

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
MERIDA

**La intelección y tiempo psíquico en la  
teoría de la Inteligencia Sentiente de  
Xavier Zubirí**

*Interpretación de la vinculación entre intelección y tiempo  
psíquico en la comprensión trascendental de la realidad  
de los hechos como "siendo"*

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

---

TESIS DOCTORAL

Tutor: Doctor: Leonardo Rujano

Tesista: Elisabeth Virginia Benítez Rosales

Mérida - 2014

C.C.Reconocimiento

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

*A Él, en quien confío.*

*A mis padres, a mis hijos y a Ray.*

## AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que de una u otra forma han hecho posible la elaboración de esta investigación. Muy especialmente al Doctor Leonardo Rujano, por su apoyo y guía así como por las permanentes y acertadas observaciones que suministro a este trabajo de tesis.

A los Doctores Mauricio Navia Antezana y Luis Alfredo Angulo de la Facultad de Humanidades que orientaron mi camino hacia este proyecto personal cuya culminación veo plasmada en este trabajo, el cual posee un significado personal que va más allá del reto académico y profesional que implico.

A mis profesores del Doctorado de Filosofía: Dr. Aníbal Rodríguez, Agustín Rodríguez, Edgar Moros Ruano, Ramón Jáuregui y Miguel Montoya y a mis respetables jurados de candidatura Dra. Aixa El Jurí Febres y al Dr. Carlos Mattera.

A Fonacit y Fundayacucho por el financiamiento para el inicio de mis estudios doctorales.

Al Consejo de Estudios de Postgrado (CEP) de la Ilustre Universidad de Los Andes, por el sufragio otorgado en orden a mi condición como Becaria académica de la Catedra Historia de la Filosofía de la Escuela de Medios Audiovisuales.

Al Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA) de la Ilustre Universidad de Los Andes, por el financiamiento otorgado a esta tesis Doctoral bajo el proyecto No. H-1457-13-06-ED aprobado en reunión de fecha: 23 de Julio de 2013.

## Contenido

Índice de siglas.....	6
Introducción.....	7
Capítulo I. La obra filosófica de Xavier Zubirí.....	10
Introducción.....	10
1. Cuestiones previas.....	14
1.1 Vida y obra de Xavier Zubirí.....	14
1.2 Contexto histórico – filosófico de su obra. La superación del idealismo.....	19
1.3 Influencias filosóficas en la obra Xavier Zubirí.....	24
1.4. Conceptos fundamentales: realidad, tiempo, accionar noérgico y trascendentalidad en la teoría de la Inteligencia Sentiente.....	33
1.5 El interés por la definición del tiempo.....	40
Capítulo II. La intelección.....	43
Introducción.....	43
1. La intelección en la Filosofía Aristotélica.....	46
1.1 Intelección del tiempo.....	55
1.2 Coincidencias entre Zubirí y Aristóteles en torno a la intelección.....	58
2. Intelección en la obra filosófica de Xavier Zubirí.....	62
2.1 La intelección en la obra “Inteligencia y realidad”.....	65
2.2 La Intelección en la obra “Inteligencia y logos”.....	79
2.3 Intelección en la obra: “Intelección y razón”.....	89
2.4 Estructura formal de la unidad de la Intelección Sentiente.....	104
Capítulo III. Intelección y tiempo en la obra de Xavier Zubirí.....	108
Introducción.....	108
I. La filosofía del tiempo de Xavier Zubirí.....	110
1. El tiempo psíquico.....	120
2. El tiempo humano.....	124
3. El concepto modal de tiempo.....	129
4. Intelección y tiempo en la obra de Zubirí.....	135
4.1 La unidad del acto de temporeidad e intelección.....	138
4.2 La unidad del logos y la temporeidad.....	140
4.3 La unidad de razón y temporeidad a través del conocimiento.....	143
Conclusión.....	147
Bibliografía.....	187

Obras de Xavier Zubirí .....	187
Obras sobre Zubirí.....	189
Otras obras consultadas .....	191

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN**  
**DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**MÉRIDA**

**La intelección y tiempo psíquico en la teoría de la Inteligencia Sentiente de Xavier Zubirí**

“Una interpretación de la vinculación entre intelección y tiempo psíquico para la comprensión de la realidad de los hechos como *“siendo”*.”

Autora: Msc. Elisabeth Benítez  
Tutor. Dr. Leonardo Rujano

**Resumen**

Esta investigación busca interpretar la vinculación de la intelección con el tiempo psíquico como el medio que permite la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como *siendo* en el tiempo, con lo que se pretende indagar si efectivamente el acto intelectual constituye el accionar noérgico en que se funda la actualidad primaria de lo real en el mundo, en términos de la teoría de la *“Inteligencia Sentiente”* de Xavier Zubirí. Para ello, se analizan dos obras del autor: la trilogía de la *“Inteligencia Sentiente”* y *“Espacio tiempo y materia”* a fin de determinar el rol de la intelección del tiempo psíquico en la comprensión de la realidad. Esta determinación nos permite concluir que la intelección del tiempo psíquico entendida como carácter durativo de la inteligencia es la que se despliega como momento de la realidad y la que apertura el campo del tiempo para permitirle al ser, considerado trascendentalmente, que pueda ser develado en su esencia como *siendo*. El trabajo consta de tres objetivos, para cuyo logro se efectúa primero, el análisis de la obra del autor y su contexto de desarrollo a fin de conocer desde las principales influencias filosóficas, de dónde surgió el interés por el estudio del tiempo y el origen de sus concepciones de intelección y realidad, y conocer el papel del accionar noérgico, todo dentro de la teoría de *la Inteligencia Sentiente*. A continuación, se examina la estructura de la obra de Zubirí sobre el tiempo, a fin de delimitar al tiempo psíquico, por lo que enfocamos el estudio como lo plantea el autor en sus tres conceptos: estructural, descriptivo y modal, haciendo énfasis en este último con base al cual se indaga en la función intelectual del tiempo psíquico y acerca de él *cómo* el accionar noérgico se funda en la intelección primaria de lo real en el mundo, todo ello conforme a la teoría de la *Inteligencia Sentiente*. Y finalmente, con base en el estudio de la intelección en relación con la realidad, el logos y la razón se interpreta la relación entre intelección y tiempo psíquico. **Palabras clave:** Intelección, Tiempo psíquico, Inteligencia Sentiente, Realidad.

## Índice de siglas

---

Obras de Xavier Zubirí	
Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad	IS-IR
Inteligencia y Logos	IL
Inteligencia y Razón	IR
Sobre la Esencia	SE
Cinco lecciones de Filosofía	CLF
En torno al problema de Dios	ETAPD
Naturaleza, Historia y Dios	NHD
Espacio, Tiempo y materia	ETM
La Idea de Naturaleza. La Nueva Física	LNF
Ciencia y Realidad	CR
Hombre y Dios	HD
Filosofía primera	FP
Estructura Dinámica de la Realidad	EDDR
Sobre el hombre	SH
Sócrates y la sabiduría griega	SSG
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental	PFMO
Cursos Universitarios Vol.I	CU.I
Respectividad de lo real	RR
Notas sobre la inteligencia humana	NIH
Hombre, realidad, persona	HRP

## Introducción

---

Conforme lo establece Tomás Ellakuria, para el ejercicio práctico de la filosofía es menester despojarnos de artificiosidades<sup>1</sup>, así podremos encaminarnos a realizar una investigación como la presente donde se aspira efectuar la interpretación del vínculo entre dos fenómenos colosales como lo son el tiempo y la intelección en términos de la teoría de la *Inteligencia Sentiente* de Xavier Zubirí.

A nuestros efectos, la investigación que proponemos se presenta como una actividad que se basará en la asociación de dos elementos intelección y tiempo psíquico desde la perspectiva expuesta en teoría de la inteligencia sentiente de Xavier Zubirí. Esta teoría constituye la base en la cual hemos inscrito nuestro trabajo. y que servirá de sustento para afrontar una indagación que se propone analizar y posteriormente interpretar el elemento que vincula estos dos términos mediante una aproximación inicialmente dirigida a confrontarlos con la realidad de los hechos “*siendo*”, entendida ésta en cuanto sistema abierto constituido por notas o realidades sustantivas y operativas en dinámicas de respectividad.

Así, acordes a lo que expone Zubirí en su obra: “*Sobre el hombre*”<sup>2</sup> entendemos que: “ (...) *la vida no es simplemente un sistema de urgencias, sino también un pausado, ingente y quiescente esfuerzo por encontrar la verdad de la realidad*”, en su ámbito, aspiramos a desentrañar este nexos que será posteriormente interpretado en orden al significado que posee entre estas dos unidades que serán mesuradamente apreciadas en su justa magnitud, por ello, el abordaje propuesto nos remite a la praxis de la consciencia humana en la realidad, una realidad que debe ser entendida en un sentido ampliado, no como un conjunto unívoco de hechos patentes, sino como una universalidad de latencias o un amplio sistema de notas que constituirán realidades sustantivas y dinámicas abiertas desde la realidad humana.

---

<sup>1</sup> “(...) *para así poder acceder a un nivel de conciencia de nosotros mismos más claro y despejado, desde el cual poder reconsiderar todas nuestras actuaciones a la luz de alguna verdad sentida como más netamente propia*” (Ellakuria, Tomas. “*Filosofía practica o una filosofía para la vida*”. En Revista apuntes filosóficos. Vol. 20, No. 39. Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Caracas – Venezuela. 2011. [Disponible en [http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_af/issue/view/219](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_af/issue/view/219)] [ Consultada el 20-6-2013]

<sup>2</sup> Zubirí Xavier, “*Sobre el hombre*”, Alianza Editorial y Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.

El abordaje filosófico del primer elemento a estudiar: la intelección, será sustentado en la recomendada escucha o atención de ésta “de” y “en” la realidad, como es visible en la exhortación que se decanta en la obra del filósofo vasco. Aspiramos a realizar una indagación del ámbito estructural de la noción en la obra de Xavier Zubirí, al tiempo en que habremos sondeado su fuente en Aristóteles y verificado las coincidencias a que hubiere lugar.

Seguidamente con respecto al tiempo psíquico nos remitimos al marco investigativo, e interpretativo de este concepto en la obra de Xavier Zubirí en que en el mismo se consolida la herencia de la tradición filosófica cuando su estudio se bifurca en dos direcciones: tiempo físico o cosmológico y tiempo psíquico o de la consciencia, los cuales confluyen en una realidad que se plantea desde una perspectiva netamente humana.

