Diccionario conceptual Xavier Zubiri

Citas de Xavier Zubiri con comentarios

(Comp.) ***Justo Fernández López***

TIEMPO

Ver: *Duración / Kairós / Temporeidad / Tiempo y ser / Tiempo y eón / Tiempo como kairós / Partículas elementales / Física cuántica*

«Considerada como actual en su respectividad transcendental, la cosa real tiene ser. Pues bien: este "ser", esta actualidad de lo real como momento del mundo, tiene, entre otras, una modalidad propia: es el tiempo. El tiempo es pura y simplemente "modo" del ser.

Claro, así como mundo es la propiedad transcendental determinada por el cosmos en "función" transcendental, así también "tiempo" es la actualidad mundana, el ser, como momento respectivo, determinado por el cambio de la cosa real en función transcendental.

El ser es constitutivamente "flexivo". El tiempo no es un deja de ser (esto sería aniquilación", sino es ser siempre "otro". Decir que el tiempo es modo de ser, puede parecer una fórmula igual a la de otras filosofías; puede serlo materialmente, pero lo que formalmente digo es distinto, porque es también abismáticamente distinta la idea del ser.

Ser es actualidad respectiva de lo real. Y los modos de esta actualidad son "fue, es, será" (pasado, presente, futuro): expresan los modos según los cuales la cosa real "es" respectivamente a las demás cosas reales. Una realidad extramundana es un extra-ser, y es por eso esencialmente extratemporal: es "eterna".»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*. Madrid, 1962, p. 435-436]

•

«La unidad intrínseca y radical del tiempo y del espacio no es ninguna novedad en la física y en la cosmología actual. Fue justamente Minkowski (1864-1909), un gran geómetra suizo, el que al poco tiempo de publicar Einstein su primera investigación sobre la relatividad introdujo la noción de que podemos representar el tiempo como una dimensión más del universo, junto con las tres dimensiones espaciales.

Y hacer esa geometría de cuatro dimensiones, en cierto modo la geometría cósmica. ahora bien, este ente, que se llamó el cronótopo de Minkowski, ha sido muy fecundo para calcular. Tan fecundo como pueden serlo, para calcular los problemas demográficos, las gráficas que los encargados de hacerlas pueden tener sobre su mesa. Ahora, esas gráficas no son gráficas

en la realidad: la realidad es otra cosa: el conjunto de hombres que nacen y mueren.

El cronótopo de Minkowski tiene el inconveniente de que en el momento en que uno traza en una línea la coordenada del tiempo, ahí ha cometido un error fundamental: eso no cuenta más que para el tiempo pasado. Porque el tiempo futuro está por venir. No es como los lugares, que están ahí, aunque yo no los ocupe; es que los momentos futuros del tiempo no están aún ahí.

De ahí que sea menester reemplazar esa visión estática del universo por una visión en la que intrínsecamente estén unificados el tiempo y el espacio, pero donde el tiempo mantenga su carácter dinámico y fluente. En este sentido, el tiempo tiene una innegable prerrogativa sobre el espacio. Y una prerrogativa en dos dimensiones.

Una, en el sentido de la irreversibilidad. No habrá transformación matemática ninguna (so pena de ser falsa) que me hiciera convertir el pasado en un futuro o el futuro en un pasado. Podrá convertirme dos sucesiones en una simultaneidad, o una simultaneidad en dos sucesiones; esto es distinto. Pero cambiar la línea del tiempo… esto no lo puede hacer. El tiempo tiene una dirección única e irreversible.

Y, en segundo lugar, los griegos fueron ciegos para el problema de la duración. Como buenos griegos no hacían sino medir (la cronometría), pero no hicieron una teoría del tiempo como duración. Les escapó por completo la idea lineal del tiempo.

Barruntaron el problema de la duración, pero lo solventaron también métricamente, a saber: haciendo del tiempo indefinido el ciclo del eterno retorno. Ahora bien, el tiempo no tiene esa estructura cíclica de un eterno retorno. El tiempo es puramente lineal. Con comienzo y con fin, o sin principio y sin fin.

Lo cierto que es el tiempo tiene una estructura lineal e irreversible. Por esto los semitas, por ejemplo, los hebreos, llamaron al tiempo como duración, un tiempo sin principio ni fin.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 78-80]

•

«Ha sido precisamente la gran idea de Einstein haber fundido en una sola estructura la masa material, el espacio y el tiempo, una función presentida por Riemann, pero sólo teorizada por Einstein; en todo caso, esto es una referencia a la física simplemente ilustradora.

El tiempo y el espacio cósmico, pues, son pura respectividad, no tienen sustantividad independiente de las cosas; pretender que el espacio y el tiempo tienen propiedades por su cuenta, que son independientes de las cosas que los ocupan, es una completa quimera. [...]

El espacio no tiene más propiedades que las que le imponen los cuerpos, las realidades que lo están ocupando; de lo cual resulta con claridad que el espacio absoluto, tal como Newton lo entendía, esto es algo que tiene un carácter inmóvil, con su estructura euclidiana perfectamente definida, que recibe a los cuerpos sin recibir nada de ellos, ese espacio absoluto es totalmente falso; recibe los cuerpos –al menos en la mentalidad de Einstein– precisamente por la determinación de su curvatura. He aquí el primer aspecto de la respectividad.

La realidad es respectiva; está presente a la inteligencia sentiente en forma de esa respectividad ante todo y sobre todo cósmica.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 294-295]

•

«Si ahora tomamos a una el espacio y el tiempo, volvería a aparecer lo que decíamos al comienzo: que tienen una entidad sustantiva anterior a toda sustancia y accidente: es la estructura fluente de un cosmos, cuya estructura formal es el espacio euclidiano.

Newton nos dice hasta la saciedad que el espacio y el tiempo son independientes de las cosas, pero, además, son *independientes entre sí*. Una cosa es el tiempo y otra distinta es el espacio. Tan independientes que hay cosas que no están en el espacio, pero todas están en el tiempo.

Lo que ha acontecido en esta historia es lo más insospechado: que no es la teología, sino precisamente la ciencia positiva del siglo XIX la que ha chocado con el carácter insostenible de esta idea del tiempo y del espacio a través de tres hechos físicos muy concretos: la luz, la gravitación y la acción.

La luz, por la constancia de su velocidad que hace que la velocidad de la luz no pueda sumarse con ninguna velocidad del universo. La gravitación, también en una forma concreta: la equivalencia entre la masa inerte y la masa gravitatoria, es decir, que en definitiva no hay diferencia entre fuerza e inercia. [...]

La luz y la gravitación han puesto ante los ojos de la física la necesidad de concebir que espacio y tiempo reciben propiedades de las cosas y que, además, espacio y tiempo no son independientes entre sí. No se trata de una especulación metafísica, sino que es una interpretación científica, [...] esta ciencia es la que ha puesto en crisis el concepto del espacio y el tiempo como realidades sustantivas.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 271-272]

•

«En resumen. El espacio es la respectividad de posición local de unas cosas respecto de otras y el tiempo es la respectividad de posición fásica de unas

cosas respecto de otras. La respectividad espacial se funda en el "lugar" de una cosa respecto de otra y la respectividad temporal siempre se funda en el "carácter procesual" de una cosa respecto de otras.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 293]

•

«El cosmos como realidad factual se va constituyendo en su respectividad, se va abriendo dentro de sí mismo. Con ello va adquiriendo como caracteres propios la respectividad espacial y temporal. Las propiedades del tiempo y del espacio son un logro de la constitución de la realidad cósmica.

Más aún, si el universo entero proviniera de la explosión de una masa inicial compacta, habría que decir que no sólo las propiedades del espacio y el tiempo sino el espacio y el tiempo mismos serían un logro de la constitución de la realidad cósmica; aquel punto de partida, compacto y estático antes de la explosión, no contendría ni espacio ni tiempo porque no contendría respectividad interna; sólo después de aquélla, habría respectividad espacial y temporal de unas partes respecto de otras.

En cada estadio de esta constitución de la realidad *cósmica*, su carácter de *realidad eo ipso* se va también constituyendo, se va formando, precisamente porque lo transcendental es funcional, es la talidad en función transcendental.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983).* Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 303-304]

•

«Si el tiempo produce una cierta desilusión cuando se filosofa sobre él, esto no es, precisamente, culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad, es el menos real.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 329]

•

«El tiempo no afecta directamente a la realidad en cuanto tal. Afecta a la actualidad que tienen las cosas en su respectividad. Esto sí. Y la actualidad de la variación de lugar, de esta dinámica variacional en la respectividad espacial del Universo, es justamente lo que llamamos el ser de ese dinamismo.

Pues bien, el modo de ser del dinamismo, en tanto que transcurrente, es lo que llamamos tiempo. El tiempo es el acto ulterior; un acto ulterior respecto del movimiento. Cosa que no le acontece al espacio.

El tiempo es un modo de ser del movimiento, pero no es aquello que formalmente constituye el movimiento. Así considerado, el tiempo tiene

también una compleja estructura. Muy paralela a las estructuras espaciales. Tiene, en primer lugar, un carácter como espacial –digo un carácter de continuidad, una especie de topología del tiempo, una *crono-logía*. Evidentemente, el pensamiento indio, o por lo menos mucha parte de él, pensaría en que la estructura atómica del tiempo no sería continua, etc. Es un problema topológico.

En segundo lugar, el tiempo tiene una estructura de afinidad completamente determinada: transcurre unilateralmente en una dirección única: unidireccionalmente del pasado hacia el futuro. La posible reversión del tiempo no acontece más que un poco artificiosamente en determinadas ecuaciones de la Física cuántica, en las colisiones de partículas de alta energía.

Pero quede la cosa en suspenso, porque cuantas veces he querido que eso se me explique, ... incluso se lo he pedido al propio Heisenberg, que siempre me ha soltado grandes discursos, pero nunca me ha resultado clara su exposición.

Y, en tercer lugar, el tiempo tiene una estructura mensurable, que es la cronometría.

La cronología, la estructura unidireccional del tiempo, y la cronometría son las estructuras de tiempo, entendido como acto ulterior, o la actualidad del dinamismo real y físico espacial de los cuerpos, desde el punto de vista de la actualidad en la respectividad.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 123]

•

«Platón hace del tiempo algo sustantivo: una imagen móvil de la eternidad. Para él el movimiento afecta primaria y radicalmente al Cosmos entero. (El autor del Cosmos) *hace una imagen eterna permanente y una que avanza según número*. Esto es quimérico. El tiempo es respectivo, pero esta su respectividad no es primaria, es una respectividad meramente posicional y fásica; pende, por tanto, del carácter procesual de la realidad.

Por consiguiente, son las cosas las que por ser procesualmente transcurrentes dan lugar a la línea del tiempo. La única necesidad interna de las cosas es la que viene determinada por la índole intrínseca de su procesualidad.

