pasado que se va haciendo presente y se vuelve futuro.

La importancia que el autor adjudica a los *"ahoras"* se ve presente en la consideración de la duración como algo más, o algo distinto a la duración, para el: *"La duración no es sucesión"*³⁴⁸

En el tiempo psíquico se tiene un presente *"sólo formalmente"*, porque es un tiempo que está pasando, en el que con base en el predominio de presente puntual se constituye el pasado y el futuro, así: *"No es tan solo que por razón de su carácter fluente la conciencia se va modificando cualitativamente, sino que el ahora durativo, esto es, el ahora en tanto que momento no de la fluencia sino de la duración se va haciendo más rico en el sentido de que es un mismo ahora dilatado"*³⁴⁹

Así podemos concluir, que en su concepción para Zubirí el tiempo cósmico extingue *"los ahora"* que en el nacen y mueren, mientras que el tiempo psíquico los gesta y alimenta mediante la *"vivenciación"*. Se identifican entonces dos tiempos el tiempo cósmico de la sucesión y el tiempo psíquico de la duración.

Es importante señalar lo que el autor expone respecto al rol de esta duración en términos de la determinación de los ahora, vemos: *"En la duración el tiempo se va engendrando durativamente. Durando, el tiempo se va engendrando. En un mismo "vuv" un mismo ahora, que se conserva en la melodía cualitativa que compone la duración"*³⁵⁰

Por otra parte es fundamental entender lo que estos *"ahoras"* significan para el tiempo psíquico. Primeramente porque la conciencia en su fluir no hace distingo de momentos, por otro lado porque es imposible en términos de la creencia de una linealidad

³⁴⁷ *Ibíd.*

³⁴⁸ *Ibíd.*

³⁴⁹ *Ibíd.* p.271

³⁵⁰ *Ibíd.* p.272

del tiempo, que estos “*ahoras*” sean entendidos como una sucesión, en tanto que la conciencia no hace distinguos sería imposible la consideración de un ahora puntual, puesto que esto implicaría la existencia de un ahora previo y uno posterior.

Pero como la conciencia no se está moviendo en el sentido por nosotros comprendido como de proceso lineal, la imposibilidad que plantea el ser acotada como línea o proceso deviene positivamente en su consideración dinámica, pues siempre está en movimiento, pero también en su consideración “*como un todo*”.

La duración no es sucesión. Es un mismo ahora que se va enriqueciendo en tanto que ahora, esto es, temporalmente. No es tan sólo que por razón de su carácter fluente la conciencia se va modificando cualitativamente, sino que el ahora durativo, esto es, el ahora en tanto que momento no de la fluencia sino de la duración se va haciendo más rico en el sentido de que es un mismo ahora dilatado. El ahora de hoy es más amplio que el de ayer, pero es el mismo.³⁵¹

Por esta razón, la idea de tiempo psíquico se identifica también con la representación de un tiempo irreversible, porque su dinámica se refiere a un constante ahora que se dilata y contrae en un constante fluir.

No se debe confundir esto con la dinámica constante del movimiento en su permanente fluir, sino que se refiere a un dinamismo que le compete intrínsecamente al mismo tiempo. *Los ahora*s no son segmentos ni partes del tiempo, sino “*modalizaciones*” que forman parte intrínseca de un mismo tiempo en permanente fluir.

2. El tiempo humano

Adicionalmente como lo hemos expresado en el capítulo II, Zubirí enfrenta el tiempo psíquico a la consideración de la respectividad en la que este tiempo individual convive con otros tiempos, tiempos del cosmos y tiempos de las realidades humanas. Por esta razón plantea la apertura de este tiempo durativo de la psique al tiempo de las realidades históricas y sociales. Una apertura que rendirá sus frutos en la lectura que aspiramos efectuar del tiempo en la filosofía reística de Zubirí.

³⁵¹ *Ibíd.* p.272

Para el autor, aunque el tiempo psíquico no es procesual, se da en un proceso de transcendencia. Esto es importante para entender el tiempo biográfico o tiempo de la vida humana.

El hombre está en cada instante en una situación que le plantea unos problemas. Pero, sobre todo, un problema radical. El problema radical de toda situación es que hay que salir de ella, cualquiera que ésta sea. Aunque la salida consista en prolongarla. Y, ¿cómo sale uno de esta situación? Pues contando con los recursos que uno tiene para hacer algo, es decir, con las posibilidades de que uno dispone. Y con esas posibilidades se forja el proyecto de una nueva situación. Así es como el hombre va haciendo el trazado de su vida. La realización de ese proyecto va cambiando las situaciones; cada situación vuelve a plantear otro problema, etc., etc. Y se va constituyendo así el tejido de la vida humana, desde el punto de vista que aquí estamos exponiendo.³⁵²

Entendemos entonces que el futuro de un proyecto funciona como un paradigma que le da sentido y posibilita un modo de estar en la realidad, la vida humana entonces se constituyendo desde el futuro. Sí al hablar del tiempo psíquico pudimos diferenciar tiempo cósmico del tiempo psíquico al referirnos a la duración como desde donde nos movemos en el pasado y a la sucesión desde el presente, en referencia a este tiempo humano debemos referirnos a como desde donde nos vemos proyectados hacia el futuro en su articulación con la realidad humana.

El pasado ciertamente es lo que ya no es real, pero es algo que pervive en el presente en forma de posibilidad. ¿Y el futuro? El futuro es algo con que a su modo también yo puedo contar... Porque el futuro no es simplemente aquello que todavía no existe, sino justamente aquello que es un porvenir con el que más o menos yo cuento y que va viniendo hacia mí en función de mis posibilidades.

353

Es pertinente considerar aquí que para Zubirí: la cosa, esta cosa a la que se refiere el autor, se "*des- realiza*" como posibilidad desde ese pasado que ya no es y hacia ese futuro con el que ya se puede contar como posibilidad.

De tal forma que la cosa posibilita, y al hacerlo representa una especie de apertura de sentidos que bosqueja una gama de opciones de la realidad humana frente a la cual el hombre se enfrenta a distintos modos de comprender el mundo así como a distintas formas

³⁵² *Ibíd.* p.274

³⁵³ *Ibíd.* p.276

de realidad. La cosa se des-realiza y otorga un poder especial al hombre el de poder proyectar en el futuro esa realidad.

En realidad el verdadero futuro de la propia vida es un futuro que nos acecha, que se nos acerca, que nos adviene desde esos proyectos bosquejados en la inquietud radical de la vida humana en su instantaneidad (estamos en las aguas de la gran experiencia del Augenblick de Nietzsche)³⁵⁴

Esto lleva al autor a ofrecernos la invitación a pensar en un tiempo distinto de la vida humana, un propio tiempo. Para Zubirí, la vida humana es un dinamismo que plantea distintas posibilidades o modos de realización en el mundo, esto permite comparar la idea de la fluencia del tiempo psíquico con la idea de la fluencia del tiempo humano; mientras en el primero la fluencia representa al presente haciéndose futuro, en el segundo representa la anticipación del futuro: *"...es el hombre que se va anticipando justamente a su presente: va haciendo un proyecto. Es una estructura de anticipación"*³⁵⁵

Pero lo más importante y esto es fundamental de subrayar refiriéndonos al tiempo como dinamismo, es que mientras en el tiempo psíquico representa la fluencia el (ir de – a) en el tiempo humano representa la realización. Esto se denomina para el autor: capacitación y es la interpretación que Zubirí hace de la voluntad de poder de Nietzsche:

(...)un dinamismo de capacitación. Esto es, un dinamismo que faculta al hombre a la posibilidad. Pues la capacitación quiere decir que el hombre solamente puede realizar posibilidades porque puede hacerlo y puede hacerlo porque está estructuralmente exigido a ello por la realidad misma.³⁵⁶

Una vez establecido esto, este dinamismo de la vida entendido como *"capacitación"* que también puede ser visto como *"posibilitación"* el autor aclara, que este dinamismo "se da" en el tiempo de la vida, pero no es el tiempo de la vida.

El dinamismo contempla en sí mismo un carácter procesual, pero su temporalidad no es procesual, al escindirle este carácter de procesualidad dice el autor: nos queda sólo *"la anticipación"* esto es: *el pasar la vida desde el futuro.*

³⁵⁴ Zubirí, Xavier. IL. Op. Cit. p.56

³⁵⁵ Zubirí, Xavier. ETM. . Op. Cit. p.277

³⁵⁶ *Ibíd.* p.270

Para ser el tiempo necesito ejecutar sobre esta realización de mis proyectos un acto de neutralización parecido al que he ejecutado antes. Antes neutralizaba el movimiento como camino, y veía entonces la sucesión. Después he neutralizado la fluencia en su riqueza cualitativa para obtener simplemente la duración. Aquí tengo que neutralizar el proyecto como un propósito para atenerme... ¿a qué? Para atenerme pura y simplemente a las etapas de su realización, en tanto que etapas, es decir, sólo como etapas de un pasar. Entonces tengo justamente el tiempo, la transcurrencia del tiempo: el tiempo es la realización del proyecto en tanto que pasando.³⁵⁷

Este futuro que se adviene se denomina para Zubirí: “Precesión” para diferenciarlo del tiempo físico que se llama “Sucesión” y del tiempo psíquico al que denomina “duración”. Y consiste en un ahora que se va llenando de pasado y de futuro en la medida que se vive, este tiempo es para el autor: “el futuro adviniendo”³⁵⁸

Para el autor, en la vida humana el futuro es propuesto como proyecto para mi vida, en el que el “pasar” determina tanto el presente como el pasado.

El tiempo de la vida humana, en este sentido, no es ni sucesión ni duración; es precesión. Y por esto el tiempo de la vida no es algo que va sucediendo ni algo que va durando, sino algo que va pasando. Y los caracteres del tiempo, desde este punto de vista, son completamente distintos, a los de la duración y a los de la sucesión. Como sucesión, las tres partes del tiempo son tres partes numéricamente distintas. Su continuidad es la mismidad del movimiento. Y la transcurrencia es sucesión. Desde el punto de vista del psiquismo, o sea, de la duración, las partes son multiplicidad cualitativa. Su continuidad es su unidad intrínseca –la prolongación y la dilatación de un mismo ahora–. Y la transcurrencia es un mismo ahora en duración. Aquí, en cambio, en la proyección, en el proyecto, las partes son etapas de una realización, que es cosa distinta. La continuidad es pura y simplemente paso. El tiempo va pasando. Y el transcurso no es sucesión, sino que es precesión.³⁵⁹

“La precesión es futurición” dice el autor, que esto es algo que yo hago cuando acepto alguna de las distintas posibilidades, cuando mis acciones contribuyen a que se realice algo en ese futuro. Sí entendemos el dinamismo de la vida, como “capacitación” que también puede ser visto como “posibilitación” en palabras del propio Zubirí, la futurición se refiere al carácter del acto que instaure futuro. Se refiere a una aperturidad en la que está la realidad humana.

³⁵⁷ *Ibíd.* p.277

³⁵⁸ *Ibíd.*

³⁵⁹ *Ibíd.* p.278

El tiempo propio del hombre se explicara en la filosofía de Zubirí desde el entendido de la vida como un espacio en el que acontece la realización eventual de tal o cual de proyecto. Por lo que la futurición será la realización de estos proyectos y el tiempo será el dinamizador de la vida permitiéndole que “*sea en el mundo*” en tanto que realización de un proyecto.

Ya para concluir el autor aclara frente a la posibilidad de errar en la consideración del tiempo como sustantivación al considerársele al campo temporal como el mismo tiempo y expone:

(...) aquí es donde está afincada la sustantivación imaginaria del tiempo. El tiempo ha quedado sustantivado no por la sustantivación arbitraria de una imagen, ni por la substantivación o personificación de un concepto abstracto. El tiempo ha quedado sustantivado porque tenemos todos la vivencia de lo que es el ámbito del tiempo.³⁶⁰

Para concluir, Zubirí identifica el error en Heidegger y en gran parte de la filosofía de finales del XIX y del siglo XX; hay una “*vivencia*” y en la medida en que se vive se constituye el tiempo. El tiempo se constituye con la propia vida humana en palabras del autor como un círculo: “*Es como un círculo entre vida y tiempo, entre realización de proyectos y futurición*”³⁶¹ anclado en la psique humana en el que observamos el valor superlativo que se otorga a la intelección a partir de lo singular de su función: “*La intelección tiene un aspecto peculiar y exclusivo de ella: que es que efectivamente mientras va durando va viendo la línea en que va durando. Ve no solo lo presente, sino que ve también en un mismo acto el momento de venir de y aquello a lo que apunta el futuro. Vistos los tres momentos en un solo acto. Constituyen el campo temporal*”³⁶²

Antes hemos expresado el valor de la función intelectual que supera la mera determinación de la unidad de psicósomática de los procesos intelectivos de cronometría y cronología que representan al tiempo cosmológico y al tiempo psíquico, ahora el autor lleva la reflexión podemos decir que a un nivel más profundo:

La inteligencia humana no solamente ve la duración, sino que la ve durando ella misma, en tanto que inteligencia. Y justamente en esa duración o en esa

³⁶⁰ *Ibíd.* p.280

³⁶¹ Zubirí, Xavier, IL. *Op. Cit.* p.281

³⁶² *Ibíd.* p.282

intelección durativa de la duración es donde está el orto y la unidad de las dos dimensiones del tiempo.

(...)Esto mismo acontece con la intelección. La intelección durante, o la intelección durativa, o la duración inteligente, no solamente es algo que dura, sino que su duración misma me descubre precisamente el campo temporal, dentro del cual, y gracias al cual pueden existir los dos tiempos de que venimos hablando.³⁶³

3. El concepto modal de tiempo

Como hemos podido observar en esta investigación Zubirí consuma un esfuerzo por construir una filosofía de la realidad, también hemos observado la relevancia que otorga a la función intelectual en términos de la determinación de la unidad de la duración y del campo temporal. Así mismo vemos del contenido de su obra la consideración acerca de la duración y de la sucesión lo le lleva a considerar que ciertamente *“la única unidad del tiempo es el sincronismo”*; sin embargo, esta determinación enfática se encuentra delimitada a lo externo de la consideración de tiempo, ya que, como el mismo autor lo expresa: *“Intrínsecamente, en cambio, hay que decir en primer lugar que cada realidad tiene su tiempo”*³⁶⁴, de allí, que en el autor se abra a una nueva empresa por exponer las características de la condición intramundana o de realidad de este tiempo al que califica como resultado de una reflexión de la *“metafísica intramundana”* en la que se va a explicar al tiempo como modo de ser, esto es: el concepto modal de tiempo.

A fin de exponer su reflexión respecto al tiempo como modo de ser, Zubirí destaca la importancia de eliminar el equívoco de las expresiones cotidianas respecto al tiempo. Así expresara que *“el tiempo como carácter modal, en lo que verdaderamente consiste según el autor es: ...en lo que él es, fue y será”*. Entendemos de su exposición, que esta determinación pudiera considerarse también erróneamente como si estuviese atando el tiempo al acontecer de la cosa en el tiempo, sin embargo, es claro al explicar que: *“...esto es falso porque <<es, fue y será>> afectan intrínsecamente a la cosa; no son momentos de una transcurencia extrínseca. Es la cosa real misma, es ella misma la que por su intrínseca índole,*

³⁶³ *Ibíd.*

³⁶⁴ *Ibíd.* p.286

<<es, fue, será>>. El tiempo no es algo en que se está, sino un modo como se está. Es el carácter modal del tiempo”³⁶⁵

Debemos aclarar que para el autor el tiempo no está metido en la acción, no es formalmente un modo de realidad³⁶⁶, la confusión ha sido producto, y extensamente lo aclara en su obra, del empleo inadecuado del lenguaje, pero el tiempo no es realidad sino un modo ulterior a ella. “Fue, es – será” no son un modo de realidad, “...la connotación temporal no pertenece a la acción” sin embargo, deja un resquicio para su vinculación, para Zubirí: “...en alguna manera se funda en ella”³⁶⁷. Como el ser no posee sustantividad, Zubirí nos ha expresado que el tiempo es un modo de ser, y este es el tema a desarrollar.

Si bien es cierto, que ya ha aclarado, cuál es esa manera en la que el tiempo se funda en la acción, y esto es: “...porque el tiempo se funda inmediatamente en el ser y el ser se funda inmediatamente en la realidad, en la acción”³⁶⁸ esta determinación es fundamental para entender que la proximidad del tiempo a la realidad será lo que viene a caracterizarle como: “modo de ser”.

De allí que sí el problema es definir: ¿Qué es el tiempo como modo de ser? deban resaltarse dos aspectos fundamentales para el autor; 1. Que ser y tiempo no son idénticos y 2. Que tiempo y ser comparten una unidad intrínseca y un carácter claramente definido. Por ahora concentrémonos en que esta unidad es la que representa claramente “el concepto de modo” de ser y conozcamos lo que autor desarrolla respecto a los dos puntos álgidos a tratar:

En primer lugar, respecto a la diferencia entre ser y tiempo, el autor comienza refiriéndose a que dicha diferencia viene dada desde el inicio en la expresión gramatical

³⁶⁵ *Ibíd.* p.298

³⁶⁶ “En definitiva, lo que tendemos por realidad a propósito de cualquier cosa es aquello que una cosa le compete de suyo, y no simplemente aquello que le sobrevenga a una realidad determinada por su relación con otras. Es aquello que le compete de suyo, tanto por lo que concierne a sus notas como por lo que concierne a su existencia. La existencia es realidad solo cuando es la existencia que de suyo pertenece a la cosa” (Zubirí, Xavier, ETM. Op. Cit. p. 290)

³⁶⁷ *Ibíd.* p.300

³⁶⁸ *Ibíd.* p.301

del verbo “ser”, de allí que la diferenciación para él: *“Es una diferencia que esta ya dada en el sentido mismo del verbo ser. Ser es el infinitivo del indicativo es”* ³⁶⁹

Con esto aparece una doble posibilidad de significación para su interpretación de cara a la diferenciación entre ser y tiempo: a. En primer lugar el infinitivo de “ser” significa lo que “es”, esto es: la actualidad de la realidad entera de algo en el mundo: lo que Zubirí ha llamado: “Ser” : *“ Y en este sentido es el primero y radical precisamente porque designa el ser por oposición a la acción real en cuanto real”*³⁷⁰; en segundo lugar, el presente “es” se refiere a un presente temporal, lo que para el autor tendrá sentido ya que: *“Entonces el infinitivo ser significa la unidad del es, fue y será” Es el ser en el sentido del tiempo (...) tiempo es la unidad del es, fue y será”*³⁷¹

Una unidad que el autor va a denominar *“el carácter flexivo del tiempo”*, con base en esta denominación observamos que lo más importante de esta unidad es que ella permite la visualización del contraste o la oposición del concepto de tiempo como modo de ser y la concepción expresada como sucesividad de momentos del tiempo físico, aquí, en la visión del tiempo como modo de ser viene a referirse a una unidad mediante la cual se escinde el carácter delimitante y excluyente propio de la visión de los ahora temporales como estructuras sucesivas en la línea del tiempo; en esta visión se destaca la inclusión intrínseca de los tres momentos y es expresada así por el autor: *“ Los tres momentos se incluyen intrínsecamente y en su propio carácter formal el <<es>> no es formalmente un es sino un siendo un fue y un será. En su unidad, los tres momentos constituyen la flexividad formal del ser mismo”* ³⁷²

No obstante, lo más importante de esta expresión de unidad que representa la *“flexividad”* va a ser la concepción del *“siendo”* como estructura que representara para el autor *“un presente de actualidad”*, y, que a esta reflexión se llega directa e ineludiblemente desde la idea de la flexividad como unidad de los momentos del tiempo: *“ ... él es en su diferencia del fue y del será ha de entenderse desde el siendo, y no al revés, como siempre se*

³⁶⁹ *Ibíd.* p.302

³⁷⁰ *Ibíd.*

³⁷¹ *Ibíd.*

³⁷² *Ibíd.* p.303

*ha propendido a pensar, como si siendo fuera un proceso que transcurre en los tres momentos del tiempo (...) el siendo es un participio del presente ser*³⁷³

Este siendo en la expresión va a involucrar, puede decirse nos atrevemos a emplear el término: “*va a acoplar*” tanto la determinación del ser como actualidad como la determinación del ser como momento de ulterioridad, esto es del tiempo como modo de ser. Zubirí desarrolla la explicación de ambas dimensiones de la siguiente manera: “*a. Siendo, es ulterior, pero es un acto, el acto de estar en el Mundo y b. (...) La actualidad efectiva, <<in actu excercito>>, del siendo está inscrita en esta ulterioridad física. Con lo cual, el acto de estar siendo es un siendo que precisa y formalmente tiene en sí mismo el carácter de ulterioridad. Y esta ulterioridad es, justo, el tiempo*”³⁷⁴

Así, la actualidad gerundiva supera la mera dimensión lingüística en su empleo en el lenguaje usual, como pudiera ser comprendida por el uso que el autor hace del gerundio “*siendo*”. La ulterioridad física que aporta el empleo del “*siendo*” permite, nos atrevemos a decirlo de esta manera: el redimensionamiento del es – fue y será por el “*es – ya – aun*”, debido a que como lo expresa el autor: “*...el empleo del es-fue- será no expresan un transcurso sino el carácter mismo del ser como actualidad gerundial ulterior*”³⁷⁵

De esta forma el *siendo* constituido por él *fue-es-será* deberá ser entendido como expone Zubirí: “*...no son tres partes de un transcurso, sino tres facies o inflexiones de la ulterioridad de un simplicísimo presente gerundial*”³⁷⁶ luego éstas van a pasar a constituir lo que en términos del concepto modal de tiempo para Zubirí será: “*el presente temporal*”.

En un segundo lugar Zubirí llama a preocuparse por la unidad de ese tiempo y ser que acaece a partir de la determinación del presente temporal, a ello arriba cuando se pregunta: “*En qué consiste la unidad de efectividad y ulterioridad en el tiempo mismo*”³⁷⁷ ya que el tiempo no puede tener más modalidad que el ser.

³⁷³ *Ibíd.* p.304

³⁷⁴ *Ibíd.* p.304-305

³⁷⁵ *Ibíd.* p.305

³⁷⁶ *Ibíd.* p.306

³⁷⁷ *Ibíd.*

La pertenencia acotada del tiempo al ser como modo de ulterioridad pasa por esclarecer que el autor no está refiriéndose al tiempo como un modo del ser, entendida esta acepción de forma diferente a como ha venido siendo entendido por la tradición filosófica, esto es: *“como algo que modifica al sujeto”*³⁷⁸, aquí se refiere a un modo que el expresa: más hondo y que debe entenderse como que: *... es la textura misma del ser en su ulterioridad”*³⁷⁹

Esta ulterioridad viene a expresarse a partir de la idea del *siendo* como unidad entendida ésta como la unidad del *ya – es – aún*, estos términos para el autor será expuesto así: *“...los tres términos del tiempo son una <<misma>> actualidad temporal, la flexividad, pero además poseen otra mismidad: son una misma actualidad que la actualidad gerundial participial, que la efectividad”*³⁸⁰

Entonces, el tiempo va a ser constitutivo del ser y en esto consistirá la unidad de tiempo y ser, pero también va a ser la respuesta que Zubirí aporta a la pregunta por el concepto modal tiempo: *“Él es texturalmente un ya – es – aún. La temporalidad como modo de ser es la unidad constitutiva del ya – es – aun. Tal es el concepto modal del tiempo”*³⁸¹

De tal manera que si se entiende el modo como formalidad, la temporalidad como modo del ser deberá ser entendido como que el ser es formalmente temporal, y así lo expresa el autor, pero no llega a esta afirmación sin antes resaltar que esta unidad del *“ya – es – aún”* que constituye la unidad constitutiva del tiempo como modo de ser, constituye una sola unidad y esta unidad es el *“mientras”*³⁸².