Así aspiramos a efectuar la interpretación del fenómeno del tiempo sin obviar la ontología que le sustenta. Estimamos también que nuestra investigación pueda ser concebida como el esbozo de una investigación fenomenológico – interpretativa que se inscribe en el hecho de tratar un fenómeno que permea el accionar humano y además en que ambas nociones de tiempo ( tiempo físico o cosmológico y tiempo psíquico o de la consciencia) indefectiblemente coinciden en la conciencia cuando sus configuraciones van conformando nuestras acciones permanentemente, y es en esto en lo que se centra el interés de Zubirí, en la reflexión de esta confluencia de la dicotomía tempórea en la inteligencia.

Por otra parte, concentrados ya en el tiempo desde su perspectiva psíquica y en la reflexión del tiempo como “*envolvente o modo de ser*” en su acepción del “*tiempo modal*”, efectuaremos una cartografía referencial de la estructura que plantea para proceder a vincularla con el accionar intelectual como uno de los elementos sobre cuya base construiremos nuestra investigación.

Así enfocados en el ámbito estructural del concepto de intelección, con miras a interpretar su nexo con el tiempo psíquico en la teoría de la *Inteligencia Sentiente* de Xavier

Zubirí. Suponemos que este nexo conlleva a la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como “*siendo*”, e intentamos dilucidar, sí el acto intelectual constituye el accionar noérgico en que se funda la aprehensión primordial de la realidad en el mundo, igualmente efectuaremos una aproximación filosófica al ser del tiempo en la realidad como fundamento de todo ulterior conocimiento que parte de un acto humano.

Para ello en este trabajo expondremos tres capítulos los cuales se reseñan a continuación: un primer capítulo que va desde sucinta narración descriptiva de la obra filosófica del autor y su contexto (a fin de evidenciar el valor filosófico de su obra), pasando seguidamente a efectuar el reconocimiento de aquellos autores que se han identificado como influencias determinantes para el desarrollo de la misma, para ir luego a la exposición de los conceptos fundamentales para la comprensión del tema seleccionado, y llegar a decantar de dónde surge el interés por el tema del tiempo.

En un segundo capítulo analizaremos el concepto de intelección, tocando la obra de Aristóteles por considerar, como antes otros han expuesto, que el eslabón aristotélico está presente en la obra de Xavier Zubirí y es determinante para la consolidación de su idea de intelección, la cual analizaremos detenidamente en este mismo capítulo.

Finalmente, cerraremos en un tercer capítulo con el análisis de la obra sobre el tiempo donde proyectamos el establecimiento del vínculo entre la intelección y el tiempo psíquico en la obra filosófica del autor, previa a su interpretación cuya exposición se efectuará en las conclusiones generales de nuestro trabajo.

### Introducción

---

El interés por el fenómeno del tiempo ha propiciado la confluencia de la filosofía y la ciencia la cual en su intento por hacer que prevalezca la visión óptica del fenómeno ha limitado el acceso a todo aquello que permanece latente dentro del mismo; comprenderle toca los mismos cimientos de la estructura científicista y un proceso de retorno a las cosas mismas que observamos en la mirada de Zubirí quien desarrolla su filosofía apostando por la superación del idealismo reduccionista en un viraje de la visión imperante hasta el momento<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup>Fowler, Thomas B., S.C.D. *"The great paradigm shift: Xavier Zubirí and the scientific revolution, 1890-1901"*. Issue of *"Faith & Reason"* 1994. Consultada en: <http://www.ewtn.com/library/ACADEMIC/FR94203.HTM> en 29/4/14

Science and Nature in the 20th Century: The Collapse of Reductionism

Reductionism has been a strong undercurrent throughout the history of science as well as philosophy. Laplace's Demon is, in a sense, the ultimate expression of it and thus of classical physics and 19th century science in general. The goal, as Zubirí<sup>2</sup> and others have pointed out, is to reduce biology to chemistry, chemistry to physics, and then, knowing the ultimate particles and the most fundamental laws, together with the necessary initial conditions, rebuild all of science and, by implication, of reality. The dogmatic nature of the identification of science with reductionism and strict determinism may have been apparent to 19th century scientists and philosophers; but since science was inconceivable otherwise, there was little serious discussion of the matter. A commonly drawn corollary is a radical realism: the world really is made up of the ultimate particles and the laws governing them; even God perceives the world this way. Hence, for theologians, reductionism tended to mean that the laws of physics were the "mind" of God, who thus was turned into the super physicist—ironically, the ultimate realization of Laplace's Demon. (...)

Development of quantum mechanics a scant 20 years later was the fatal blow. In place of the familiar absolutes of position and momentum, Schrodinger's equation yielded as its solution a wave function which gave only probability distributions for these quantities. Worse, Heisenberg's Uncertainty Principle revealed a complementarity between position and momentum, and between time and energy, such that the product of uncertainties in them had a lower bound ( $\Delta p \Delta x > h$ ). The new edifice of physics built upon this foundation, including such paradoxes as the interference of single particles, tunneling, the concept of virtual particles, and quantum activity of the vacuum, has been verified to an extremely high degree by experiment and has permitted physicists to construct vast theories describing the creation and evolution of the universe, going back to the limit of Planck time,  $10^{-43}$  second after the Big Bang. There is in fact a double blow to classical ideas of science: first, deterministic laws are replaced by statistical laws; and second, exact boundary conditions are in most cases replaced by boundary conditions with a lower bound of uncertainty. This latter is particularly important because it means that even with deterministic laws strict reductionism is impossible, and therefore implies that complexity in the world must be irreducibly hierarchical.

Early on, Zubirí understood the profound change which had occurred, and moreover, realized that it was not a degradation of science, but a giant purification step which freed science from its unnecessary (and probably false) metaphysical baggage (..)

Indetermination seems to be what is most opposed to the character of all scientific thinking . . . to renounce determinism would be to renounce causality, and with it, everything that has constituted the meaning of science from Galileo up to the present day.

But in fact, as Zubirí perceived, science understood in such terms was in reality a mixture of pure science and spurious metaphysical notions, 16 and that causality is a much broader concept than determinism: "Causality is not synonymous with determinism; rather, determinism is a type of causality." 17 Forty years later he made an observation that is particularly relevant to chaotic system behavior:

Zubirí no es ajeno a la permanente reflexión filosófica en torno al tiempo y su aporía<sup>4</sup>, así, frente a la dicotómica presentación del tiempo que algunos citan como: tiempo

---

Zubirí himself recognized that collapse of reductionism was inevitable in light of scientific developments of the 20th century, and he clearly stated the philosophical reasons why it was untenable (...)

It would be a great error to think that the transcendental structures of being depend only upon the structure of electrons or inanimate matter. We always tend to believe, when alluding to love or persons, that we are speaking of things anthropomorphically and metaphorically; and that what really matters are the electromagnetic fields and the electrons. But why? Are these other things not realities? . . . Very different are the dynamic structures of local movement, of physical phenomena, of a living thing, of a human person, to say nothing of history and human society as a whole.

[15]NHD *Op. Cit.* p.252

[16]NHD *Op. Cit.* p.253

[17]NHD *Op. Cit.* p.256

[19] Inteligencia y logos (Madrid: editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones / Alianza, 1982), p 138-139. (edición española). Openness in Zubiri's philosophy refers to the radical incompleteness, as it were, of things as actualized in the human intellect, the inability to treat them as completely isolatable

<sup>44</sup> Aristóteles presenta las aporías como pruebas que podrían indicar a la sospecha de “que [el tiempo] no es en absoluto o es apenas y oscuramente, , οτι μεινο υν η ολως ουκ η μολις αμαυδρως ( 217b32-33). Al finalizar su exposición, señala que el objeto del recorrido de las aporías lo han constituido las propiedades del tiempo (218a30-31). Ni en este final ni en parte alguna del Tratado se recoge – en referencia a la aporética inicial – la fórmula que usualmente enlaza en los tratados aristotélicos la sección dialéctica con la exposición: “puesto que aparece ser sobre todo [...] se ha de examinar [...] (επεῑ δοκεῑ μ̄άλιστᾱ ε̄ῑ ναῑ)[...] οκπ̄πέον̄” [...]Por el contrario, encontramos tal fórmula en el estudio del lugar (210b34) y, dentro del propio tratado del tiempo, al concluir las observaciones doxográficas subsiguientes a la exposición de las aporías (218b9-10)

Esta ausencia y este hiato entre aporética y exposición, como indicábamos, no pueden hacernos perder de vista el sentido que el recorrido de las aporías posee dentro de las exposiciones aristotélicas. Reconocer que las aporías han de reflejar en modo destacado la problemática inherente al fenómeno del tiempo exige no despojar al tratado de su aporética inicial y más bien tratar de reconstruir una estructuración entre aporética y exposición propiamente dicha, que sin duda no es habitual en los tratados aristotélicos. (...)

La primera aporía (217b33-218a3) señala que tanto el tiempo infinito como cualquier tiempo que consideremos está compuesto de pasado - que ya no es - futuro - que aún no es- ¿Cómo podría participar de la existencia de algo compuesto de no seres?

La segunda aporía (218<sup>a</sup>3-8) parece salirle al paso a una objeción que pudiera hacerse a la primera. En efecto, el tiempo, en cuanto todo divisible en partes, debería implicar que o bien todas o bien algunas de sus partes son. Pero ni el pasado ni el futuro, que constituyen las partes en las que se puede dividir el tiempo, son. A ello podría objetarse: el ahora es. Más el ahora no constituye una parte del tiempo. En efecto, el todo debe estar compuesto por las partes y la parte puede medir el todo. Sin embargo, ni el tiempo parece estar compuesto de horas ni el ahora mide el tiempo.

La tercera aporía (218a 8-30) parte de la evidencia del carácter diferenciador del ahora entre pasado y futuro; y se pregunta si el ahora permanece uno y el mismo, o es siempre diferente. Ambas tesis parecen insostenibles. Si defendemos la primera, es imposible dar razón de la divisibilidad del tiempo en lapsos y de la relación de anterioridad y posterioridad que el tiempo exhibe. Por un lado, en efecto ¿cómo podríamos delimitar un lapso mediante este ahora que permanece único e idéntico, si la delimitación exige dos horas? Por otro lado, ¿cómo podríamos decir que algo es posteriori o anterior a algo si sólo hay un único ahora que permanece siempre el mismo? Todo sería simultáneo.

físico frente al tiempo del alma, tiempo de la vida frente al tiempo humano, tiempo de la naturaleza y tiempo del hombre entre otras acepciones que vienen a ser complementadas más recientemente con categorías como tiempo histórico, tiempo biológico y tiempo social, Zubirí plantea una clasificación de tiempo cosmológico y tiempo humano dentro de la que se encuentra la clasificación del tiempo psíquico que ahora nos ocupa.