Y esta índole es la que se plasma en la posición de cada una de las fases; esto es, en tiempo. Por tanto, son las cosas las que devoran el tiempo, y no el tiempo quien devora las cosas. El tiempo es siempre, y sólo, *tiempo-de* algo, de algo procesual.

En resumen, el tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no es algo absoluto en ningún sentido; carece de toda realidad sustantiva. No es

sino mera respectividad posicional fásica de todo proceso transcurrente. Y la sincronía de estas respectividades es el tiempo universal cósmico.

El tiempo se nos presenta, naturalmente, como una línea de momentos, continua y transcurrente, abierta y aperiódica, que va pasando en una dirección fija desde un antes hacia un después, y que por su propia índole es intrínseca o extrínsecamente metrizable de infinitas maneras.

A este tiempo se refieren las cosas transcurrentes. Todas ellas tienen un *cuándo*. Pero, además, cada proceso de ellas tiene su tiempo propio, que consiste en la respectividad meramente posicional de sus fases. La unidad sincrónica de estos tiempos en cuanto tiempos es lo que extrínseca pero realmente puede debe llamarse tiempo cósmico.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 252-253]

•

«El tiempo es algo más radical que la línea temporal. Porque el tiempo es línea temporal por ser línea procesual. Ahora bien, lo radical no está en el transcurso procesual de lo real, sino en que el transcurso mismo lo sea de una realidad, la cual por tanto es procesual *como realidad*. Entonces lo real como real es algo que *está realizándose*.

Esta expresión no significa que las cosas son formalmente *procesos de realidad*, sino que son *realidad en proceso*. El gerundio no tiene entonces sentido cursivo, esto es, de transcurrencia, sino que cobra su sentido posiblemente etimológico de participio presente.

Con lo cual la línea de su transcurso *temporal* está fundada en que la cosa misma es de índole *temporal*. Sólo porque las cosas son tempóreas transcurren temporalmente. Es la diferencia esencial entre temporalidad de un transcurso y temporeidad de lo real. Entonces, el tiempo no es *línea de transcurso*, sino *modo de las cosas*. Pero ¿qué modo? Esta es la cuestión. Es el problema del *concepto modal del tiempo*.

Ciertamente no es un modo de realidad. Lo real en proceso es procesualmente en cada fase suya lo que es y como es, y nada más. Pero en virtud de su realidad, toda cosa real lo es en respectividad a todo lo real en cuanto real. Y esta respectividad es lo que he llamado Mundo. Lo real, por ser actualmente real, tiene entonces una *ulterior* actualidad, la actualidad en el Mundo. Y esta actualidad ulterior es justo lo que llamamos *ser*.

Y como lo real está realizándose, resulta que su actualidad mundanal, su ser, *está siendo*. Y esto es la temporeidad del ser. La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el Mundo. El ser, por tanto, no se funda en el tiempo, como piensa Heidegger, sino que el tiempo se funda en el ser.

El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurrencia: es que el ser, en cuanto tal, es tempóreo. Frente a la filosofía clásica, tanto antigua como moderna, hay que afirmar que el ser en cuanto tal y formalmente considerado tiene estructura; no es *huero* ser. Y esta estructura es temporeidad.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 254-255]

•

«Heidegger ha creído que esto que hemos llamado aquí tiempo no es el tiempo primario y radical, que el tiempo primario y radical es algo muy distinto: es el horizonte de todo proyecto temporal que el hombre ejecuta. Sería aquello que en su totalidad descubre la existencia humana, anticipando lo que en su realidad será el futuro, abriendo los ojos a un posible pasado que será pretérito, y no haciendo el presente, sino como la realización de un futuro anticipado que va a dejar de ser presente para convertirse en pasado.

Ahora bien, esto es radicalmente falso. No porque no sea verdad que esto acontezca, sino porque realmente es falta la razón por la que Heidegger llama a esto el tiempo, a saber: que en esa consideración es en la única en que el pasado está como pasado y el futuro como futuro. Habría que contestar una sola cosa: esto es verdad, pero le falta lo esencial del tiempo que es fluir: es precisamente la visión estática y quiescente del tiempo.

Es la proyección del tiempo, no el tiempo mismo. Heidegger toma como tiempo el todo del tiempo, sin fluencia. Ha pensado el tiempo como la presencia del tiempo. El tiempo como totalidad presente es una perfecta quiescencia. Es precisamente el tiempo destemporalizado; algo así como acontecía a las ideas platónicas.

Platón admitía la idea de movimiento, sí. Pero la idea de movimiento no se mueve. Quien se mueve son las cosas que participan en ella. Ahí es donde está el movimiento, no en la idea del movimiento. Lo mismo sucede con el tiempo. El tiempo no es la visión sinóptica, sino el tiempo real mismo. ¿Cuál es el tiempo real? Justamente aquello por lo que el hombre tiene esta visión: el hombre no la hace arbitrariamente.

El hombre hace esto, porque tiene que proyectar, y tiene que proyectar precisamente porque no puede durar (ahí está la duración) más que proyectando. Y no puede durar más que proyectando porque precisamente su realidad es fluyente.

El fluir es la dimensión radical del tiempo, en virtud de la cual el hombre tiene por su propia complexión que hacer esta operación que es el *Entwurf*, que es el tiempo, no como realidad, sino el tiempo como posibilidad de la vida, si ustedes quieren como la posibilidad de las posibilidades. Pero toda posibilidad se funda en una realidad primaria. En este caso, la realidad

primaria es precisamente el carácter fluente que el hombre tiene por ser sentiente.

La manera como ese fluir da lugar al proyecto es lo que temáticamente habría que llamar inquietud. La inquietud es el punto preciso como la fluencia es vivida para dar lugar al proyecto temporal de Heidegger. Por eso, en realidad, porque el tiempo no es sino durar, realmente deja de ser una prerrogativa del hombre lo que Heidegger decía de él: yo soy mi tiempo, yo soy el tiempo. Esto es propio de todo cambio y de todo movimiento.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo* (1960). Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 73-74]

•

«El tiempo, en efecto, como temporeidad, no es un «antes, ahora, después», es decir, no es temporalidad, sino algo distinto que provisionalmente llamaré «fue, es, será» en el mundo. Estos tres términos no tienen carácter exclusivamente temporal, sino también carácter tempóreo. Más todavía, históricamente, la connotación temporal ha sido derivada de la connotación tempórea.

Como ilustración de esta idea -sólo como ilustración- puedo aludir a consideraciones lingüísticas; tan sólo me importa lo que con estas alusiones quiero ilustrar filosóficamente.

El «***fue***» tiene en español casi siempre la connotación temporal de un «pasado», de algo que «ya no es». Pero a veces puede tener también una connotación tempórea que tal vez remonta a los orígenes etimológicos. El latín *fuit,* en efecto, es un perfecto, apoyado probablemente en un aoristo indoeuropeo **fum.*

El ***perfecto*** índica una acción terminada y completa, que llamaré acción conclusa, pero una acción incorporada al agente mismo como estado suyo. En cuanto «incorporado» es, como diré, un estado «adquirido». Y en este sentido el perfecto es un riguroso presente para todos los lingüistas. Así, el lat. *noui,* el gr. οἶδα, el skt. *veda,* no significa «supe», sino «lo sé», mejor dicho, «lo tengo sabido».

Es lo que con toda exactitud expresa el español en el «**ya**»: «lo sé ya». Ahora bien, la raíz de *fuit (*bheu-,* etc.), significa brotar, crecer (φύω), y por extensión, ser. Entonces, el perfecto *fuit* apuntaría etimológicamente a «**es ya**».

Sería un presente en carácter de «ya», el «ser-en ya», un «ser-ya»: es el «ya» en cuanto tal del ser. Designa, a mi modo de ver, el «presente» como un «perfecto de sí mismo»: «estar ya siendo». Este *fuit* tuvo en latín y en el español «**fue**», la connotación temporal de un «pasado» o pretérito, porque en sí mismo estaba apoyado, en un «va». El «fue» temporal se funda en el «ya», que es su connotación tempórea.

La recíproca no es cierta: no todo «va» envuelve necesariamente una connotación temporal de «pasado». Una acción conclusa puede constituir en sí misma un estado adquirido de un modo inmediato, sin ser forzosamente conclusión de un proceso, de un devenir. No toda adquisición es procesual.

El estado es siempre algo «concluido», pero esto no es sinónimo de ser el final de una «conclusión». Esta conclusividad que no es conclusión es justamente aquello que incorporado constituye el carácter «adquirido» del estado designado por el perfecto. Y este carácter es justo lo que a mi modo de ver expresa el «ya».

Los lingüistas discuten sobre si además de un «**perfecto de estado adquirido**» por una acción anterior, existe un perfecto de estado inmediato, pero «no adquirido». Pienso que la idea del «ya» tal vez pudiera servir para aclarar la cuestión. Todo perfecto es un «ya», y el «ya» denota siempre algo en una u otra forma adquirido.

Lo que sucede es que estas formas son cuando menos dos: la adquisición puede ser o bien «no-procesual» o bien «procesual». En el primer caso, el «ya» del perfecto denota una adquisición inmediata; inmediata, pero adquisición. En el segundo caso, el «ya» del perfecto denota una adquisición como resultado de una acción anterior, como final de un proceso.

A mi modo de ver, pues, no se trata de una contraposición entre «no-adquirido y adquirido», sino de una contraposición entre dos formas de adquisición, dos formas de «ya». Todo perfecto es un «ya» pero no todo «ya» es procesual. Por tanto, todo «fue» se funda en un «ya», pero no todo «ya» es resultado de un «fue».

Es el caso del «perfecto de sí mismo»: el «estar ya siendo» no envuelve formalmente un proceso, un devenir, pero es sin embargo «adquirido», es «ya», es decir, «es sido», es «sido de sí mismo» como he solido decir.

El «***será***» no tiene siempre la connotación temporal de algo que «aún no es», sino que tiene también la connotación tempórea del «aún es»: «será» precisamente porque «es aún». Es el presente en carácter de «aún», el «ser-aún»: es «estar aún siendo». El «será» temporal se funda en el «aún» tempóreo. El «será» apunta, pues, al «aún» en cuanto tal del ser.

El «***es***» no tiene sólo la connotación temporal de un «ahora», sino también la connotación tempórea de «actualidad»: «es actualmente». Es el «**estar actualmente siendo**» Sólo por esto puede adquirir el sentido temporal del «ahora».

Meras ilustraciones lingüísticas, cuya exactitud incumbe a la lingüística y no a la filosofía. Me he permitido entrar en ellas para orientar sobre lo que filosóficamente pienso acerca del problema de la temporeidad, a saber, que bajo el «fue, es, será» late el «va, es, aún». Por esto en lo sucesivo en lugar de «**fue, es, será**» hablaré tan sólo de «**ya, es, aún**».