³⁷⁸ *Ibíd.* p.308

³⁷⁹ *Ibíd.* p.309

³⁸⁰ *Ibíd.* p.310

³⁸¹ *Ibíd.* p.311

³⁸² N.A. El *“mientras”* es transcurrencia y unidad por ende es flexividad. Aquí es importante traer una operación mental que antes no ha expresado como obligatoria al referirse al tiempo psíquico y humano, esto es, el proceso de neutralización. Ante la neutralización del movimiento del tiempo cosmológico como camino, se veía emerger el tiempo como *“sucesión”*, luego ante la fluencia la neutralización, vista como una mirada interior, lo que el autor llama una vivenciación, deja al descubierto el tiempo psíquico *“la duración”*, posteriormente frente al tiempo humano, el tiempo como proyecto la neutralización llega a la visualización del tiempo como etapas de un proyecto en tanto que *“pasando”*.

Ahora, el autor expresa: *"La neutralización del transcurso pone ante nuestros ojos el puro modo del <<mientras>> como unidad intrínseca y formal del ya - es - aún"*³⁸³ y el *"mientras"* como intrínseco y constitutivo del ser va a ser también la índole fundamental de toda cosa en el mundo, en tanto que todas se hallan como lo expresa el autor *"ancladas en el tiempo"* y por tanto su carácter temporal, así lo entiende el autor cuando expresa: *"El mientras en cuanto tal es el fundamento temporal de la temporalidad de toda estructura transcurrente"*³⁸⁴

Pero además, el *mientras* como unidad del *"ya-es-aún"* representa carácter unitario del *"es"* y esto a los fines planteados en este trabajo de tesis es esencial, porque la realidad unitaria del *"mientras"* es *"la duración"* y siendo nuestro fin la determinación de la intelección del tiempo, esto es la determinación de la intelección durante, entonces es importante destacar lo que ha expresado el autor: *"...la unidad del tiempo humano radica en el carácter durativo de la inteligencia. La inteligencia en cuanto momento de mi realidad, dura; pero en cuanto vidente, nos abre al campo del tiempo"*³⁸⁵

De esta manera la inteligencia durativa no efectúa una acción de aproximación al tiempo desde la distancia de la mera percepción, sino que se ve a sí misma durando, y se hace una con la duración, así lo entiende Zubirí: *"La inteligencia misma es duración. Y aquello que durando ve es el tiempo mismo como un ámbito. Está en el tiempo temporalmente"*³⁸⁶

Por ello el carácter fundamental del *"mientras"* como unidad del *ya - es - aún* ya que va a posibilitar comprensión de la sucesión como tiempo físico, la duración como tiempo psíquico, la precesión como tiempo biológico - humano mediante la unidad de todos en la duración intelectual o en *"la intelección durante"* lo que permitirá como expresa Zubirí develar la estructura del ser: *"...que es el poder del tiempo humano sobre cada hombre. Es el <<mientras>> desplegado al logro del propio ser del hombre"*³⁸⁷ y por esto la vigencia, el interés y la singularidad que aspiramos hallar como aporte particular de este trabajo de

³⁸³ *Ibíd.* p.311

³⁸⁴ *Ibíd.* p.316

³⁸⁵ *Ibíd.* p.325

³⁸⁶ *Ibíd.* p.326

³⁸⁷ *Ibíd.* p.328

tesis en el análisis de la unidad de intelección y tiempo, que es el último punto de este capítulo.

4. Intelección y tiempo en la obra de Zubirí

Para iniciar el análisis de intelección y tiempo Zubirí comienza por donde es obvia la consideración dentro de la estructura de su obra: por la aprehensión primordial de la realidad, y lo hace, motivado a que ésta será la primaria actualización de lo inteligido en la Inteligencia Sentiente.

La realidad, que hemos reseñado en capítulos anteriores, para Zubirí es *habitud* y consiste en un “*estar*” metafísico que constituye la forma como el hombre está en el mundo y esto es tiempo. La descripción del tiempo que realiza en su obra avanza del concepto descriptivo del tiempo, pasa al concepto estructural de tiempo y de allí al concepto modal de tiempo, éste último contiene la aproximación dinámica del tiempo y la realidad.

En un escrito póstumo se expone lo que Zubirí entiende por realidad:

Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa <<de suyo>>, es decir que no sean tan solo signos de respuesta (...) tiene lo que llamare <<formalidad de lo real>> La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad. Todas las notas, además de un contenido propio y de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Para el animal la formalidad de lo aprehendido es mera estimulidad; para el hombre lo aprehendido es << de suyo>> es realidad.³⁸⁸

El tiempo, a través del análisis en estos tres conceptos que hemos mencionado y analizado también en capítulos anteriores, evidencia una estructura topológica y direccional que el autor examina previo a la publicación del tríptico de la *Inteligencia Sentiente* en la obra “*Estructura dinámica de la realidad*”³⁸⁹, que va de pasado a futuro y

³⁸⁸ Zubirí, Xavier. NHD. . *Op. Cit.* p.18

³⁸⁹ Zubirí, Xavier, EDDR. . *Op. Cit.* p. 238: “El tiempo (...) tiene estructuras diversas (...) una especie de estructura topológica (...) La topología es una ciencia geométrica, que realmente estudia el conjunto de las cosas simplemente por razón de su posición entre sí (...) la continuidad del tiempo (...) tiene distintos aspectos (...) una duración (...) tiene partes. Tiene un antes (...) un ahora (...) un después (...) estas partes están vinculadas, entre sí (...)”

cuyo carácter de irreversibilidad le amarra a la reflexión de las ciencias físico – naturales. Pero el tiempo, además, posee esa dimensión dinámica³⁹⁰ de realidad que le asocia al hombre y de la que se interesa Zubirí para la construcción de su metafísica intramundana.

Esta idea posee la cualidad de una tensión que es estructura de las cosas reales como lo ha expuesto el autor. Esta tensión es el “*estar*” de las cosas en la realidad que modaliza y constituirá el devenir de actualización de la realidad en el mundo del ser, y esto es tiempo.

Entonces el mundo es tempóreo como lo expresa Zubirí: “*El mundo por ser dinámico él, en su interna estructura, internamente instituye dentro de sí el tiempo en la respectividad, y como momento de ella. El mundo no está en el tiempo, es temporal: <<es tempóreo>>*”³⁹¹

De allí que el análisis de esta estructura de la aprehensión primordial de la realidad sea observable como una transversalidad en las tres partes que componen el tríptico de la *Inteligencia Sentiente*³⁹². El porqué de ello consiste fundamentalmente en que la aprehensión primordial de la realidad es actualización en la Inteligencia Sentiente y esta actualidad, es lo que se traduce en un “*estar presente*” que está constituido por la estructura tempórea del “*ya – es – aún*” que se observa como unidad en la constitución del “*mientras*”, los cuales pasan a conformar la instancia fundamental en la que coinciden tiempo y ser a partir del concepto modal de tiempo expuesto por el autor.

En este orden de ideas, hemos visto que el “*mientras*” se constituye y despliega orientado al logro propio del ser del hombre. Un logro que se verifica en la realidad, así entonces, el rol del carácter durativo de la inteligencia que como hemos visto se despliega como momento de la realidad, apertura el campo del tiempo para permitir que al ser, considerado trascendentalmente, podamos vislumbrarle su esencia como realidad.

³⁹⁰ Zubirí, Xavier, EDDR. *Op. Cit.* p. 279 “*El dinamismo es ciertamente un momento estructural de las cosas, aquel momento estructural, o uno de los momentos estructurales, quizás el más radical, por el que las cosas están en el mundo. Es la manera de estar en el mundo*”.

³⁹¹ Zubirí, Xavier. EDDR. *Op. Cit.* p.310

³⁹² Inteligencia y realidad, inteligencia y logos e inteligencia y razón . *Op. Cit.*

La apertura de las cosas a la realidad es lo que constituirá formalmente a la inteligencia, es decir, a la Inteligencia Sentiente, porque como lo expresa el autor en la obra que da pie a la posterior consolidación del tríptico de la Inteligencia Sentiente, en *Sobre la Esencia*: “La realidad es algo, formalmente sentido, no inteligido”³⁹³

En tal sentido, la verificación de la intelección durante o de la duración intelectual se articula a la realidad, lo que acaece en su relación íntima con la inteligencia, y así se observa en su obra: “*Sobre el Hombre*” donde Zubirí expresa claramente: “El encuentro con la realidad no pende de la razón, sino primariamente de la inteligencia”³⁹⁴ ello va a permitir que en la obra de Zubirí se haga presente la idea de que la intelección durante, es decir, esa unidad de intelección y tiempo que antes hemos expuesto y desarrollado se “modalize” como hemos puntualizado, pero también con esto es presente la modalización de la intelección primordial de realidad que va a suceder siempre porque la intelección primordial de realidad como actualización será siempre intelección sentiente.

Por lo anteriormente expuesto vamos a abordar el análisis de la intelección y la temporeidad en los tres aspectos que se han tocado en su obra Inteligencia Sentiente y que van a constituir junto a la conclusión del presente trabajo el verdadero aporte de este trabajo de tesis doctoral, a saber: 1. La unidad del acto de temporeidad e intelección; 2. La unidad del logos y la temporeidad; y por último 3 La unidad de la razón y la temporeidad a través del conocimiento.

Pero antes de hacerlo, debemos destacar que las tres modalizaciones de la intelección, a saber: intelección de realidad, entendida como aprehensión primordial de la realidad, intelección y logos e intelección y razón, no constituyen para el autor estratos, pasos, o fases, sino que se instauran en una unidad de modalización que evidencia tres modos diferentes de intelección con estructuras propias, donde realidad, logos y razón modalizan a la intelección y no al contrario.

³⁹³ Zubirí, Xavier. SE. Op. Cit. p.414

³⁹⁴ Zubirí, Xavier. S. H. Op. Cit. p.656

Por otra parte la estructura tempórea del “siendo” ya identificada por las partículas: *ya – es – aún*, no poseen el carácter de una sucesión de momentos ordenados en la línea del tiempo, como pudiera ser percibido (objeto de una confusión en el concepto descriptivo de tiempo expuesto por el mismo autor), por el contrario, oportunamente expone Zubirí que a partir del análisis del concepto estructural de tiempo se produce una fusión tempórea que él denomina: “...*unidad formalmente estructural y esencial del orden talitativo y de descripción*” que rechaza el modelo de unión temporal.

Finalmente, rebate la unidad de las tres modalizaciones como parte de una trayectoria lineal. Sí bien hemos puntualizado del análisis del primer libro de su obra que cada uno de los modos despliega el anterior e incluye al siguiente, esto aparece sólo para ratificar el carácter de unidad del acto intelectual pero no su unidad respecto a una trayectoria y así lo expresa: “*La trayectoria es tan sólo un aspecto derivado y secundario de la maduración. La unidad de los tres modos es la unidad de maduración*”³⁹⁵

4.1 La unidad del acto de temporeidad e intelección

Fundados en lo que antes hemos aclarado, podemos comenzar por establecer que ciertamente la intelección de la realidad nos permite aprehender lo que la cosa es en realidad, pero serán la intelección del logos y la intelección de la razón las que nos van a permitir inteligir lo que la cosa es “*en realidad*” y “*en la realidad*” respectivamente.

Concentrados en la primera, es decir, en la intelección de realidad como aprehensión primordial de la realidad que posibilita la actualización de lo real en la intelección misma, vemos que la importancia del análisis de la relación entre temporeidad y realidad debe centrarse en la importancia de acotar que las modalizaciones intelectivas de la aprehensión primordial de la realidad se concentran exclusivamente en esa única modalización primordial de la realidad, esto es, que se enfocan en las modalizaciones intelectiva como modalización primordial y no en ésta en relación con otras. Podemos decirlo en otras

³⁹⁵ Zubirí, Xavier. IRA. *Op. Cit.* p.323

palabras, se refiere a la modalización primordial en la que sólo se efectúa la aprehensión primordial de esa realidad centrada³⁹⁶.

Como antes hemos acotado, para Zubirí la intelección es actualidad de lo real en la intelección sentiente. Esta “*actualidad*” por ser actualidad en la Inteligencia Sentiente consiste en el “*estar siendo*”. Este “*siendo*” al que se refiere la dimensión tempórea de la actualización de la intelección hace referencia directa al “*mientras*”, que antes hemos aclarado como constituido por las tres estructuras tempóreas fundamentales del concepto modal de tiempo, a saber: “*ya – es- aún*”.

Entonces, conforme acaece este modo de actualización retinente (atentivo – preciso) de la intelección primordial, es decir, conforme acaece esa modalización primaria de la aprehensión primordial de realidad se hace evidente la estructura de lo que Zubirí llamara: “*un presente*”.

¿Cuál será la estructura de ese presente? En la estructura tempórea del *ya – es – aún*, lo va a ser la partícula “*ES*”, esto no quiere decir que el “*ES*” constituya la totalidad del “*siendo*” del “*mientras*”, sino que el “*ES*” constituya la actualidad intelectual del estricto momento de presencia en la aprehensión primordial de esa realidad.

Direccionalmente, la estructura tempórea fundamental está determinada por una intelección que va “*desde – hacia*”. Sí observamos la intelección sentiente de la realidad desde la perspectiva de su temporeidad se nos plantea como abierta en respectividad trascendental. Pues bien, en esta retención atenta del “*ES*” las otras partículas tempóreas del *siendo* (*ya – aún*) aunque no son escindidas, por ser esto de naturaleza imposible, quedan marginadas motivado a la naturaleza de la aprehensión primordial de esa realidad que es exigida por la actualización intelectual, y en la estructura direccional de la intelección tempórea será el “*hacia*” el que quedará retenido por tratarse de un modo de

³⁹⁶ N.A. Lo decisivo de esta exclusividad que en la filosofía de Zubirí se denomina: “*modo de actualidad retinente*” y que se encuentra cualificado por el “carácter atento y preciso”, consiste en que lo real queda centrado (se concentra la atención y se precisa) sola y exclusivamente en esa aprehensión primordial de realidad, señalamos: solamente.

presentación “no – dinámico de la realidad” en el que se hace visible el modo de presentación de lo real.

Así queda entonces representada esquemáticamente: “ya – desde – ES – hacía – aún”

Es importante destacar que esta estructura esquemáticamente representada viene a evidenciar el centro estructural de la intelección. La estructura tempórea de la aprehensión primordial de la realidad, se fundamenta “en la realidad” y se ejecuta “entre realidades” las cuales intelectivamente seleccionan y priman.

La primaria modalización de la intelección es la aprehensión primordial de la realidad, como antes lo hemos explorado en la misma se aprehende la cosa como realmente es en la realidad, pero, el valor esencial de la estructura tempórea de la aprehensión primordial de realidad, radica en la unidad de intelección de realidad y temporeidad que recaerá, como hemos evidenciado, en que la identificación de la estructura del “ES” aparece para destacar que toda intelección – tempórea es del “presente”, de donde nace y a donde retorna.

4.2 La unidad del logos y la temporeidad

El campo se forma, según lo ha expresado Zubirí, formalmente antes de toda espaciosidad y toda temporeidad, ello acaece debido a que el campo es la respectividad de la realidad en tanto que intelectivamente sentida.

La aprehensión primordial de realidad permite la aprehensión de las cosas como reales, pero esa realidad al ser abierta es también: trascendental y respectiva lo que supone que sea sentida. La aprehensión primordial de realidad sentida en respectividad en el campo³⁹⁷.

³⁹⁷ N.A. La importancia de puntualizar el concepto de campo que antes ya hemos analizado en el segundo libro del tríptico de la Inteligencia Sentiente: Inteligencia y logos, radica en el valor que posee para el análisis de la temporeidad la acotación de las dos fases o momentos que le constituyen conforme lo ha expuesto Zubirí, a saber: el momento de “compacción” (donde la cosa real es inteligida “con la realidad”) y el momento de autonomización en el que la cosa es inteligida, “en la realidad”.

De estos dos momentos destaca entonces que la aprehensión primordial de la realidad al ser una intelección sentiente sea también una intelección campal, esto es que se trata de una intelección de lo real, que en

Lo anteriormente afirmado solo va a confirmar lo que antes hemos expuesto respecto a la vinculación entre intelección y aprehensión primordial de la realidad y, esto es que de los tres elementos estructurales constitutivos del “*siendo*” o del “*mientras*” (ya – es – aún), la unidad radical de intelección de realidad va a recaer en la estricta presencia del “ES” como central a la estructura tempórea de la presencia.

Adicionalmente, se preserva en la intelección campal la presencia distensa de la actualidad intelectual (lo que quiere decir que se preserva la presencia de lo real en la intelección) pero no se conserva la estricta presencia propia de la aprehensión primordial de realidad, esto es el “ES”.

Zubirí considera que esto sucede gracias a que se mantiene la continuidad en la intelección de la cosa campal, mientras que la intelección campal misma pierde calificación porque se produce un proceso que el autor denomina “*corrimiento*” y que nosotros podemos denominar “*traslado*” en la fuerza misma de la realidad aprehendida.

Para explicar este proceso de “*corrimiento*” para nosotros entendido como de “*traslado*”, Zubirí retorna a la exposición de los caracteres esenciales de la respectividad del campo, esto es, su carácter de “entre” (porque las cosas se aprehenden “entre” otras) y el carácter de “por” (porque las cosas se aprehenden “unas en función de otras”) gracias a lo cual podemos observar como lo hemos enunciado con anterioridad, la intelección campal³⁹⁸ queda direccionalmente abierta en un “*desde – hacia*”

términos del análisis de la temporeidad y el logos que nos encontramos realizando significa que lo que se intelige tempóreamente de la cosa real es lo que ella es compactamente con la cosa real.

³⁹⁸ N.A. Por otra parte asume nuevamente los tres caracteres esenciales que componen la intelección campal (y que antes hemos debidamente referenciado en su obra), estos son: dualidad, dinamismo y medialidad, para exponer que este “*corrimiento*” (o “*traslado*”) en la fuerza de la realidad aprehendida, como vemos a continuación:

Con respecto a la dualidad, como sabemos la intelección campal suscita la aprehensión primordial de lo que la cosa es “en realidad”, no obstante ello solo sea posible sobre la base de una aprehensión previa de la realidad. En este orden de ideas, esa “aprehensión previa” va a constituir en términos de la intelección en logos el “desde” del que nace la direccionalidad de la aprehensión.

La dualidad, como hemos dicho, consiste en la aprehensión de lo que la cosa es “en realidad” y la dualidad consistirá en el distanciamiento necesario para efectuar una mirada a lo que la cosa es “en realidad” y su “entre” primordialmente aprehendido.

Entonces en términos del estudio de la temporeidad que nos ocupa, si nos enfocamos en la direccionalidad que se evidencia en la apertura requerida para la aprehensión dual, este “desde – hacia” observamos que se efectúa un “corrimiento” como dice Zubirí (para nosotros “traslado” del “hacia” al momento de anterioridad que estaría constituido por la partícula “desde” que es el lugar (si se puede emplear esta expresión) del cual partiremos para efectuar la intelección de lo que la cosa real es “en realidad”. De tal forma que si la estricta presencia antes quedo expresada como: ya – ES – aún” la estructura tempórea del logos de la presencia en la intelección campal desde el análisis de su carácter dual queda expresada como “YA – es – aún”, es decir: se ha efectuado un “corrimiento” como lo expreso Zubirí.

Este corrimiento que expresa un dominio de la partícula del “YA” sobre el resto de la estructura por una parte viene a demostrar un dominio de la estructura del pasado, como lo expresa Pino Canales: “ El “YA” está ciertamente abierto a lo que llamamos pasado, pero es justamente, (...) y esto es lo decisivos y esencial a nuestro juicio, en la presencia distensa del acto intelectual que en el pasado se origina forzado por la misma realidad que impele a ser inteligida como <<en realidad>>Asistimos no al uso de un pasado constituido sino a la constitución misma del pasado en la Inteligencia Sentiente”³⁹⁹

Con respecto al dinamismo observamos que es la misma realidad la que impele a inteligir lo que la cosa “es en realidad” y que este accionar viene a constituir una suerte de movimiento de carácter intelectual que Zubirí va a denominar: “dinamismo del logos”.

Este dinamismo viene a constituir tempóreamente una articulación y un movimiento que va “desde” la ausencia “hasta” la presencia, es decir, que recorre el trayecto desde la ignorancia hasta la certeza. Y esta es la estructura tempórea que se evidencia esquemáticamente en el dominio del “YA” sobre el “es” y el “aún”.

Por ello la preponderancia o dominio del “YA”, se traduce en que la estructura dinámica de la aprehensión primordial conmina a inteligir lo que la cosa es “en realidad” y se fundamenta en el “sería” como carácter de irrealdad. La estructura tempórea de la

³⁹⁹ Pino Canales , Florentino. “Inteligencia y tiempo en Zubirí”. Op. Cit. p.233

intelección del logos que ahora hemos determinado dominada por el “YA” viene a evidenciar a partir del “*corrimiento*” (o traslado) una dualidad, ya que por una parte representa circularidad de la estructura de aprehensión primordial de la realidad en su carácter tempóreo del logos puesto que el “YA” es “es” del “sería” y por otra parte representa la dirección intelectual, puesto que el “YA” es el “desde” del “es” y “hacia” para evidenciar la estructura dinámica de la intelección primordial.

Finalmente en tercer lugar al referirse a la medialidad le escinde el carácter de inmediatez propia de la aprehensión primordial de realidad. A partir de ella, la primacía del “YA” queda determinada por la estructura de la “*evidencia*” (que antes hemos analizado y expuesto de la obra de Zubirí) que puede ser definida como “ex – aprehensión” u oquedad (expresión del autor), es decir, una aprehensión abierta en doble movimiento caracterizada por la intelección que toma distancia campal para dirimirse (si puede emplearse este término) en un segundo momento de afirmación de lo que la cosa real es “*en realidad*”.

De tal manera que la estructura tempórea del “siendo” se reactualiza y con ello se modaliza, y así el “YA” del (YA – es – aún) queda representado por el “Ex” de la aprehensión, entendida ésta como “anterioridad” en la aprehensión del logos.

4.3 La unidad de razón y temporeidad a través del conocimiento

El orto de la razón está en la *Inteligencia Sentiente* afirma Zubirí. La estricta presencia evidenciada en el “ES” de la aprehensión primordial de la realidad, expuesta en la modalización que analizamos mediante el estudio de la intelección y la razón como estructura tempórea de la presencia y que posteriormente vimos modalizarse también por la preponderancia del “YA”, lo que constituye sobre la base de una “*aprehensión previa*” que determina el dominio de la estructura del pasado y que se origina como hemos visto forzada por la misma realidad que le impele a inteligir “*como en realidad*” permitiendo que presenciemos la constitución del pasado en la Inteligencia Sentiente, ahora ésta va a ser nuevamente modalizada a partir de la razón.