La comprensión de su filosofía sobre el tiempo implica el estudio de su extensa obra, sin embargo, consideramos que a objeto de comprender su concepción filosófica sobre el tiempo es menester examinar principalmente dos de sus obras fundamentales: la obra *Espacio, Tiempo y Materia*<sup>5</sup> y el tríptico de la llamada *Inteligencia Sentiente*<sup>6</sup> y en la primera obra el autor estudia entre otros temas lo que identificará como tiempo físico y tiempo humano, en cuya clasificación se encuentra el tiempo psíquico de interés en este trabajo de tesis, mientras que en la segunda desarrolla el tiempo conecta al tiempo a las modulaciones de la conciencia lo que vincula directamente al tiempo con el accionar intelectual de interés en nuestro estudio.

www.bdigital.ula.ve

---

Tampoco puede aceptarse la segunda posibilidad, es decir, que el ahora sea siempre diferente. La multiplicidad sucesiva de horas que implica esta tesis obliga a admitir la destrucción del ahora anterior para que sea el posterior, pues dado que el ahora es siempre diferente, no cabe que los horas existan simultáneamente (dos horas simultáneas son el mismo ahora). Lo cierto es que el ahora en sí mismo no puede dejar de existir, pues no es posible que el ahora sea y no sea al mismo tiempo. Además, en otro diferente tampoco puede destruirse. Como no hay contigüidad entre los horas, entre un ahora y el posterior ahora en que aquél se destruiría, habría siempre potencialmente infinitos horas que existirían simultáneamente con el primer ahora, lo cual es imposible.

Mantener que estas aporías son expresiones de la experiencia primitiva o vulgar del tiempo, de la actitud natural – es decir pre - filosófica – ante el tiempo, no parece tarea fácil. Por el contrario, para la actitud natural, el tiempo parece ser una “magna realidad sustancial” según señalaba X. Zubirí [21] Los filólogos, en efecto, han demostrado cómo si bien el tiempo no tiene un lugar tradicional en el mito griego [22], ni gran relevancia en Homero [23], posee para el griego del siglo v “massive and overpowering reality” [24] . Bastaría recoger el testimonio de los trágicos para confirmarlo. El tiempo amenaza, vive a nuestro lado, ve, oye, destruye todo finalmente. El tiempo, así sustantivado, revela, descubre, es testigo y supremo poder y, por ello, juez terrible. Mira penetrantemente, Οξύ βλέπει (Aoiz, Javier, “*Alma y tiempo en Aristóteles*”. Editorial Equinoccio. 2006. 42-43p)

<sup>5</sup> Zubirí, Xavier. “*Espacio, tiempo y materia*”. Tiempo. Edición de Antonio Ferraz Fayos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1996.

<sup>6</sup> Zubirí, Xavier. “*Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1980.

En este capítulo observaremos que en su obra filosófica sobre el tiempo Zubirí evidencia claramente la impronta de Aristóteles<sup>7</sup> quien es el primero que relaciona el tiempo con el movimiento y definirle como su medida. La totalidad de su reflexión en el “*Tratado de la Física*” será fundamental para la filosofía y la física posterior, su análisis sobre “*los ahora*” permite enfocar la mirada en la percepción del paso del tiempo resaltando que éste tránsito aunque no se identifica con el movimiento, lo implica, y esto será determinante en la consolidación del vínculo entre intelección y tiempo en el filósofo vasco.

Vemos también que en la filosofía de Zubirí emerge otra interesante particularidad que implica también éstas estructuras (intelección y tiempo) ya que el autor vasco convoca a la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como *siendo* a partir de la comprensión del accionar noérgico (es decir, a partir del accionar en la realidad de las cosas que *están* en ella) a través de su teoría de la *Inteligencia Sentiente* mediante la cual las cosas alcanzan su actualidad, dándole al tiempo el carácter de *forma gerundiva de la actualidad de lo real en el mundo*<sup>8</sup> que le *adscribe* (sí podemos emplear esta expresión) a cada forma de cada modo de realidad. Con esto, la intelección del tiempo es escindida de la fugacidad del instante y será comprendida trascendentalmente, es decir, dentro del dinamismo de la realidad en función de la cual está, es decir: *siendo*.

Es así, como a partir de la localización desde la raíz de nuestro interés investigativo nos concentramos en efectuar una indagación que transcurre necesariamente hacia una reconstrucción inicial histórico – filosófica puesto que en ella se aspira a conocer la obra, el propósito y las principales influencias que han dejado su impronta en la labor del autor

---

<sup>7</sup> La física Aristotélica como hemos analizado distingue el tiempo del instante y del intelecto. Con la sentencia contenida en Física IV 218 a 1-30: “*Que no es totalmente, o que es pero de manera oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue. Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico*”. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en él” se realiza la articulación primera del tiempo a la experiencia humana y se avizora la percepción de esta comprensión de la existencia como un valor esencial para la comprensión del ser desde la temporalidad. [Aristóteles, “*Física*” IV. 218 A1-30. (Cita al pie 398) [112] “Exposición magistral de la aporía del tiempo. El tiempo no puede ser visto ni desde el pasado ni desde el futuro, sino sólo desde ese presente puntual y evanescente que los divide, lo único que realmente es”. La edición empleada en este trabajo es: Aristóteles. “*Física*”, 1995. Traducción y notas: Echandía, G. 148p]

<sup>8</sup> “*El carácter gerundial del ser no es una unidad temporal cursiva, sino algo puramente modal, previo por tanto a toda transcurencia: es que el ser, en cuanto tal, es tempóreo*”. Zubirí, Xavier. “*El concepto descriptivo de tiempo*”. Realitas II. Madrid, España: Fundación Xavier Zubirí. 1976-1977 p.28

seleccionado, mientras que advertimos perentorio realizar una reflexión que justifique el interés por el estudio del tiempo en su obra, por ello hemos previsto estructurar este primer capítulo con elementos que serán fundamentales los cuales son: i) Un breve recorrido por la vida y obra filosófica de Xavier Zubirí; ii) El contexto filosófico de su obra, la superación del idealismo; iii) La influencia de Ortega y Gasset, Martín Heidegger y Aristóteles, y finalmente; iv) El interés del autor por el estudio del tiempo; v) La Inteligencia Sentiente de la realidad y el concepto de “noergía”.

## 1. Cuestiones previas

---

### 1.1 Vida y obra de Xavier Zubirí

---

En 1898 José Xavier Zubirí nace en España en San Sebastián. De su educación se sabe que realizó sus estudios básicos en su lugar de origen para posteriormente ingresar al Seminario Diocesano. En 1920 publica su tesis para optar al título de Licenciado Superior en filosofía en la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica, titulada: “*Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I. La logique pure*”<sup>9</sup> de allí parte a continuar con sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid (hoy Universidad Complutense de Madrid) donde entre 1921 y 1922 y una vez recibido bajo la tutoría de José Ortega y Gasset, quien recién llegado de Alemania iniciaba su magisterio en Filosofía, se titula Doctor en Filosofía con la tesis “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*”<sup>10</sup>

Podemos decir que su producción intelectual se puede organizar en tres grandes partes y así lo afirma también Ignacio Ellacuría ( 1930- 1989) - filósofo y amigo del autor - los cuales se estructuran tanto por las notas apreciativas de su obra como por las principales influencias que se conocieron de su trabajo para cada uno de los momentos:

- Entre 1920 y 1928 influido por Edmund Husserl (1859- 1938) y por Ortega y Gasset (1883- 1955)
- Entre 1928 y 1945 cuando viaja a Friburgo y es recibido por Martín Heidegger (1889 - 1976)

---

<sup>9</sup> Zubirí, “*Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I. La logique pure*”. Tesis de grado, 1921-1922.

<sup>10</sup> Zubirí, Xavier. “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*”. Ediciones El Escorial - Revista Bibliotecas y Museos. 1940

- Entre 1946 y 1983 cuando entretienen situaciones académicas y políticas y resulta la publicación de “*Sobre la esencia*” e “*Inteligencia Sentiente*”

Otra categorización de su obra filosófica es la que enfoca la misma en tres grandes áreas: una metafísica, en la que se retoma “*la sustancia*” considerada por el propio Zubirí ontológico - metafísica; una epistemología en la que resalta la esencia de toda inteligencia es su capacidad de aprehender lo real y una cosmo - antropología que aspira a superar el dualismo antropológico y el monismo material.

Por otro lado, haciendo una revisión a la obra de Carmen Castro (1912- 1997) “*Xavier Zubirí: Breve recorrido de una vida*”<sup>11</sup> y a una de las varias obras de su amigo Ignacio Ellacuría: “*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubirí*”<sup>12</sup> encontramos que es posible también organizar la disposición de su obra filosófica en primer lugar tomando las obras que tratan el problema de la inteligencia a partir del año 1976 y que culmina con la publicación de su obra: “*Inteligencia Sentiente*”<sup>13</sup>; su obra sobre la realidad que comienza en 1962 con la publicación de “*Sobre la esencia*”<sup>14</sup> y dentro de la que destacan obras importantes como el libro “*Estructura dinámica de la realidad*”<sup>15</sup> distintos artículos como “*Respectividad de lo real*”<sup>16</sup> y “*Estudios cosmológicos*” y que cierra con la publicación póstuma de “*Espacio, tiempo y materia*”<sup>17</sup> una obra sobre el problema de Dios, denominado así de forma constante en sus distintas obras, un tema que se inicia en la juventud del autor y entre cuyas obras cuenta: “*En torno al problema de Dios*”<sup>18</sup>, “*El problema de Dios*”, “*El problema filosófico de la historia de las religiones*”<sup>19</sup> y que cierra con “*El problema teológico*”

<sup>11</sup> Castro, Carmen, “*Xavier Zubirí: Breve recorrido de una vida*”. Editorial Fundación Xavier Zubirí. 1992

<sup>12</sup> Ignacio Ellacuría: “*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubirí*”. Fundación Xavier Zubirí. 1970

<sup>13</sup> Zubirí, Xavier. “*Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones. 1980. p.288

<sup>14</sup> Zubirí, Xavier. “*Sobre la esencia*”. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962. 521 pp. Existe una traducción Inglesa “*On Essence*”. Translation and Introduction by A. Robert Caponigri. Washington: The Catholic University of America Press, 1980. p. 529

<sup>15</sup> Zubirí, Xavier. “*Estructura dinámica de la realidad*”. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubirí, 1989. VI - 356 pp. Presentación de Diego Gracia (pp. III-VI)

<sup>16</sup> Zubirí, Xavier. “*Respectividad de lo real*”, en *Realitas*. III-IV, 1976-1979. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Labor. Madrid 1979, [pp. 13-43]