Estos tres términos no pueden entenderse sino referidos cada uno a los otros dos. El «va» es un «**ya-*es***» (es «*ser-ya*»); el «aún» es un «**aun-*es***» (es «*ser*-aún»). El «ya» y el «aún» son caracteres del «es». A su vez, el «**es**» mismo es una actualidad que tiene el carácter intrínseco de un «ya» y de un «aún»: «es-*ya*, es-*aún*».

De suerte que ninguno de los tres términos es por sí mismo plena actualidad: sólo lo es su intrínseca unidad. Y la actualidad de esta unidad es justo «ser», la plena actualidad de ser. Ser, decía, es la actualidad mundanal de lo real. Y esta actualidad plena, y no el «ahora» temporal, es lo que designa primaria y radicalmente el «presente».

El «**presente**» de que aquí hablo no es propiamente el «tiempo verbal», sino que designa la plena actualidad de ser. Pues bien, esta actualidad tiene, como vemos, una precisa estructura: la unidad de temporeidad.

Es una unidad no transcurrencial, sino una unidad constitutiva del ser. La unidad de temporeidad es justo la estructura del ser en cuanto tal. Y esta unidad es el tiempo modal.

El tiempo modal no es un presente, un «ahora», fluente (en el fondo, el νυν de Aristóteles) ni una emergencia o distensión del pasado (la *durée* de Bergson), ni un precipitado de la futurición (la *Zu-künftigkeit* de Heidegger). «Ya, es, aún» no son «tres fases» de un transcurso, sino «tres facies» estructurales, constitutivas del ser.

La temporeidad es la unidad de estas tres facies. Es por tanto una estructura, la estructura del ser. El ser en cuanto tal tiene la estructura trifacial del «ya-es-aún». Esta unidad trifacial es lo que expresa el presente gerundial «estar siendo»; designa no una acción cursiva, un transcurso, sino un modo. La actualidad mundanal de lo que «está realizándose» es el «estar siendo», la temporeidad. Ser es «estar siendo actualmente-ya-aún».

Pues bien, esta unidad gerundial del «siendo» es lo que puede expresar el adverbio «***mientras***»: es la unidad intrínseca de las tres facies. El «mientras» es la temporeidad del ser. No se trata aquí de «mientras es» (esto sería temporalidad), sino de el «ser en mientras», el «mientras» del ser mismo, esto es, «ser-mientras».

Constitutiva y formalmente el ser en cuanto tal es «mientras». Ser, decía, es una actualidad «ulterior» de lo real. Pues bien, la temporeidad es formalmente la estructura de esta ulterioridad. El tiempo modal, el «mientras», es la ulterioridad misma del ser: «ulterior» consiste aquí en «ser-mientras».

Y como el ser, por su ulterioridad, es siempre y sólo ser de lo real, resulta que la temporeidad pertenece, sí, a lo real, pero le pertenece formal y constitutivamente no por razón de la realidad, sino tan sólo por razón de su ser. En sí mismo el tiempo es modo de ser y no modo de realidad.

En definitiva, el concepto descriptivo y el concepto estructural del tiempo nos han remitido así al concepto modal del tiempo.

Pero estos conceptos no son independientes: este es el tercer problema. Sólo porque la realidad es procesual, y sólo por ello, la unidad tempórea del «ya-es-aún», del «mientras», se despliega en la línea temporal del «antes, ahora, después». Y sólo porque los procesos son estructuralmente distintos, cobra su temporeidad el carácter temporal de sucesión, edad, duración y precesión. Es el *problema de la unidad del tiempo.*

No he hecho sino formular las ideas anteriores a modo de tesis. Son el mero enunciado programático de los tres problemas que la línea del tiempo plantea. Su exposición y desarrollo constituyen el tema de cada uno de los tres capítulos siguientes.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 255-259]

•

«El ser no tiene sustantividad ninguna. Lo único que tiene sustantividad es la realidad. El ser es el modo de estar la realidad en el Mundo, la actualidad de estar en el Mundo. Pero en manera alguna es algo que tenga sustantividad.

El haber sustantivado tres o cuatro cosas caracteriza el marco de la filosofía dese los tiempos de Descartes. Un marco que es menester hacer saltar por sus cuatro costados. Se han sustantivado indebidamente: el espacio, el tiempo, el ser, la conciencia. Ninguna de estas cuatro cosas tiene sustantividad.

La realidad no está en el espacio, sino que es espaciosa. La realidad no está en el tiempo, sino que es temporal. La conciencia no es una cosa sustantiva, sino que es el carácter de algunos actos que el hombre ejecuta, los actos conscientes.

El ser y el tiempo no tienen sustantividad ninguna, precisamente porque el tiempo es un modo del ser, y el ser, él, en tanto que ser, carece por completo de sustantividad.

Estar en el mundo no es nada que tenga sustantividad. Lo que tiene sustantividad es la congeries, la complexión entera de las cosas que constituyen el Mundo. Y el tiempo es no algo *en* que se está, sino un modo *como* se está. Se está *en* el Mundo, y el modo como se está en él es el tiempo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 294-295]

•

«Los antiguos iranios creyeron que había dos clases de tiempo. Uno el «tiempo indefinido» o infinito, el *zrvan akarãna,* que los griegos tradujeron por χρονος απειρος; es infinito, porque no tiene ni comienzo ni fin. Pero dentro de él se inscribe un tiempo perfectamente acotado, el tiempo

cósmico de doce mil años de duración, el *zrvan darego xvadatã,* «el tiempo de larga denominación».

Esta idea de un tiempo cósmico ha inspirado a muchas mitologías. Aparece en el mundo griego con el Kronos que devora a sus hijos, etc. Es la idea de que el tiempo va engendrando todas las cosas y devorándolas después.

La filosofía griega sólo algunas veces ha concebido los dos tiempos. Platón, y después las religiones helenísticas, llamaron al tiempo infinito *eón* (αἰών – aiṓn), que a veces se tradujo por eternidad; y designaron con et nombre de Kronos el tiempo de larga dominación.

No fue, sin embargo, el concepto usual entre los griegos. Aristóteles mismo volvió a este concepto usual, distinto del iranio. Para él, como para casi todos los griegos, el Kronos, el tiempo, es esencialmente el tiempo infinito o indefinido.

El tiempo, en efecto, está envuelto por el mundo (περίεχει) y el mundo es eterno; su tiempo es, por esto, indefinido (De Cael. 283, b26). En cambio, llamaron eón al tiempo propio de cada cosa, al tiempo de cada ser vivo, a su edad, a la duración de su vida, etc. (ibíd. 279, a213).

El cristianismo lanzó el problema por una vía similar. Para algunos como Santo Tomás, el tiempo pudo haber sido indefinido porque el mundo pudo haber sido eterno; por la fe -solamente por la fe, nos dice- sabemos que el mundo, y por tanto el tiempo, comenzaron.

Para otros, como San Buenaventura, el tiempo ha tenido, necesariamente, un comienzo. En cambio, para todos, es un enigma si el tiempo terminará o no. Por su parte, el Nuevo Testamento llamará eón, que los latinos tradujeron por «siglo», al tiempo finito del cosmos. Con lo cual resultaron equivalentes cosmos y eón, mundo y siglo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 220-221]

•

«Ante todo hay que desechar *a limine* el equívoco que envuelven nuestras expresiones acerca del tiempo. Decimos que el tiempo tiene las tres partes de presente, pasado y futuro. Pero estas expresiones aluden a dos dimensiones del tiempo completamente distintas. Una es la dimensión del *antes, ahora y después*: el presente es ahora, el pasado es un antes, el futuro es un después.

Pero esto no pertenece al tiempo de las cosas; es sólo el tiempo humano en que el hombre encuentra las cosas. El hombre, al transcurrir, se va encontrando consigo mismo y con las cosas antes, ahora, después. Por esto este tiempo concierne al hombre en su relación con las cosas, pero no a las cosas mismas.

Pero hay una segunda dimensión según la cual decimos de la cosa que *es, fue y será*. Esto no es idéntico a la anterior. Por ejemplo, *ahora* la cosa *es*,

pero *ahora* también la cosa *fue* y la cosa *será*. Aquí las tres partes no son momentos del encuentro del hombre con las cosas, sino momentos que conciernen a la cosa misma: es ella, la cosa, quien es, fue, será.

Las palabras pasado, presente y futuro tienen, pues, estos equívocos, esta duplicidad, en virtud de la cual todos propendemos a creer que el tiempo consiste en el antes, en el ahora y en el después. Pero la verdad es que el tiempo en lo que formalmente consiste es en el *es, fue, será*.

Ahora bien, dicho así sin más, se propende a pensar que *es, fue, será* son la triple colocación de la cosa real *en* el tiempo. El tiempo sería una gran circunscripción externa a la cosa real, y sus tres partes serían sólo tres momentos extrínsecos a la cosa real. Sería la triple relación de una cosa real con el tiempo.

Pero esto es falso porque *es, fue, será* afectan intrínsecamente a la cosa; no son momentos de una transcurrencia extrínseca. 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.

Parece que el tiempo es un modo de la realidad. En cuanto realidades, esto es, como algo que son de suyo, las cosas son activas por sí mismas, y esta actividad en respectividad es lo que constituye la acción.

La acción es un momento de la realidad, aquel momento según el cual las cosas actúan las unas sobre las otras: la acción son las cosas actuando, accionando, y parece que en este gerundio accional es en donde se hallaría el tiempo: el *fue, es, será* serían los tres momentos intrínseca y formalmente constitutivos de la acción. Como la acción es un momento de la realidad, el tiempo como modo de la acción sería *eo ipso* un modo de la realidad.

Pero esto es imposible, y para aclarar las ideas recurramos a título de ilustración, a la lingüística. Las lenguas tienen en general lo que se llaman **verbos**, a diferencia de los **nombres**. Los verbos designan la acción. No es nuestra cuestión precisar el alcance de la diferencia de estas dos categorías gramaticales. Hasta hace pocos años, se pensaba en general que era una diferencia esencial, todavía Meillet lo creía así.

Desde hace algún tiempo se comenta que esta es una diferencia históricamente derivada. Es cosa de lingüistas. Aquí nos basta con tomar nuestras lenguas en este estado histórico ya elaborado. Y en él, el verbo designa la acción.

Desde muy antiguo, se pensó que el verbo designaba la acción con connotación temporal. Así lo decían Platón y Aristóteles, y es trivial que el paradigma verbal se constituye en tiempos: presente, pretérito, perfecto, futuro, etc., etc.