En el último libro de la trilogía *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y razón*, Zubirí expone que la razón va a modalizar la intelección tempórea en un sentido particular. Sí como en efecto la aprehensión primordial de la realidad modaliza, en sentido positivo (o de izquierda a derecha, podría decirse basados en el esquema estructuralmente planteado: desde – hacía) que la intelección tempórea, proporcionada como le ha sido ese sentido “desde – hacía” se centrara en el “*desde*”. Ahora, mediante la modalización de la razón la intelección racional va a concentrarse en el “*hacía*” como momento de apertura.

Zubirí ha conceptualizado razón como marcha. A raíz de esta concepción la razón cobra un carácter dinámico que le mueve a realizarse radicalmente en el mundo. El mundo, entendido como respectividad de lo real en tanto que real viene a constituir el campo de realización de la intelección sentiente. Y la cosa, requiere de transformarse en cosa-objeto real para ser inteligida en razón.

Lo que el autor denominó: “*poner en <<ob>>*” es esta transfiguración de la cosa hacia su condición de objeto real para ser inteligida. La razón entendida como marcha intelectual es el pensar. Se piensa, expone Zubirí, activado por la realidad. La realidad “*da que pensar*” pero la realidad también “*dará o no razón*”. Porque es la cosa misma la que va a determinar la dirección de la intelección racional.

Esta es la razón por la cual Zubirí expresa que la marcha del pensar, como explicamos en su momento respecto a la estructura radical de la presencia en el análisis de temporeidad intelectual de la aprehensión primordial y respecto al carácter cíclico del logos, surge de lo real y a ella regresa.

Ahora, observamos que la actualidad coercitiva de la realidad nos lleva a actualizar lo real en la noergía, es por lo que ahora aprehendemos lo que la cosa es “*en la realidad*”. De allí el imperativo valor del “*hacía*” en la intelección que antes hemos determinado.

Sí nos fundamentamos en el postulado desde el cual la razón es “*estar presente*” intelectivamente, la razón debe entenderse como “*intelección fundamental*”, su objeto será

alcanzar el fondo de lo real-campal que se constituye sobre la base del “por” racional y que busca lo fundamental en esa realidad campal.

Ese “por” transforma lo inteligido en el campo en principio canónico, donde lo inteligido en razón se actualiza como realidad mundanal y siempre de manera dinámica, esto es, de una manera direccional pero siempre provisional.

La razón es la realidad que da principio a todo y hacia lo cual regresa. De esta manera el “por” de la realidad, se abre a partir del ejercicio de la razón a un “qué” determinado por la cosa real de manera simultánea, dinámica y provisional.

En este sentido, la estructura racional del “por – qué” se enfoca en la realidad y se constituye como unidad noérgica del “*estar presente*”

Entonces, con base en el análisis de la presencia (cuya estructura inicial definimos como un “ya – es – aun”) entendida la marcha de la razón desde su orientación al futuro determinada por el “*hacia*”, vemos como se manifiesta en esta marcha de la razón la preeminencia de la estructura del “AUN” ya que potencia la razón en el “*hacia*” como momento de posterioridad y se radica en un ámbito tempóreo autónomo que se describirá esquemáticamente como: “ya – es – AUN”, lo que acaece para apoyar el ejercicio de la razón como función noérgica hacia donde la intelección se va a encaminar.

Esta apertura que el “AUN” manifiesta es el camino tempóreo de la marcha racional. La intelección racional como dirección. Subiré la va a expresar en el gerundio que nace del “*siendo*” y que proporcionó originalmente la estructura radical de la presencia tempórea de la aprehensión primordial de la realidad, esta es el: “*ya – es – aun*”.

En la intelección en razón el “AUN” se manifiesta como la estructura tempórea del “*siendo*” racional que se re-actualiza. Se funda o construye a partir de la afirmación de la ausencia del “YA”, en otras palabras, si la cosa real “AUN” no ha sido inteligida en razón, marcha desde sí a la intelección, desde la ausencia hacia ese futuro conocimiento.

Entonces, la estructura de la intelección tempórea racional va a quedar esquemáticamente representada así: *“ya – es – AUN”*.

Esto se traducen en que su esquema pudiera parecer contrario a la estructura tempórea del logos, pero, es en contraste análogo. El dominio tempóreo del “YA” modaliza la estructura del *“mientras”*, de tal manera que, lo que antes se manifestó como ausencia en el *“sería”* del “YA – no” ahora se evidencie en ausencia positiva en el “AUN – no” en el marco de la estructura tempórea de la intelección racional.

Conclusión

En esta exposición cuya índole ha sido netamente filosófica hemos intentado que prevalezcan los argumentos tendentes a demostrar nociones que son por definición experiencias intrínsecamente vitales, en tal sentido, por tratarse el tema de este trabajo de tesis de una cuestión fronteriza entre lo ontológico y lo psicológico deseamos expresar que en las siguientes conclusiones nos atrevimos a tomar la libertad que ofrece el nivel conceptual netamente dialogante por cuanto prevalece en un alto porcentaje la percepción subjetiva del investigador en planteamiento con las fuentes.

Como hemos expresado con anterioridad, la meta de esta investigación, tal cual se planteó en sus inicios, ha sido suministrar un discreto aporte que nos permita conocer cuál es el rol de la intelección en torno al tiempo psíquico en la concepción dependiente de éste con cada modo de realidad, tal como se plantea en la filosofía reística del autor. Para ello, partimos del análisis en la filosofía de Xavier Zubirí del acto intelectual en torno al tiempo psíquico expresados en términos de su teoría de la *Inteligencia Sentiente*, en la que se ofrecen ambas estructuras como constituyentes intrínsecos que se confunden en el acto de aprehensión de lo real, para cuyo logro nos concentramos en dos de sus obras: "*Espacio, Tiempo y Materia*" e "*Inteligencia Sentiente*"

En este momento para concluir nos atrevemos a tomar con todo respeto unas palabras con que Descartes se expresa en sus *Meditaciones Metafísicas*, pues consideramos que conforme a los objetivos específicos planteados y la conclusión del objetivo general previsto en la medida de nuestras posibilidades "*este trabajo es completo*" en términos del objetivo principal de todo trabajo de investigación doctoral, a saber, el aporte significativo que la presente investigación posee para la filosofía, así como: "*...la independencia de criterio de su autor*" tal como está previsto en los reglamentos del Consejo de Estudios de Postgrado de la Universidad de Los Andes y de su Doctorado en Filosofía, respectivamente.

Por lo anteriormente expuesto es que luego del análisis, reflexión, caracterización e interpretación planteado y mostrado en los capítulos que anteceden vamos proceder a continuación a presentar los corolarios de la investigación a fin de responder a los correspondientes tres objetivos específicos planteados y con ello proceder a la constatación del objetivo general aspirando que la totalidad de la exposición sirva para expresar el

aporte alcanzado mediante esta investigación, a la espera de que el mismo sea filosóficamente valioso e investigativamente pertinente de cara al ensanchamiento del horizonte de interpretación acerca del tema que hemos seleccionado.

Como ya se ha mencionado, en el primer objetivo de nuestra investigación nos planteamos realizar un recorrido histórico – filosófico que permitiese contextualizar el interés por el estudio del tiempo en la obra filosófica de Xavier Zubirí, esto se efectuó mediante una investigación documental a lo largo de la historia de la filosofía en los principales autores que influyeron en la obra de Xavier Zubirí. En el camino hacia él fuimos conducidos por el interés permanente en la investigación filosófica por el estudio del tiempo, pero no exclusivamente, por cuanto encontramos a través de este diálogo que fue evidente que también estos autores constituyeron la inspiración, y su impronta es indiscutible, para la consolidación de conceptos esenciales de la filosofía zubiriana como lo son la idea de realidad, el accionar noérgico e intelectivo y la trascendentalidad para sumar en su totalidad a la consolidación de la teoría de la *Inteligencia Sentiente*.

En este sentido, el análisis planteado nos llevó metodológicamente a efectuar el recorrido en dos vertientes, por un lado analizando la reflexión sobre el desarrollo de la ciencia que efectúa el autor para la construcción de su idea de tiempo físico, lo que se inicia fundado en el interés del autor por el estudio de la naturaleza y el desarrollo de la ciencia. Este recorrido y su correspondiente análisis se realizó en diálogo con las principales obras que Xavier Zubirí despliega a partir de su interés permanente por la reflexión filosófica en torno a la evolución de la ciencia, las cuales son: *"Sobre la esencia"*, *"Naturaleza, Historia y Dios"* y *"La idea de naturaleza, la nueva Física"*, principalmente.

En esta última obra que mencionamos: *"La idea de la naturaleza. La nueva física un problema de la filosofía"* publicada en 1934 en la revista *"Cruz y Raya"*, Zubirí deja claro el impacto, así como la influencia y el interés que serán constantes en su obra, de los avances que las ciencias poseen en ella, por lo que la física y la matemática se constituyen en elementos que el autor emplea para estructurar y justificar las bases de su filosofía de la realidad, y así lo expresa:

Desde Aristóteles hemos tenido que esperar a Galileo para que ponga ante nuestros ojos un mundo distinto de aquel que Aristóteles nos descubrió: el mundo de nuestra física. Galileo nos ha enseñado a ver lo que llamamos mundo con una visión distinta: la matemática. Todos los demás métodos suponen que "*el gran libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos*". La visión matemática del mundo: he aquí la obra de Galileo. Las afirmaciones que versen sobre el método así entendido ya no son, como antes, afirmaciones sobre el conocimiento humano —por tanto, afirmaciones lógicas—, sino afirmaciones sobre el mundo, afirmaciones reales.⁴⁰⁰

Para Zubirí ciencia y filosofía son mutuamente dependientes:

(...) tanto la ciencia como la filosofía estudian la realidad. Tienen, por así decirlo, el mismo objeto de estudio. Sin embargo, estudian la realidad desde dos momentos distintos. La ciencia estudia lo real en tanto que <<tal>>⁴⁰¹. Estudia la realidad desde el aspecto talitativo. La filosofía, en cambio, estudia lo real en tanto que real. Estudia la realidad desde el aspecto trascendental (...) ⁴⁰²

Deja de ser entonces a juicio del autor el estudio del mundo físico algo ajeno al mundo de la filosofía, aunque deja claro que el problema de los adelantos en el conocimiento científico no dejan de ser novedades y que para la filosofía el problema de la física es esto: "*la física misma*" a tenor del interés por el estudio de la intelección suscrito en este trabajo de tesis pudimos precisar que para Zubirí la evolución de la búsqueda científica se inscribe en la consolidación de su idea de realidad por cuanto:

La ciencia (...) tiene su origen en el <<arrastre>> de las cosas reales aprehendidas. Son ellas mismas las que nos llevan a conocerlas (...) Sin embargo este arrastre es un arrastre abierto.

Ciencia, en sentido radical, es la investigación de lo que son las cualidades o contenidos reales allende la percepción. Es algo inexorable que se impone desde

⁴⁰⁰ *Ibíd.* p.50

⁴⁰¹ "La ciencia, como veníamos, es una investigación de lo real en tanto que "*talidad*". La realidad es algo dado en nuestras aprehensiones; es algo físico, no inferido o deducido. Por tanto, la ciencia investiga, por de pronto, algo <<ya>> accedido, a saber, la realidad sentida. Generalmente, se piensa que la investigación científica es aquella que <<va>> a la realidad para arrancarle sus secretos. Pero para Zubirí, la ciencia como investigación es más bien lo contrario; es un dejarse llevar por la realidad. Estamos *arrastrados* por ella, y este es justo el movimiento de la investigación. La ciencia es así, un ser arrastrado por la realidad. Es una visión radical de ella. Sólo por ello la ciencia puede ser un estudio racional" Vargas Azpurua, Esteban. "*Meditación acerca de la ciencia*". Compilado en Zubirí ante Heidegger. Editorial Herder. España. p.326. España. 2008. *Apud.* Nicolás, J. A. y Barroso, O. "*Sentido de la vida intelectual*". En "*Balances y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubirí*". Granada. Comares, 2004. p.8

⁴⁰² *Ibíd.* p.321

lo real mismo aprehendido. (...) Esto para Zubirí, no es una teoría, sino algo que se muestra en toda aprehensión humana. Ahora bien, esta apertura de las cosas reales, en el caso de la ciencia, significa que éstas, con sus cualidades y contenidos sensibles, nos remiten inexorablemente a su fundamento.

Esto es lo que determina el conocimiento. Así Zubirí comentara lo siguiente: <<La intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el conocimiento>>⁴⁰³

Por lo que la idea de realidad de Zubirí ve sus cimientos en una de las principales preocupaciones, que para él se plantean en la idea misma del “*saber físico*”, en que deberá ser superada la creencia desgastada de una supuesta “*crisis de la intuición*” que él mismo aclara que no debe referirse a una “*crisis de la imaginación*”, inspirado en el cambio que experimenta la concepción de tiempo hasta principios del siglo veinte estática con la “*Teoría de la Relatividad*” con lo que se aparta definitivamente de las teorías físicas de la imaginación⁴⁰⁴

De esta manera el estudio del tiempo físico o tiempo cosmológico es analizado por Zubirí cuando es enfocado en el estudio de la física desde una concepción singular que imbrica ciencia y filosofía en su obra filosófica y en la que se encarga de puntualizar a que se refiere cuando se acota a la física como el estudio de las cosas naturales y así lo expresa:

La física se refiere a cosas naturales. (...) La física comienza no cuando se trata simplemente de cosas, aunque éstas sean corpóreas, sino cuando se precisa el sentido del adjetivo natural. ¿Qué se entiende por natural? ¿Qué es Naturaleza? Una proposición que respondiera a estas preguntas sería una

⁴⁰³ Vargas Azpurua, Esteban. “*Meditación acerca de la ciencia*”. Op. Cit. p327- 328. Apud. Zubirí, Xavier. IRA. Op. Cit. p.161

⁴⁰⁴ “(...) la idea misma del saber físico. No es tan sólo que la llamada crisis de la intuición (que mejor sería llamar crisis de la imaginación) nos haya alejado de lo que pareció ser la física hasta el año 19 aproximadamente. Aparte voces aisladas, y desde luego casi totalmente desoídas (Duhem, sobre todo; pero también Mach y Poincare), los físicos creyeron, con unánime firmeza, que el conocimiento físico era eso: representarnos las cosas y, por tanto, imaginar modelos cuya estructura matemática condujera a resultados coincidentes con la experiencia: ondas y edificios moleculares y atómicos. Pero ya la teoría electromagnética de Maxwell fue un rudo golpe a la imaginación. (...) El éter dejó de significar lo que significaba, aun para Fresnel: un medio dotado de máxima elasticidad, y pasó a convertirse en un vocablo que designa las líneas de fuerza, utilizadas ya por Faraday como puro símbolo cognoscitivo. De tal modo, que en el año 19 pudo decir Einstein que el éter no poseía ya más propiedad mecánica que su inmovilidad, ni tenía más misión que la de suministrar un sujeto al verbo vibrar. Y la teoría de la relatividad acabó de apartar decididamente de las teorías físicas la imaginación. Bien entendido, la imaginación como órgano que representa y, en este sentido conoce, lo que el mundo es. Se vio entonces que en las teorías físicas había dos elementos esenciales distintos: la imagen del mundo y su estructura o formulación matemática, y que de estos dos elementos el primero es absolutamente caduco y circunstancial: sólo el segundo expresaría la verdad física. Esto, pues, apareció bastante claro antes de que se sistematizara la nueva física, Zubirí Xavier, “*La idea de naturaleza: la nueva física (un problema de filosofía)*”, En Revista Cruz y Raya, 8-94, Madrid, 1934. Op. Cit. p.36.

afirmación que acotaría, dentro del mundo de lo que hay, aquellos entes que caen dentro de la región de lo natural. Por tanto, tendría una doble dimensión. De un lado, miraría al mundo entero de lo que hay; de otro, al interior de una región de él. En el primer aspecto semejante afirmación sería una negación metódica de todo lo que no es esa nueva región; por tanto, dentro de su negatividad, constituiría para la ontología el problema de discernir las regiones del ser. Pero, mirado desde el segundo aspecto, sería una afirmación que daría sentido primario a cuanto hay en esa nueva región. Sería, pues, lo que permitiría establecer o poner cosas en ella; sería el principio de su positum, de la positividad, un principio positivo, esto es, permitiría dar sentido unívoco al verbo existir dentro de esa región; habría dado lugar a una ciencia positiva. A estos principios llamaba Kant principios metafísicos originarios de la ciencia natural. Y la ciencia ha tenido siempre la impresión de que semejantes principios eran, en efecto, filosóficos. Baste recordar el título de la mecánica de Newton: <<*Principios matemáticos de filosofía natural*>>⁴⁰⁵

El carácter dinámico de esa realidad que se le plantea como objeto de estudio, consigue su antesala en el estudio de la Física Aristotélica que representa para él: "(...) conjunto de conocimientos comprendidos bajo el nombre de física se refiere a las cosas que cambian, o, como él decía, que se mueven"⁴⁰⁶ y más adelante expresa : "Por esto la physis es propiamente la arkhé, el principio de la kinesis"⁴⁰⁷, como también al estudio del ser, que expresado en sus propias palabras refiere al carácter unitario de la física aristotélica dónde se plantea esa peculiaridad que sólo se hace presente en la medida y que en palabras de Zubirí se lee de la siguiente manera:

(...) lo que una cosa es se me hace patente cuando la considero como una cosa determinada entre todas las demás; por tanto, cuando la miro desde el punto de vista del metrón, de la medida. Medida no significa aquí nada primariamente cuantitativo, sino la interna unidad del ser en cuanto tal, *el hén*, el uno. La medida, en sentido cuantitativo, se funda en este concepto más general de medida como determinación ontológica.⁴⁰⁸

Con lo anterior el filósofo vasco enuncia que la naturaleza de esa relación que deja ver en la articulación que acaece de su reflexión filosófica, aproxima el estudio del tiempo a la física moderna y que permite visualizar lo que serán las bases fundantes de su noción de intelección de la realidad en términos de la Inteligencia Sentiente, tanto que:

⁴⁰⁵ *Ibíd.* p.51

⁴⁰⁶ Zubirí, Xavier. "LNF" *Op. Cit.* p.53

⁴⁰⁷ *Ibíd.*

⁴⁰⁸ *Ibíd.*

Lo que una cosa es, su idea, es así lo visto en cierta visión especial, en el *noeîn*, que nos da su medida y su forma. En lo que una cosa es quedan, de este modo, vinculados, en unidad radical su ser y el ser del hombre. Tomar el movimiento desde el punto de vista del ser es tomarlo desde el punto de vista de la medida. Y los principios que dan precisión y realidad ontológica al movimiento son, por esto, principios del ser, es decir, causas. El orden y medida de las causas: tal es el sentido de la física aristotélica. Naturaleza es t  xis, orden, medida de causas.⁴⁰⁹

Así, con esta base que proporciona la ontología aristotélica nace la física moderna para Zubirí y con ella se permite que la realidad pueda ser medida, y, gracias a la ontología aristotélica *"la matemática adquiere el carácter ontológico de la realidad"*.

Con esto también el tiempo como fenómeno deja de ser visto sólo desde el punto de vista del ser, sino como fenómenos y así lo expresa Zubirí:

(...) los objetos de la física no son vistos desde el punto de vista del ser: no son entes, cosas, sino simples fenómenos, es decir, manifestaciones de lo que ya es, al igual que el movimiento es simple variación suya. (...)Por tanto, los conceptos de masa, materia, etc., que hasta ahora han sido asociados a la idea de cosa, cambian de significación. Responden ahora a problemas distintos. La masa, por ejemplo, no es más que el cociente de una fuerza por una aceleración, etc. Pero de la misma manera que la variación no excluye ni incluye la causalidad, así tampoco el fenómeno ni incluye ni excluye la entidad en el sentido de cosa.⁴¹⁰

Pero además, y es quizás lo más importante, la física pasa a ser mensurabilidad de lo real y lo que se entiende por existencia en el sentido físico pasa a ser diferente en su aproximación mental a la existencia en sentido matemático, y así lo expone Zubirí:

La medida a que se refería la física anterior a Einstein era una relación entre magnitudes matemáticas en el tiempo y en el espacio. Por tanto, la existencia física tenía el mismo sentido que la existencia matemática. A partir de Einstein, no es esto verdad. La existencia física es mentalmente distinta de la existencia matemática, o visto desde la matemática: la matemática, como sentido de la Naturaleza, física, no puede confundirse con la matemática pura. A la física pertenecen la luz, es decir, todo el campo electromagnético y la materia ponderable. Por tanto, las magnitudes de que parte la física, incluso en mecánica, son magnitudes cósmicas, esto es, son el complejo indivisible: Espacio-Tiempo-Materia (incluyendo en ella el campo). La medida no es una relación entre magnitudes matemáticas, sino entre magnitudes cósmicas. El mundo de las llamadas cosas sensibles y el mundo físico no son dos mundos:

⁴⁰⁹ *Ibíd.* p 54

⁴¹⁰ Zubirí, Xavier. "LNF" *  p. Cit.* p.58

aqué forma parte de éste. (...) No puede llevarse más lejos la idea de que el movimiento, en el sentido de nuestra física, no tiene nada que ver con un *llegar a ser*. Es decir: la llamada estructura geométrica del universo depende, esto es esencial, de lo que antes se llamaba realidad. Y, recíprocamente, nada tiene sentido físico si no es una magnitud mensurable cósmicamente. Ahora bien: la física de Galileo-Newton-Lagrange contiene magnitudes no mensurables en este sentido: el espacio y el tiempo absolutos; los cuerpos, independientemente del tiempo y del espacio, etc.⁴¹¹

Finalmente, vemos que para Zubirí el problema de la ciencia positiva y sus hallazgos, entre ellos los relacionados al tema del tiempo deben ser entendidos como el "*reverso de la ontología*", puesto que para él, muchas abstracciones de la física moderna ya antes fueron tratadas en la filosofía:

La ciencia sólo podrá pedir un nuevo concepto de Naturaleza, e incluso desecharlo; pero, por sí sola, no puede crearlo. Sin Aristóteles no hubiera habido física. Sin la ontología y la teología medievales hubiera sido imposible Galileo. (...). En la teoría de la relatividad fueron muy útiles para esta adaptación las discusiones filosóficas anteriores acerca del espacio y del tiempo. (...) Muchas abstracciones características de la moderna física teórica han sido tratadas ya en la filosofía de los siglos pasados. Mientras estas abstracciones fueron desechadas entonces como juegos de pensamiento por los científicos, atentos sólo a las realidades, el afinado arte experimental de la física moderna nos fuerza a discutirías a fondo.⁴¹²

Seguidamente, a fin de efectuar la contextualización de la obra del autor así como su interés por el estudio acerca del tiempo con énfasis en el estudio del tiempo psíquico (en sus acepciones de tiempo subjetivo, tiempo de la consciencia o tiempo del alma) vimos que la consolidación de su noción nace de la reflexión que transita desde la concepción místico – religiosa del tiempo hasta la obra raciovitalista de José Ortega y Gasset, como lo expone Ignacio Ellacuría cultor de la obra del autor mencionado, amigo y discípulo y por Carmen Castro, y según observamos, que es expuesto en la literatura filosófica de estudio del autor autorizada por la Fundación que preserva su obra.