<sup>17</sup> Zubirí, Xavier. “*Espacio, tiempo y materia*”. *Tiempo*. Edición de Antonio Ferraz Fayos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1996. p.724

<sup>18</sup> Zubirí, Xavier. “*En torno al problema de Dios*”. *Revista de Occidente* 149 (1935): 129-159. Reimpresiones: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9na ed.), [pp. 417-454]

<sup>19</sup> Zubirí, Xavier. “*El problema filosófico de la historia de las religiones*”. Edición de Antonio González. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1993. p.404

*del hombre: el cristianismo*"<sup>20</sup>; así mismo encuentra espacio en su obra filosófica el tema del hombre, lo que no indica que su obra hubiere producido un trabajo sobre antropología, es más bien sobre metafísica en lo tocante al tema del hombre y que se inicia con obras tales como "*El origen del hombre*"<sup>21</sup> (1964) "*El problema del hombre*"<sup>22</sup> ; "*El problema teológico del hombre*"<sup>23</sup> y que cierra con "*Sobre el hombre*"<sup>24</sup> obra póstuma del autor. Finalmente versa su obra también sobre historia y filosofía, contiene obras claves entre las que contamos: "*Sobre el problema de la filosofía*"<sup>25</sup>, "*Hegel y el problema metafísico*"<sup>26</sup> dos escritos que se incluirán posteriormente en "*Naturaleza, historia y Dios*"<sup>27</sup> y que son: "*Qué es saber*" y "*La filosofía y la justificación de su objeto*" y una obra de publicación póstuma: "*Problemas fundamentales de metafísica occidental*"<sup>28</sup>

De tal forma que recibido de Doctor en Filosofía, publicará de su maestro el artículo: "*Ortega, maestro de filosofía*" en el que declara: "*Ortega ha sido maestro de la acogida intelectual, no solo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga*"<sup>29</sup>

Leemos en Ellacuría<sup>30</sup> que entre los años 1928 y 1931 viaja a Alemania donde completa su formación filosófica con Husserl y Heidegger al tiempo en que recibe formación en Física teórica de la mano de tres premios nobel: Max Planck (1858- 1947), Erwin Schrödinger (1887 – 1961) y Albert Einstein (1879- 1955).

---

<sup>20</sup> Zubirí, Xavier. "*El problema teológico del hombre*", en Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Lachner en su 70 cumpleaños. Ed. Cristiandad. Madrid 1975, [pp. 55-64]

<sup>21</sup> Zubirí, Xavier. "*El origen del hombre*". Revista de Occidente 17 (1964) [pp.146-173].

<sup>22</sup> Zubirí, Xavier. "*El problema del hombre*". Índice de Artes y Letras 120 (1959) p.3-4

<sup>23</sup> Zubirí, Xavier. "*El problema teológico del hombre*", en Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Lachner en su 70 cumpleaños. Ed. Cristiandad. Madrid 1975, [pp. 55-64].

<sup>24</sup> Zubirí, Xavier. "*Sobre el hombre*". Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986. XXIII - 709 pp. Presentación de Ignacio Ellacuría (pp. IX-XXIII). El "*Índice analítico*" ha sido realizado por los participantes en el seminario de filosofía de "Xavier Zubirí" [pp. 677-704].

<sup>25</sup> Zubirí, Xavier. "*Sobre el problema de la filosofía*", Madrid: Fundación Xavier Zubirí, Fascículo 3, 1996. p.84

<sup>26</sup> Zubirí, Xavier. "*Hegel y el problema metafísico*". Cruz y Raya 1 (1933) [pp11-40].

<sup>27</sup> Zubirí, Xavier. "*Naturaleza, Historia, Dios*". Madrid: Editora Nacional, 1944, 565 pp. Traducciones: Inglesa Natura. History, God. Translation by Thomas B. Fowler, Jr. Washington: University Press of America, 1981, XIV – p.419

<sup>28</sup> Zubirí, Xavier. "*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*". Edición de Antonio Pintor Ramos. Madrid: Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubirí, 1994. p.351

<sup>29</sup> Zubirí, "*Ortega Maestro de Filosofía*, Artículo publicado en El Sol 8 – III. 1936

<sup>30</sup> Ignacio Ellacuría: "*Aproximación a la obra filosófica de Xavier Zubirí*". Fundación Xavier Zubirí. 1970

Después del año 1931 retorna a su cátedra de filosofía e inicia un periodo de producción intelectual valioso con la publicación de artículos en revistas tales como “Cruz y Raya” y la revista “Occidente” fundada por Ortega y Gasset.

Es fundamental aquí acotar que a continuación de este periodo publicará en 1935 “*La idea de naturaleza: la nueva física*”<sup>31</sup> y que su lectura, que a decir de Ellacuría : “...es la mejor forma de encontrar el núcleo de la filosofía zubiriana” enfatiza la necesidad de liberar a la ciencia de los prejuicios metafísicos, siendo patente en ella la ineludible aproximación a ciencia desde la necesidad de pensar la realidad <<sin la rémora de la metafísica griega que sigue empalagosamente constriñendo las creaciones científicas>>”<sup>32</sup>

Leemos en Carmen Castro<sup>33</sup> que tras su renuncia a la universidad de Barcelona en 1944 publica: “*Naturaleza, Historia y Dios*”<sup>34</sup>, y como resultado del éxito de sus cursos privados a los que acudía un público heterogéneo y su prestigio publico aunado a su profesión de fe a la obra de su maestro Ortega y Gasset, su obra filosófica asciende junto a la de notables como Unamuno al índice de publicaciones prohibidas en su país.

Parte de este ataque va contra su artículo: “*En torno al problema de Dios*”<sup>35</sup> publicado en la revista “Occidente” y que llevo al Dominico Teófilo Urdanoz en el año 1946 a considerar a Zubirí como parte del movimiento del antropocentrismo existencialista totalitario y revolucionario constituido por Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset.

En todo momento es evidente la preocupación permanente de Zubirí por la formación que no se limitó a la filosofía ni a la teología imbricando en ellas la formación científica en su inquebrantable interés por demostrar que la ciencia es insuficiente para dar razón de la unidad orgánica y sistémica de la realidad, una que para él se definiría finalmente como sentiente e inteligida y no limitada “*conceptivamente y teorizada*” a cuyo objeto sería indispensable el aporte de la filosofía.

---

<sup>31</sup> Zubirí, Xavier. “*La Nueva Física - Un problema de filosofía*”. Cruz y Raya 10 (1934): 8-94. Reimpresiones: Aparece bajo el título: “*La idea de naturaleza: nueva física*”, en “*Naturaleza, Historia, Dios*”. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9a ed.), [pp. 291-353].

<sup>32</sup> Ellacuría, Ignacio. “*El despertar de la filosofía*”, Escritos Filosóficos .Revista Cultura 1956

<sup>33</sup> Castro, Carmen, “*Xavier Zubirí: Breve recorrido de una vida*”. Editorial Fundación Xavier Zubirí. 1992

<sup>34</sup> *Op. Cit. Vid. Supra*

<sup>35</sup> Zubirí, Xavier. “*En torno al problema de Dios*”. Revista de Occidente 149 (1935): 129-159. Reimpresiones: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9a ed.), [ pp. 417-454]

En 1953 es homenajeado por los 25 años de su carrera docente y años más tarde en 1962 publicara la que es reconocida, como bien lo expresa Cañas López,<sup>36</sup> como una de sus obras fundamentales en metafísica: *"Sobre la esencia"* una obra que se edifica desde una sistemática y metódica deconstrucción del concepto aristotélico tradicional de *"sustancia"*, desde su creación, para ser sustituida por los conceptos de *"sustantividad"* y *"estructura"*.

Con su publicación arranca lo que es calificado como el periodo de madurez de Zubirí que está marcado por la fértil producción intelectual entre la que se encuentran algunas de las que serán reconocidas como sus más importantes obras como: *"Cinco lecciones de filosofía"*<sup>37</sup> (1963) *Inteligencia Sentiente*" (1980) *"Inteligencia y logos"* (1982) e *"Inteligencia y razón"* (1983), siendo estas tres últimas (las que componen al tríptico de la Inteligencia Sentiente) obras representativas de su posición en la que contraria a la corriente tradicional considera a la actividad psíquica como la fusión de las funciones intelectual y sensible.

Es importante destacar que Zubirí piensa el ámbito en que se abren las cosas desde la noción de las ciencias. Crítico como ha sido desde sus obras iniciales al planteamiento prejuiciado en el que la filosofía debiera emular los métodos de la ciencia, considera que *"lo inteligido"* así sea una realidad teórica conceptuada o una ficción, no cambia la esencia de la intelección como razón<sup>38</sup> y frente a las dos posiciones identificadas, a saber *"(...)la ciencia que se avoca sin previa discusión y pretende aplicarse unívocamente a todo saber estricto y riguroso"*<sup>39</sup> y la crítica a una filosofía que *"(...)se pierde en los abismos de la discordia sin punto de encuentro"*<sup>40</sup> propone el inicio de la filosofía en la conciliación de estas dos posiciones antagónicas *"(...)que surgen espontáneamente en un espíritu principiante: la de perderse en el escepticismo, o la de decidirse a adherir polémicamente a una fórmula con preferencia a otra, tratando incluso de forjar una nueva. Dejemos estas actitudes para*

---

<sup>36</sup> López Cañas, Sergio Arturo. *"Vida y obra filosófica de Xavier Zubirí, Pedro Laín Entralgo Ignacio Ellacuría"*. Universidad Centro Americana José Simeón Cañas. San Salvador. Revista Realidad. 2005. pp536 – 562. Recuperado en <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/Vida%20y%20obra.pdf>. 5 de mayo de 2011

<sup>37</sup> Zubirí, Xavier. *"Cinco lecciones de filosofía"*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones. Ed. Moneda y Crédito, 1963. p.284

<sup>38</sup> Zubirí, *"Inteligencia y razón"*, 1ª ed. 1983 , p.354

<sup>39</sup> *Ibíd.*p.147

<sup>40</sup> *Ibíd.*p.177

otros"<sup>41</sup>. Esto supondrá el inicio y la trascendencia, o más bien el alcance de lo universal y el acceso a lo trascendental de las construcciones científicas.

Así lo demostró el mismo maestro, desde lo que puede atisbarse en uno de sus más noveles ensayos "*Ciencia y realidad*"<sup>42</sup>, cuando plantea la recíproca necesidad entre ciencia y filosofía, exponiendo por una parte al mundo científico la necesidad de una aproximación filosófica de lo real y por otra una filosofía que se alimente de lo que las ciencias positivas puedan aportar.