Ahora bien, esto es una ilusión: de suyo la acción verbal no envuelve formalmente una connotación temporal. Y esto es lo esencial para nuestro

problema. En las lenguas indoeuropeas todo verbo tiene lo que los lingüistas han llamado ***aspectos***. La acción verbal, en efecto, puede tener diversos modos: ser puntual (como *encontrar*), cursiva (*comer, andar*), iterativa (*dormitar*), perfectiva, incoativa, aorística, etc., etc.

Estos aspectos son, justo, modos de realidad y, sin embargo, carecen de suyo de connotación temporal. Para expresar el tiempo, o bien se recurre a preposiciones o bien a la índole propia de la acción. Una acción, como la de encontrar, en que su propia índole es un presente instantáneo; otras, como la de salir, se presentan en su aspecto perfectivo para expresar un estado ya logrado, etc.

Las lenguas indoeuropeas tienen gran riqueza de aspectos, pero se han ido perdiendo. El eslavo los conserva aún, así como el védico y el iranio; el griego sólo conserva el aoristo; el latín carece de aspectos. Las lenguas semíticas (por lo menos las que yo conozco, y entre ellas no está el árabe) no tienen sino dos formas verbales: una la que denota la acción terminada (perfecto), otra que denota la acción no terminada (imperfecto).

Son aspectos que carecen de suyo de connotación temporal. De aquí las dificultades con que todo principiante tropieza al traducir a nuestras lenguas un texto, por ejemplo, hebreo.

¿En qué tiempo lo expresa? Una acción imperfecta sirve bien para connotar algo que está ocurriendo, por tanto, un presente, pero también lo que va a ocurrir, un futuro.

En cambio, la acción perfectiva sirve para connotar el pasado, etc. La sintaxis sirva para precisar estas connotaciones; por ejemplo, la inversión de connotación temporal, etc. Por consiguiente, lo privativo del verbo, aquello que el verbo de suyo connota, es pura y simplemente la acción como modo de realidad.

Y justo es entonces cuando no tiene connotación temporal. La connotación temporal se impone al verbo mediante un sistema de desinencias y otros recursos morfológicos. Pero es siempre algo derivado.

La connotación temporal – fue, es, será – no pertenece, pues, formalmente a la acción ni tan siquiera aspectualmente considerada. Por tanto, no es un modo de realidad, sino de algo ulterior a ella. Es decir, el tiempo no está formalmente incluido en la acción. Sin embargo, en alguna manera se funda en ella. [...]

El tiempo no es algo en que se está; estar no se está más que en el Mundo. El tiempo no es algo en que se está, sino el modo como se está en el Mundo. Ahora bien, estar en el Mundo es lo que formalmente constituye el ser. Por tanto, el tiempo como modo es un modo de ser.

Decía antes que el tiempo no es un modo de realidad sino de algo ulterior a ella. Pues bien, lo primeramente ulterior a la realidad es el ser, porque lo primeramente ulterior a la realidad respectiva es su actualidad en la respectividad misma.

El tiempo se funda de alguna manera en la acción. Esta manera es mediata porque el tiempo se funda inmediatamente en el ser y el ser se funda inmediatamente en la realidad, en la acción.

En lo que inmediatamente se funda el tiempo es, pues, el ser. Es el tiempo quien se funda en el ser, y no el ser en el tiempo. Esta es la razón por la que el tiempo es lo más próximo a la realidad; es justo su modo de ser.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 297-301]

•

«*Ser* es el infinitivo del indicativo *es*. Y este indicativo tiene un doble sentido; en su virtud, *ser* posee una doble significación.

Por un lado, cuando digo, por ejemplo, que este trozo es hierro, o este perro y este hombre *son*, *es* significa que cada una de estas realidades tiene actualidad en el Mundo.

Es un presente que no tiene connotación temporal ninguna. Podríamos denominarlo presente de actualidad. En su virtud el infinitivo *ser* significa la actualidad de la realidad entera de algo (con todos sus caracteres, acciones y cambios) en el Mundo. Es lo que venimos llamando desde páginas atrás el Ser. Y este sentido es el primero y radical precisamente porque designa el ser por oposición a la acción real en cuanto real.

Pero el presente *es* tiene también una significación distinta. En ella *es* no se contrapone a realidad, sino al *fue* y al *será*. Y en este sentido *es* es formalmente temporal. Aquí el *es* no es un presente de actualidad, sino un presente temporal. Entonces el infinitivo *ser* significa la unidad del *es, fue, será*. Es el ser en el sentido de tiempo. He aquí lo que buscábamos.

Ser es la actualidad de lo real en el Mundo; tiempo es la unidad del *es, fue, será*. Claro está, no es ni una arbitrariedad ni un azar que este sentido temporal se llame también ser. Porque aquellos tres momentos del *es, fue, será* no son momentos de transcurrencia, sino que son algo unitario; son en su unidad el ser como algo flexivo.

Es lo que he solido llamar en mis cursos el carácter flexivo del ser. Y esto es el tiempo: el ser en su carácter flexivo. [...] Flexividad significa que *fue, es, será* no son tres momentos transcurrentes, de suerte que cada uno excluyera a los demás, esto es, como si el *fue* fuera un *ya no es*, y el *será* un *aún no es*. Es precisamente lo contrario: el *es* envuelve formalmente el *fue* y el *será*.

Hay entre estos tres momentos una intrínseca unidad de pertenencia actual y de carácter formal: el *es* no es mero *es*, sino un *es, fue* y *será*. El ser no *es* o bien un *es* o bien un *fue* o bien un *será*, sino que es a una *es y fue y será*. Y precisamente por ello, esta unidad no es una transcurrencia sino una flexividad.

Si se quiere, el *o bien* expresa la transcurrencia, pero el *y* expresa la flexividad. Los tres momentos se incluyen intrínsecamente y en su propio carácter formal el *es* no es formalmente un *es* sino siendo un *fue* y un *será*. En su unidad, los tres momentos constituyen la flexividad formal del ser mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 302-303]

•

«Ser significa formalmente un *es-ya-aún*. Esta es la textura formal del ser. El *fue* no es sino un *es* ya *sido*; y el *será* es el *es aún* a ser. El *fue, es, será* no es sino el *ya, es, aún* del estar las cosas en el Mundo. No son las fases de una continuidad cronológica, sino la textura misma de la ulterioridad metafísica del ser respecto de la realidad.

El tiempo radical no está en la línea del pasado, presente, futuro, sino en una dimensión de ulterioridad gerundial. Los tres términos son inadecuadamente distintos. Su distinción está fundada en la ulterioridad gerundial del ser.

Solo por ser un *siendo* ulterior es por lo que son distintos el *ya, es, aún*. Pero esta distinción es inadecuada, porque cualquiera de los términos envuelve los otros dos de una manera en cierto modo distinta. Es lo que he querido expresar con la idea de flexión. Cada término implica en sí mismo y desde sí mismo los otros dos.

Es una unidad estrictamente formal. Esta unidad intrínseca y formal es la que constituye la flexividad del ser. Flexividad no significa que los tres términos son como tres ondulaciones sucesivas del ser. Significa, por el contrario, que el ser es *flexivo* en su propio carácter, independientemente de que esta flexividad dé lugar a ondulaciones sucesivas, cosas que no tiene por qué ocurrir siempre.

Y por esto flexividad no significa tan sólo que los tres términos pertenezcan al ser, sino que, en su distinción, los tres no son formalmente sino una sola y misma actualidad, en la que cada uno de los términos implica formalmente los otros dos. Y esto es lo que expresa el presente temporal.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 306-307]

•

«He dicho que el presente gerundial puede ser instantáneo. Parece una paradoja, porque lo instantáneo parece justo lo no temporal. Ahora bien, lo instantáneo ciertamente no es temporal en el sentido transcurrente. Pero en sentido gerundial y flexivo lo instantáneo es temporal: es también un *ya, es, aún*. Instantaneidad y transcurrencia sólo son posibles por su formal referencia modal al tiempo.

Acciones que no fueran en sí mismas intrínseca y formalmente flexivas no serían transcurrentes, pero tampoco serían instantáneas. Por eso, a mi modo de ver, es inexacto decir, por ejemplo, que la acción creadora de Dios es instantánea.

No es desde luego un proceso transcurrente, pero tampoco es una acción instantánea, porque está por encima del gerundio *siendo*, precisamente porque Dios no tiene ni es ser.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 307]

•

«Porque como flexividad, el tiempo es la ulterioridad del ser. Y esta ulterioridad no es una *propiedad* sino un *carácter* del ser. Este carácter es lo que llamo *modo*. La unidad de tiempo y ser es una unidad modal. El tiempo, esto es, la flexividad es modo del ser. Pero, ¿qué se entiende aquí por modo?, y ¿cuál es la índole de este modo?

El concepto de modo tiene una larga tradición filosófica. *Modo* ha solido significar algo que *modifica* a un sujeto, esto es, algo que siendo realmente distinto de éste le confiere una última determinación que no tiene más entidad que la de ser modificación del sujeto, el cual, por su parte, es de suyo indiferente a aquélla.

Como el tiempo no es nada por sí mismo, podría pensarse que el tiempo es modo en este sentido. Pero no es así, porque el ser no es algo que fuera indiferente a su modo temporal, de suerte que pudiera concebirse plenaria y formalmente sin éste.

No es que el ser *sea* y *luego* tenga esta determinación modal. Porque el tiempo no es sino la ulterioridad del ser, y esta ulterioridad le pertenece intrínsecamente. La ulterioridad es un carácter del ser. Y es un carácter intrínseco suyo. El tiempo, pues, no es modo en este sentido, sino en un sentido más hondo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 308-309]

•

«El tiempo no es sino la textura del ser. 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. En esta última mismidad consiste formalmente el carácter del tiempo como textura del ser.

El ser y el tiempo se distinguen, pero sólo modal e inadecuadamente: como lo global (efectividad) se distingue de la textura precisa que le es constitutiva (ulterioridad, tiempo). La ulterioridad es la textura de la efectividad, o, lo que es sinónimo, el tiempo es la textura del ser mismo como actualidad. El presente temporal no denota sino la textura de lo

denotado en el presente gerundial (que antes llamé también presente de actualidad). Tal es el tiempo como modo de ser. Modo es aquí textura constitutiva.

Porque es del ser, el modo es.

Porque no es una determinación del ser, no es una determinación añadida al ser, como si fuera una propiedad suya. Esto sería una modificación del ser, y el tiempo no es una modificación del ser.

Tampoco es una determinación del ser por *contracción* (como lo son las categorías o géneros supremos del ser) porque esto significaría que el tiempo sería, en alguna manera, posterior al ser o, cuando menos, que el ser en cuanto tal no sería temporal. Y esto ya hemos visto que no es así.