En principio vemos que para Zubirí, "*El horizonte mental del hombre antiguo está constituido por el movimiento*"⁴¹³ pero quizás lo más determinante es que: "*(...) las cosas padecen, las cosas mismas se hallan sometidas a una inexorable caducidad. Nacen algún día,*

⁴¹¹ Zubirí, Xavier. "LNF" *Op. Cit.* p 62

⁴¹² Zubirí, Xavier, "LNF" *Op. Cit.* p.69-70

⁴¹³ Zubirí, Xavier. SGG . *Op. Cit.* .p1

para morir alguna vez”⁴¹⁴ un rasgo fundamental para la determinación del “cómo”, así nace la conceptualización del tiempo durante el periodo que abarca la antesala al pensamiento socrático, ⁴¹⁵ Zubirí expone:

Precisamente esta idea del movimiento como generación constituye la línea divisoria del esquema fundamental del universo para el hombre antiguo. Aquí abajo, la tierra, ge, el ámbito de lo perecedero y caduco, de las cosas sometidas a generación y corrupción. Arriba, el cielo ouranos, integrado por las cosas ingenerables e incorruptibles, por lo menos en el sentido terrestre del vocablo, sometidas tan sólo a un movimiento local del carácter cíclico.⁴¹⁶

Es así que Chrono, Crono ó Krono, (μελας κρονό) es empleado en época de Homero para designar al tiempo determinado (tanto como para designar a distintos tipos de tiempo, tiempo como lapsos o tiempo como periodos), pero más exactamente con la intención de identificar unidades precisas de tiempo en la que destaca el caso del “nyn” o instante.

Así lo expresa:

Pero precisamente porque lo común a todas estas magnitudes es que son tiempos (chrónoi) determinados, el término chrónos acabará por designar la ilimitada sucesión del tiempo o de los tiempos en su más abstracta universalidad, en definitiva, el Tiempo con mayúscula (Chrónos), que los griegos identificarán con el dios Krónos (aunque esta segunda palabra parece que

⁴¹⁴ *Ibíd.*

⁴¹⁵ En torno a la concepción mítica del tiempo podemos leer en el verso 135 de la Teogonía de Hesíodo narra que de la unión de Urano y Gea nacieron hijos terribles descritos como monstruosos en este verso. Urano no dejaba emerger estos hijos del vientre de su madre y ella en consecuencia gesta un plan de venganza al que responde Cronos como se narra en los versos 155 y 166. [Hesíodo. Teog.135. “Asimismo dio a luz al mar imposible de secar, de impetuosa corriente, a Ponto, sin deseada coyunda. Pero luego unida en amor a Urano parió a Océano de profundos remolinos, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Teya a Rea, a Temis y a Mnemósine a Febe de áurea corona y a la encantadora Tetis, y tras ellos el último nació Crono de tortuosa intención, el más terrible de sus hijos y en él floreció el odio contra su padre”. Consultado en <http://www.todoebook.net/ebooks/ClasicosGriegos/Hesiodo%20-%20La%20Teogonia%20-%20v1.0.pdf>] Cronos se instala en el trono de su padre y poco a poco va devorando a sus hijos como narran los versos 459 y siguientes:

“Y los iba devorando el gran Crono

Ya que de ningún otro de los ilustres Uránidos

Ostentara entera los inmortales la regia dignidad

Y es que se había enterado, por boca de tierra y cielo estrellado

Que su destino era verse sometido por un hijo suyo” [Hesíodo. “Tegononías” 2009. Recuperado en: <http://www.todoebook.net/clasicosgriegos/Hesiodo%20-%20teogonia%20-%20v1.0.pdf> 19/03/2012]

⁴¹⁶ *Ibíd.* p.2

procede de koróne, cuervo, y de hecho al dios se le representaba acompañado de este ave oracular)⁴¹⁷

Lo interesante es que esta coincidencia entre el tiempo físico y el psíquico que se plantea ya previo al dominio del pensamiento racional, es decir, esta confluencia entre naturaleza y conciencia de alguna manera le otorga el carácter de temporalidad al ámbito mental concediéndole al tiempo de la conciencia preeminencia sobre la impresión del tiempo físico, y así es analizada por Zubirí quien expresa:

La mente tiene, para un griego, dos dimensiones. Por un lado, consiste en ese maravilloso poder de concentración que el hombre posee: una actividad que le hace patente su objeto en lo que tiene de más íntimo y propio. Por esto, Aristóteles lo comparaba con la luz. Llamémosle reflexión o pensamiento. Pero no es una mera facultad de pensar que, como tal, puede acertar o errar, sino un pensamiento que, por su propia índole, va certera e infaliblemente dirigido al corazón de su objeto; algo, por tanto, que, cuando actúa plenamente por sí mismo, coloca a todas las cosas, aun las más remotas, cara a cara ante el hombre, denunciando su verdadera fisonomía y consistencia por encima de las impresiones fugaces de la vida. El ámbito de la mente, dirían los griegos, es el <<siempre>>⁴¹⁸.

Pero finalmente esta coincidencia auspiciosa de ambos aspectos, esta determinación preeminente de la mente, para el autor es más que una mera facultad y dará pie al nacimiento de la filosofía, y así lo expresa: “(...) para un griego, el hombre, como ser viviente, sólo existe en el universo apoyándose en este presunto aspecto de la permanencia que su mente le ofrece. Entonces es cuando la mutabilidad de todo lo real se convierte en horizonte de visión del universo y de la propia vida humana. Y entonces también nace la sabiduría”⁴¹⁹

Para Zubirí, este inicio de la filosofía se traduce en un dominio de la posesión de la verdad sobre la naturaleza que acontece con Anaximandro como primer pensador que en sus palabras: *se enfrenta con la totalidad del universo*. Con él nace la filosofía cuando se enfrenta a las cosas que “*nacen <<de suyo>>*” de la naturaleza como algo que esta produce (*arkhé*) y con él también es visible el planteamiento de la naturaleza con una estructura propia, lo que prepara para Zubirí la ruptura de la dependencia evidente en las teogonía y las cosmogonías. La filosofía inicia su modo de simbolización conceptual del tiempo con trazas del pensamiento mítico – religioso, por lo que el tiempo antes avieso (αγξυλμητή)

⁴¹⁷ Capillo, Ángel. “Aión, cronos y cairos”. Revista de Filosofía de la Universidad del País Vasco, pp 33-70. 1991

⁴¹⁸ Zubirí, Xavier, SSG. *Op. Cit.* p.5. *Apud.* (Platón. Rep. 484, b4)

⁴¹⁹ *Ibid.* p.5

como es designado por Homero en la *Ilíada*⁴²⁰ (σοῦψ τᾶτον χρόνός ἀνευοαει γὰρ πάντα) emergerá como juez constante e inapelable.

Los conceptos de *kronos* y *Chronos* son sustituidos por la metáfora del tiempo como juez lo que será expresado en la noción del tiempo como regulador del devenir, esto se observará en los distintos análisis realizados al fragmento de Anaximandro⁴²¹.

Zubirí observa en este *apeirón* plantea para el pensamiento griego primitivo la necesidad de pensar la eternidad, así la naturaleza al gestar todas las cosas les otorga su sustancia proporcionándoles además la condición que le es propia de eternidad fecunda e imperecedera, y así lo expone:

Con la idea de la "*permanencia*" de ese fondo, el pensamiento griego abandonó definitivamente los cauces de la mitología y de la cosmogonía, para dar origen a lo que más tarde será la filosofía y la ciencia. Las cosas, en su generación natural, reciben de la Naturaleza su sustancia. La Naturaleza misma es entonces algo que permanece eternamente fecundo e imperecedero, "inmortal y siempre joven", como la llamaba aun Eurípides, en el fondo y por encima de la caducidad de las cosas particulares, fuente inagotable de todas ellas (*apeirón*). Por esto, el griego se imaginó primitivamente la eternidad como un perfecto volver a comenzar sin menoscabo, como una perenne juventud, en la que los actos revierten sobre quien los ejecuta, para volver a repetirse con idéntica juventud.⁴²²

El fragmento habla del origen y la destrucción de todas las cosas, los intérpretes coinciden en afirmar que al respecto se refiere a las "*physei onta*" o cosas naturales no a aquellas creadas por el hombre o fruto de la "*techne*"; todos están condenadas según la necesidad, que es otro elemento en el que coinciden los comentaristas, en estén sentido el retorno cíclico se plantea como una ley inexorable, para Zubirí este carácter cíclico de las variaciones es el tiempo y así lo exclama: "*La Naturaleza es también, para un griego, algo "divino theíon, en este sentido. Abarca todas las cosas: está presente en todas ellas. Y esta*

⁴²⁰ Teog., 137, 138, etc. Homero *Ilíada*, 2.205, *Odisea*, 21.415. Tiempo es avieso: ἀγξυλμητή

⁴²¹ "La idea del tiempo como un juez que preside sobre oponentes en lucha que pagan multa y retribución por su injusticia puede entenderse como un modo plausible de describir la sucesión ordenada de unos procesos que son básicamente físicos. Parece entonces que los procesos de cambio físico, como la destrucción gradual (por desecación) de la humedad a manos del fuego, son reversibles y se invertirán de hecho. En principio, esto podría significar simplemente que el predominio de uno de los elementos es seguido por el predominio del otro, y que este proceso continúa ad infinitum" [Ordoñez, Leonardo. "*La formulación del principio de Inmanencia en el fragmento de Anaximandro*", *Revista Tópicos*. 2006, p. 57]

⁴²² Zubirí, Xavier. SSG. . *Op. Cit.* p.9

presencia es vital: unas veces está dormida; otras, despierta. Estas variaciones tienen carácter cíclico. Acontecen conforme a un orden y a una medida: es el tiempo (khrónos)”⁴²³.

Pero es con Heráclito y Parménides con quienes se inicia la etapa en la que la sabiduría será visión del ser, así lo afirma Zubirí en su obra: *“Sócrates y la sabiduría griega”*⁴²⁴. Es importante destacar que para Zubirí la visión que acerca esta concepción de la naturaleza que plantean ambos autores viene a aportar una interesante antinomia en su concepción del universo: *“Parménides, la concepción quiescente; Heráclito, la concepción movilista”*⁴²⁵, para el autor vasco es con la especulación acerca de la naturaleza que se inicia con estos autores con la que verdaderamente puede considerarse que ha iniciado la filosofía y así lo expresa: *“(…)para Parménides y Heráclito, <<proceder de la Naturaleza>> significa <<tener ser>>, y la sustancia de que las cosas están hechas es equivalente a <<lo que las cosas son>>. La Naturaleza se convierte entonces en principio de que las cosas "sean". Esta implicación entre Naturaleza y ser, entre physis y eínai, es el descubrimiento, casi sobrehumano, de Parménides y Heráclito. En realidad, puede decirse que sólo con ellos ha comenzado la filosofía”*⁴²⁶, en tal motivo analizaremos separadamente lo que cada uno considera respecto al tiempo.

Con el ser ilimitado de Anaximandro, aquel del que todo nace y hacia el cual regresa, nace el devenir de Heráclito, él *“(…) tiende a considerar separadamente el ser y el no ser, lo subjetivo y lo objetivo, lo que es real y lo que es ideal”*⁴²⁷. En su condición de filósofo de la naturaleza no atisba a adjudicar como primer principio de forma exclusiva alguno de los elementos de ésta, por lo que como lo expone Hegel, *“el filósofo de Éfeso ve en el fuego la esencia primera, y ésta es la forma real del principio herácliteano del alma y sustancia del proceso. El fuego es el tiempo físico”*⁴²⁸

Así vemos que la trascendencia del pensamiento mítico continua tiñendo los aportes ya avanzado el periodo de la filosofía pre-socrática o pre platónica como lo llamaría Nietzsche, pero estas creaciones y sus consiguientes deformaciones, ya denunciadas por

⁴²³ *Ibíd.* p.10

⁴²⁴ Zubirí, Xavier. SSG. . *Op. Cit.* p.13

⁴²⁵ *Ibíd.* p.17

⁴²⁶ *Ibíd.* p.18

⁴²⁷ Hegel G. W. *“Historia de la Filosofía”*, Fondo de Cultura Económica. 1980, p. 534

⁴²⁸ *Ibíd.* p. 278

algunos entre los que se cuenta Jenófanes de Colofón como un incansable crítico del antropomorfismo aunado a los consecuentes devaneos de los divinidades, da como resultado la necesidad de una construcción lógica del pensamiento a la que bien toca responder la propuesta ontológica de Parménides⁴²⁹.

Es así, que frente al permanente e incesante juego de contrarios de Heráclito, que construye y destruye, y frente a la lógica del devenir, Parménides plantea al ser puro. El ser que describe Parménides en su poema es ajeno al tiempo, es descrito en su poema como ingenito, imperecedero, imperturbable y sin fin⁴³⁰. Más que una distinción entre el camino de la opinión y el del conocimiento, más allá de la doxa y la episteme Parménides muestra el camino entre el ser y el no – ser; frente a Heráclito quien afirmaba “*todo es y no es*”⁴³¹

No obstante, para Zubirí tanto Heráclito como Parménides fueron contestes con la insuficiencia de la física jónica para darle explicación a los fenómenos en tanto que la misma en su intento por responder a la naturaleza desde la misma termina por adscribir la respuesta a un elemento sólo y exclusivo elemento de ella. Así en términos de su búsqueda permanente de explicación, ambos autores terminan por dejarla en un plano que Zubirí considera secundario a la naturaleza misma, y así lo expone:

⁴²⁹ Expresa Gómez – Lobo: “*Es a Parménides a quien le toca demostrar la lógica de lo eterno, y la cuestión para él es sencilla: simplemente había que eliminarle al ser el no – ser; había que barrer el no – ser de una lógica de la verdad pues se estigmatizaba el no-ser como poseedor de una misteriosa perversidad*” [Gómez – Lobo. “*Parménides y la Diosa*” Editorial Ideas y valores. 1968- Reedición 1985. Bogotá. p.396]

⁴³⁰ En la traducción de Gómez-Lobo, 1985: B8

“1. Sólo un relato de una vía

2. queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos:

3. que siendo ingenito es también imperecedero,

4. total, único inconmovible y completo” [Gómez – Lobo. “*Parménides y la Diosa*” Editorial Ideas y valores. 1968- Reedición 1985. Bogotá. p.399]

⁴³¹ B2 “1. Pues bien, yo (te) diré -tú preserva el relato después de escucharlo-

2. Cuáles son las únicas vías de investigación que son pensables:

3. Una, que es y que no es posible que no sea.

4. Es la senda de la persuasión, pues acompaña a la verdad.

5. La otra, que no es y que es necesario que no sea.

6. ésta, te lo señalo, es un sendero que nada informa

7. pues no podrías conocer lo que, por cierto, no es (porque no es factible)

8. ni podrías mostrarlo” [En la traducción de Gómez-Lobo, 1985: B8

“1. Sólo un relato de una vía

2. queda aún: que es. En ella hay muchísimos signos:

3. que siendo ingenito es también imperecedero,

4. total, único inconmovible y completo” [Gómez – Lobo. “*Parménides y la Diosa*” Editorial Ideas y valores. 1968- Reedición 1985. Bogotá. p.400]

El poema de Parménides lleva, en efecto, por título: "*Acerca de la Naturaleza*", lo mismo que el de Heráclito. Pero aun circunscrita así la cuestión, conviene no olvidar tampoco que ni uno ni otro tratan de darnos algo que se parezca a una teoría de la sustancia de cada cosa particular, sino más bien de decirnos algo referente a la Naturaleza, es decir, a lo que hay de consistente en el universo, independientemente de la caducidad de las cosas con que vivimos. Cuando, frente a esta Naturaleza, pasan ante sus ojos las cosas, no solamente Parménides, sino también Heráclito, las relegan, bien que por razones distintas, a un plano secundario, siempre oscuro y problemático, en el que nos aparecen como no siendo plenamente; por tanto, como extrañas a la Naturaleza, aunque confusamente apoyados en ella.⁴³²

De tal manera que la idea de aprehensión de la realidad que es una constante en la construcción filosófica del tiempo de Zubirí, encuentra sus raíces en la reflexión filosófica de Heráclito y Parménides, puesto que ante la insuficiencia identificada es el Noûs el que aportara ese "*saber*" que nace, en palabras del autor: "*de la verdad íntima de las cosas*" ⁴³³ y serán los sabios el conducto para llegar a ella: "*lo que la Naturaleza sea habrá de decírnoslo la sabiduría del Sabio*"⁴³⁴, no obstante lo cardinal es que esta función del sabio será objetivada según lo plantea Zubirí en la realidad de todo cuanto hay, así: "*Las cosas que hay tendrán, análogamente, sí se me permite la expresión, el "estar siendo". Y añado el "estar" para subrayar la idea de que "ser" significa algo activo, una especie de efectividad*"⁴³⁵, entonces esto cíclico que marca la naturaleza misma posee un carácter transversal que es identificado por Zubirí en el "*estar siendo*" y esto es para Zubirí el tiempo, y así lo expone:

Pues bien: ya creo que, desde un punto de vista meramente semántico, este proceso culmina en la idea misma del ser que introducen Parménides y Heráclito. Las cosas nacen y mueren; entretanto "*están siendo*". La sustantivación de este acto es la primera vaga intuición de la idea del ser: tó eón es el "*estar siendo*" de un impersonal. Pero esta acción al sustantivarse produce una grave escisión. De un lado, el "*estar siendo*" se convierte en "*lo que es*", el ente; de otro, hay la vicisitud ontológica de "*llegar a perdurar en, o dejar de*" ser de eso que es. El ser pierde su carácter activo: es la idea de cosa; y los procesos físicos son simples vicisitudes adventicias de las cosas.⁴³⁶

Con respecto a Aristóteles, sabemos que el tiempo ha sido pensado en la mayoría de los filósofos griegos como algo propio del mundo, pero también, como algo del alma. La relación entre conciencia y temporalidad fue esbozada en el pensamiento de Aristóteles en

⁴³² Zubirí, Xavier. SSG. *Op. Cit.* p.22

⁴³³ *Ibíd.* p.24

⁴³⁴ *Ibíd.* p.26

⁴³⁵ *Ibíd.* p.27

⁴³⁶ *Ibíd.*

el *"Tratado del Alma"*, en la *"Metafísica"* y en el *"Tratado de la Física"* principalmente en su libro IV y aunque también existen referencias en otras de sus obras lo resaltante es el asomo, la demanda y la invitación a mirar al tiempo percibido o que se percibe, al tiempo que será entendido como del alma, al tiempo que será estudiado como psíquico, al tiempo que será comprendido como duración entre otras acepciones.

Es indispensable mencionar que con el cambio de la perspectiva Platónica que aporta Aristóteles en su Física, con respecto al tiempo se borra la separación entre la apariencia y la realidad, de manera tal que el análisis del tiempo realizado en el *"Tratado de la física"* se encuentra lejos de poder consumarse aislado de ésta como lo observa Zubirí:

Zubirí como buen fenomenólogo busca el *eidos* del aprehender, similar a la inducción esencial aristotélica. Al final lo encuentra en la Inteligencia Sentiente en que la Aprehensión Primordial de la Realidad no son dos actos. Esta idea en el fondo es la introducción a la fenomenología de la sensibilidad de Aristóteles, <<librándola>> del residuo dualista de dos actos con un objeto, del que el Estagirita no se desprendió en su superación del dualismo del mundo platónico [305] Zubirí hablará así de una sola facultad con dos potencias y entenderá los sentidos como analizadores, interpretando el sentido común como sentido íntimo, no como síntesis [307]⁴³⁷

Observamos además la relevancia de esta dimensión psicológica que corre interna a la física aristotélica del tiempo en la posibilidad infinita donde se percibe al tiempo en su potencialidad creadora, como se observa en la sentencia: *"Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe"*⁴³⁸

Se cree que allí se encuentra cifrada la posibilidad metafísica de la comprensión del tiempo: en la percepción del tiempo como duración algo que vemos evidencia la importante vinculación de la física aristotélica para la construcción de la obra de Zubirí con respecto al tiempo, puesto que esta *"duración"* será el resultado en la obra del vasco del proceso de neutralización del tiempo psíquico. Por otra parte, ésta percepción que se encuentra concentrada en uno de los pasajes más importantes para la dimensión psicológica del pensamiento aristotélico: *"...pues cuando nosotros mismos no cambiamos en nuestro*

⁴³⁷ Antúñez Cid, José. *"La intersubjetividad en Xavier Zubirí"*. Editorial Destruce Pontificia Universitat Gregoriana. Serie Filosofia No. 26. 2006 p.74

⁴³⁸ Aristóteles, *"Física"* IV. 165. 20-25. *Op. Cit.*

*pensamiento, o nos pasa inadvertido que cambiamos, no nos parece que haya acaecido tiempo*⁴³⁹ es reconocida por el profesor Javier Aoiz como concluyente y en relación a la sentencia IV, 11, 218b21-219a10 expresa: “...para Aristóteles la percepción de cambio implica cambio en nuestro pensamiento, por lo que la patencia del tiempo parece implicar para él sucesión en nuestro pensamiento”⁴⁴⁰

Finalmente, en torno a la obra Aristotélica vemos importante acotar la profunda impronta que es visible en Zubirí en términos de su influencia en la consolidación de su noción del accionar intelectual en aproximación a la realidad que confluyen en el Noûs y así lo expresa:

Lo filosófico del saber científico como forma de saber consistirá, pues, ante todo, en convertir a estos principios particulares en objeto de esclarecimiento. Con lo cual las cosas mismas quedan envueltas en la filosofía. Aristóteles tuvo entonces la genial idea de adscribir esos principios a la visión intelectual, al noûs de que habló Parménides: esta visión intelectual de las cosas es ahora concretamente una visión de sus principios. Pero esto no basta. Es menester que esta visión sea algo más; hace falta que se despliegue y articule en forma de explicación racional. Si ello fuera posible, tendríamos una ciencia que, a diferencia de las demás, buscaría sus propios principios y se moverla en su interna intelección. La presencia del noûs, de la visión intelectual en la epistème es lo que da a ésta su carácter propiamente filosófico; es lo filosófico de la ciencia en cuanto ciencia. Si se quiere, es una ciencia que no sólo usa de principios, sino que se mueve internamente en su íntima justificación: noûs con epistème llamaba por esto Aristóteles a la sophía.⁴⁴¹

No obstante, lo cardinal es que Zubirí con Aristóteles en cuanto al fundamento y base para la construcción de su filosofía de la realidad y a tenor de esto declara:

(...). La genialidad de Aristóteles en este punto ha estribado en no pretender que el objeto propio de la filosofía sea una zona especial de realidad como lo fue todavía para Platón: la filosofía ha de abarcar la realidad entera. Su objeto ha de determinarse, pues, de diferente manera a como lo hacen las filosofías segundas. Mientras estas ciencias filosóficas estudian cada una de las distintas zonas de realidad, esto es, los distintos modos que las cosas tienen de ser reales, la filosofía primera estudiará la realidad en cuanto tal. Desde el punto de vista de su objeto, lo filosófico de todas las ciencias filosóficas se halla justamente en que estudian los distintos modos de realidad de las cosas.