---

## 1.2 Contexto histórico – filosófico de su obra. La superación del idealismo

---

Como hemos señalado anteriormente, Zubirí viaja a Alemania entre 1928 y 1931 a realizar estudios en la universidad de Friburgo, su objetivo era complementar su formación y así alcanzar una actualización académica que no era posible motivado a la condición de confinamiento intelectual en que se encontraba España para ese momento. Así, tal como se estilaba para la época, viaja a Friburgo y Berlín tal como lo habían hecho otros entre los que se cuenta principalmente su mentor Ortega y Gasset quien hubiere viajado a Leipzig con la finalidad de "(...)aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico"<sup>43</sup> y allí es recibido por Husserl quien para el momento detentaba la condición de profesor emérito y por Heidegger; al propio tiempo tuvo la posibilidad de formarse también en física teórica en la sociedad científica Kaiser Wilhem (1911-1945).

Es ampliamente conocido y llegó a ser reconocido por Zubirí que la mayor influencia que recibe en este viaje proviene de Martín Heidegger, aunque de allí retornará con una formación en tres aspectos que serán relevantes en toda su obra filosófica: la superación del idealismo, la profundización del estudio de la filosofía griega y el estudio de la física.

La lectura que hace Zubirí de Heidegger es ontológica lo que tendrá consecuencias determinantes en su pensamiento. Previamente ha efectuado el análisis de la conciencia del accionar noético del sujeto al noemático del objeto en Husserl en su búsqueda de un retorno a las cosas mismas con miras a obtener una filosofía libre de presupuestos

---

<sup>41</sup> *Ibíd.* p. 177

<sup>42</sup> Zubirí, Xavier. "*Ciencia y realidad*". Escorial 10 (1941): [pp177-210]. Reimpresión: "*Naturaleza, Historia, Dios*". Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid 1987, (9.a ed.), [pp. 91-126]

<sup>43</sup> Ortega y Gasset J., "*Obras completas*", 2004, p. 404

injustificados, esto sentó las bases con que Zubirí planteo el inicio de la construcción de su propuesta filosófica.

Zubirí piensa que la renovación de la filosofía pasa por un estudio fenomenológico de la conciencia y, en especial, por una crítica del prejuicio moderno que ha convertido a los objetos en contenidos de la misma. El primer capítulo de su tesis de licenciatura está dedicado al origen de las ideas de Husserl sobre la objetividad.<sup>44</sup>

Es importante destacar que Zubirí comparte la opinión de Husserl respecto a la necesidad de recobrar el sentido perdido de la cultura europea que ha reducido el pensamiento bajo el reinado de la racionalidad instrumental, la ciencia positiva viene desplazando a la filosofía como saber absoluto apoyada por Hegel (1770-1831), y este autor ve en la fenomenología la solución a esa enfermedad que para Husserl es el alejamiento de la esencia, por lo que en su búsqueda de ir a las cosas mismas propone una vuelta al mundo de la vida, pero desde el horizonte de la esencia. Ya en el prólogo de su obra: *"Naturaleza, Historia y Dios"* ha declarado la influencia que la fenomenología de Husserl ha tenido para su pensamiento.

Esta influencia ya había marcado su primera obra *"El problema de la objetividad en Edmund Husserl. La Lógica primera"*<sup>45</sup>, en la que encuentra como lo resalta Rovaletti *"una base sólida para superar la oposición realismo-idealismo"*<sup>46</sup>. Aunque en sus escritos maduros considerará que más que una pérdida de la esencia lo que se experimentó fue una pérdida de la realidad; el hecho fundamental es que Zubirí considero que esto vendría a ser resuelto a través de la fenomenología.

De tal manera que mientras la filosofía estaba siendo asediada por el historicismo y el cientificismo; cuando el planteamiento crítico moderno conducía al pensamiento al idealismo, la propuesta fenomenológica ofrecía un enfoque descriptivo al margen de cualquier mediación explicativa que pudiera distorsionar la manifestación originaria de los

---

<sup>44</sup> Castro, Carmen. *"Breve recorrido por la vida de Xavier Zubirí"*, 1992 p.32

<sup>45</sup> Zubirí, Xavier. 1921-1922, Título en español: Zubirí, Xavier. *"Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio"*. Tesis presentada para la obtención del grado de doctor en Filosofía y Letras (1921). Universidad Central. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923, 188 pp. Título original: *"Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl"*: 1. La logique pure. Thèse présentée pour l'examen de Licence. Université Catholique de Lovaina. A l'Institut Supérieur de Philosophie. Lovaina 1921-1922, p.55

<sup>46</sup>Rovaletti. *"Hombre y Realidad- Homenaje a Xavier Zubirí"*. 1985, [pp. 23-44]

fenómenos, así lo expone Conill en su ensayo: *“La filosofía de Zubirí”*<sup>47</sup>. Este es el momento en que figuras sobresalientes de la filosofía como Heidegger y Scheller (entre otros) supieron vislumbrar el ámbito de la libertad que proporcionaría la fenomenología. En esto se basó la adopción temprana de Zubirí de la propuesta filosófica de Husserl.

Sí para Husserl la conciencia, es conciencia de algo y toda conciencia está dirigida a algo, el objeto de la filosofía será para este autor escudriñar el mundo de la vida, la realidad, sus objetos reducidos a *“esencia fenoménica”*, pero, es este el punto desde donde Zubirí marcó la distancia con su maestro motivado a que discrepó en la idea de la intencionalidad de la conciencia. En su opinión, no puede hablarse de la conciencia en tanto esta carece de sustantividad, la conciencia es un carácter de algunos de los actos que el hombre ejecuta.

Ha expuesto en las primeras líneas de su artículo: *“Sócrates y la sabiduría griega”*:

(...)Contra lo que el idealismo absoluto ha pretendido, la filosofía no nace de sí misma. Y ello, porque si así no fuera, no sería explicable que la filosofía no hubiera existido plena y formalmente en todos los ángulos del planeta, desde que la humanidad existe.

Pero, el que toda filosofía parta de una experiencia no significa que esté encerrada en ella, es decir, que sea una teoría de dicha experiencia.

La filosofía solo adquiere su fisonomía referida a su experiencia exacta.

Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida.

La experiencia es el lugar natural de la realidad.<sup>48</sup>

Ya que la conciencia no consiste en ser *“intención – de”* Zubirí considera que es importante desligar la intelección de la conciencia, ya que esta *“reducción fenomenológica”*<sup>49</sup> y está plagada de subjetivismo.

Sin embargo para Husserl esa conciencia que además es intencional y vive en flujo constante es el tiempo, y su estudio le habría llevado también a coincidir en el análisis del tiempo que hace Brentano, esto es importante de recalcar, porque su obra vendrá a ser

---

<sup>47</sup>Conill, Ignacio. *“La fenomenología en Xavier Zubirí”*. 1997

<sup>48</sup> Zubirí, Xavier. *“Sócrates y la sabiduría griega”*, 1940, pp. 51-78

<sup>49</sup> Zubirí, Xavier. *IS.IR. Op. Cit.* p.96

influenciada por Heidegger quien posteriormente declarará lo fundamental que ha sido la lectura de “ *Logische Untersuchungen*” de Husserl para la culminación de su obra “*Ser y Tiempo*” (1927); no obstante la crítica que realiza Husserl a Franz Brentano deja intactos algunos aspectos de su obra entre los que cabe recalcar “*la presencia*” ya que para él la conciencia solo puede serlo de lo que se tiene presente y a partir de su análisis la misma se constituye en soporte de los fenómenos en un tiempo continuo y presente siempre en la conciencia, lo que resaltarán el valor fundamental del tiempo para la fenomenología.

En adelante, Zubirí marcará distancia con Husserl por considerar su obra heredera de la tradición filosófica que reduce la inteligencia humana e insuficiente para superar el idealismo reduccionista. Para él, Husserl se refugió en el idealismo trascendental y su pretensión de todo saber en la realidad se alejó de la realidad, lo que llevó a Zubirí a analizar la propuesta analítica de los postulados idealistas de la fenomenología que venía adelantando Martin Heidegger.

La superación del idealismo en la filosofía de Zubirí, instala su filosofía en el cuestionamiento de la realidad de lo real, instaura el carácter fundacional del inteligir sentiente y en su praxis se evidenciará la impronta de la continuidad cambiante de la metafísica como lo expresa Romano en su obra: “*La huella metafísica en Xavier Zubirí*”<sup>50</sup>

Lo que para algunos pudiera ser evidente en el periodo de madurez de su obra, para otros no es más que la actualización de aquello que se destila en la totalidad de la misma. Zubirí tiene un peculiar enfoque que tematizado por el inteligir sentiente redimensionará con una raigambre permanente en su obra filosófica a la realidad como fundamento y objeto de la comprensión, lo que puede leerse desde “*Naturaleza, historia y Dios*” hasta la trilogía “*Inteligencia Sentiente*” y a lo que se conocerá como: “*reísmo metafísico*”<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Romano, Raúl. “*La Huella metafísica de Xavier Zubirí*”. Revista de Filosofía: La lámpara de Diógenes. UNAM, 2000.

<sup>51</sup> “*Pero, ¿qué son para Zubirí las cosas reales? Zubirí las describe como conjuntos estructurados de notas cuya constitución sistémica les daría unidad, esto es, la cosa en cuanto sustantiva es el sistema mismo. No se trata de otra cosa oculta, o detrás. Las notas son momentos reales suyos. Tampoco se trata de suponer que existen cosas separadas unas de otras; éstas siempre se encuentran inmersas en un campo relacional. En este sentido decía Zubirí que “la idea de realidad cobra su sentido por el todo en que se inscribe cada una de las cosas reales”.*”

Para él, el objeto de la filosofía en cuanto “*qué son*” las cosas posee la connotación metafísica de exhortar a ver la realidad que es, en cuanto es. El salto interpretativo que se plantea en su obra “*Desde la esencia*” con la consideración de esta como “*el sistema básico y constitutivo de todas las notas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva sea lo que es*”<sup>52</sup> supera la tradicional interpretación metafísica de la esencia como entidad conceptiva<sup>53</sup>.

Algo similar puede observarse en su obra “*La dimensión histórica del ser humano*”<sup>54</sup> en la cual se evidencia la búsqueda metafísica de los fundamentos cuando encamina su estudio a la superación de las tradicionalmente cómodas etapas históricas decidiéndose por enfocarse en la “*dimensión de la realidad y del ser del hombre*”, lo que será completado en la investigación contenida en su obra: “*Inteligencia Sentiente*” en la que echa mano de la aprehensión primordial de la realidad producto de la unión biunívoca entre el sentir que intelige. Con lo que el estudio de la comprensión de esta intelección como actualización de lo real será el punto de partida de toda metafísica a juicio del autor.