El tiempo no es una determinación del ser, sino la textura misma del ser. Es modo constitutivo del ser. El ser no es anterior al tiempo ni admite modos texturales diversos. Y lo llamo *modo* no porque sea una modificación, sino para oponerlo a modos de realidad, que no son modos de ser. [...] La temporalidad como modo de ser es la unidad constitutiva del *ya, es, aún*. Tal es el concepto modal del tiempo.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 310-311]

•

«El fenómeno fundamental para entender el tiempo, a mi modo de ver, no es el cambio ni la fluencia (en tensión o no tensión), sino que es algo mucho más elemental, pero mucho más universal: que es justamente el *dar de sí*. En el dinamismo del dar de sí es justamente donde se inscribe el problema del tiempo. Es un dar de sí que requiere tiempo. No es fluencia ni cambio.

No está dicho en ninguna parte que el dar de sí sea una fluencia o que sea un cambio. El dar de sí del dinamismo, el dinamismo como carácter de la realidad activa por sí misma que consiste en dar de sí es, justamente, a mi modo de ver, el fenómeno fundamental en el que hay que centrar la reflexión, si se quiere que haya tiempo.

En segundo lugar, el tiempo, como un momento estructural de eso que decimos dar de sí, es un momento que *compete a una realidad en su respectividad con otras*.

Pretender, como pretendía la antigua Física (y llamo antigua a toda la anterior al año mil novecientos dieciséis) a saber: que el tiempo es una especie de gran línea dinámica *en* la que están las cosas, es tan falso como decir que el espacio es un receptáculo de las cosas.

La realidad es espaciosa y es temporal, pero no está *en* el espacio, ni está *en* el tiempo como en sitios donde se puedan colocar las cosas. El tiempo es una temporalidad, peor como una respectividad: es el tiempo de unas cosas respecto de otras.

Es una respectividad y por consiguiente, como esta respectividad de lo real en tanto que real es justamente lo que he llamado mundo, resulta que el tiempo afecta constitutivamente al dar de sí en su momento de respectividad, es decir, al dar de sí en el mundo y dentro del mundo a las cosas, en cuanto que están en el mundo.

Empleo ahora promiscuamente, para simplificar la exposición, el dar de sí y el fluir. No son lo mismo, voy a decirlo *inmediatamente*. Pero puede resultar más claro emplear un poco sinónimamente ambas cosas.

Esto supuesto, el tiempo no es formalmente un dar de sí. Y para mayor claridad diré que tampoco es simplemente fluir. El fluir, como el dar de sí es un momento estructural del dinamismo de lo real en cuanto real, pero en sí mismo no es el tiempo.

Al modo como el fluir un río forma parte de la realidad intrínseca de la corriente del agua, pero no es el río. Esto no es el tiempo, propiamente hablando. El tiempo no está en dar de sí ni en fluir. [...]

Pero el tiempo no consiste en fluir y en dar de sí, sino en *estar* fluyendo, y *estar* dando de sí. Esta es la cuestión. Ahí es dónde está el tiempo. El tiempo no es fluir, sino *estar* fluyendo. No es dar de sí, sino *estar dando de sí*, con tal que se nos diga en qué consiste este *estar*, y en qué consiste el dar de sí o el fluir en que se está.

En primer lugar: qué es ese estar.

Ciertamente el estar es una *actualidad*, la actualidad de lo real. Si no, no habría posibilidad de hablar de un estar. Sí. Pero aquí el estar de que se trata no es simplemente estar, como una cosa es real a diferencia de no ser nada; no, sino un estar en respectividad, en la respectividad de unas cosas respecto de otras.

Es decir, una actualidad de las cosas en el mundo. Ahora bien, la actualidad de lo real en el mundo es justamente lo que he llamado ser. El ser no es la realidad, sino la actualidad de lo real en la respectividad, en el mundo. Lo expliqué al comienzo de este estudio, y vuelvo a recordarlo brevemente en esta última parte.

El hierro no tiene un ser sustantivo así, sin más. Las propiedades que se enuncian del hierro no son el ser del hierro, sino que son el hierro mismo pura y simplemente, la realidad férrea. El ser es una especie de afirmación, diré antropomórficamente; respondería a algo así como si el hierro, en el conjunto de las cosas del Universo, dijese: lo que yo soy es hierro. Justo, ese es el *ser de lo sustantivo*.

Es un segundo acto. Es una actualidad que presupone la actualidad, la nuda actualidad, la actualidad *simpliciter* de algo que es realidad. Y el ser es justamente una actualidad *ulterior* de esa misma realidad, justamente en la respectividad.

En la medida en que la realidad es actual en esa respectividad, y formalmente en esa respectividad, decimos justamente que tiene ser. Y por esto el ser tiene un cierto carácter activo; con lo cual no me refiero a lo que Leibniz pretendía: que la realidad sea *vis*, que sea fuerza – esto me parece completamente quimérico –, sino que me refiero a un carácter activo en el sentido que acabo de enunciar: una especie de reactualización o de reafirmación de la realidad de una cosa en la respectividad que constituye el mundo en cuanto tal.

El dinamismo del dar de sí, o del fluir – como actual en el mundo en cuanto tal –, eso es el ser del dar de sí. Y ahí es donde está el tiempo.

Es un estar dando de sí. Y el estar a que aquí aludo no es justamente una forma de realidad, sino la actualidad que tiene lo real en el mundo, y por consiguiente el ser.

De ahí que el tiempo – contra lo que Kant pretendía – no está coordinado al espacio. Ni mucho menos. El espacio es un momento estructural y respectivo de las cosas entre sí. El tiempo no es que envuelva el espacio. Es que es una cosa completamente distinta. Es la actualidad de todas las cosas, de su dar de sí en el mundo; por tanto, es algo que concierne al ser, es un modo de ser. Eso es formalmente el tiempo.

El tiempo trasciende el espacio, pero no porque lo absorba, como decía Kant, sino por estas otras razones más hondas: porque el tiempo es una pura actualización, una pura actualidad, la actualidad del dar de sí en el mundo. El *estar* efectivamente *dando* de sí y en fluencia.

Y por esto me parece absolutamente equivocada la conexión entre el ser y el tiempo según Heidegger. El ser no se funda en el tiempo, sino justamente al revés: el tiempo se funda en el ser. Y es precisamente un modo del ser.

El tiempo es respecto del dinamismo algo parecido a lo que decía para ilustrar la diferencia entre el ser y la realidad: la diferencia que hay entre la luz y la luminaria. Si por luz se entiende la claridad que un foco cualquiera derrama a su alrededor, y llamamos ser entonces a la actualidad de las cosas en esa luz, entonces hay que decir que eso pende de la realidad, pende de que haya una luminaria.

Podrá ser que la propia claridad me sirva de un modo, por lo menos conceptual, para retroactivamente poder ver el brillo en la claridad que derrama en su entorno, cosa artificiosa y últimamente falsa. Pero si no hubiese una cosa brillante en sí misma, no habría claridad. Si no hubiese una realidad no habría ser. Pues bien, el tiempo es respecto del dinamismo lo que es la luz respecto de la luminaria.

El tiempo es la actualidad del ser, aquel estar en la luz de algo que acontece, y que acontece precisamente como momento dinámico de la realidad que es lo que equivaldría justamente a la luminaria.

El tiempo es el *ser* del dinamismo. [...]

El tiempo no es el ser fluente. Es una cosa distinta. Perdóneseme el vocablo un poco absurdo: *es el ser gerundial*. Es estar *dando* de sí. Es estar *fluyendo*. En el gerundio es donde está el carácter del tiempo, y no en el fluir y en el dar de sí. La actualidad a que el tiempo responde es justamente la actualidad gerundial: estar dando de sí.

Aquí gerundial no está tomado en la acepción propia de los lingüistas, que distinguen entre gerundio y gerundial; no me refiero a esto. Tomo gerundial en el sentido vulgar que estoy diciendo. "Estar dando" es un gerundio, evidentemente. Y tomo gerundivo en este sentido.

Pues bien, el tiempo no es fluencia sino gerundividad, es *estar dando*. Y la manera de estar consiste en un gerundio, pues en eso consiste formalmente el tiempo.

Aunque fuera instantáneo, sería sin embargo tiempo. Y precisamente por esto, porque tiene ese carácter gerundivo, toda cosa nace en su tiempo, precisamente porque es emergente. Está *siendo* dada de alta en la realidad, en cierto modo. Y ahí es donde está el tiempo. [...]

El tiempo no es ninguna de las tres partes; ni es el antes, ni el ahora, ni el después. No es el pasado, ni es el presente, ni es el futuro. Sino que lo menos que hay que decir es que es la unidad de los tres momentos. Naturalmente. [...]

La unidad del tiempo no es procesual.

Tampoco se trata de una especie de *absorción de los tres momentos*, de una especie de síntesis hegeliana. Naturalmente, Hegel vio en esta síntesis la apertura a la eternidad. Como si el tiempo fuera una especie de eternidad larvada, así como decía que la necesidad es una especie de libertad larvada. Esto son construcciones dialécticas.

El tiempo es tiempo y sólo tiempo. No le demos más vueltas. Por consiguiente, no se trata de una unidad procesual ni de una unidad por superación, por elevación –como diría Hegel– *sino* precisamente de una *unidad gerundiva*. [...]

El tiempo no está ni en el antes, ni en el ahora, ni el después. El tiempo es algo completamente distinto: la esencia del tiempo es el *siempre*. [...]

La unidad del tiempo no es la unidad sintética del pasado, presente y futuro, sino la unidad de estabilidad de esos tres momentos, la *demora* en el ser del estar dando de sí. Sólo por esto la llamo *siempre*. [...]

El *siempre* no es que siempre hay tiempo; esto es falso; sino que mientras la realidad está dando de sí, está siempre pasando, siempre viniendo (futuro), y siempre moviéndose en el presente. La esencia del tiempo está justamente en ese "siempre" de carácter gerundivo.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 293-299]

•

«El tiempo, ¿es limitado?

Puede parecer que esta pregunta sea absolutamente ociosa, porque mientras vivimos, evidentemente, el tiempo no es limitado, pero, en fin, todos piensan que alguna vez habrá el fin del mundo. Sí, pero no me refiero a esa limitación. Me refiero al límite desde el punto de vista metafísico. El tiempo, ¿es de suyo indefinido?

La pregunta está puesta en razón. Nada menos que los iranios pensaron que el tiempo, tomado en sí mismo, es infinito. Le llamaban *zurvan akarâna*. Los griegos que conocieron esta concepción le llamaban χρόνος ἄπειρον, el tiempo infinito. Una duración infinita que no tiene ni comienzo ni fin. Pero dentro de ella, decían los iranios, se inscribe el tiempo de la duración limitada, que es muy extenso: *zrvan darego xvadatã.*

Los griegos lo tradujeron por ὸ ἀεί λαμβανόμενος χρόνος, decía Aristóteles en su *Física* (IV, 10); el tiempo, en fin, de larga duración dentro del tiempo infinito. Es el tiempo del ciclo cósmico, que según los iranios son seis mil años que lleva el atravesar el mundo, etc. Lo cual no afecta al problema que trato.