⁴³⁹ *Ibíd.* 218 b 20-22

⁴⁴⁰ Aoiz, Javier. “*Tiempo y Alma en Aristóteles*”. Universidad Simón Bolívar. Caracas. 2005

⁴⁴¹ Zubirí, Xavier. “*Naturaleza, historia y Dios*” Realitas I. 1964. *Op. Cit.* p 11-69

Es claro entonces que lo real en cuanto real constituirá el carácter de lo filosófico en cuanto filosófico.⁴⁴²

Así como por Aristóteles por Tomás de Aquino es influenciado Zubirí en torno a la concepción de tiempo que el primer autor inaugura y el segundo retoma⁴⁴³ y Zubirí es prudente en criticar, sin embargo, en términos de la consolidación de su teoría de *la Inteligencia Sentiente*, disiente del segundo, habiéndose iniciado a la luz de la neo escolástica española de la mano de representantes como Cayetano y Suarez y cifra su crítica de la concepción tomista de inteligencia en la escisión que se efectúa a ésta del sentir, así leemos: “Zubirí critica en su lectura de la inteligencia tomista la escisión del sentir, aún con toda la mediación de los sentidos internos y de la cogitativa, viendo que para Sto. Tomás: << Entender es formar conceptos; inteligir es formar conceptos de las cosas>>. Consecuentemente incluye el Aquinate en la logificación de la inteligencia y la entificación de la realidad. No es cierto que lo primero que cae en el intelecto es el ser, el ente; pues la inteligencia es facultad de la realidad no del ser”⁴⁴⁴

Más tarde en su transitar por la historia de la filosofía vemos que se concentra en Kant y ve la reflexión Kantiana desde la trascendentalidad del “yo pienso” lo que aparece para explicar, según expone Zubirí, lo ambivalente de lo metafísico en orden al conocimiento. Y así lo expone: “Nada puede presentárseme sino como objeto, y nada puede

⁴⁴² Y aquí convergen los dos esfuerzos de la búsqueda aristotélica: la filosofía propiamente dicha solamente será posible como ciencia, si la realidad de lo real tiene una estructura captable por la razón, si tiene unos primeros principios reales propios, principios no de las cosas tales como son (hos estín), como pretendían los físicos que especularon sobre los elementos, sino principios de la realidad en cuanto tal (ón hei ón). Dicho en fórmula aristotélica: la realidad en cuanto tal tiene una estructura “fundamental”, y la filosofía como ciencia consistirá en la inquisición de estas primalidades del ser, como dirá espléndidamente, muchos siglos después, Duns Scoto”. (ibíd.)

⁴⁴³ Debemos partir en primer lugar de que para Santo Tomas como para Aristóteles el tiempo es algo del movimiento, en la Suma Teológica 1ra Q10 a 1c nos expone:

“Hay que decir: Así como llegamos al conocimiento de lo simple partiendo de lo compuesto, así también llegamos al conocimiento de eternidad partiendo del tiempo, que no es más que el número de movimiento según el antes y el después. Como en todo movimiento hay sucesión, y una de sus partes viene después de la otra, contando el antes y el después del movimiento, conseguimos la noción de tiempo, que no es más que el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento.

Así, pues, como el concepto de tiempo consiste en la numeración de lo anterior y de lo posterior en el movimiento, así el concepto de eternidad consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento. Además, se dice que son cronometrables aquellas cosas que en el tiempo tienen principio y fin, como consta en el” [Santo Tomas de Aquino. “Summa Teológica”. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2010. 1ra Q10 a 1c. “1º Artículo 1 ¿Es o no es correcto definir la eternidad como la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable? In Sent. 1 d.8 q.2 a.1; In De Div. Nom. 10 lect.3; In Phys. 4 lect.18 n.5; De causis lect.2”. (Vid. Aristóteles, “Física” IV. Op. Cit.)

⁴⁴⁴ Antúñez Cid, José. “La intersubjetividad en Xavier Zubirí”. Editorial Editrice Pontificia Universitat Gregoriana. Serie Filosofía No. 26. 2006. p.51

ser objeto, si mi <<yo pienso>> no lo <<hace>> como objeto (...) Inteligibilidad y objeto se <<convierten>>, son <<mismos>>, pero es porque el >>yo pienso>> pone inteligiblemente el objeto en cuanto tal”⁴⁴⁵

Para el filósofo vasco lo radical de esta reflexión es la concentración del carácter trascendental del pensar en que se constituye como principio supremo de todo juicio sintético a priori, y así lo expresa: *“El <<yo pienso>> es el principio supremo de todo juicio sintético a priori (...) Y éste es el carácter en que todos los objetos, sean cualesquiera sus diferencias, coinciden. En su virtud, es un carácter trascendental. (...)”⁴⁴⁶*

Por otro lado adicional a esto la reflexión sobre el espacio y el tiempo, cuando expone que se constituyen en condiciones para la manifestación de lo sensible:

(...) No basta con que la cosa sea real; es menester que sea sensible. Y esto ya no depende de la cosa, sino de mí mismo; es mi propia sensibilidad, es decir, el hecho de que yo sea sensitivo, lo que dicta de antemano los caracteres que ha de poseer una cosa real para ser percibida. (...) la función del espacio no es ni permitir concebir las cosas ni ser un receptáculo real donde estén ellas, sino ser la forma en que han de aparecerme las cosas para poder ser percibidas por mí. Lo propio debe decirse del tiempo: es la forma en que han de serme manifestadas sensitivamente las cosas; a saber, en sucesión. Tiempo y espacio son así las condiciones sensitivas más que hace posible que algo se manifieste sensitivamente.⁴⁴⁷

Vemos que complementa su observación con el análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo inmanente Husserl quien excluye la posibilidad del tiempo objetivo y partiendo de su enfrentamiento a la filosofía Kantiana plantea la posibilidad de ver el tiempo ahondando en las posibilidades de la conciencia. Para ello desde la propuesta de la fenomenología, se fundamenta en propiciar el atenerse a lo que se aparece a la conciencia como tal, es decir, a los “*fenómenos*”⁴⁴⁸ a las vivencias.

Esto es interpretado por Zubirí, y es visible en su obra: “*Cinco lecciones de filosofía*” donde expone que: “*Todas las vivencias, y cuanto en ellas es dado, tienen un carácter preciso.*

⁴⁴⁵ Zubirí, Xavier. CLDF. *Op. Cit.* p.84

⁴⁴⁶ *Ibíd.*

⁴⁴⁷ “(...)El hacer sensible objeto de algo es hacerlo espacio – temporalmente. (...) y como el espacio y el tiempo son formas a priori de todo objeto sensible, resulta que esta aprioridad es justo lo que hace que forzosamente el objeto sensible esté formalmente sometido a priori a las condiciones del entendimiento. (...) de donde resulta que lo percibido es algo no sólo espacio – temporal, sino algo sustantivo, algo causado y causante, etc. (...) Y como tal está girando en torno al yo. (...)”Zubirí, Xavier. CLDF.*Op. Cit.* p.86

⁴⁴⁸ *Ibíd.* p.26

En cada instante se tiene una vivencia en un instante. La conciencia es un constitutivo fluir. Y este fluir es lo que llamamos tiempo. El tiempo es la forma de la constitución de la conciencia en cuanto tal” ⁴⁴⁹

Además acota Zubirí la acepción fenomenológica del tiempo en Husserl cuando expone: *“El tiempo, así fenomenológicamente entendido, es la forma de la constitución. Y en esta forma se constituye tanto la posibilidad de tener un noema objetivo, como el sistema de las vivencias mismas”*⁴⁵⁰.

Lo anterior es criticado por Zubirí del postulado Bergsoniano desde el cual el ámbito de la vida interior es la conciencia, por otra parte, en diálogo con Bergson Zubirí construye la dimensión de futurición de la inteligencia que aunque ausente en Bergson se constituye a partir de la sustantivación del tiempo que sí está presente en ella.

En 1889 Bergson defendió su tesis: *“Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”*⁴⁵¹ en ella efectuó una búsqueda en la que mediante un estudio de los estados de conciencia fundamentados en la libertad propone la duración como elemento cardinal de

⁴⁴⁹ “¿Pero qué es este tiempo? No es el tiempo del transcurso de las cosas, porque este tiempo es el tiempo del mundo real y aquí hemos puesto entre paréntesis todo el mundo real en tanto tal. Tampoco es la dureé de Bergson. Porque aparte de que también es algo mundanal, la dureé no es el tiempo, sino que es un fluir. Ahora bien, El tiempo no es el mero fluir sino el fluir <<reducido>> a saber: la fluencia misma del flui. Pero tampoco nos basta con esta fluencia misma del fluir. Porque con ella tendríamos un <<pasar>> de las vivencias, y esto no es el tiempo; lo pasado, por serlo, ya no es <<es>> ni lo futuro, pero no ser aún, tampoco <<es>>. De nada nos sirve tampoco que se añada que, pasar, la conciencia nos retiene sus impresiones pasadas; porque lo que de ello resultará es un presente acumulado de estas impresiones, pero no su carácter de pasado, es decir, la retención pura y simple no constituye el tiempo. Y es que el tiempo puro es de índole intencional; es el tiempo fenomenológico. Esta es la cuestión.” (Zubirí, Xavier. CLDF. . Op. Cit. p.240)

⁴⁵⁰ 1. El tiempo fenomenológico es, en primer lugar, lo que permite la constitución de un noema objetivo. (...) su objetivo es presencialidad (...) pero la unidad del tiempo como estructura intencional de un mismo <<ahora>>, hace posible que, a pesar de la instantaneidad fluente de la conciencia, tengamos intencionalmente el ámbito de una presencialidad permanente. (...) lo que pasó y lo que aún no es, es presente en un mismo ahora, el mismo ahora que constituye el sentido de la intención por instantánea que sea. (...) No sólo esto, sino que la temporalidad hace posible, además, que a pesar del fluir del término de cada intención puntualmente considerada podamos, sin embargo, hablar de un mismo objeto. Sólo por la temporalidad puede haber un objeto que sea <<el mismo>> para mí. La temporalidad funda, pues, la presencialidad y la mismidad del objeto.

2. Esta temporalidad fenomenológica es la forma de la construcción no sólo del objeto, sino también de las vivencias mismas, en cuanto vivencias mías. Toda vivencia fluye y deja de ser en un ahora puntual. Pero el ahora intencional de todas las vivencias son <<mías>>, sea como presentes, sea como pasadas, sea como futuras. No es que sólo cada vivencia sea mía, sino que la serie entera de vivencias en cuanto serie es <<mí>> vida vivencial, la vida de un mismo yo, que es justo el mismo gracias precisamente a esta identidad temporal. En el tiempo fenomenológico se constituye, pues, la identidad formal del yo en mis vivencias. Todas las vivencias son mías, es decir, son vivencias de mi ego” [Ibíd, p.242]

⁴⁵¹ Cfr En este trabajo la versión empleada es Editorial Presses Universitaires de France, 1963. En texto original: *“Essai sur les données immédiates de la conscience”* 1ª Edición 1889

toda su filosofía. Zubirí destaca que para Bergson *"el objeto de la filosofía es el hecho inmediato, y esto es lo absoluto. Absoluto significa lo inmediatamente dado, tomando en y por sí mismo (...) el hecho absoluto es un hecho metafísico"*⁴⁵²

Zubirí indica que para Bergson, *"...la conciencia no es una multiplicidad numérica de estados, sino una multiplicidad cualitativa de un solo estado, que como un elán (un torrente decía W. James) dura y se distiende sin censura. El tiempo de la conciencia no es la sucesión de diversos estados, sino la dureé de un mismo estado. Por esto es por lo que los estados mentales no se hallan determinados los unos por los otros según una ley, sino que por el contrario, constituyen una realidad única y durativa, aprehensible por intuición"*⁴⁵³

Finalmente, enfocado en que para Bergson, la intuición es el acto que instala en las cosas, ante lo que nace la memoria ontológica como necesidad que brota a partir de la afirmación de la duración como caracterizada por la coexistencia en ella del pasado y el presente. Esta memoria ontológica supera la mera posibilidad de que los recuerdos se depositen en el cerebro y trasciende a la idea de que todos los momentos pasados se conservan en y por sí mismos. Ello le permitirá a Bergson afirmar que esta memoria ontológica se funda en la duración posibilitando el cambio creador.

Zubirí lo interpreta cuando expresa:

El tiempo de la intuición no es el esquema de la sucesión, sino el tiempo puro de la duración. Ciertamente Bergson mantendrá explícitamente la idea de que el tiempo es sucesión. Pero la *dureé* es, para Bergson, una sucesión cualitativa y no numérica.

Y es que el objeto mismo de la intuición es también pura *dureé*. Por esto, entre la intuición y su objeto hay esa profunda simpatía gracias a la cual tenemos un conocimiento absoluto, esto es, un conocimiento del modo de ser mismo de lo real inmediatamente dado. (...) El tiempo como sucesión es una cesura práctica del tiempo como duración. El tiempo puro es mera duración cualitativa.⁴⁵⁴

Para concluir expone:

Tanto en su aspecto cualitativo, como en su aspecto mecánico, la ciencia física ha especializado el tiempo, con lo cual el tiempo mismo se le ha escapado. (...) Pero

⁴⁵² Zubirí, Xavier. CLDF. *Op. Cit* p.170

⁴⁵³ *Ibid* p.183

⁴⁵⁴ *Ibid*. p.179

la filosofía no pretende esto, sino aprehender las cosas en su realidad inmediata dada. Y las cosas físicas tienen ese modo de ser que es la *dureé*. Su aprehensión es objeto de la intuición.⁴⁵⁵

Observamos también que Zubirí percibe la filosofía heideggeriana en su propuesta a enfrentar la comprensión del tiempo como un fenómeno que refiere a una dimensión que tiene que ver con la condición esencial de la naturaleza humana, lo que confirmará que en las obras a continuación de "*Ser y Tiempo*" persistió en su intención de mostrar que el tiempo comprendido originariamente es el sentido del ser aunque como lo expone él mismo en "*Carta al Humanismo*"⁴⁵⁶ fracasó en este intento y no logró su cometido sirviéndose del lenguaje de la metafísica.

Zubirí acota, para Heidegger:

La temporeidad es el tiempo originario; lo demás es tiempo vulgar e impropio, es sólo <<ser en el tiempo>>. El hombre, como ente, es Dasein, y el ser de este ente es temporeidad. (...) Y por esto es la temporeidad el sentido del ser de nuestra experiencia.

Esta temporeidad es la estructura concreta de la existencia, y, por consiguiente, por ella somos pre-currentes en el sentido explicado; es decir, estamos allende nosotros mismos, estamos trascendiéndonos. La trascendencia no es posible sino porque la existencia es tempórea; por ser tempórea es por lo que estamos, anticipadamente, por encima de todas nuestras determinaciones ónticas. (...) Mi ser es trascendental porque es temporeo.⁴⁵⁷

A diferencia de Heidegger, Ortega y Gasset llama a volcarse sobre el hombre en lugar de hacerlo sobre el ser y con ello remite al tiempo. La filosofía de Zubirí toma de base los logros a los que arriba Ortega⁴⁵⁸, tesis como: la idea de realidad como formalidad, la idea del

⁴⁵⁵ Zubirí, Xavier. CLDF. . *Op. Cit.* p.179, 180, 181

⁴⁵⁶ Heidegger, Martín. "*Carta al Humanismo*". (E. C. Leyte, Trad.) Madrid: Alianza Editorial 2000. Publicada originalmente 1946

⁴⁵⁷ Zubirí, Xavier. CLDF. . *Op. Cit.* p.269

⁴⁵⁸ Antúñez Cid, José. "*La intersubjetividad en Xavier Zubirí*". Editorial Destry Pontificia Universitat Gregoriana. Serie Filosofía No. 26. 2006. p.43- 45 "Es posible que Zubirí influyera sobre Ortega y Gasset en las nociones de realidad radical y realidad siendo orteguianas, pero ya desde 1925 Ortega propugnaba una reelaboración de la doctrina del ser. En metafísica hay una conexión indudable, a la vez que un salto propiciado por Heidegger. Entre la deuda con Ortega y su sistema propio Zubirí elabora la metafísica del haber, en íntima conexión con la razón vital paso hacia la forja de la noología mediante el diálogo con Heidegger y la Ejecutividad.(...)"

Las ideas de Ortega son acogidas y discutidas por Zubirí pero radicadas y estructuradas de modo esencialmente diverso. (...)

Naturaleza e historia. Integrar la historia en el ser es un desafío que asumen tanto Zubirí como Ortega. Pero frente al riesgo de disolución implicado en el yo orteguiano, Zubirí no arriesga la pérdida de la persona en el

sentir intelectual y la idea de religación son la demostración clara de la adhesión de Zubirí a las tesis de Ortega. De la tesis raciovitalista Orteguiana Zubirí toma para la construcción de su filosofía de la realidad porque en la realidad hay la radical aprehensión de la realidad misma. Cuando Ortega exclama: "*yo soy yo y mi circunstancia*" se refiere a la realidad y al hacerla suya la hace aprehendida, por tanto, la aprehensión de la realidad se trata no de un estar pasivo, sino de un activo estar real en la medida en la que lo aprehendido "es" aprehendido.

Así será visible la noción de radical realidad que toma de Ortega, esta realidad que no es la que existe en sí, fuera de la mente, sino como forma de alteridad dada en aprehensión a cuya raíz esta dado el vivir de cada cual. Esta es la primaria vinculación entre ambos autores la coincidencia en la idea de que la realidad es formalidad.

Debemos destacar que para Ortega lo que la naturaleza es a las cosas es la historia, así ve el autor la historia como ciencia de la vida, propone superar el eleatismo a la hora de pensar el tiempo y adentrarse en una nueva visión "*El eleatismo fue la intelectualización radical del ser, ella constituye el círculo mágico a que antes me refería y que es urgente transcender*"⁴⁵⁹ trascender a la comodidad de pensar en lo real como lógico y comprender que lo lógico es el pensamiento y el tiempo su circunstancia.

Por otro lado en relación, Zubirí piensa que la raíz constitutiva de todo acto vital es la impresión de realidad, esta impresión supone un acto sentiente con lo que Zubirí da un viraje a la historia de la filosofía pues no se trata de dos actos separados sentir es un modo de inteligir e inteligir uno de sentir con esto se habla de una Inteligencia Sentiente y esta es una influencia fundamental del orteguismo en su obra.

Como resultado de este primer objetivos podemos concluir que la reflexión sobre el tiempo aunque propicia la confluencia de dos visiones, las cuales vienen sistemáticamente hilvanando el tema del estudio del tiempo en un bifrontismo que ha sido acentuado por el

decurso de la vida, nunca afirmará que el hombre no sea naturaleza. Zubirí integra en la persona la naturaleza y la historia ya en NHD . La visión de Ortega y Gasset está lastrada por la oposición de la vida a la naturaleza. La vida es esencialmente histórica. El hombre sólo tiene historia como la vida ya vivida (el pasado, objeto de la historiografía) pero su núcleo es tener que estar proyectado libre pero necesariamente: la vida humana es proyecto"

⁴⁵⁹ Ortega y Gasset, J. "*La historia como sistema*". 1996. P.11. Recuperado en http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Ortega_y_Gasset/Ortega_HistoriaComoSistema.htm. En fecha. 19/5/2012

desarrollo de la ciencia moderna y esto es conocido por Zubirí, en su obra filosófica se imbrican y confunden en el orto de la inteligencia cual es la manera en que es dictaminado por el autor.

A partir del estudio efectuado observamos que desde el pensamiento mítico hasta las corrientes modernas de pensamiento filosófico y científico, todas las corrientes de pensamiento, han reflexionado en busca de una solución a la permanente aporía del tiempo, sin embargo, como resultado particular de este objetivo hemos podido avistar, la reflexión filosófica que Zubirí ha mantenido en torno a estos avances científicos, que han coincidido en las más célebres discusiones sobre el tema del tiempo que se han desarrollado en la física moderna, como por ejemplo, las efectuadas para sustentar la formulación de la Teoría de la Relatividad de Einstein y que han estado permeadas por la preeminente relación del tiempo al cambio, lo que ha demostrado su permanente vinculación al tema, toda vez que éstas aun cuando no finalizan en una conceptualización del tiempo manifiestan la constante co-implicación del tiempo con el espacio y la materia; no obstante, se evidencio también el hecho de que en su totalidad, aunque ninguna propuesta científica se limita a la mera observación del mundo externo, la reflexión zubiriana en gran medida pudo señalar que todas las discusiones y avances de la ciencia han nacido de la mano de una reflexión y discusión critica del concepto de tiempo en la filosofía, al que se llega ingresando al *"mundo de nuestra física"* como el mismo autor lo expresa, un mundo, que después de la Física aristotélica con Galileo se muestra escrito con *"caracteres matemáticos"*.

De allí que nuestra observación de la reflexión que efectúa Zubirí tanto de la historia de la filosofía como de la reflexión filosófica acerca del desarrollo de la ciencia nos llevase a identificar la coincidencia del filósofo vasco con la exposición heideggeriana mediante la cual el autor reconocía en su conferencia: *"El concepto de tiempo": "...otra posibilidad de plantearle a la ciencia la cuestión del tiempo...."*⁴⁶⁰ lo que observamos que en efecto le llevó a coincidir con Heidegger en la valía de realizar un desplazamiento de la pregunta de *"qué es el tiempo"* a *"quién es el tiempo"* a fin de propiciar el acceso adecuado a este fenómeno⁴⁶¹.

⁴⁶⁰ Heidegger, M. *"El concepto de tiempo"* Op. Cit. p.6

⁴⁶¹ N.A. Sin embargo, acotando la reflexión agustiniana, que en su obra: *"Ciudad de Dios"* le lleva a analizar la existencia del tiempo creado como aquel que Dios coloca fuera del mundo y con la cual él propende a poner en duda la existencia del tiempo objetivo para finalmente preguntarse si ese *"sentirnos"* en la existencia presente

Por otra parte, observamos del análisis de la reflexión del filósofo en lo histórico de ambas corrientes que ciertamente es permanente la plétora de reflexiones sobre el inagotable tema del tiempo sin que alguna pueda considerarse de manera absoluta concluida sin cuestionamientos posteriores lo que vimos acentuarse a partir de los desarrollos científicos del siglo XX, lo cual ha venido a consolidar, como lo expresó Zubirí, en que los procesos físicos pueden ser explicados con base en afirmaciones “*sobre el mundo, afirmaciones reales*”⁴⁶². De tal manera que es concluyente en nuestra investigación la afirmación de Zubirí acerca de la mutua dependencia de ciencia y filosofía para la construcción de su filosofía de su realidad, en tanto que ambas corrientes apuntan su objetivo a la realidad, lo que será esencial a su obra filosófica y permanente como objeto de estudio, un estudio que él mismo filósofo aducirá como “*investigación de lo real en tanto que <<tal>>*” siendo eso <<lo real>> la “*realidad sentida*” que “*arrastra*”, ya que para Zubirí: “*ciencia es dejarse llevar por la realidad*”.

También pudimos constatar que la permanente duda, presente a ambos lados de la discusión (acerca de la naturaleza objetiva, física o cosmológica del tiempo, o subjetiva, de la consciencia, psíquica o del alma) es vista por Zubirí como no satisfecha en las reflexiones

que permite medir, cuando medimos el tiempo, no será el tiempo mismo, entonces, nos adosamos a la posición que se interroga si la propia alma no será el tiempo.

⁴⁶² “Es la verdad por la que llamamos a lo real realidad verdadera. Es una verdad de muchos órdenes: físico, matemático, biológico, astronómico, mental, social, histórico, filosófico, etc.