Aunado a ello, el papel del tiempo en la comprensión de esta intelección se constituirá en el espacio donde para Zubirí se debe responder a la pregunta por la realidad y que se nos asoma como el lugar donde es propicio interrogarnos por la manera en que es inteligido este mismo tiempo, y donde además podemos interrogarnos por el tiempo mismo de esa intelección.

---

*Recapitulemos. La praxis filosófica de Zubirí trasluce en sus diferentes momentos la continuidad cambiante de la impronta metafísica. No quiere esto decir que Zubirí ignoró otro tipo de cuestiones filosóficas. Son innegables, entre otros, su interés por historiar la filosofía, por reflexionar como metafísico. Zubirí contaba con una evidente actitud filosófica enfocada a la comprensión de los fundamentos más radicales “de” y “en” la realidad. Actitud, vocación, que le permitió redimensionar la reflexión sobre los temas fundamentales del filosofar.* (Rodríguez, Carmen. “*La huella metafísica de Xavier Zubirí*”. Revista de Filosofía y Letras. UNAM. 2007)

<sup>52</sup> Zubirí, Xavier. “*Sobre la esencia*” 1962 p.35.

<sup>53</sup> La última obra que ha publicado X. Zubirí tiene como objeto central el estudio de la “*intelección humana*”. No se trata solamente de un análisis de la “*inteligencia*” aun cuando cada uno de los volúmenes que componen la obra lleve en su título el término “*inteligencia*”, sino que abarca todo el proceso de conocer. De aquí que podamos decir que si el tratado “*Sobre la esencia*” publicado en 1962, se puede considerar como una ontología, ésta nueva obra puede ser calificada como un tratado de gnoseología. “*De Echano Basaldúa, Javier. “En torno a <<la intelección humana>> de Xavier Zubirí*”. Anales del Seminario de Metafísica. 18 (1983) 113-126. Recuperado en <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM8383110113A/18262> 14 de mayo de 2014

<sup>54</sup> Zubirí, Xavier. Realitas I, 1974, pp.11-69

---

### 1.3 Influencias filosóficas en la obra Xavier Zubirí

---

No hay evidencias de la influencia de Ortega y Gasset en la tesis de Zubirí, aunque según lo comenta Carmen Castro “...de aquel proviene el primer contacto de Zubirí con los filósofos nuevos de aquel tiempo”<sup>55</sup>

Lo que sí es evidente es la influencia que trascenderá a toda su obra de aquel gran maestro con quien comparte el interés por la fenomenología como salida al fracaso filosófico de la modernidad. Es importante destacar que ambos comparten el interés por encontrar la manera de superar el idealismo moderno, sin recaer en el realismo antiguo. Por otro lado, el interés por el pensamiento científico fue un punto adicional de encuentro que estrechó el vínculo entre maestro y discípulo.

Cornil expresa: “*El magisterio intelectual de Ortega es la condición de posibilidad de la filosofía de Zubirí*”<sup>56</sup> y Pintor<sup>57</sup> ha realizado una exhaustiva investigación y en ella encuentra que Ortega ha influido en los cuatro niveles en la filosofía de Zubirí: como “*resonador, propulsor, sensibilizador y creador*” de un espacio para filosofar.

Finalmente aunque Zubirí no se inicia en la fenomenología con Ortega, superar ambos el idealismo y el subjetivismo sin caer en el realismo es un punto de concurrencia que los llevará a transformar la fenomenología en una noología, expresión que se encuentra en la filosofía de estos autores, y que tendrá por objeto establecer el fundamento para el nacimiento de una nueva metafísica.

Con Ortega llega Zubirí a Heidegger, se ha dicho que representaba para sus discípulos “*un nuevo arranque filosófico*” y la fenomenología no podía hacerlo sin plantear un escenario de contradicción con el pensamiento anterior. “*El mérito de Heidegger según Zubirí, consistía en haber rebasado el ámbito de la “conciencia” y haber planteado de un modo renovador la cuestión del ser, más concretamente de la “comprensión del ser”*”<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Castro, Carmen. *Op. Cit.* 1992 p.26.

<sup>56</sup> Conill, Jesús. *Op. Cit.*

<sup>57</sup> Pintor, Jesús. “*El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubirí*”, Revista de filosofía: Cuadernos Salamantinos. 1983

<sup>58</sup> Conill, Jesús. “*La fenomenología en Zubirí*”. *Op. Cit.* 1997

Con Heidegger Zubirí retoma el punto de partida de Husserl desde el sujeto cartesiano cuestionándose por el sentido del *sum*, por ello centra su propuesta en el *Dasein* proponiendo que la reflexión filosófica deba centrarse en el sentido del Ser y no en el ente.

(...) encontramos que el único ente a quien se le manifiesta el ser es al hombre. Es a quien el ser se le hace presente. Heidegger parte del hecho de que el hombre, en cualquier acto de su vida, está siempre constitutivamente abierto a las cosas y a sí mismo, comprendiendo en esta apertura, de una manera más o menos oscura e imprecisa (de una manera justamente pre-ontológica), que aquello a lo que está abierto, y con lo que tiene que habérselas, el hombre, «es» de tal o cual manera; la comprensión del ser es el acceso a todo ente. Esto es, el hombre en su vida, tiene ese modo de ser que Heidegger llama «comprensión del ser» (...). Esta comprensión no es un mero acto que recae sobre un objeto llamado ser, sino que es, digámoslo así, un momento del ser mismo, del modo en que el ser mismo se halla presente al ser del hombre. La comprensión como modo de ser pertenece al ser mismo del hombre.<sup>59</sup>

Pero la develación o desocultamiento de la verdad que propone Heidegger, no es para Zubirí un mero acto de intelección si no un carácter especial de la actualización, un diálogo con la realidad que se explica en esa invitación a volver a las cosas mismas a que se refería Husserl, vista en Zubirí como una vuelta a la realidad: “Husserl dio cada vez más importancia a los términos *“Auffassung y Erfassung que vienen a significar algo más cercano a la aprehensión propia de la filosofía de Zubirí, diferente de la conciencia de Husserl y de la comprensión heideggeriana”*<sup>60</sup>

Una realidad a la que el hombre se aproxima a través de la aprehensión de los sentidos, encontrándose en ella para Zubirí en una “*realidad sentiente*”. El hombre aprehende entonces lo sentido de un modo peculiar y exclusivo suyo. La realidad será entonces el “*de suyo*” de lo sentido.

La realidad es una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo «en propio», algo «de suyo». Y, ¿en qué consiste el «de suyo»? El «de suyo», además de recalcar el momento de alteridad, «en propio» de la cosa aprehendida, hace referencia al “momento según el cual lo aprehendido es «ya» lo que está aprehendido respecto de su estar aprehendido: es el «*prius*».<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Zubirí, Xavier. “CLF”. *Op. Cit.* p.262

<sup>60</sup> Conill, Jesús. *Op. Cit.* p.42

<sup>61</sup> Zubirí, Xavier. IS-IR. *Op. Cit.* p. 57

Por otro lado es importante destacar que el análisis de la existencia humana que realiza en su obra Zubirí, evidencia la impronta de la influencia heideggeriana, cómo lo expresa el mismo autor en su obra: *“Los problemas fundamentales de la filosofía”*<sup>62</sup> donde la incorporación de la dimensión estrictamente ontológica pasa a ser primordial.

En este sentido, en este análisis que posteriormente se transformará en un análisis metafísico, destaca el carácter personal; para Zubirí el hombre existe como persona y la existencia y la vida son suyas. Sus actos van tomando posesión respecto de algo que este autor denominará *“ultimidad”*, una condición que en su filosofía adquiere un carácter *“fundante”*, es de decir, es necesaria para el hombre, para poder ser lo que en cada uno de sus actos es. Esta condición fundante va a hacer que el hombre no solo sea una realidad actuante, sino que trascienda para convertirse en una realidad *“religada a la ultimidad”* conceptos que pasarán a ser fundamentales en toda su obra filosófica.

Pero como lo menciona Conill: *“Zubirí vio problemas graves en la filosofía de Heidegger debido a su incapacidad de ir más allá del ser y del sentido del ser y de la filosofía en versión hermenéutica”*<sup>63</sup>, por lo que se propone superar a Heidegger haciendo que los términos *“potencia”* (Möglichkeit) y *“posibilidad”* (Mächtigkeit) relacionados en *“Carta al Humanismo”*<sup>64</sup> con las expresiones: *“Libertad”* y *“Proyecto”*, superen su condición de puramente *“modales”* y trascienda a la condición de *“reales”*

Así su vinculación con la filosofía heideggeriana viene a romperse en aspectos fundamentales entre los que podemos mencionar: la explicitación de en qué consiste esa verdad ontológica y esto sucede porque para Zubirí, la verdad no consiste en el desocultamiento de la cosa, sino en que ésta sea patente que se la pueda tener presente. Esto permeará adicionalmente la concepción de este autor (Martín Heidegger) respecto a la ousía (οὐσία) que para el Zubirí representa simplemente la cosa.

Zubirí considera que Heidegger ha ampliado la ontología de Husserl y la declara sólo posible desde la fenomenología, para él la conciencia se convierte en apertura del ser en

---

<sup>62</sup> Zubirí, Xavier. *“Sobre los problemas fundamentales de la filosofía y otros escritos”*. 1932-1944. Edit. Germán Marquíz Argoté. Editorial Alianza Fundación. Xavier Zubirí. 2002

<sup>63</sup> Conill, Jesús. *Op. Cit.* p. 74

<sup>64</sup> Heidegger, Martín. *“Carta al Humanismo”*. (E. C. Leyte, Trad.) Madrid: Alianza Editorial. 2000. (Publicada originalmente en 1946)

cuanto tal *Da – sein* y el tiempo como el sentido del Dasein mismo que desde el futuro recupera presente y pasado. También expresa que mientras Heidegger supera la propuesta de la presencia como primacía, tal como lo hubiere expuesto Husserl, aunque sin caer en el éxtasis de la temporalidad, posteriormente cuestionará a la metafísica: haber olvidado que el ser solo puede darse en el horizonte completo del tiempo y no en el énfasis a la presencia.

Zubirí hace lo propio, en oposición a la concepción heideggeriana a quien le señala que el tiempo se funda en el ser y no al revés, que rompe con la tradición filosófica al considerar al ser como presencia. Su propuesta le da prioridad al presente temporal configurado en el “*ahora*” y se mantiene en la realidad para construir una metafísica que permita desde lo real comprender la realidad, sobre la realidad y “en” la realidad, un elemento que será fundamental en su filosofía y que permitirá dar cuenta de la huella metafísica presente en su obra.