Con mucha razón, Aristóteles rechazó enérgicamente esta concepción dualista del tiempo, gracias a *su propia* concepción del tiempo (a pesar del carácter más que discutible, sin embargo, de esta crítica de Aristóteles a los iranios). Sin embargo, los iranios no estaban tampoco tan destituidos de razón. Como quiera que sea, el problema es el de los límites del tiempo, el tiempo más o menos indefinido, ilimitado.

Y, finalmente, otro problema distinto dentro de las estructuras topológicas de la continuidad, es el problema de las dimensiones del tiempo.

Efectivamente, ¿qué estructura tiene esta duración del tiempo? ¿Es la estructura cíclica? El tiempo sería entonces desde el punto de vista cósmico el tiempo del eterno retorno. La concepción cíclica del tiempo.

Frente a ella, los semitas pensaron siempre en una concepción lineal del tiempo. צולם para los hebreos no significa simplemente eternidad, sino que significa un tiempo indefinido, el tiempo prácticamente infinito.

Hay una tercera concepción del tiempo. La tuvieron los demás semitas, pero no la tuvo nunca Israel.

Fue la idea de que el tiempo termina radicalmente el día uno del año, y vuelve a empezar entero en la fiesta del *akītu*, de Año Nuevo. Un poco, lo que en mitología popular, en el folklore, ha sobrevivido en la celebración del "entierro de la sardina".

He aquí el problema de la forma dimensional del tiempo: el *tiempo lineal* y el *tiempo cíclico*.»

[Zubiri, Xavier: *La estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 284-285]

•

«Siendo así que el tiempo es la actualidad del dar de sí propio de cada cosa en el mundo –en eso consiste justamente el tiempo: en este estar *dando de sí*– hay que preguntar cómo se está en el tiempo, y cómo se está en esta actualidad.

Esto es una falsa pregunta si se toma la palabra tiempo en el sentido de Newton, y de toda la Física desde los años de Buridan. Es decir, el tiempo como una especie de gran línea continua: las cosas están en el tiempo, como están en el espacio. Pero es completamente falso.

De la misma manera que las cosas no están *en* el espacio, sino que son *espaciosas*, así también las cosas no están en el tiempo, sino que son *tempóreas*.

Y por consiguiente el problema de los modos de estar en el tiempo es el problema de los modos de la temporeidad de las cosas. Decir que la realidad está en el tiempo quiere decir que la realidad es tempórea.

Ahora bien, se puede estar en el tiempo de muchas maneras distintas, así como también se puede estar en el espacio de muchas maneras distintas. Por ejemplo, ocupándolo.

Ocupar el espacio significa que a cada punto del espacio circundante ya le puedo hacer corresponder biunívocamente la superficie externa del cuerpo que lo ocupa. Y esto es una ocupación del espacio: llenarlo. Se puede estar en el espacio ocupándolo *circunscriptive* o *deffinitive* –tomando el espacio como definición de su campo de acción.

Pues bien, aunque no sean estas las dos maneras de estar en el tiempo, hay por lo menos una homología en la cuestión. A saber: que se puede estar de maneras distintas en el tiempo. Y por lo menos, distingo tres:

En primer lugar, dando de sí pero en el otro. […] El "devenir en otro" es un estar dando de sí en otro. Y, por consiguiente, es un modo de estar en el tiempo que es en cierto modo *estar constituyendo el tiempo.* Ejemplo de lo que es devenir en otro es el caso del amor.

Hay un segundo modo de estar en el tiempo que es no dando de sí en otro sino dandi de sí y fluyendo, *fluyendo justamente en sí mismo*. Y entonces esto es una especie de *ocupación del tiempo*. […]

Hay, sin embargo, un tercer modo de estar en el tiempo. Consiste no en devenir en otro, ni tan siquiera solamente en ocuparlo por fluencia, sino en un modo distinto: *contar con el tiempo*. Tomar el tiempo como una *estructura sinóptica*, y no como una estructura fluente.

Como estructura sinóptica el tiempo es aquello con que el hombre –esto no se da más que en el hombre– cuenta efectivamente en su vida. Contar con el tiempo. […]

En la unidad de estos dos momentos, entre la *fluencia* y el *contar con el tiempo*, en esto estriba la inexorable raíz y la estructura formal de lo que llamamos *proyecto*. El hombre proyecta porque siendo una realidad fluente está contando con la totalidad del tiempo. Y por eso, inexorablemente, contra lo que Heidegger pretendía, el fenómeno que subyace fundamentalmente al tiempo humano es justamente la fluencia.

Y esa fluencia es la que hace que el hombre tenga inexorablemente que proyectar, que tenga el tiempo de la proyectividad.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 304-306]

•

Irreversibilidad del tiempo

«La dirección de los momentos temporales es absolutamente única, ante todo en el sentido de que es *fija*. No hay posibilidad de ordenar los momentos en otra forma. El tiempo va de un modo inexorable desde un antes hacia un después, y no hay manera de que puede modificarse este orden. El *desde-hacia* está unívoca y absolutamente fijado.

La dirección es absolutamente única; no solo en el sentido de que es fija, sino también en el sentido de que es *irreversible.* Esto es, el orden de los momentos no solo no puede modificarse dentro de la línea temporal, sino que esta línea no puede ser recorrida, o bien de izquierda a derecha, o bien de derecha a izquierda.

Lo que ha sido un *antes* en ningún caso ni en ninguna forma podrá ser un *después*. Esta irreversibilidad tiene un fundamento en el mundo físico, por lo menos en el orden macroscópico.

Es la segunda ley de la termodinámica: la capacidad de trabajo (energía) de un sistema cerrado va decreciendo precisamente porque la transformación del trabajo en calor es parcialmente irreversible. La medida de esta irreversibilidad es lo que se llama entropía. En su virtud queda definida la dirección temporal de los fenómenos físicos. Pero eso no nos es esencial en nuestro problema.

Porque lo que la entropía define es la dirección de los fenómenos físicos que están en el tiempo, mientras que aquello de que aquí estamos hablando es la dirección de los momentos mismos del tiempo, sea o no reversible lo que en ellos ocurre, tanto más cuanto que esta irreversibilidad física es un mero hecho de experiencia, mientras que la irreversibilidad del tiempo es inexorablemente necesaria.

Más aún, la irreversibilidad en el sentido de le entropía presupone la irreversibilidad temporal en cuanto tal. En efecto, lo que se nos dice en el

principio de entropía es que en un segundo momento no puede disponerse de la misma energía que en el anterior. La verdad es que, aunque pudiera disponerse de la misma energía, el orden de las partes del tiempo sería irreversible.

Lo mismo debe decirse de otra posibilidad insinuada en la actual física de las partículas elementales. Según Heisenberg, en un recinto temporal del orden de las partículas elementales no pueden definirse adecuadamente los conceptos de *antes* y *después*, de suerte que ciertos procesos transcurrirían en el tiempo en sentido inverso al que reclamaría la seria causal.

Pero en esta insinuación de Heisenberg se entreveran bien claramente dos cuestiones distintas: una, la seriación de los fenómenos físicos según antecedentes y consiguientes; otra, la seriación de los momentos temporales.

Y es evidente que la posible inversión en la sucesión de los fenómenos físicos (que es asunto de ciencia física) deja en pie la irreversibilidad del tiempo y la supone: aunque el fenómeno B trascurra (en este dominio a diferencia de lo que sucede en otros) en un momento *a* anterior a aquel momento *b* en que transcurra A, la anterioridad del momento *a* respecto del momento *b* es idéntica al caso en que A transcurriera antes que B.

Ha habido inversión en la serie de fenómenos que transcurren en el tiempo, pero no en el tiempo mismo en cuanto tal. Y precisamente porque *a* es siempre anterior a *b* tiene sentido hablar de inversión en la serie de los fenómenos físicos que en aquellos dos momentos acontecen.

El continuo de la línea temporal tiene, pues, una dirección, un *desde-hacia* absolutamente fijo e irreversible, y en este doble sentido la dirección es única.

Y justo, esto es lo que constituye la *dirección* del tiempo: el *desde-hacia* del orden único de sus momentos o partes. Solo cuando digamos cuál es la índole de la línea temporal cobrarán estos conceptos su última precisión.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 226-227]

•

«El tiempo tiene duración, pero no es duración. En el tiempo hay un antes y un después. Pues bien, el antes y el después tampoco tienen nada que ver con el tiempo. El antes y el después expresan una noción meramente ordinal. Si yo coloco los números en orden: el primero, el segundo, el tercero, el cuarto… ahí tengo una relación ordinal que no tiene nada que ver con el tiempo. Esto acontece en la serie de números enteros.

Acontece también en los puntos del espacio, en los puntos de una línea. Hay una relación ordinal. Los puntos de la línea están ordenados. Es decir, dados dos puntos, sabemos siem

pre cuál está antes que el otro: antes, en el orden; esto no tiene nada que ver con el tiempo. Esto mismo acontece con los lugares del espacio. Un cuerpo que se lance al espacio recorrerá todos los lugares del espacio también colocados en orden.

Si yo coloco un espectro luminoso (el de la luz blanca), evidentemente tengo un orden en esas cualidades luminosas. Y un cuerpo que pase por las distintas franjas del espectro va cobrando distintos colores. Ahí el antes y el después no tiene nada que ver con el hecho de que vaya sucediéndose. No tiene nada que ver con el tiempo, solo con ser el primero, el segundo, el tercero, el cuarto. La ordenación es una propiedad puramente ordinal. No tiene tampoco nada que ver con el tiempo. Ni el durar, ni el antes ni el después tienen formalmente nada que ver con el tiempo.»

[Zubiri, Xavier: *Acerca del mundo*. Madrid: Alianza, 2010, p. 66-67]

COMENTARIOS

El adjetivo y el nombre,
remansos del agua limpia,
son accidentes del verbo
en la gramática lírica,
del Hoy que será Mañana,
y el Ayer que es Todavía.
[Antonio Machado]

•

«Die Philosophen, welche sagen: „nach dem Tod wird ein zeitloser Zustand eintreten", oder: „mit dem Tod tritt ein zeitloser Zustand ein", und nicht merken, dass sie im zeitlichen Sinne „nach" und „mit" und „tritt ein" gesagt haben, und, dass die Zeitlichkeit in ihrer Grammatik liegt.»

[Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen* 1932]

•

«El multiverso, la *máquina del tiempo* o el *viaje por el tiempo* es literatura barata, paradojas psicolingüísticas. Que sepamos, solo se puede viajar en el tiempo hacia delante.»