Pero, ¿cómo se investiga esta realidad verdadera?(...) ”

En la investigación vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos arrastrados por ella, y este arrastre es justo el movimiento de la investigación. Esta condición de arrastre impone a la investigación misma unos caracteres propios: son caracteres de la realidad que nos arrastra. Ante todo, todo lo real es lo que es sólo respectivamente a otras realidades. Nada es real si no es respecto a otras realidades. Lo cual significa que toda cosa real es desde sí misma constitutivamente abierta. Sólo entendida desde otras cosas, que habrá que buscar, habremos entendido lo que es la cosa que queremos comprender. Lo que así entendemos es lo que la cosa es en la realidad. El arrastre con que nos arrastra la realidad hace pues de su intelección un movimiento de búsqueda.

Y como esto mismo sucede con aquellas otras cosas desde las que entendemos lo que queremos entender, resulta que al estar arrastrados por la realidad nos encontramos envueltos en un movimiento inacabable. La investigación es inacabable no sólo porque el hombre no puede agotar la riqueza de la realidad, sino que es inacabable radicalmente, a saber, porque la realidad en cuanto tal es desde sí misma constitutivamente abierta. (...)

Pero además de abierta, la realidad es múltiple. Y lo es por lo menos en dos aspectos. En primer lugar, porque hay muchas cosas reales, cada una con sus caracteres propios. Investigar las notas o caracteres propios de cada orden de cosas reales es justo lo que constituye la investigación científica, lo que constituye las distintas ciencias. Ciencia es investigación de lo que las cosas son en la realidad. Pero, en segundo lugar, lo real es múltiple, no sólo porque las cosas tienen muchas propiedades distintas, sino también por una razón a mi modo de ver más honda: porque lo que es abierto es su propio carácter de realidad”. Zubirí, Xavier. “*Qué es investigar*”. Revista de Filosofía de la Fundación Xavier Zubirí. Vol 7. (2005). p.5

analizadas, ya que no se agotan las deliberaciones en torno al tema, entonces, frente a quienes afirman la preeminencia de una u otra posición, es decir, frente a quienes se sustentan en el argumento del tiempo subjetivo, psíquico, tiempo de la consciencia o tiempo del alma, se relegitiman quienes dan vida a la reflexión del tiempo desde la vertiente físico cosmológica, dejando el espacio claro a la exposición del autor vasco para la inserción del intelecto como el orto donde será posible confluir de ambas acepciones de tiempo.

Sin embargo, también con base en éste tránsito que efectuamos a la reflexión histórico – filosófica que realiza Zubirí, también tuvimos la oportunidad de dilucidar la legitimación del interés del autor por el tema del tiempo psíquico como fundamental para la comprensión trascendental de los hechos en la realidad, verificación que nace en principio de la latente duda y de la constante invitación a reflexionar permanentemente en ambas visiones⁴⁶³.

Todo lo anteriormente expuesto nos permitió observar, validar y concluir en primer lugar la pertinencia de profundizar en el análisis filosófico del tiempo psíquico, aunado a la reflexión filosófica de la ciencia enfocada en la interpretación del tiempo físico, en tanto que fenómeno, y en cuanto a que toda realidad para Zubirí, al ser abordada a la luz de la ciencia debe fundarse en una aprehensión primordial de realidad con el aditivo que constituye la singularidad del estudio del tiempo como fenómeno, puestos frente al tiempo como fenómeno “*dado*” en la aprehensión sentiente de la realidad, por lo que la búsqueda enfocada en él, más que búsqueda se constituye en una “*impelencia*” en tanto que arrastre de la cosa aprehendida.

Lo anterior sirvió también para apalancar, así como para justificar la propuesta que desde la filosofía efectúa Xavier Zubirí, conforme a la cual la *intelección sentiente*

⁴⁶³ N.A. Lo leemos en las meditaciones de otros, como es el caso de físicos eminentes tal como es el caso de Paul Davies en su obra: “*Dios y la nueva física*” quien expone: “*Tal vez el tiempo no “fluye” en realidad, sino que es una ilusión.(...)Cuando intentamos fijar el origen del flujo temporal en nuestras percepciones nos encontramos con la misma mezcla de paradoja y confusión que cuando tratamos de comprender el “yo”, y es difícil escapar a la impresión de que los dos problemas están estrechamente relacionados. Solamente en el flujo del río del tiempo podemos percibirnos a nosotros mismos. Hofstadter ha escrito sobre el “torbellino vertiginoso de la autorreferencia” que produce lo que llamamos conciencia y autoconciencia, y creo firmemente que es este propio torbellino el que mantiene el flujo temporal psicológico. Por ello mantengo que el secreto de la mente sólo será resuelto cuando entendamos el secreto del tiempo.*” (Davies, Paul.”*Dios y la nueva física*”. Editorial Salvat. 1994. p.113)

representa el orto de conciliación entre tiempo cósmico, entendido así en su obra filosófica al tiempo objetivo o físico y el tiempo psíquico – tiempo humano, como se define en su obra al tiempo subjetivo o tiempo del alma.

Por otra parte observamos del estudio de las influencias destacadas en la obra de Xavier Zubirí, como lo son el desarrollo de la física a partir de su vinculación con el centro de estudio y desarrollo de la física en Alemania y a través del influjo ejercido por la obra filosófica de Martin Heidegger, de cuya lectura se acerca a la obra sobre la *Física* de Aristóteles que esta terna constituye la matriz de influencia esencial para la construcción de su obra filosófica acerca del tema del tiempo y que a partir de ella (como avistamos evidente en la influencia de Heidegger), define su interés por la conciliación de ambas visiones, a saber la concepción física - cosmológica y la concepción humana - psicológica del tiempo mediante la determinación del valor de la subjetividad del observador para llegar a la explicación de los fenómenos objetivos respecto al continuo del espacio temporal a través de la intelección durante, lo que va a constituir la base esencial de su obra filosófica.

A continuación, respecto al segundo objetivo específico a saber: caracterizar en el pensamiento de Xavier Zubirí los rasgos fundamentales del tiempo psíquico y de la intelección durante en torno a éste en el concepto descriptivo de tiempo, en la unidad estructural del tiempo y en el tiempo como modo del ser, debemos decir ya expuesta la manera como Zubirí desarrolla su obra sobre el tiempo distribuida en la exposición analítica de tres conceptos fundamentales: descriptivo, estructural y modal, abordada su concepción del tiempo desde el análisis de la línea de tiempo, a partir de las estructuras que le constituyen y como modo o textura, respectivamente, es posible afirmar que en su obra filosófica el tiempo como categoría preserva la herencia que le deviene de dos tradiciones de pensamiento, esto es, el ser visto desde dos corrientes de pensamiento: la filosofía y la ciencia.

Concentrándonos en el análisis del tiempo humano (como se plantea en el objetivo) nos enfocamos en el estudio que desarrolla sobre el tiempo en su obra: *"Espacio, tiempo y materia"*, en éste es posible observar que el autor es cuidadoso al imbricar el tiempo físico (para el autor tiempo cosmológico), con el tiempo el tiempo psíquico (su denominación

para el tiempo subjetivo o tiempo del alma) en la que desarrolla adicionalmente la reflexión sobre el tiempo como experiencia de sucesión y duración con especial énfasis en la “vivencia”.

Esta articulación que ofrece en su obra, podemos decir que acota un tópico de interés vigente en otras áreas por cuanto mientras desarrolla el estudio del tiempo cosmológico frente al tiempo psíquico, ofrece una clasificación adicional en la que se refiere al tiempo humano (tiempo de la vida o de las acciones humanas) en la que encierra la reflexión sobre el tiempo de los mundos sociales e históricos, algo que algunos autores como Prigogine han reconocido como fundamental para el tratamiento de las leyes esenciales de la naturaleza, y así lo ha expresado: “*Este planteamiento conlleva, además, la necesidad de una <<nueva alianza>> entre las ciencias y las humanidades, entre las <<dos culturas>>*”⁴⁶⁴

Así, observamos que conteste con las influencias recibidas desde el inicio de sus actividades filosóficas, como lo analizamos oportunamente, vemos en torno a la categoría de tiempo psíquico en la óptica de la obra de Zubirí el resultado de la influencia de ambas corrientes que se entretajan en su pensamiento: la ciencia y la filosofía⁴⁶⁵, como ya Einstein (evidente influencia en su obra) en las reflexiones previas a la formulación de su “*Teoría de la relatividad*” se había detenido a meditar, expresando que el problema en el estudio del tiempo transcendía al tiempo como objeto para depositarse en la pregunta sobre él, lo que también es evidente en la obra de Heidegger con quien Zubirí llega al interés por el estudio del tiempo.

⁴⁶⁴ Prigogine, Ilya. *Op. Cit.*

⁴⁶⁵ “Así, la investigación es una tarea sin fin. La realidad también es múltiple en dos sentidos: hay muchas cosas, y también lo real es múltiple porque lo que es abierto es su propio carácter de realidad.. La ciencia investiga cómo son y cómo acontecen las cosas reales, mientras la filosofía investiga qué es ser real. Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. Mientras la importancia de la ciencia es obvia, la pregunta de lo que es ser real también es de gran importancia, porque del concepto que tengamos de lo que es realidad y de sus modos, pende nuestra manera de ser persona, nuestra manera de estar entre las cosas y entre las demás personas, pende nuestra organización social y su historia. La investigación filosófica es de la importancia más alta, pero muy difícil (...) Mientras las ciencias investigan cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real. Ciencia y filosofía, aunque distintas, no son independientes. Es menester no olvidarlo. Toda filosofía necesita de las ciencias; toda ciencia necesita de una filosofía. Son dos momentos unitarios de la investigación. Pero como momentos no son idénticos”. (Extracto del discurso al recibir el Premio Santiago Ramón y Cajal a la Investigación 19 de octubre de 1982) Zubirí, Xavier. “*Qué es investigar*” [pp. 5-7]2005. *Op. Cit.* p.6

De tal manera que el tiempo humano que el autor denomina: tiempo psíquico o tiempo de la conciencia y que define como "... acto de <<vivenciación>>. Pues bien, considerada la fluencia como mera vivencia mía, entonces lo que tengo delante de mis ojos es justamente el tiempo psíquico: la duración"⁴⁶⁶, pasa a constituirse en una suerte de mixtura entre el tiempo cósmico (físico) como unidad conceptual y la temporalidad de los fenómenos que emergen de la subjetividad y que con ella varían. Con lo que pudimos resaltar la importancia de determinar el "cómo" el autor se aproximó al entretejido de ambas concepciones de tiempo.

Este tiempo, que a diferencia de la sucesión (en su obra: tiempo cosmológico, es decir, tiempo físico) va del presente haciéndose pasado, este tiempo psíquico, como *duración* nos refiere a un "ahora - presente" que va del pasado haciéndose presente en camino hacia el futuro en su transcurso se diferencia del tiempo cosmológico en el enriquecimiento que le provee la modulación que aporta "la vivencia" y este es un elemento de cardinal interés porque contempla la participación humana indispensable y cardinal para la experiencia tempórea en la filosofía del autor.

En su obra, el transcurrir del tiempo psíquico como "*duración*", el tiempo durante o tiempo durativo verifica un cambio que nos permitió percatarnos de la distinción visible en su obra, con el tiempo como sucesión de momentos a los que se refiere el tiempo cosmológico, pues el efecto de la subjetividad proveerá la evidencia de la modulación cualitativa que en palabras del autor: "*Se va enriqueciendo o se va empobreciendo, y, en todo caso, se va modificando en el ahora, y empujándolo del pasado hacía el presente*"⁴⁶⁷

Nosotros consideramos que el elemento más importante que debiera resaltarse de esta clasificación, y que destacamos a los fines de nuestro trabajo, es el enriquecimiento y modulación de los ahora como parte de esta categorización del tiempo psíquico y que acontece a diferencia de la concepción del tiempo físico como sucesión de momentos. Así el tiempo como duración (tiempo psíquico) viene a suministrar el espacio para enfocar la mirada en el horizonte psicológico a través de las consecuentes modulaciones cualitativas del hombre temporalmente definido como "...un solo ahora que se dilata desde el punto

⁴⁶⁶ Zubirí, Xavier. ETM. . Op. Cit. p.270

⁴⁶⁷ *Ibíd.* p.276

inicial hasta el punto final"⁴⁶⁸ y va a confirmar que es Xavier Zubirí, como lo ha dicho Aranguren quien en su intento por transformar la fenomenología en una forma de noología se hace del calificativo de "*último gran metafísico*" y que en su filosofía madura en la que resulta la teoría de la Inteligencia Sentiente cuando efectúa el traslado de indagación fenomenológica de la conciencia (Husserl) a la comprensión (Heidegger) para llegar a la aprehensión primordial de la realidad se consolida, y coincidimos con Pintor Ramos una "*analítica de la facticidad*" que como noología se construye con base en una fenomenología de la conciencia.

Resaltamos que aquí también que en torno al estudio de la estructura filosófica del tiempo en Zubirí pudimos observar un lugar común donde convergen la filosofía de Zubirí con la obra de Bergson quien también señaló al tiempo como duración, no obstante ser enfático al advertir el peligro de la "*espacialización del tiempo*" pues para él eso que llamamos tiempo: "*La sucesión cualitativa, no es realmente temporal; no es sino un <<espacio camuflado de tiempo>>*", con lo que se marca una interesante diferencia entre la obra de ambos autores.

En contraste, aprovechamos para destacar la notable diferencia que observamos y que Zubirí plantea con Bergson, y que además ofrece las características propias de lo que es su filosofía de la realidad (como es definida por algunos autores) donde además es clara la demostración del bifrontismo existente en su obra (que antes hemos mencionado), ya que por una parte acota, respecto a la línea del tiempo, que la ausencia de sustantividad en la línea del tiempo no implica su ausencia de realidad, es decir, que la misma no debiera ser entendida como exclusivo concepto o intuición sino que por el contrario: "*Lo único que significa es que la línea temporal no cobra su presunta realidad sino en su articulación (...) con el ahora – presente*" y por otra refiere que el tiempo es modo de ser, pues posee un carácter puramente *modal*: es el modo constitutivo según el cual se está en el mundo, marcando adicionalmente con esto su definitiva separación del pensamiento de Heidegger, pues mientras éste plantea que el ser se funda en el tiempo, Zubirí expone, que el tiempo se funda en el ser. Así, la temporeidad del ser que deviene del carácter dinámico de la realidad: su unidad modal, en tanto que "*es*" es "*transcurrencia*".

⁴⁶⁸ *Ibíd.* p.273

Por otra parte, este arqueo que referirnos nos sirvió también para acercarnos a efectuar el contraste entre Zubirí y Aristóteles, para quien *ser en el tiempo* consiste en existir o estar afectado por el tiempo, visto como lo expresa en Física IV 12 – 221^a 4-9: “...y puesto que «ser en el tiempo» significa para el movimiento que tanto el movimiento como su ser son medidos por el tiempo (ya que este tiempo medirá a la vez tanto el movimiento como el ser de este movimiento, y para un movimiento «ser en el tiempo» significa que su ser es mensurable), resulta claro entonces que también para las demás cosas «ser en el tiempo» significa que el ser de cada una de ellas es medido por el tiempo”⁴⁶⁹ mientras que hallamos la raíz de la vinculación entre el ser y la temporeidad ubicada transversalmente en las cuatro estructuras (que antes expusimos: tiempo físico, biológico, psíquico y bio-histórico) y que constituyen una unidad radical que es el modo de ser, es decir, la actualidad de todo lo real intramundano en la unidad de respectividad de lo real en tanto que real, hallando en conclusión, que es el tiempo la actualidad ulterior de lo real en el mundo, y que son sus estructuras quienes constituyen al ser de la temporeidad, porque lo real “es”⁴⁷⁰ dice Zubirí.

Con ello observamos lo que es el concepto modal de tiempo y como éste lleva a la consideración de que la cosa “ya – es” en el mundo, en primer término, y, “aún – es” en el mundo, entonces pudimos determinar cuáles son las tres facies estructurales del ser en el mundo, (de acuerdo al pensamiento del autor) es decir, de la ulterioridad misma del ser que serán: que el “ser” es siempre “ya – es – aún”⁴⁷¹ y que éste es el “mientras” a que se refiere Zubirí en su exposición sobre el concepto modal de tiempo que hemos desplegado en este trabajo.

Porque acotado el tema de nuestro interés, el tiempo como fluencia psíquica, es decir como “duración” que está siempre “siendo” - “mientras”, lo que el mismo autor aclara: “El <<siempre>> no es que siempre haya tiempo; esto es fallo; sino que mientras la realidad está dando de sí, está siempre pasando, siempre viniendo (futuro) y siempre moviéndose en presente. La esencia del tiempo esta justamente en ese “siempre” de carácter <<gerundivo>>”⁴⁷² y delimitada la observación a la idea del tiempo como modo de ser (o como textura, como también es denominado) podemos aducir de su obra que nos

⁴⁶⁹ Aristóteles. “Física” IV 12 – 221^a 4-9 Op. Cit.

⁴⁷⁰ Subrayado propio

⁴⁷¹ Subrayado propio

⁴⁷² Zubirí. Xavier. EDDR. . Op. Cit. p.299

encontramos frente a un transcurso de tres momentos que como expresa el autor *se incluyen intrínsecamente en su propio carácter formal (...) En su unidad, los tres momentos constituyen la flexibilidad formal del ser mismo*⁴⁷³

De lo anterior destacamos que lo importante es que esta unidad así descrita en su obra aparece para representar un *presente de actualidad* a partir de la unidad de los momentos del tiempo y no como es vislumbrada en la concepción estructural de tiempo, en las estructuras (momentos) que se suceden, que un momento de deja de ser para dar lugar al otro que va a tener la misma conducta en la sucesividad. Para Zubirí el “*siendo*” tiene la función de ser entendido en esta concepción como un *participio del presente ser*⁴⁷⁴ el <<*siendo*>> del tiempo que se destaca como expresión que trasciende a lo gramatical, y esto es muy importante de resaltar en su trabajo filosófico.

Porque con ello pudimos concluir que el empleo de la expresión participio no delimita el campo de acción a lo meramente gramatical, ya que quizás lo más relevante es que éste “*siendo*” (que es definido como ulterioridad física), es justamente el tiempo, y en la obra de Zubirí se observa al concepto de tiempo como modo de ser tanto como “*acto de estar en el mundo*”.

Visto de esta manera alcanzamos determinar en su obra filosófica sobre el tiempo que la misma trasciende a la exposición del tiempo limitada a la simple enunciación del tiempo gramatical, como pudiera intentarse concluir erróneamente, (y como ya muchos otros estudiosos han concluido) ya que como antes lo observáramos desde el empleo del “*siendo*” como “gerundio” que acota el “*siendo*” constituido por el “*es – fue-será*” como caracteres mismos del ser que será el tiempo, éste debe entendido en la obra de Zubirí como “*presente temporal*”.

Así, la aproximación del tiempo modal (“*siendo*”) desde su comprensión como ulterioridad (del ya – es – aún) tendrá entonces por definición una función esencial para la obra de Zubirí y esta es la de vincular al tiempo con el ser dando al primero el carácter de constitutivo del segundo y determinando con esto el concepto modal de tiempo, resultado al cual se llega con la pureza del resultado obtenido mediante el proceso de

⁴⁷³ Zubirí, Xavier. ETM. *Op. Cit.* p.303

⁴⁷⁴ *Ibíd.* p.304

neutralización⁴⁷⁵ del transcurso que el autor recalca y que se evidencia de la concepción física de la sucesión o de la acepción del tiempo psíquico como duración para ofrecer la estructura del “*mientras*” que aparece en la concepción del tiempo como modo de ser para decirle al mundo que el “*mientras*” es el modo como todas las cosas están en el mundo, lo que es entendido en la filosofía de Zubirí como estar: “*ancladas en el tiempo*”.

Es así como asidos al “*mientras*”, observamos en la obra filosófica de Zubirí sobre el tiempo que toda cosa mundana cuenta o posee un carácter temporal que le da fundamento y además le proporciona el soporte de la temporalidad a toda estructura transcurrente, entonces el “*mientras*” será la “*duración*” que constituida por la unidad de los tres momentos viene a expresar (para la concepción del tiempo humano del que el tiempo psíquico es carácter fundamental) que la inteligencia, como lo expresa el autor: “...*en cuanto momento de mi realidad, dura*⁴⁷⁶” y con ello pudimos destacar el carácter durativo de la inteligencia y su función de apertura del campo del tiempo reafirmando la calificación de noología que se da a su obra.

Por otra parte, observamos que lo singular de esta concepción de la intelección durante es que la misma no ejerce su acción desde la distancia del observador, sino que por el contrario en la apuesta de Zubirí por desarrollar una filosofía de la inteligencia, la “*intelección durante*” se observa a sí misma inmersa en la duración, “*se ve a sí misma durando*” y así “...*la inteligencia misma es duración (...) está en el tiempo temporalmente*”⁴⁷⁷ y lo está para el ejercicio de una función que en palabras del propio Zubirí podríamos precisar como “radical” y que consiste en estar desplegado al logro del propio ser del hombre.

Con lo anteriormente expuesto nos aproximamos al valor de la intelección durante, más específicamente comprendida en su exposición como la Inteligencia Sentiente, que su obra aporta el valor de constituirse en el orto en el cual confluyen tiempo cosmológico (físico) y tiempo psíquico (subjetivo) y con la cual el autor plantea la solución a esta aporía del tiempo que viene desmadejándose y volviéndose a entretrejer a lo largo de la historia de la filosofía.

⁴⁷⁵ N.A: La neutralización consiste en una operación mental que observamos recurrente en su filosofía, nos atrevemos a decir que es similar al tamizado o a la purificación de los procesos.

⁴⁷⁶ *Ibíd.* p.325

⁴⁷⁷ *Ibíd.* p.326

Como hemos observado, para Zubirí la aprehensión primaria de la realidad es la actualización de lo inteligido en la Inteligencia Sentiente. Esta realidad es un “*estar metafísico*” que vendrá a ser el modo como el hombre está en el mundo. Y como vimos con anterioridad, para Zubirí el hombre está en el mundo: *temporalmente*.

Así observamos que frente a la dicotomía que plantea el estudio del tiempo, el valor de la intelección en primer ámbito es plantearse como la forma de acceso al ser a esa dimensión dinámica de realidad que permitirá al autor hacerse de los elementos para la construcción de lo que el mismo insiste en denominar una: “*metafísica intramundana*”

Entonces la intelección entendida como aprehensión primordial de la realidad es un “*estar presente*” que está constituido por tres estructuras (ya – es – aún) que verificándose en esta realidad que antes hemos conceptualizado permiten vislumbrar la esencia del ser como realidad.

Pero, la apertura de las cosas a la realidad aporta una función adicional y quizás cardinalmente más importante y es que la “*realidad es algo formalmente sentido*”, así lo expresa Zubirí: “*no inteligido*” entonces, la apertura de las cosas a la realidad es lo que constituye la Inteligencia Sentiente.

Esta articulación a la realidad o en palabras del autor este “*...encuentro con la realidad, no pende de la razón, sino primariamente de la inteligencia*” y ello va a ser de gran relevancia como pudimos analizar, pues aporta el carácter de modalización primordial de la realidad que solo es posible mediante el ejercicio de la función intelectual, porque la intelección primordial de la realidad como intelección sentiente, a partir del ejercicio de actualización de lo real (que efectúa a través del ejercicio de la función primordial que es aprehender en la unidad radical de realidad y temporeidad), entiende y prima, y al hacerlo, lo hace campalmente, esto es, en lo real y esta es una conclusión fundamental en su obra.