Es esencial además señalar que Zubirí llegará con Heidegger al pensamiento griego. Son conocidas las traducciones que ambos realizan de los presocráticos. Zubirí coincide con Heidegger en que con ellos se inicia la ocultación y el olvido del ser, y agrega Zubirí que son estos quienes inicialmente entifican la realidad y logifican la inteligencia. Para uno y otro el estudio del pensamiento helénico se convertirá en pieza fundamental de sus obras filosóficas, para Heidegger en la búsqueda por el sentido originario del Ser y el desocultamiento de la verdad; para Zubirí la desentificación de la realidad y la deslogificación de la inteligencia.

Será así mismo decisivo para su obra, la lectura de Aristóteles que Zubirí realiza a través de Heidegger como lo comenta González<sup>65</sup> y se evidencia en la obra “*Naturaleza, historia, Dios*”, en ella muestra una presencia notable de la filosofía de Aristóteles, a la vez que las influencias reales de la fenomenología de Heidegger que el propio autor intenta minimizar.

---

<sup>65</sup> González, Antonio. “*El eslabón aristotélico*”. Revista Cuaderno Salamantinos XXXV, 2008 pp5.-36.

Por su parte también Heidegger ve determinante la lectura de Aristóteles pero se declara crítico de la interpretación escolástica. El también lee a Franz Bretano (1838 – 1917) de quien fuera discípulo Husserl, y su obra *“Sobre el significado múltiple del ente en Aristóteles”*<sup>66</sup> y posteriormente declarará: *“Mi Aristóteles es el de Bretano”*

Para Heidegger la filosofía debe ser desarrollada como una hermenéutica fenomenológica de la vida fáctica y la lectura que da Heidegger de Aristóteles será cardinal para la obra de Zubirí.

La ἀλήθεια es el sentido más noble del ser porque designa el momento originario de unidad entre el ser y el pensar, tal como señala Heidegger a lo largo de toda su evolución filosófica, y como también Zubirí seguirá manteniendo en sus lecturas posteriores de Aristóteles. Estamos precisamente ante el momento originario de vinculación entre el ser y el pensar sobre el que ya Parménides había llamado la atención. Precisamente por eso, Zubirí puede sostener que Aristóteles (y toda la filosofía griega) no es ni realista ni idealista, sino que sus consideraciones se mueven en un plano anterior y más radical.<sup>67</sup>

Zubirí no es un escolástico, esta fue una lectura de su obra que se derribó entre las décadas de los sesenta y setenta. Como muchos tratadistas actuales consideran el Aristóteles de Zubirí es un Aristóteles leído a la luz de la fenomenología, y como Heidegger, también Zubirí señala que el concepto de tiempo de Aristóteles *“(…) está en la base de la idea de tiempo propia de toda la filosofía occidental, incluyendo la idea de tiempo del mismo Bergson”*<sup>68</sup>

La visión contemporánea que llega a Zubirí del Aristóteles griego viene por la vía de Husserl, discípulo de Franz Bretano quien había realizado todo un trabajo de revisión de la lectura escolástica de Aristóteles, en su obra principal: *“Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles”* su objetivo era realizar un trabajo de revisión del significado real de las categorías siguiendo las indicaciones en la tesis principal de su maestro Tradelemburg.

---

<sup>66</sup> Bretano, Franz. *“Sobre el significado de lo múltiple en Aristóteles”*. Editorial Encuentro. Barcelona. 2007.

<sup>67</sup> González, Antonio. *“El eslabón aristotélico”* Cuadernos Salamantinos. XXV. P. 5-36. 2008

<sup>68</sup> González, Antonio. *Op. Cit.* p.26

Como ya hemos tocado con anterioridad son varios los puntos de coincidencia y la influencia evidente de la filosofía de Heidegger en la obra filosófica de Zubirí, aquí es importante destacar un punto que no hemos recalado: la verdad.

Zubirí dice *“la verdad existe”* y al hacerlo hace referencia al *“Dasein”* de Heidegger: La intencionalidad radicada en el trato factico con el mundo. Para él, la verdad pertenece de lleno a la metafísica y no se inicia como una adecuación del logos a la cosa.

La interpretación de la ἀλήθεια aristotélica no es la misma en ambos autores, en esto coincide González, quien adicionalmente expresa: *“La ἀλήθεια es el sentido más noble del ser porque designa el momento originario de unidad entre el ser y el pensar, tal como señala Heidegger a lo largo de toda su evolución filosófica, y como también Zubirí seguirá manteniendo en sus lecturas posteriores de Aristóteles”*<sup>69</sup>

Sin embargo, frente a la consideración preeminente en la filosofía heideggeriana de la verdad como des-ocultamiento Zubirí ofrece su visión centrada en contradecir totalmente la visión de Heidegger. Para él los griegos no habrían fundado el ser en la ἀλήθεια, sino en el ον ya que todo aparecer se funda en un ente.

El desocultamiento estaría inserto dentro de la estructura del ον del ente, así la ἀλήθεια (la verdad), sería patencia del ente, anterior a la presencia. La patencia, entonces no sería distinta al ente, sería una cualidad del mismo, y no sería anterior a este, pero, sería diferente a su aparecer o a su presencia.

De allí la importancia de su visión respecto a la “verdad ontológica” pues para Zubirí el Noein (νοεῖν), *“verdad no es que esté descubierta la cosa, sino que la índole misma de ella es que resulte patente y, justamente por ser patente, se la puede ver como es y se la puede tener presente”*<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibíd.* p. 36

<sup>70</sup> En escritos posteriores, Zubirí ha tomado patencia y “descubrimiento” como términos prácticamente equivalentes (cfr. *Naturaleza, historia, Dios, Op.Cit.*, p. 38; *Inteligencia Sentiente*. Madrid, 1981, pp. 239-246). Lo decisivo de los cursos de los años treinta para la evolución de Zubirí termina siendo la idea de una verdad anterior a toda dualización y la remisión de la patencia a la cosa misma que está patente.

Entonces, la verdad en sentido ontológico es más radical que la verdad como desocultamiento, lo fundamental está en la patencia y su significado, por otro lado, esta radicalización muestra la separación entre Zubirí y Heidegger, pero también marca la huella de Aristóteles en la obra de Zubirí que será permanente e indeleble.

*“En el voεῖν tenemos algo simple”* expresara Zubirí en su obra *“Los problemas fundamentales de la metafísica moderna”*<sup>71</sup> (1932-1944 De publicación póstuma en 1992), esto simple será la ούσία de la que trata la metafísica de Aristóteles, la ούσία será simplemente la cosa, lo siguiente consistirá en encontrar el modo en la verdad se manifiesta como el modo del ser de la ούσία.

Zubirí marca definitivamente su distancia con Heidegger con el planteamiento acerca de la metáfora de la luz expuesta en *“Acercas del alma”*<sup>72</sup> de Aristóteles, puesto que para Zubirí la luz ilumina en tanto que es luz, no es luz porque que ilumina. La realidad de la cosa es anterior a su ser. Entendida así la realidad de la cosa como anterior a su ser, se encuentra más allá del ον, en tanto que la cosa es siempre anterior a su ser y más allá del voεῖν, en tanto que éste no es la forma suprema del ser, sino simplemente una forma de ver que consiste en tropezar con el ser.

La metafísica de Aristóteles trata sobre la ουσία, es decir, sobre la cosa que es, sobre el ser que es patente. Su característica principal es su simplicidad que se hace presente en que lo visto es verdadero. En su obra, *“En torno al problema de Dios”* Zubirí expresa: *“La verdad ontológica no consiste en someter el ser al aparecer, sino, más radicalmente, en la mismidad entre el ser y el aparecer”*<sup>73</sup> con esto alcanza su propósito expresado de ir más allá del ser de Heidegger.

---

<sup>71</sup> Zubirí, Xavier *“Los problemas fundamentales de la metafísica occidental y otros escritos”* (2da edición) Editorial Alianza. 1992

<sup>72</sup> Para los efectos de esta hemos empleado la versión de Aristóteles. *“Sobre el alma”* Editorial Losada 2004. pop 240

<sup>73</sup> Zubirí, Xavier. ETPD. Op Cit. p 13

Para cerrar este espacio es importante destacar que quizás lo más importante de la huella Aristotélica en la filosofía de Zubirí es su mirada a las ciencias. Zubirí movió sus estudios del centro neurálgico del acontecer filosófico en Alemania y dialoga con la ciencia pues considera que si el objetivo de la filosofía son las cosas debe adentrarse en el estudio de las ciencias naturales.

En su obra: *“La idea de Naturaleza: la nueva física”* comienza por considerar la relación entre espacio, tiempo y materia propia de la física de Einstein y que posteriormente tratara en su obra de publicación póstuma: *“Espacio, tiempo y materia”* pero adicionalmente trata sobre la mecánica cuántica, al respecto trae como elemento de vinculación uno que ha extraído de la filosofía aristotélica del alma: la luz.

Para Zubirí, la luz será el ámbito de vinculación constitutiva entre el pensamiento y las cosas. Su incorporación obedece a la novedosa concepción que aporta Zubirí a la nueva física, en la cual ésta no se trata de objetividad o subjetividad del conocimiento humano, sino de una relación real en la que se encuentran la luz (necesaria para la observación) y la materia. Luce evidente que con esto Zubirí rechaza la interpretación idealista de la mecánica cuántica y la luz será a la física lo que la patencia a la metafísica aristotélica.

Por otro lado, emplea el cambio que introduce la física cuántica a la física clásica en materia de fenómenos para edificar el concepto de *“realidad”* en su filosofía, ya que en la mecánica cuántica los conceptos son experiencias y los objetos dejaran de ser objetos ideales para ser los objetos mismos.

La experiencia pasa a tener una estructura conceptual, y hace acopio de postulados de la mecánica cuántica específicamente del *“límite de Bernoulli”*<sup>74</sup>, equiparándolo en la filosofía Aristotélica a la unidad de la cosa en que no hay distinción entre el ser y el fenómeno. Esa mismidad donde ser y parecer son lo mismo, es lo que conduce a Zubirí de la

---

<sup>74</sup> El límite de Bernoulli, fue expuesto por Daniel Bernoulli en su obra Hidrodinámica (1738) y expresa que en un fluido ideal (sin viscosidad ni rozamiento) en régimen de circulación por un conducto cerrado, la energía que posee el fluido permanece constante a lo largo de su recorrido. Su empleo se contextualizo a que el mismo se refiere a un límite dentro de los fenómenos que no los sustituye por otra cosa para su estudio, Zubirí lo trata primigeniamente en su obra: *“La idea de naturaleza: La nueva física. Un problema de filosofía”*. 1934 p.67

mano de la física cuántica a la construcción de la propuesta de realidad a la luz de la filosofía aristotélica.