[Luis Álvarez Gaume, departamento de Física Teórica del CERN]

•

«En abril de 1970, Zubiri dicta una serie de conferencias "Sobre el tiempo". Reconoce de entrada que cundo se filosofa acerca del tiempo se produce una cierta desilusión. Aunque se trata de un tema central en la historia del pensamiento, "el contraste entre lo que todo el mundo cree saber acerca del tiempo y la parquedad de la filosofía, defina una situación intelectual en extremo incómoda, tal vez una de las más incómodas para el filósofo".

Si lo que nos dice la filosofía sobre el tiempo es casi evanescente, eso "no es –se excusa Zubiri– culpa de la filosofía; es culpa del tiempo. Porque la verdad es que el tiempo, de todos los caracteres de la realidad es el menos real".

El tiempo es tan "mínimamente" real que para empezar no tiene sustantividad alguna. Las cosas reales no están incursas en un tiempo envolvente, sino que, al actualizarse en el mundo, al estar referidas a todas las demás cosas, son tempóreas: están *siendo*. El tiempo es "la textura del ser" (1).

_____

(1) Zubiri distinguió expresamente su tesis de la de Heidegger (ibídem, p. 314). En Zubiri, el tiempo se funda en el ser y no el ser en el tiempo; y el ser, a su vez, se funda en la realidad. Zubiri distingue diferentes tiempos. El tiempo humano es "duración" (ibídem, p. 325).

La inteligencia nos abre el campo del tiempo: cada acto queda abierto desde su "ahora" a los actos anteriores y posteriores; cada acto pasa a ser un "mientras": una estructura temporal "ya-es-aún". El tiempo físico, por su parte, es "sucesión". Sucesión es ser antes, ahora, después (ibídem, p. 319).

Cada "ahora" deja de existir para dejar paso al "ahora" siguiente. Zubiri consiguió realizar algo que, en cierto modo, Heidegger se había propuesto hacer en *Ser y tiempo* pero no pudo: pensar el ser desde el tiempo, con independencia de las estructuras temporales del *Dasein* [existente humano].

La realidad aprehendida en la aprehensión, precisamente porque no remite a la intelección, le permite tratar a Zubiri del ser y del tiempo sin referencia a ninguna estructura antropológica (cf. A. González: "*Ereignis* y actualidad", en Diego Gracia (ed.) *Desde Zubiri.* Granada: Comares, 2004, p. 172).

Para profundizar en la conceptuación del tiempo, puede verse F. Pino, *Inteligencia y tiempo en Xavier Zubiri, la estructura tempórea de la intelección*, Tesis doctoral, Comillas, 1992, y Espinoza Lolas, *Realidad y tiempo en Zubiri*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2003.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 650 y 816 n. 68]

•

«Zubiri había integrado las principales consecuencias cosmológicas de la relatividad en su credo acerca de la Realidad, acerca del Universo, pero no había sabido nunca qué hacer (perspectiva de un físico, de Palacios en este caso, como podría ser yo mismo), definitivamente, con el tiempo, y con la métrica de éste, más allá de describirlo matemáticamente y concebirlo, de modo parcial, metafísicamente. Pero digo yo que diría Palacios: ¿y físicamente?, ¿y realmente?

Don Julio estuvo mucho tiempo esperando la respuesta de Zubiri, respuesta que no se produjo en vida del físico aragonés. ¡Cuánto hubiera disfrutado Palacios se la expresión zubiriana de "el tiempo es tiempo y sólo tiempo, y no le demos más vueltas" la hubiera dejado así de clara unos años antes!

En resumen, durante su larga cruzada antirrelativista Palacios estuvo siempre a la espera de conocer la opinión o decisión final de Zubiri, quien habiendo asumido prácticamente en su totalidad la visión de Einstein, no acabó nunca de aceptar el papel que en ella desempeñaba el tiempo. [...]

Pero en esta línea deseo, de manera complementaria, dejar constancia de algunas de las ideas de Zubiri respecto del tiempo, que aparecen en *Estructura dinámica de la realidad* (Madrid: Alianza, págs. 122-123). Como primera idea aparente –ya que son varias–, con el trasfondo de Einstein y contra la relatividad, consideraré la siguiente:

> "Naturalmente con cierta razón preguntará el lector a qué se debe esta pesada explicación que he hecho acerca del espacio, cuando lo obvio parece ser que el Universo, y la respectividad de las cosas que están en él, no tiene solamente estructura espacial sino también temporal. Y ¿por qué no he hablado del tiempo? Porque, aunque esto pueda parecer una herejía, el tiempo no afecta directamente a la realidad en cuanto tal."

Y, como segunda, para dar entrada a *Heisenberg*, hasta ahora no citado directamente como relacionado con Zubiri, y a la física cuántica, esta otra:

> "El tiempo tiene una estructura de afinidad completamente determinada: transcurre unilateralmente del pasado hacia el futuro. La posible reversión del tiempo no acontece más que un poco artificialmente en determinadas ecuaciones de la Física cuántica, en las colisiones de partículas de alta energía. Pero quede la cosa en suspenso, porque cuanto veces he querido que eso se me explique,... *incluso se lo he pedido al propio Heisenberg*, que siempre me ha soltado grandes discursos, pero nunca ha resultado clara su exposición."

[González de Posada, Francisco: "La ciencia contemporánea en la obra de Zubiri". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 43-45]

•

«El artículo lleva por título «El concepto descriptivo del tiempo», y comprende la Introducción y Capítulo primero de un libro del autor titulado *Sobre el tiempo*.

En la Introducción Zubiri confiesa los motivos que le han movido a tratar el tema. Hay algo que todo el mundo cree saber acerca del tiempo: que «va pasando», que «nos arrastra» consigo, etc. Es decir, se concibe el tiempo como una magna realidad sustantiva y, por tanto, como algo separable de las realidades del mundo.

Ahora bien, por contraste con este saber tácito o explícito que todos a un nivel precrítico y vulgar creemos tener acerca del tiempo, el análisis de la historia de la filosofía demuestra lo parca que la filosofía ha sido en el tema del tiempo, lo que se debe, con toda seguridad, a que casi siempre ha visto en el tiempo algo que, muy al contrario de lo que piensa el hombre común, carece de sustantividad, y por tanto posee una realidad mínima.

Este contraste entre lo que todo el mundo cree saber acerca del tiempo y la parquedad de la filosofía, define así una situación intelectual en extremo incómoda.

Esta incomodidad-y no la presunta actualidad del tema-es lo que ha movido a Zubiri a tratar el problema del tiempo. Tratamiento que desarrolla en cuatro capítulos: 1) El concepto descriptivo del tiempo; 2) El concepto estructural del tiempo; 3) El concepto modal del tiempo; y 4) El problema de la unidad del tiempo.

En el capítulo primero, el único que se publica, Zubiri somete a análisis conceptual esa «cierta idea» que más o menos todos tenemos del tiempo, estudiando sus caracteres generales descriptivos.

Estos caracteres son de dos tipos. Unos propios e internos al tiempo mismo, y otros que afectan al tiempo por razón de las cosas que temporalmente acontecen. De aquí su división en dos parágrafos, el primero titulado «Caracteres del tiempo considerado en sí mismo» y el segundo «El tiempo y las cosas».

El tiempo se nos presenta como algo que va «pasando»: un presente que se va haciendo pasado y va yendo a un futuro. Es el tiempo como «línea temporal». Esta línea tiene tres tipos de caracteres. Unos se refieren a la «conexión» de los puntos del tiempo entre sí; otros, a la «dirección» que tiene la línea del tiempo, y otros, finalmente, conciernen a su «medida».

En cuanto puntos, de los primeros se ocupa la topología,' de los segundos, la geometría afín, y de los terceros, la geometría métrica. El tiempo es una línea temporal de momentos cuya «conexión» tiene cuatro caracteres.' continuidad, apertura, aperiodicidad y ordenación.

Pero el tiempo no tiene tan sólo partes en conexión; tiene también una dirección, con dos notas características: es fija y es irreversible. Y además de conexión y de dirección, el tiempo tiene distancia temporal o intervalo, y, por tanto, propiedades métricas: es lo que en términos generales puede llamarse «crono-metría».

Ahora bien, más allá de todos estos caracteres, la línea temporal posee una radical unidad. No quiere decir esto que la línea temporal sea una realidad actual sustantiva, pero tampoco que el tiempo no tenga realidad ninguna, es decir, que sea intuición pura o concepto.

La unidad real de la línea temporal es lo que Zubiri llama «transcurrencia».

Mientras que los puntos en el conjunto espacial no hacen sino estar unos junto a los otros, «están», los puntos del con junto temporal no están, sino que «pasan», esto es la «transcurrencia». El tiempo es conjunto transcurrencial. Cada momento está en continuidad real con los demás momentos de un modo real y transcurrente; en su virtud, los momentos de la línea del tiempo constituyen un conjunto transcurrencial.

Esta línea del tiempo es la línea del transcurso de las cosas. De aquí que Zubiri, en el segundo parágrafo y con el título de «El tiempo y las cosas», se dedique a estudiar los caracteres del tiempo desde este otro punto de vista; a saber, el punto de vista de las cosas temporalmente transcurrentes; o también, la unidad respectiva de las cosas que transcurren temporalmente.

Esto lo analiza en dos momentos. En el primero, desde las cosas mismas: su respectividad al tiempo es lo que constituye su «cuándo»; toda cosa tiene un «cuándo» de su ser. En el segundo, considera el tiempo respecto de las cosas desde el tiempo mismo, esto es, como una especie de «envolvente universal» de las cosas.

El «cuándo» es ciertamente un carácter temporal de las cosas, pero no es la respectividad de cada cosa a la línea del tiempo, sino la respectividad temporal mutua de las cosas entre sí. Del mismo modo que, el cuándo no es mera «fecha», sino «simultaneidad», la universalidad del tiempo no es «unicidad» (p. e., Kant), sino «homogeneidad procesual» o, también, «sincronía pura» de los tiempos (no de las cosas que acontecen en el tiempo).

La universalidad del tiempo es la sincronía temporal de todos los transcursos homogéneos del cosmos. En su virtud, no puede pretenderse que el tiempo sea una envolvente del cosmos entero; no hay un tiempo absoluto (p. e., Newton); el tiempo no tiene una realidad absoluta, pues no es independiente de las cosas; su realidad es formalmente respectiva.

El tiempo no es una envolvente universal de las cosas, no es algo absoluto en ningún sentido; carece de toda realidad sustantiva. No es sino mera respectividad posicional fásica de todo proceso transcurrente. Y la sincronía de estas respectividades es el tiempo universal cósmico.