De esta manera, podemos apuntar al porqué para Zubirí el orto de la razón está en la Inteligencia Sentiente. Porque la intelección es forzada por la realidad misma, es ésta la que conmina y a veces obliga, que impele y al tiempo en que exhorta prácticamente obliga y determina la intelección “*como en realidad*” y se transforma en cosa- objeto para ser inteligida, pero, desde la concepción de la Inteligencia Sentiente, la intelección durante

plantea que esta intelección de la realidad va a ser modalizada por el efecto de la intelección temporal ⁴⁷⁸en un sentido que particularmente debe ser avistado desde la modalización de esa realidad que se le plantea, y éste será el valor radical de la misma como Inteligencia Sentiente, el valor de manifestarse en el “*siendo*” racional que se actualiza y reactualiza marchando desde sí a la intelección de un futuro conocimiento.

Con respecto al tercer objetivo específico en el que nos propusimos interpretar el concepto de intelección del tiempo psíquico en términos de la teoría de la “*Inteligencia Sentiente*” de Xavier Zubirí, tenemos que comenzar por comentar que para alcanzar este objetivo se partió de un breve estudio de la intelección del tiempo en la obra de Aristóteles, ello por haber confirmado la influencia de este autor en la obra filosófica de Zubirí respecto al tiempo, como ya hemos justificado.

En tal sentido el emprendimiento orientado a identificar en el *Tratado de la Física* Aristóteles al tiempo del alma, a objeto de identificar la relación entre conciencia y temporalidad,(una relación inicialmente planteada en torno a tres obras: “*Acerca del alma*”, “*Metafísica*” y el libro IV del “*Tratado del tiempo*” ubicado en su obra “*Física*”), se amplió con el estudio en otros espacios de la obra del estagirita entre las que podemos enunciar: “*Acerca de la reproducción de los animales*”, los “*Tratados breves de historia natural*” en los que se incluyen: “*De la memoria y la reminiscencia*”, “*Del sentido y lo sensible*”, “*Del sueño y la vigilia*”, por otro lado se analizó también el “*Protréptico*”, “*Sobre la interpretación*”, “*Política*”, “*Ética a Nicómaco*” y “*Analíticos I y II*”, de esta forma, nuestro ámbito de investigación en cuanto al corpus aristotélico se vio extendido, ya que la que apertura a la reflexión acerca de la intelección del tiempo debió ser ampliada con el estudio de su obra biológica y psicológica.

Como ya hemos desarrollado con anterioridad, partimos de la exposición magistral a la aporía del tiempo ya que es en torno ésta que se articula el tiempo a la existencia humana y cuyo valor esencial consistirá en que expone las bases para la comprensión del ser desde la temporalidad, porque como lo expone el Tratado en IV. 14. 2233 15-20: “*Es también digno de estudio el modo en que el tiempo está en relación con el alma*”⁴⁷⁹ y además,

⁴⁷⁸ Subrayado propio

⁴⁷⁹ *Ibíd.* IV. 14. 2233 15-20

por que justifica nuestro interés concentrado en la intelección del tiempo, visto como es expuesta en: Física IV. 14. 24-29, la vinculación del tiempo al alma:

Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma, o la inteligencia del alma, puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe, como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables.⁴⁸⁰.

En consecuencia, podemos expresar que a fin de efectuar una interpretación del concepto de intelección del tiempo en la filosofía de Xavier Zubirí, lo que inició como un estudio acerca de la intelección del tiempo en la filosofía aristotélica con base en análisis del libro IV del Tratado de la Física, ante la insuficiencia del mismo para alcanzar una aproximación a la respuesta anhelada, fue reenfocada en la obra biológica y psicológica aristotélica, es decir, en el tiempo como energía psíquica (*energeía teleia*) lo que nos permitió constatar que la fuente indiscutible para la consolidación de la idea de la *intelección durante* en la obra de Zubirí es la intelección del tiempo como *energeía* desde la comprensión del intelecto deseante como es expuesto por Aristóteles, así como lo expone Javier Aoiz:

Tanto los diversos actos del intelecto como su estar en acto y en reposo se suceden en el tiempo (...) Pero el intelecto no está referido sólo al presente. La reminiscencia y la doxa son capacidades mediante las cuales el intelecto abarca el pasado y el futuro. El intelecto hace posible una ampliación del horizonte temporal negada a la percepción.

No obstante esta ampliación que hace posible el intelecto no es un tema mediante el cual Aristóteles complementa o aclara la teoría del tiempo expuesta en el tratado del tiempo y en particular el papel del intelecto en ella. Ni siquiera es propiamente un tema perteneciente al estudio del intelecto en tanto facultad discerniente. Pertenece al análisis de aquella conjunción de deseo facultad discerniente que sólo el hombre se presenta, la del deseo e intelecto. Se inscribe así en el estudio del intelecto práctico νοῦς πρακτικὸς, que Aristóteles califica como intelecto deseante, ορετικὸς νοῦς o deseo pensante ὁρεζὶς διανοητική (Ética a Nicómaco 1139b4-5)⁴⁸¹

⁴⁸⁰ *Ibíd.* IV. 14. 24-29

⁴⁸¹ Aoiz, Javier, "Tiempo y alma en Aristóteles". *Op. Cit.* p.320 *Apud.* "Ética a Nicómaco" 1139b4-5

Por otra parte, pudimos concluir en este objetivo que aunque el abordaje de la intelección permite la coincidencia de ambos autores, Aristóteles y Zubirí, en torno a la físis (*physis*), para el segundo, el que la intelección deba orientarse al encuentro de la *diafanidad ultima*, es decir al acceso a lo profundo allende las cosas reales, implicara la necesidad de una serie de nuevas categorías que permitan su explicación, por otra parte, aunque ambos coinciden en la necesidad de los sentidos frente a la realidad, Zubirí contrario a lo propuesto por Aristóteles propone el acceso a la realidad a partir del νοῦς y νοεῖν. A fin de efectuar una abstracción de los elementos que componen esa realidad que se objetiva, lo que le permitirá acercarse a las cosas, mediante el encuentro con sus notas esenciales constitutivas.

Lo que plantea una nota definitoria, frente a Aristóteles y su ambigua exposición que tiende a generar confusión entre el sentir y el inteligir, Zubirí se plantea tajantemente, señala que sensación e inteligencia no son funciones continuas, por lo que la aprehensión intelectual es sentiente y el νοεῖν deberá entenderse como el acto de actualización de la inteligencia, es decir, su ενεργεῖα.

Así llegamos a dilucidar el concepto de intelección del tiempo psíquico en la teoría de la Inteligencia Sentiente de Xavier Zubirí, lo que alcanzamos partiendo inicialmente de la verificación de la intelección durante o de la duración intelectual confirmando como ésta se articula a la realidad, lo que acontece en su relación íntima con la inteligencia, como lo expresa claramente: *"El encuentro con la realidad no pende de la razón, sino primariamente de la inteligencia"*⁴⁸²

Como hemos visto en esta investigación, con base en la expresión: *"(...) hay que decir en primer lugar que cada realidad tiene su tiempo"*⁴⁸³ Zubirí construye con su apuesta al *"reísmo"* una filosofía de la realidad otorgándole en ella preminencia la función intelectual en términos de la determinación de la unidad de la duración y del campo temporal, con la que busca exponer la condición intramundana o de realidad de este tiempo al que califica como resultado de su reflexión como *"modo de ser"*, este es: el concepto modal de tiempo.

⁴⁸² Zubirí, Xavier. SH. *Op. Cit.* p.656

⁴⁸³ Zubirí, Xavier. ETM. *Op. Cit.* p.286

Este concepto modal de tiempo en lo que verdaderamente consiste según el autor es: *"...en lo que él es, fue y será"* estructuras éstas que no constituyen en su propuesta filosófica momentos de una transcendencia extrínseca o atada a la sucesión de momentos del tiempo, si no que plantean que: *"(...) Es la cosa real misma, es ella misma la que por su intrínseca índole, es, fue, será. El tiempo no es algo en que se está, sino un modo como se está. Es el carácter modal del tiempo"*⁴⁸⁴

Estas tres estructuras: *"es – fue- será"* constituyen al ser en el sentido del tiempo, así lo vemos como su aproximación filosófica a la comprensión de la relación entre intelección y tiempo donde Zubirí se inicia con la diferenciación entre ser y tiempo refiriendo que dicha divergencia viene dada desde el inicio en la expresión gramatical del verbo *"ser"*, de allí que la diferenciación, para él: *"Es una diferencia que esta ya dada en el sentido mismo del verbo ser. Ser es el infinitivo del indicativo es"*⁴⁸⁵. A partir de ello, el presente *"es"* se refiere a un presente temporal, lo que para el autor tendrá sentido ya que: *"Entonces el infinitivo ser significa la unidad del <<es, fue y será>> Es el ser en el sentido del tiempo (...) tiempo es la unidad del es, fue y será"*⁴⁸⁶ y que servirá también para ofrecer el contraste entre la sucesividad de los momentos como estructuras del tiempo físico o cosmológico y los tres momentos que constituyen las estructuras del tiempo como modo de ser.

Estos tres momentos, que vimos son planteados como coexistentes en una unidad particular que el autor llama *"flexiva"* y que en nuestro interés constituirá la estructura del *"siendo"* serán vitales para la comprensión del ser desde la temporalidad pues *"Los tres momentos se incluyen intrínsecamente y en su propio carácter formal el <<es>> no es formalmente un es sino un siendo un fue y un será. En su unidad, los tres momentos constituyen la flexividad formal del ser mismo"*⁴⁸⁷ y plantean un presente de actualidad, que el autor llama *"el siendo"* y aclara diciendo: *"(...) el siendo es un participio del presente ser"*⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ *Ibíd.* p.298

⁴⁸⁵ *Ibíd.* p.302

⁴⁸⁶ *Ibíd.*

⁴⁸⁷ *Ibíd.* p.303

⁴⁸⁸ *Ibíd.* p.304

Esta unidad flexiva que es el “*siendo*” es ulterior y consiste en estar en el mundo: “(...) *Siendo, es ulterior, pero es un acto, el acto de estar en el Mundo*”⁴⁸⁹. La ulterioridad física que aporta su empleo redimensiona el empleo del <<es – fue y será>> por el <<es – ya – aun>>, debido a que como lo expresa el autor: “...el empleo del *es-fue- será* no expresan un transcurso sino el carácter mismo del ser como actualidad gerundiva ulterior”⁴⁹⁰ lo que el denominará finalmente su “*presente temporal*” y que es lo que va a constituir la estructura fundamental para la comprensión de la intelección del tiempo psíquico.

En estos términos, observamos que en su propuesta por la unidad del presente temporal, que expresa a partir de las tres estructuras que conforman al tiempo como modo de ser, Zubirí confirma que el tiempo no puede tener más modalidad que el ser y así lo expone: “(...) *La temporalidad como modo de ser es la unidad constitutiva del ya – es – aun. Tal es el concepto modal del tiempo*”⁴⁹¹ y el “*siendo*” como unidad deberá ser entendida como la unidad del “*ya – es – aún*”

Así, como partiendo de que para Zubirí la intelección es actualidad de lo real en la intelección sentiente, vemos que esta “*actualidad*” por ser actualidad en la Inteligencia Sentiente consiste en el “*estar siendo*”. Y “*estar siendo*” se refiere la dimensión tempórea de la actualización de la intelección a que hace referencia directa el “*mientras*”, que antes hemos aclarado como constituido por las tres estructuras tempórea fundamentales del concepto modal de tiempo, a saber: “*ya – es- aún*”.

En consecuencia este “*mientras*” al ser sometido al proceso de neutralización⁴⁹², que es un proceso propuesto en la filosofía de Zubirí y que en términos del tiempo psíquico se transforma en “*duración*” permite ver el “*mientras*” como intrínseco y constitutivo del ser que va a ser también la índole fundamental de toda cosa en el mundo, en tanto que todas se hallan como lo expresa el autor “*ancladas en el tiempo*” y por esto, en tanto que su carácter

⁴⁸⁹ Ibid. p.304-305

⁴⁹⁰ Ibid. p.305

⁴⁹¹ Ibid. p.311

⁴⁹² Zubirí, Xavier, ETM. Op. Cit. p.312. “*La neutralización del transcurso pone ante nuestros ojos el puro modo del <<mientras>> como unidad intrínseca y formal del ya – es – aún*”

temporal, así lo entiende el autor cuando expresa: “ *El mientras en cuanto tal es el fundamento temporal de la temporalidad de toda estructura transcurrente*”⁴⁹³

Por otra parte, el *mientras* como unidad del “*ya-es-aún*” representa carácter unitario del “*es*” y esto a los fines planteados en este trabajo de tesis es esencial, porque la realidad unitaria del “*mientras*” es la realidad de la “*la duración*” y como nuestro fin es la determinación de la intelección del tiempo, éste es el señalamiento fundamental, la determinación de la intelección durante, entonces es importante destacar lo que ha expresado el autor: “ *...la unidad del tiempo humano radica en el carácter durativo de la inteligencia. La inteligencia en cuanto momento de mi realidad, dura; pero en cuanto vidente, nos abre al campo del tiempo*”⁴⁹⁴

De esta manera, en términos de la teoría de la *Inteligencia Sentiente*, la inteligencia durativa no efectúa una acción de aproximación al tiempo desde la distancia de la mera intelección, sino que se ve a sí misma durando, y hacerlo involucra “*hacerse una*” con la duración, así lo entiende Zubirí: “*La inteligencia misma es duración. Y aquello que durando ve es el tiempo mismo como un ámbito. Está en el tiempo temporalmente*”⁴⁹⁵

Con el acopio de estos objetivos alcanzamos a concluir lo que se devela como el aporte que aspirábamos alcanzar con el interés expresado en este tema de investigación, fundados en que consideramos evidente en la singularidad de este discreto aporte a la investigación filosófica haber alcanzado la interpretación de este vínculo une la intelección y el tiempo psíquico a objeto de desentrañar si el mismo es efectivamente el acto intelectual, que como accionar “*noérgico*” se funda en la actualidad primaria de la realidad para propiciar la comprensión de los hechos como “*siendo*” en ella.

A tenor de lo antes expuesto debemos decir en primer lugar que, identificado como ha sido que el nexo que conecta a la intelección con el tiempo psíquico es lo que el autor denominará el “*presente temporal*” , que es lo que va a constituir la estructura fundamental para la comprensión de la intelección del tiempo psíquico, ya que su comprensión se

⁴⁹³ *Ibíd.* p.316

⁴⁹⁴ *Ibíd.* p.325

⁴⁹⁵ *Ibíd.* p.326

encuentra cifrada en el “*mientras*” en el que son comprendidas las cosas trascendentalmente en la realidad de los hechos “*siendo*”, podemos decir, que ha sido finalmente aclarado que este acto intelectual consiste en el accionar noérgico de las cosas que están en la realidad y sobre las cuales se funda la actualidad primaria de lo real en el mundo, por ello, el rol del vínculo entre intelección y tiempo psíquico entendida como “*intelección durante*” para la comprensión de la realidad develado en la teoría de la *Inteligencia Sentiente*” no es otro que el proveer el carácter “*durativo*” a la intelección que se despliega como momento de realidad y que permite al ser, considerado trascendentalmente, develarse en su esencia como “*siendo*”.

Y esto en términos de la teoría de la *Inteligencia Sentiente* de Zubirí es cardinal, ya que la comprensión o el develamiento de la realidad que acontece accionado por vía de la intelección durante lo que queda en la intelección es ese “*estar*” en que quedan las cosas en la intelección mediante la aprehensión y esto es “*noergía*”, es decir, es la “*formalidad de realidad impresa*” en la que “*en propio*” lo que se destila es “*la realidad como modo de ser*”, como “*formalidad*” y esto es la *Intelección Sentiente* (o, el saber intelectual)

Así que este el valor fundamental de la intelección del tiempo psíquico, o como lo refiere el autor de la “*intelección durante*” al ser <<posibilitante>>, y de allí el carácter fundamental del *mientras* como unidad del “*ya – es – aún*”, puesto que va a viabilizar la comprensión de la sucesión como tiempo físico, de la duración como tiempo psíquico y de la precesión como tiempo biológico – humano, mediante la unidad de todos en la duración intelectual o en “*la intelección durante*” lo que permitirá, como expresa Zubirí, descubrir la estructura del ser: “*...que es el poder del tiempo humano sobre cada hombre. Es el <<mientras>> desplegado al logro del propio ser del hombre*”⁴⁹⁶

De esta forma desde la partir de su filosofía de la realidad Zubirí es conclusivo, si Husserl ha señalado el camino para la comprensión de todo ser, y este camino es el tiempo, y Heidegger ha señalado que el “*ser*” que es “*tiempo*”, él indicara a partir de su teoría de la *Inteligencia Sentiente* que el “*ser que es tempóreo*”, así, su propuesta filosófica ve la temporalidad como inquietud de las posibilidades del hombre, no es la muerte de

⁴⁹⁶ *Ibíd.* p.328

Heidegger, sino la futurición que para Zubirí la sienta la bases de la dimensión metafísica de la personeidad, más cerca de Ortega y Gasset quien recurre a la vida para destacar su temporalidad y superar la metafísica, Zubirí ve la vida como realidad radical donde el poder de esa realidad, en tanto que realidad se manifiesta en el ser que entiende permanentemente religado al poder de la realidad, no pensando el ser de la metafísica, sino el "*ser que es tempóreo*".

Bibliografía

OBRAS DE XAVIER ZUBIRÍ

- ZUBIRÍ Xavier, *Le problème de l'objectivité d'après Edmund Husserl: I La Logique pure*. L'Institut supérieur de philosophie, pp55, Lovaina- Belgica, 1921-1922,
- ZUBIRÍ Xavier, *Hegel y el problema metafísico*, En *Revista Cruz y Raya*, Madrid, [1933] reimpresión, *Naturaleza Historia y Dios*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1987.
- ZUBIRÍ Xavier, *La idea de naturaleza: la nueva física (un problema de filosofía)*, En *Revista Cruz y Raya*, 8-94, Madrid, 1934.
- ZUBIRÍ Xavier, *Ortega Maestro de Filosofía. El Sol*, 6-18, Madrid, [1936] Reedición. *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)* Edición Germán Marquín Argote, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubirí, pp256-270, Madrid, 2002.
- ZUBIRÍ Xavier, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Ed. El Escorial – En *Revista Bibliotecas y Museos*. Madrid, 1940.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sócrates y la sabiduría griega* [3 ed.] Ed. El Escorial, pp72, Madrid, 1940. Reimpresión *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.
- ZUBIRÍ Xavier, *Ciencia y Realidad*, [9º ed] Ed. El Escorial, Madrid, [1941]177-210. Reimpresión *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1987.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre el problema de la naturaleza y otros escritos (1932-1944)* [Fascículo 3 ed., Vol. 3] Ed. Germán Marquíz Argote, Alianza Editorial - Fundación Xavier Zubirí, pp17-124, Madrid, 2002.
- ZUBIRÍ Xavier, *Respectividad de lo real. En Realitas III -IV*, 15-43.Madrid, 1944
- ZUBIRÍ Xavier, *El origen del hombre*. 3-14. Madrid,1959.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1962.
- ZUBIRÍ Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Ed. Moneda y Credito - Sociedad de Estudios y Publicaciones, [1963] (8va Reimpresión) 1997, Madrid.
- ZUBIRÍ Xavier, *Notas sobre la inteligencia humana*, En *Asclepio*, Archivo Iberoamericano Historia de la medicina y Antropología medica 18 – 19 (1967 – 1968) 341 – 353.
- ZUBIRÍ Xavier, *La dimensión histórica del ser humano*, Ed. Fundación Xavier Zubirí, Sociedad de estudios y publicaciones Moneda y Crédito, Madrid, 1974.
- ZUBIRÍ Xavier, *El concepto descriptivo de tiempo*.En *Realitas II*. Madrid, Ed. Fundación Xavier Zubirí, Madrid 1976 - 1977.

- ZUBIRÍ Xavier, *Inteligencia Sentiente* [1 ed.] Ed. Fundación Xavier Zubirí, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y publicaciones, Madrid, 1980.
- ZUBIRÍ Xavier, *Inteligencia Sentiente, Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y Publicaciones, [1º ed.] Madrid, 1980.
- ZUBIRÍ Xavier, *Inteligencia y logos*, [1º ed.], Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y publicaciones, pp398, Madrid,[1982]. Reimpresión Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubirí, pp398, Madrid, 2002.
- ZUBIRÍ Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, [1983] Madrid, p354, 2001.
- ZUBIRÍ Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp386, Madrid, 1984.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.
- ZUBIRÍ Xavier, *Estructura dinámica de la realidad* [Vols. II – IV] Ed. D. Gracian, Editorial Fundación Xavier Zubirí, pp356, Madrid, 1989.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, Ed. Fundación Xavier Zubirí, Alianza Editorial, Presentación Diego Gracián, pp458, Madrid,1992.
- ZUBIRÍ Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Presentación A. Gonzalez, Alianza Editorial, pp404, Madrid, 1993.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre el problema de la filosofía*. [1933] *En Revista Occidente II*, pp83-117, Madrid, 1993.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre el problema de la Filosofía*. Ed. O. y. Gasset, *En Revista Occidente*, Reimpresión Convivum 1993 Revista de Filosofía , pp 81-98. Madrid. 1996.
- ZUBIRÍ Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*. Alianza Editorial, - Fundación Xavier Zubirí, pp, 568, Madrid, 1994.
- ZUBIRÍ Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental y otros escritos*, [2 ed., Vol. 2] Ed. Antonio Pintor Ramons, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp351, Madrid, 1994.
- ZUBIRÍ Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Ed. J. Martínez, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- ZUBIRÍ Xavier, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Presentación Antonio González, Ed.Fundación Xavier Zubirí, Alianza Editorial, pp655, Madrid, 1997.
- ZUBIRÍ Xavier, *El hombre y la verdad*, Ed. Fundación Xavier Zubirí, Alianza Editorial, pp196, Madrid, 1999.
- ZUBIRÍ Xavier, *El hombre y la verdad*, Ed. Fundación Xavier Zubirí y Alianza Editorial, Apéndice de Ignacio Ellacuría, Madrid, 1999.
- ZUBIRÍ Xavier, *Espacio, tiempo y materia*, Ed. Antonio Ferraz Fayos, Alianza Editorial,[1996]pp714, Madrid, 2001.

- ZUBIRÍ Xavier, *En torno al problema de Dios, En revista Occidente*, 129-159, (1935). Reimpresión Ed. Germán Maruín Argote, Fundación Xavier Zubirí, Alianza Editorial, pp215-241, Madrid, 2002.
- ZUBIRÍ Xavier, *Inteligencia y razón*, [1ª ed], Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1983.
- ZUBIRÍ Xavier, *Primeros Escritos* [1921-1926], Ed. Antonio Pintor – Ramos, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubirí, pp 468, Madrid, 1999.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre los problemas fundamentales de la filosofía y otros escritos*, [Publicación original 1932-1944]. Ed. Fundación Xavier Zubirí, Editor Germán Marquíz Argoté, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- ZUBIRÍ Xavier, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial – Sociedad de Estudios y publicaciones (1962) pp574, Madrid, 1985.
- ZUBIRÍ Xavier, *Qué es investigar*, Discurso de recepción del Premio Ramón y Cajal a la investigación científica” [1982] *En Revista de Filosofía de la Fundación Xavier Zubirí*. Vol.1, No. 7, 2005, pp5-7, Madrid.