Hasta aquí, el análisis de Zubiri del «concepto descriptivo del tiempo». Tras él, y como conclusión de su trabajo, Zubiri ofrece un esquema del contenido de los siguientes capítulos del libro. En el segundo, «el concepto estructural del tiempo», estudiará las estructuras distintas que la línea temporal adquiere según sean las estructuras reales de los distintos procesos cósmicos.

Esos procesos son de cuatro tipos: procesos físicos, procesos biológicos, procesos psíquicos y procesos biográfico-históricos. De ahí que la línea temporal tenga también cuatro posibles estructuras.

La línea temporal de los procesos físicos tiene el carácter de «sucesión»; la de los procesos biológicos culmina en el carácter de «edad»; la de los procesos psíquicos es «duración», y la de la vida biográfico-histórica es «precesión».

Pero el tiempo es más radical que la línea temporal. La línea de transcurso «temporal» está fundada en que las cosas mismas son «tempóreas». Sólo porque las cosas son tempóreas transcurren temporalmente. Aquí el tiempo ya no es «línea de transcurso», sino «modo de las cosas». Es el problema del «concepto modal del tiempo», objeto del capítulo tercero. No se trata de un modo de realidad. Lo real en proceso es procesualmente en cada fase suya lo que es y como es, y nada más.

Pero en virtud de su realidad, toda cosa real lo es en respectividad a todo lo real en cuanto real, Y esta respectividad es lo que Zubiri llama «mundo». Lo real, por ser real, tiene entonces una «ulterior» actualidad en el mundo. Y esta actualidad ulterior es justo su «ser».

Y como lo real está realizándose, resulta que su actualidad mundanal, su ser, «está siendo». Y esto es la «temporeidad» de lo real. La temporeidad no es modo de realidad, sino modo de ser, modo de estar en el mundo. El ser no se funda en el tiempo, sino que el tiempo se funda en el ser.

El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, es decir, no es transcurrencia lineal, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurrencia, es que el ser en cuanto tal es tempóreo. Frente a la filosofía clásica, Zubiri afirma que el ser en cuanto tal tiene estructura.' no es «huero» ser. Y esta estructura es temporeidad.

Pero estos tres conceptos: descriptivo, estructural y modal del tiempo, no son independientes, sino que se hallan unitariamente trabados entre sí. Es el objeto del último capítulo del libro, titulado "el problema de la unidad del tiempo".»

[*REALITAS II*: 1974-1975, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1976, pp. 7-47]

•

«Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de "inteligencia sentiente" la concepción kantiana de una "inteligencia sensible", que es una forma de primacía de la "inteligencia concipiente", la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri todo su pensamiento; la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades ("sentir" como opuesto a "inteligir") que, en el caso concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea.

Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar "dialecto zubiriano" y todo se evaporará en una confrontación extrínseca de sabor acentuadamente academicista. Sin embargo, aquí es donde reside la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo "determinante"; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, "fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IRE 11-12).

Pero la variante kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo "muy importante". No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la "gran luz" del año 1769 fue la definitiva certeza de una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad –pero rompiendo también con la idea empirista opuesta, que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas–, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. [...]

La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez "el razonismo" kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo irreductible de su posición en este punto se compendia en la conocida expresión "inteligencia sentiente".

Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad que se caracteriza precisamente por su carácter simple. Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a pensar que "inteligencia sentiente" es un intento extremo de aproximar la tradicional "inteligencia" al también tradicional "sentir", cuando de hecho la conceptuación de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos.

Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente.

El primer camino sería el que determina el peculiar "inteleccionismo" zubiriano (IRE 284), y es el que prefiere Zubiri en sus exposiciones; el segundo camino viene marcado por el también peculiar "sensismo" zubiriano.

Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al término "sensismo" un sentido no sólo distinto, sino opuesto al de "sensualismo", cuando habitualmente se utilizan como sinónimos: "La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, *sensismo*": IRA 89. Texto claramente paralelo en HD 35-36. [...] "El empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica": SR 166.

Se trata nada más que de describir lo que en cuanto tal significa *sentir*. Zubiri dice que lo específico del sentir es ser *impresión* (IRE 31) y el carácter estructural de esta impresión implica tres momentos; afección, alteridad y fuerza de imposición.

Aunque el propio Zubiri dice que "la filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección" (IRE 34), no me parece ésta una buena dirección para nuestro análisis porque nos llevaría a la simpleza de afirmar que el análisis kantiano de la sensibilidad redujo esta a afección mientras que lo decisivo para Zubiri es la alteridad; creo que esto no es del todo cierto porque, si esa estructura formal lo es del sentir como tal, afectará a todas sus modalizaciones y el carácter "estimúlico" del puro sentir es también un tipo de alteridad (Cf. SR 169).

El problema reside en determinar si la concepción del sentir como suscitación por parte de un estímulo que desencadena una respuesta es adecuada o, por el contrario, es sólo una modalidad del sentir. De otra manera: ¿qué nos es dado en el sentir? Este es el problema e inmediatamente Zubiri centra la discusión: "La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión" (IRE 36); pero ¿es que hay algo más?

Tradicionalmente se ha dicho que no hay nada más, de tal manera que los sentidos sólo podían aportar materiales *para* una inteligencia, pero ellos mismos no generaban intelección y, por tanto, no admitían predicados veritativos.

"Es correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan de ninguna manera. Así, pues, la verdad y el error [...] sólo pueden encontrarse en el juicio [...]. No hay error en una representación de los sentidos puesto que no incluye juicio alguno": KrV A 293-294/B 350).

Como se sabe, Kant recoge aquí una vieja tradición ya sistematizada en Aristóteles. Es muy cierto que "los pensamientos sin contenido son vacíos" (¿es esto algo más que una tautología?, pero está por ver que "las intuiciones sin conceptos sean ciegas": KrV A 51/B 75. Kant es más explícito en otro lugar menos conocido: "El entendimiento y la sensibilidad que nosotros tenemos solamente pueden determinar objetos si actúan de *manera conjunta*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones": KrV A 258/B 314.

Obsérvese que la mayor parte de las dificultades e incluso las oscuridades del pensamiento de Kant derivan de la necesidad de que actúen conjuntamente dos "facultades" cuya diferencia no es puramente "lógica", sino "evidentemente transcendental": KrV A 44/B 61. Este es el punto de partida de la *Dissertatio* de 1770.

Kant ha leído a Hume lo suficiente como para darse cuenta de que, si reducimos todos los elementos de la experiencia a afecciones estimulantes, ningún conocimiento es posible porque faltarían "la necesidad y la

seguridad" (KrV B 4); sólo tendríamos "materia bruta" (KrV A 1) que, aun contando con algunos mecanismos de asociación, terminaría diluyéndose en su carácter instantáneo y efímero.

Kant opta por entender como "materia" del conocimiento a lo fenoménicamente dado en la sensación; pero esa materia precisa de alguna "forma" sensible que, si no le otorga plenitud objetiva desde el punto de vista cognoscitivo, al menos "lo ordena conforma a determinadas relaciones" (KrV A 20/B34).

Como tal forma goza de cierta universalidad, no puede ser *dada* y, por tanto, no procede de le experiencia, sino es puesta –"*esse est poni"* (SR 152)– *a priori* por el sujeto: "Entendemos por conocimiento *a priori* el que es independiente de toda experiencia posible" (KrV B 3-4).

Es cierto que se trata de formas *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, son "intuiciones" y no conceptos, como alguna vez quiso Zubiri en su juventud, pero no se trata de intuiciones empíricas, sino de "intuiciones puras"; por ello, Kant apenas toca la materia dada y concentra sus esfuerzos en esos elementos "formales".

Zubiri discreta totalmente de este análisis de Kant. Si no hay un sujeto previamente constituido, es inútil buscar en él unas formas universalizadoras porque quedaría por explicar cómo accede cada sujeto a esa universalidad; es cierto que el momento de la afección descubre (actualiza) alguna realidad que es afectada y se podría decir que la co-actualiza (IRE 159) en la forma común de realidad; pero esa realidad en Zubiri significa la alteridad "de suyo" inicialmente sólo "en" la aprehensión y, por tanto, no concuerda con la idea cartesiana de la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* que postula la suficiencia de un sujeto como realidad independiente –eso exigiría un complejo proceso ulterior– ya que, en caso contrario, volveríamos a encontrarnos con otra versión de un dualismo de sujeto-objeto.

Además, espacio y tiempo no son formas *a priori*; no lo son porque toda la compleja elaboración kantiana está referida a unas concepciones del espacio y del tiempo en las que éstos aparecen como universales y únicos; eso es lo que significa la "substantivación" moderna del espacio y del tiempo (Cf. SE 437, NHD 16) y que hoy ha quedado obsoleta por las mismas razones que llevaron a Kant a sostenerla: el desarrollo del conocimiento científico; por ello Zubiri afirma taxativamente que no existe "el" espacio único (sólo realidades "espaciosas") (Cf. ETM 58, 195) y la sustancia que muestra "el" tiempo es aun más etérea; de esta manera ni especio y tiempo pueden entenderse como intuiciones puras ni tampoco es sostenible la primacía que Kant otorgaba al tiempo, sino que, por el contrario, Zubiri concede cierta primacía al espacio (EDR 281).

Es cierto que esto va "contra la Estética transcendental kantiana", pero ¿quién defiende hoy un espacio y un tiempo universales y únicos, completamente homogéneos en su extensión y anchura?: si las "pruebas"

definitivas de Kant procedían de las matemáticas, ¿quién explicaría las matemáticas actuales desde la fidelidad literal a Kant?

Esto lleva una última sospecha: si no hay ninguna subjetividad originariamente constituida, no hay ningún conocimiento "independiente de toda experiencia posible", es decir no existe ningún elemento *a priori* para informar la materia dispersa.

Dicho de otra manera: el empirismo tendría razón cuando afirma que todo lo que aparece en la intelección de alguna manera tiene que estar *dado*; lo que sucede es que eso no implica, como postula el empirismo, que esté restringido su alcance por la contingencia de los órganos receptores; en realidad, la disputa entre innatismo o experimentalismo es secundaria, pues la información de los hechos dados e incluso la actividad racional con sus intentos de universalización no se oponen a que las estructuras intelectivas sean siempre activadas desde la experiencia.

Zubiri expresa esto diciendo que lo aprehendido como realidad no es *a priori* ni tampoco *a posteriori*: cf. SR 92.

En realidad, para Zubiri no existen juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, la cuestión clave a la que buscaba responder Kant –"¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (KrV B 19)– resulta ser un artificio. [...]

Zubiri intenta mostrar que el análisis adecuado del sentir lleva a resultados completamente distintos.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170-174]

Impressum | **Datenschutzerklärung und Cookies**

Copyright © **Hispanoteca** - Alle Rechte vorbehalten