Obras sobre Zubirí

- ABELLÁN BALLESTAS Pedro, *El hombre en el mundo real de Zubirí. Una discusión bajo el prisma del humanismo contemporáneo*. (2010). Disponible en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10836/AbellanBallesta.pdf;jsessionid=A749B79A3D742967AB824758F68AD1D7.tdx2?sequence=1> [Consultado el 30 de Julio de 2012]
- AGUILERA QUIRÓZ, Sebastian, *El sentido de la inteligencia en Zubirí*. (2012) Disponible en https://www.academia.edu/4422663/El_concepto_de_Inteleccion_en_X._Zubiri [Consultado el 18 de 7 de 2013]
- ANTOLINEZ CAMARGO Rafael, *Educación de los sentidos desde el pensamiento de Xavier Zubirí*. (2007) Disponible en <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/90/1/filo3.pdf> [Consultado el 30 de Junio de 2012]
- ANTUNEZ CID, José *La intersubjetividad en Xavier Zubirí* (1 de 7 de 2006) Libro en línea de la Editorial Editrice Pontificia Universita Gregoriana. Serie Filosofía No. 26. 2006. Disponible en: <http://books.google.co.ve/books?id=J9aY5GqO8N8C&pg=PA108&dp=PA108&dq=nietzsche++%2B+Zubir%C3%AD&source=bl&ots=T2Ckqu1f0K&sig=U6TdVeGQyidOdYwY2dpH-71GNY&hl=es-419&sa=X&ei=6-FfU6XLNeKY2AWKqoCYBw&ved=0CGwQ6AEwBw#v=onepage&q=nietzsche%20%20%2B%20Zubir%C3%AD&f=false>. [Consultado en 18/4/2014]
- CABALLERO BONO José Luis, *Zubirí y la evolución un emergente pluralista* (1999) Disponible en <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2094201.pdf> [Consultado el 30 de Noviembre de 2012]
- CASTRO, Carmen, *Breve recorrido por la vida de Xavier Zubirí*. Amigos de la Cultura Científica, Santander 1986, Reedición Edinfor, Málaga- España. 1992.

- CONILL, Jesus, *La fenomenología en Zubiri. En Revista Philosophia* (Revista en línea de Enero de 1997). (4) Madrid- España. Disponible en: <http://www.zubiri.info/conill.htm> [Consultada en 12 de enero de 2012]
- DE ECHANO Balsadua, Javier. *En torno a <<la intelección humana>> de Xavier Zubiri*. Anales del Seminario de Metafísica. No. 18 (1983) pp.113-126. Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8383110113A/18262> [Consultado el 14 de mayo de 2014]
- DANEL JANET, Fernando, *El poder y el poderío: la noergía de Zubiri frente a Heidegger*. Compilado en: *Zubiri ante Heidegger*, Editores Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza Lolas, Editorial Herder.p385ss, España, 2008.
- ELLACURIA Ignacio. *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*. Universidad Complutense Madrid, 1965.
- ELLACURIA, Ignacio, *La idea de filosofía de Xavier Zubiri* (Vol. 1) Fundación Xavier Zubiri.. Madrid. 1970.
- ESPINOZA LOLAS, Ricardo, *Tiempo humano en Zubiri*. En revista *Konvergencias*, 5(17), 190-198. Abril de 2008.
- ESPINOZA LOLAS, Ricardo. *Realidad y tiempo en Zubiri*. (2003) Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía. Fecha de lectura: 2-10-2003. Disponible en: <https://repositorio.uam.es/xmlui/handle/10486/11899> [Consultado el 23 de septiembre de 2009]
- FOWLER, Thomas B., SC.D *The great paradigm shift: xavier zubiri and the scientific revolution, 1890-1901*. Issue of "Faith & Reason" (1994). Disponible en: <http://www.ewtn.com/library/ACADEMIC/FR94203.HTM> [Consultada el 23 de Agosto de 2012]
- GRACIAN, Diego. *Inteligencia y Tiempo en Zubiri*, Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1992.
- NICOLAS, Juan Antonio, *Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset*, Editorial Herder, Madrid, 2008
- LUPIAÑEZ SAN TOMÉ, Isabel Filosofía *Diafanidad, persona y verdad en Zubiri*. 2011. Disponible en: http://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/5328/TDR_LUPIAEZ_TOME.pdf?sequence=1 [Consultada el 19 de Octubre de 2012]
- LOPÉZ CAÑAS, Sergio Arturo, *Vida y obra filosófica de Xavier Zubiri, Pedro Laín Entralgo e Ignacio Ellacuría*. (2009) Universidad Centro Americana José Simeón Cañas. San Salvador. En Revista digital Realidad. 2005. pp536 – 562. Disponible en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Vida%20y%20obra.pdf>. [Consultada el 5 de mayo de 2012]
- MAZÓN CEDAN, Manuel, *La inteligencia en la Filosofía de Xavier Zubiri*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid. 1999.
- PERIS SÁNCHEZ, Antonio. *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la Filosofía de Xavier Zubiri*. (2005) Disponible en

<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10827/PerisSanchez.pdf?sequence=1>
Consultada el 30 de Abril de 2012]

PINO CANALES, José Florentino. *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri. La estructura tempórea de la intelección* (1992) Universidad Pontificia Comillas. Disponible en de <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/jfpind.html> [Consultada el Recuperado el 27 de Mayo de 2013,]

PINTOR RAMOS , Antonio. *El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri*. En Revista *Cuadernos Salamantinos*, 57-60 Universidad Pontificia de Salamanca – España 1983

ROMANO RODRIGUEZ Carmen. *La huella metafísica en Xavier Zubiri*. En Revista de filosofía y letras : *La Lámpara de Diógenes*. 183-187. Benemerita Universidad Autonoma de Puebla, Mexico [Disponible en REDALYC Enero - julio de 2000 en el enlace: <http://www.redalyc.org/pdf/844/84410102.pdf>] [Consultada, el 23 de Noviembre 2011]

ROVALLETTI, Maria Lucrecia, *Hombre y Realidad- Filosofía y metafísica en Xavier Zubiri* -Homenaje a Xavier Zubiri. *Revista de Filosofía*, Universidad Catolica del Perú, 417-442. 1985.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

ABBAGNANO Nicolai, *Historia de la Filosofía* (4ta ed., Vol. I) (J. P. Jua Esterlich, Trad.) Hora. S.A, Barcelona, 1994.

AGUSTÍN, San, *La ciudad de Dios*. Editorial San Pablo, Bogotá, 2001.

AGUSTÍN, San, *Confesiones*. Editorial San Pablo, Bogotá, 2003.

AOIZ, Javier. *Tiempo y alma en Aristóteles* (1 ed., Vol. 14). Editorial Equinoccio. Universidad Simón Bolívar. Caracas. 2006.

AOIZ Javier. *Aisthesis en la Ética a Nicómaco*. En revista: *Apuntes Filosóficos*. Vol. 1. Universidad Simón Bolívar, 7-19, Caracas, 2007.

AOIZ Javier *Observaciones a la teoría de los sensibles comunes en la filosofía antigua*, En *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 181-189. Costa Rica, 2008.

AQUINO Santo Tomás, *Summa Teológica*. Biblioteca de autores Cristianos. Madrid, 2010.

AQUINO Santo Tomas, *Comentarios a la Física de Aristóteles*, Editorial Eunsu. Navarra, 2011.

AQUINO Santo Tomás, *Comentarios a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Editorial EUNSA - Ediciones Universidad de Navarra, Navarra – España, 2002.

ARISTÓTELES, *Acerca de la reproducción de los animales*. Traducción E. Sánchez, Editorial Gredos. Madrid, 1994.

ARISTÓTELES, *Física*. Traducción Guillermo R. De Echandía. Planeta de Agostini - Editorial Gredos, Madrid, 1995.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Traducción Tomas Calvo Martinez, Editorial Gredos, Madrid, 1994

- ARISTÓTELES, *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, Traducción Ernesto Croce y Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos - Paneta De Agostini. Barcelona, 1999.
- ARISTÓTELES, *Del sentido y de lo sensible*, Trad F. Samaranch, Editorial Aguilar -Psikolibros. México: 1999.
- ARISTÓTELES, *Acerca del Sueño y la vigilia. Tratados Breves de Historia Natural*. Traducción Alberto Bernabé Pajares, Editorial Gredos Barcelona, 1987.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Traducción J. L. Martínez, Alianza Editorial, Madrid, España, 2001.
- ARISTÓTELES, *Sobre el alma*. Traducción Tomas Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, Trad. M. C. San Martín, Escuela de Filosofía Universidad de Arcis. (2004) [Disponilbe en www.philosophia.cl ed][consultada el 9 de enero de 2013]
- ARISTÓTELES, *Protréptico*, Traducción Carlos Megino Rodríguez, Editorial Abada S.L., Madrid, 2006.
- BACCA GARCÍA Juan David (1964). *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (Tomo III. ed.). (E. d. Educación, Ed.) Biblioteca de Cultura. Editorial Siglo XIX , Universidad Andrés Bello, Caracas, Venezuela, 1964.
- BARNES Jonathan, *Los presocraticos*. (1982) Trad, de Martha Sansigre Vidal, Original Publicado por Oxford University Press, [3era Edición 1999] Editorial Catedra Castellano. Madrid, 1999.
- BERGSON Henri, *La evolución creadora*. Trad. (1948) Traducción José Antonio. Miguez, Editorial Aguilar, México, 1948.
- BERGSON, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Traducción y prologo José Antonio. Miguez, Editorial Aguilar, México, 1943
- BERGSON, Henri. (2009). *Duración y simultaneidad. A propósito de la teoría de Albert Einstein*, Traducción J. Martín, Editorial Ediciones del Signo. Buenos Aires – Argentina. 2009
- BERNABÉ Alberto, *Orfeo y la tradición Orfica. Un reencuentro*, Editor F. Casadesús, , Editorial AKAI, Madrid, 2007.
- BIEDMA LÓPEZ, José, *El sentido del tiempo y la vida del espíritu*. En Revista *A parte rei* No. 21, 1 – 10, Madrid, 2002.
- BOECIO Ancio, *La consolación*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- BRETANO Franz, *Sobre el significado de lo múltiple en Aristóteles*. Traducción de F. Brisgova, Editorial Encuentro, Barcelona, 2007.
- BUNGE Mario. *El tiempo*. En Revista *Occidente* (76), 35-40. Madrid, 1987.
- CAPILLO Antonio, *Aión, cronos y cairos*. Ed. V. Huici, En Revista de Filosofía de la Universidad del País Vasco, pp33-70. Navarra, 1991
- CORRALES, G. (2011). *La otra filosofía*. Bilbao: Autónoma.

- C. S. KIRK, J. E. RAVEN Y M. SCHOFIELD, *Los Filósofos Presocráticos I Parte* Editorial Gredos. (1957) Historia crítica con selección de textos, Versión española de Jesús García Fernández, [Disponible en file:///C:/Users/Vibe/Documents/zubiri/Kirk%20&%20Raven%20-%20Los%20Filosofos%20Presocr%C3%A1ticos%201.pdf.] [Consultada el 28 de mayo de 2012]
- C. S. KIRK, J. E. RAVEN Y M. SCHOFIELD, *Los Filósofos Presocráticos II Parte* Editorial Gredos. (1957) Historia crítica con selección de textos, Versión española de Jesús García Fernández, [Disponible en file:///C:/Users/Vibe/Documents/zubiri/Kirk-y-Raven-Los-Filosofos-Presocraticos-Vol.-2.pdf] [Consultada el 28 de mayo de 2012]
- DAMASCIO (s.f), *Dificultades y primeros principios*. Traductor J. Combés, Editorial Leendert Gerrit Westerlink y lettres, Paris, 1989 - 1991.
- DE LA MAZA Mariano, *Tiempo e historia en la fenomenología del espíritu de Hegel*, En *Revista Ideas y Valores* (No 133), pp 3-22. 2007. [Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80915460001>] [consultada en 12-12 de 2011]
- DE LA PIENDA Jesús Avelino. "Tiempo en Platón. En *Revista de Filosofía Tematha*, (No. 38 – 2007), Universidad de Oviedo – España, 2007.
- D.H.HAMLYNG. *Aristoteles. Kaviné Aiesthesis*. En *Revista El Monista*, 52(2), pp195-209. (1968).
- DIELS Hernan.- KRANZ Walther Título original *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Publicada en inglés como: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Text*. S.L., Cambridge University Press, [1957, 1983]. (Tr. española *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García Fernández, Madrid, Editorial Gredos, [1970, 2ª - edic. 1987] (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 63),
- EDDINTON, Arthur Stanley, *Espacio, tiempo, materia y vacío. Determinismo, indeterminismo y la flecha del tiempo en la ciencia contemporánea*. Editorial Guinart - Pujols. (1922) Morales, Madrid, 2007.
- EINSTEIN, Albert. *Correspondencia con Michelle Besso*. Editorial Tusquets, Barcelona 1994.
- ELLACURÍA, Ignacio, *El despertar de la filosofía*, En revista: *Escritos Filosóficos I*, UCA - Cultura, Septiembre – Diciembre, pp477-488, San Salvador, 1956
- ELLAKURIA Tomas. *Filosofía práctica o una filosofía para la vida*, En *Revista apuntes filosóficos*. Vol. 20, No. 39. Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Caracas – Venezuela. 2011
- ESFELD, Michael, *The impact of science on metaphysics and its limits*. In *Philosophical Review Abstracts*, pp86- 101. University of Lausanne Dpt of Philosophy, Lausanne, Switzerland, 2006.
- TOLA, C. D Fernando, *Filosofía de la India*. Editorial Kairos. Barcelona-España, 2008.
- FERRATER MORA, *Mariposas y Supercuerdas*. Diccionario para nuestro siglo. Editorial Península, Madrid, 2002.
- GALSPORO, José, *Infinito y tiempo en Nietzsche*. En *Ontology studies review*, pp183-198. 2010.
- GIORGIO Colli, *Platón Político*, (Editorial Aguilar, Madrid, 1969). Editorial Siruela, 2008.
- GOMEZ-LOBO Antonio, *Parménides y la Diosa*, (1968), Reedición 1983. En revista *Ideas y valores*. (Vol. 1 No. 70.) pp49-66. Bogotá - Colombia, 1983.

- GONZÁLEZ Antonio, *El eslabón aristotélico. En Cuaderno Salamantinos XXXV*, 5-36. Facultad de filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca – España. 2008
- GONZÁLEZ Federico, *Simbolismo y arte*. Editorial Kier. Barcelona, 2004.
- GUERRERRO R. *Recepción Árabe de Aristóteles. Al kindi y Al farabi*. Consejo Superior de Investigaciones, Editorial CSIC, pp242, Fotocomposición e Impresión Bilbao – País Vasco. – España. 1992
- HAWKING Stephen, *El universo en una cascara de nuez*, Editorial Grijalbo. México, 2002.
- HAWKING Stephen, *La historia del tiempo: Del big bang a los agujeros negros*, Editorial Grijalbo S.A. México, 1988.
- HEGEL G. W. *Historia de la Filosofía* (Vol. 1). Fondo de Cultura Económica., México, 1980.
- HEGEL G. W. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción W. Roces, Madrid: Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1985.
- HEGEL G. W. *Filosofía real*. Traducción J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2006.
- HEIDEGGER Martín. *El concepto de tiempo*. (R. G. Escudero, Trad.) Madrid: Alianza Editorial. Madrid, 1924
- HEIDEGGER Martín. *Kant y el problema de la metafísica* (Vol. 3), Trad. F. Herrman, Ed., & G. I. Roth, Fondo de cultura económica. México, 1973.
- HEIDEGGER Martín, *Conceptos Fundamentales*, Alianza Editorial. Madrid, 1989
- HEIDEGGER Martín, *Quién es el Zarathustra de Nietzsche*, Editorial Serbal, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER Martín, *Carta al Humanismo*. Trad. E. C. Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER Martín, *Protocolo de un seminario sobre Tiempo y Ser*. Madrid: Editorial Tecnos, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER Martín. *Qué es eso de Filosofía*. [Disponible en: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:lfZGyxwmv3UJ:www.heideggeriana.com.ar/textos/que_es_filosofia.htm+&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=ve] [Consultada en noviembre 2012]
- HEIDEGGER Martín, *Tiempo y Ser*, Traducción M. G. Duque, Tecnos, Madrid, 2000.
- HEIDEGGER Martín. *Ser y Tiempo*. Traducción J. E. Gaos, Trotta. Editorial (1ra Edición español), Fondo de cultura económica México, México, 2003.
- HUME David, *Tratado de la Naturaleza Humana*. (F. Duque, Ed.) Editorial Nacional. Madrid, 1977.
- HUME David, *Tratado de la Naturaleza Humana*. Editorial Tecnos. Madrid, 2005.
- HUSSERL E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Editorial Trotta. Madrid. 2002.
- HUSSERL E. *Manuscritos de Bernau*. Academic Publisher. Londres, 2002.

- IRIZAR Liliana Beatriz, *El Ser y su ser en Tomas de Aquino*. Universidad Sergio Arboleda, En Revista Civilizar. Ciencias sociales y humanas No. 16. , pp179-191, Bogotá – Colombia . 2009.
- JAEGER Warner, *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica de España (1ra edición en Español 1946), España, 1999.
- KANT Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Traducción de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, S.A., Madrid, 1998.
- KANT Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. (Titulo original: *Kritik der vernunft*) Traducción Pedro Rivas, Editorial Taurus - Pensamiento, Madrid, 2007.
- KERN, Otto. *Fragmentos Órficos*. (Berlín 1922) (2da edición 1963) Dublin – Zurich, 1972.[Disponible en <http://archive.org/stream/orphicorumfragme00orphuoft#page/ii/mode/2up>] [Consultada en 7 de Julio de 2011]
- KLEIN Etienne, *La Física cuántica. Una explicación para comprender, un ensayo para reflexionar*. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires - Argentina, 2003.
- LONERGHAND, B. *Insight. Study of human understanding*, University of Toronto Press. Canada, 1992.
- MARIAS, Julian. *Estilos de Filosofía* (Conferencia). Editor Renato J de Morales. Madrid, 1999.
- MARINA, S. C., & MANUEL, C, *Poño Enéadas*. Argentina, Libros Esenciales - Colihue. Argentina, 2007.
- MENDOZA Luis Fernando, *De la potencia intelectual de alma y su relación con el cuerpo en de Anima de Aristóteles*. Estudios Filosóficos de la Instituto Tecnológico Autónomo de México (104), 31 - 46. México, 2013.
- MERINO, José Antonio. *Ciencia, Filosofía y Existencia*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1987.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito Textos y Problemas de su Interpretación*. Editorial Siglo XXI Editores, México, 2004.
- MONTERO MOLINAR, Fernando, *Parménides*. Editorial Gredos. pp.226, (Original de la Universidad de Michigan) , (1960).
- MORALES, Daniel, *Determinismo e indeterminismo y la flecha del tiempo en la ciencia contemporánea*. Boletín de la Asociación Venezolana de Matemáticas, Vol. 11 – no. 2. Universidad de Los Andes – Mérida – Venezuela, 2004
- MORENO VILLA Mariano, *Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Editorial MAD SL Madrid, 2003.
- MUÑOZ PRECIADO Carmen Elena & MORALES Camilo Andrés. *La antigua Grecia. Sabios y Saberes*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia – Colombia, 2009.
- NAVIA, Mauricio, *Heráclito*. (T. g. ULA, Ed.) En *Revista de Filosofía Universidad de Los Andes* (9-10), pp31-42, Merida – Venezuela, 1999.
- NEWTON, Isaac. *Principios Matemáticos de la filosofía natural* Editorial Nacional Madrid. 1982.
- NIETZSCHE, Frederick, *La Gaya Ciencia*. Editorial Edaf. Madrid 2002.

- NIETZSCHE, Frederick, *Filosofía en la época trágica de los griegos*. Valdemar, Madrid. 2003.
- NIETZSCHE, Frederick, *Así hablo Zaratustra*. Editorial Planeta, Barcelona, 2005.
- NIETZSCHE, Frederick., *Fragmentos Póstumos*. Madrid: Tecnos. Madrid 2008.
- ORDOÑEZ DÍAZ, Leonardo, *La formulación del principio de Inmanencia en el fragmento de Anaximandro*. Universidad del Rosario, En Revista Tópicos, 30-2006, pp80-121 México, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Qué es la Filosofía*. Alianza Editorial. Madrid, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, José., *Obras completas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. Alianza Editorial. Madrid, 2006
- PAVEL, George, *Aristóteles en el sentido común*. Oxford Press. Oxford – Londres, 2007.
- PEDRIQUE, Leonel, *Tiempo histórico - tiempo filosófico*. En *Revista de Historia. Facultad de Humanidades y Educación Universidad de Los Andes*, pp341-364. Mérida – Venezuela, 2007.
- PLATÓN. *Parménides ó de las ideas*. Traducción de P. Azcarate, (1871 – 1872) Biblioteca Filosófica de obras completas. Tomo Iv. Medina y Navarro, pp.143-273 Madrid, 1971.
- PLOTINO, *Enéadas*, Textos Esenciales – Colihue, Buenos Aires - Argentina, 2007.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y Narración*. Traducción de A. Neira, Editorial Siglo XXI. Madrid, 1996
- RODRÍGUEZ, M. *Aristóteles- Protréptico*. Editorial Abada, Madrid, 2006.
- ROJAS JIMÉNEZ Alejandro, *Pensar - Tiempo y Ser : La verdad*. En *Tematha de la Universidad de Sevilla*, pp119 - 130, Universidad de Malaga, España, 2007.
- ROSENTAL. M.M y P. F. Ludín *Diccionario Soviético de Filosofía*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo – Uruguay, 1946.
- SCIACCIA Michele Federico, *Platón*. Editorial Troquel, Buenos Aires, 1959.
- SALAMANCA, U. d. *Suplica por los cristianos VIII. Salamanca*: Editorial Sources Chrétiennes. Salamanca España, 2008.
- SAMARANCH. Francisco de P. *Platón*. Editorial Aguilar Obras Completas, Buenos Aires. 1963.
- SANTA CRUZ Y CRESPO. *Eneadas de Plotino*. (Traducción) Buenos Aires: Libros Esenciales, Ediciones Colihue. Argentina. 2007.
- TOBOSO, Mario. *Tempus Tiempo y Sujeto*. En *Revista A parte rei*, pp1- 10. Tesis Doctoral Universidad de Salamanca Dpto. de lógica y Filosofía de la Ciencia, Salamanca España, 2003.
- TOWMEY R., *The Breadth of Common-Sensing in Aristotle*, En New York University, Oxford - New York, 2010.
- VIAL LARRAIN, Juan de Dios. *El tiempo de Aristóteles*. En *revista Enrahonar*, pp 11-19., 1989.

VULPIANI Angelo, *Qualche Osservazione su irreversibilità, equazione di Boltzmann e teorema H*. Cornell, Cornell Press University. New York, 1956

ROSS Willian David, *Aristóteles*, Editorial Charcas Buenos Aires, 2005.

ROSS Willian David. *Aristóteles Obras Completas* (2º ed.) Traducción de Diego F. Pro, Editorial Charkas, Buenos Aires, Argentina, 1999.

YEPEZ STORK, Ricardo, *El origen de la energía en Aristóteles*. (Editorial D. Unirioja, Ed.) *En Revista de Filosofía de la Universidad de Navarra*, pp92-109. Navarra – España. 1989