Será entonces como lo afirma González: *“La realidad en la intelección y no fuera de ella: una consecuencia filosófica de la mecánica cuántica que Zubirí puede asumir fácilmente después de su interpretación de Aristóteles”*.<sup>75</sup> Más adelante, un Zubirí desarrollará el sentido de esta realidad desde la realidad – sentiente. Lo que inició en *“Ideas de la naturaleza: la nueva física”* se completa en la trilogía de la *“Inteligencia Sentiente”*. Sí ya antes había expresado: *“(…)para la física el estado real de algo es aquel en que yo lo veo, pero, la realidad es un carácter de las cosas”* y, sí *“(…)el sentir es la primera realidad de la verdad”*<sup>76</sup> entonces ve esa a ἀλήθεια como verdad en sentido ontológico e indica que esa patencia a que nos refiere el hilo de la filosofía griega que lo trae hasta aquí se referirá a que la unidad de *“(…) el sentir en cuanto sentir es la realidad real”*<sup>77</sup>; así concluye en que la verdad acontece primeramente en el sentir, es decir, la primera realidad de la verdad que se descubre en la unidad entre el inteligir y el ser ya desarrollada en la filosofía griega.

Por esa razón la etapa en que se hace más visible la influencia aristotélica en la obra de Zubirí, es calificada por el mismo autor más que metafísica como *“ontológico metafísica”*, en ella la necesidad de articular realidad y ser da como resultado obras como *“Ciencia y realidad”* donde desarrollará una comprensión del ser como mera actualidad ulterior de la realidad en el mundo, y aunque grandes estudiosos observan que finalmente la influencia de Aristóteles se va desdibujando en los periodos intermedios y de madurez de su obra, el mismo ha servido a Zubirí para superar a Heidegger y a la fenomenología, y aunque su lectura de Aristóteles es una lectura fenomenológica, transgrede la línea heideggeriana y pretende hacer una reconstrucción de la experiencia originaria desde dentro del mismo Aristóteles para confirmar su intención de ir a las cosas mismas y a los problemas mismos antes que a las filosofías.

---

<sup>75</sup> González, Antonio. *Op. Cit.* p.25

<sup>76</sup> Zubirí, Xavier. NHD. *Op. Cit.* p.164

<sup>77</sup> *Ibíd.*

---

#### 1.4. Conceptos fundamentales: realidad, tiempo, accionar noérgico y trascendentalidad en la teoría de la Inteligencia Sentiente

---

Como ya hemos expuesto, muy tempranamente en su obra filosófica Zubirí se preocupa por separarse del idealismo imperante con su propuesta filosófica acerca de la realidad. En un ensayo denominado “*Filosofía y Metafísica*” publicado en 1935, el autor expone lo que posteriormente se recogerá en su obra: “*Sobre el problema de la filosofía*” y donde puede leerse:

(...) saber no es sólo saber la esencia, sino las cosas mismas. La cosa misma: ésta es la cuestión (...) la cosa <<misma>> es la cosa en su *realidad* (...) No es lo mismo la idea del tres que el tres; no es lo mismo la idea de un personaje que un personaje, al igual que no es lo mismo la verdadera idea del vino que el vino <<real y verdadero>> como decimos en español. El saber especulativo ha desarrollado todo el saber especulativo ha desarrollado todo el problema por el lado de la verdad, dejando en suspenso, como propósito firme, la realidad de lo que es. No ha logrado salir de la idea para llegar a las cosas (...) Saber no es sólo entender lo que de veras es la cosa desde sus principios, sino conquistar realmente la posición esciente de la realidad. No sólo la <<verdad de la realidad>> sino también la <<realidad de la verdad>>. En realidad de verdad es como las cosas tienen que ser entendidas.<sup>78</sup>

A partir de este trabajo va a hacerse evidente el interés del autor por desarrollar lo que denominará una reflexión sobre la realidad pero que pasará a convertirse en una reflexión necesaria sobre la inteligencia humana como la manera en que el ser se hace cargo de lo real. Es así como a partir de la afirmación concluyente desde la que clama a la comprensión de las cosas “*en realidad de verdad*”, desde donde se teje lo que él considera el fundamento que la verdad tiene en la realidad.

Ahora, qué es esta realidad a que se refiere el autor y cuya construcción ha transformado a la filosofía de Xavier Zubirí en lo que muchos insisten en denominar una filosofía “*reística*” o una “*filosofía de la realidad*” “nos preguntamos y debemos decir con base en su obra “*Inteligencia y Realidad*”<sup>79</sup> obra que es constituyente del tríptico: “*Inteligencia Sentiente*” que el autor considera equivalentes “*la realidad*” al “*de suyo*” de las cosas, es decir, que las cosas “*quedan actualizadas*” en la impresión intelectual del hombre

---

<sup>78</sup> Zubirí, Xavier. “*Sobre el problema de la Filosofía*”, 1993, Fascículo 3 ed., Vol. 3. Madrid. Fundación Xavier Zubirí. pp.200-201

<sup>79</sup> Zubirí, Xavier. *Op. Cit.* p.57-58

desde su “alteridad” y ese “de suyo”<sup>80</sup> es la modalidad o formalidad con que lo “inteligido” queda “sentientemente” impreso y lo diferencia de aquello que comúnmente se entiende por real con el neologismo “reidad”.

Así la “reidad” se actualiza en la “Inteligencia Sentiente”, pues para Zubirí, lo primariamente aprehendido a través de la *Intelección Sentiente* es la “reidad”, de tal manera que aun cuando las cosas posean cierto sentido que les es aportado por el hombre, la estructura misma de ellas les condiciona al punto en que en su obra: “*Hombre y Dios*” expone: “Yo jamás aprehendo estrictamente “de suyo” una mesa, unas paredes, etc. Lo que aprehendo “de suyo” es una cosa, una constelación de notas”<sup>81</sup>

Porque el hombre es para Zubirí un “animal de realidades”, así lo expone en la obra “*Inteligencia y Razón*” donde indica: “La intelección es ciertamente actualidad, pero en cuanto intelección es mera actualidad “de” lo real. Y por esto la actualidad común de la cosa real y de la intelección está determinada por el modo mismo como el “de” está presente en la inteligencia”<sup>82</sup>, por tal motivo lo primario es la actualización de lo real en la inteligencia, y esto primario no es ni “intencionalidad” ni “comprensión”, lo primario es la actualidad con que lo real “queda” actualizado en la Inteligencia Sentiente lo que acontece a partir de un momento que Zubirí va a llamar momento “sensitivo - intelectual” el cual consiste sin más en la apertura a la realidad.

---

<sup>80</sup> Y además de este carácter temporal la realidad es “de suyo” lo cual debe entenderse en la estructura del planteamiento contenido en su obra: “Espacio, tiempo y materia” (2002) como “siendo propia de sí misma” (en propio anterior o en prius), con esto el autor intenta decir, que al referirse a la “realidad” se está refiriendo al modo de ser “propio dentro de esa aprehensión” pero que siendo “propio” es por tanto “anterior” a la aprehensión misma , de manera tal que se queda en la aprehensión pero llanamente ( puede decirse) sin referencia alguna, sólo presente.

Esto es el “ser de suyo” a que se refiere el autor, y que permite identificar a la formalidad de realidad como un “modo de alteridad”, por otra parte la realidad se plantea excediéndose a sí misma, esto es como “respectividad” un concepto que extraído de la obra “Espacio, tiempo y materia” viene conjuntamente con el carácter intrínseco de apertura de la cosa real el que viene a otorgarle a la cosa abierta en la realidad el carácter de “trascendentalidad” pues la misma trasciende a su contenido y al hacerlo hace “mundo” una expresión que se dice “radicalmente Zubiriana” y aparece para significar que: “... toda realidad es formalmente mundanal” (Zubirí, *Espacio, tiempo y materia*, 2002) una cualidad que denota el carácter de “actividad” un determinación de la realidad que puede traducirse en palabras del autor en estar permanentemente “dando de sí”, esto se entiende en palabras del Prof. Espinoza Lolos como “*Toda realidad siempre por ser real está dando de sí en y por sí misma; a ella no la hacen ser, sino que es lo que es en actividad y no puede no serlo. Este carácter de ser activo es el que en respectividad produce la acción (la accionalidad) de unas cosas sobre otras*” (Cfr. Espinoza, *Realidad y tiempo en Zubirí*, 2003, p. 3)

<sup>81</sup> Zubirí, Xavier. “*El hombre y Dios*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984. [pp386] p.19

<sup>82</sup> Zubirí, Xavier. “*Inteligencia y Razón*”. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1983. [pp354] p.192

Entonces, si partimos de la expresión del autor desde la que *“el tiempo es la manera en que la realidad está siendo en el mundo”* entonces, este momento *“intelectivo – sensitivo”* de apertura a la realidad se articula al tiempo, toda vez que éste está en el mundo de modo temporal, y el tiempo es el carácter cardinal de la existencia real humana. Así lo leemos en palabras de un prestigioso investigador de la filosofía de Zubirí:

El tiempo, aunque sea un carácter mínimo de la realidad, aunque sea un carácter que formalmente no sea propio de la estructura trascendental de la realidad y aunque Zubirí lo degrade constantemente cuando realiza su pensamiento metafísico, a pesar de todo esto, es una categoría absolutamente capital en la vida misma de la realidad humana. Pues en el ser, esto es, en su estar en el mundo el hombre se está jugando su propia vida y esto, no lo olvidemos, lo realiza tempóreamente, el tiempo radicalmente es el modo mismo de cómo se está en el mundo, de cómo se está siendo en el mundo.<sup>83</sup>

Con lo anteriormente expresado debemos decir que partiendo de la comprensión del tiempo como *“...la manera en que la realidad <<está>> siendo en el mundo”* acaece algo que estudiosos consideran denominar *“la extrema semantización”* que conduce en la filosofía de Zubirí a la construcción de una filosofía primera del *“estar”* en lo que podría llamarse un joven Zubirí y que le llevará más tarde a la consolidación de su idea de la *“actualización”* en la madurez de su obra.

Conducidos por nuestro interés en encontrar el vínculo entre la intelección y el tiempo psíquico para la comprensión trascendental de la realidad como *“siendo”*, es de esperarse que nos detengamos a indagar en qué consiste el acto intelectual entendido como el *“accionar noérgico”* en que se funda la actualidad primaria de lo real en el mundo.

Entonces, dentro de la teoría de la *Inteligencia Sentiente* nos interesa comprender, en qué consiste este *“estar – siendo en la realidad”* pues en ella, el *“estar”* se transforma en *“noérgia”*, una acepción (nos atrevemos a llamarlo así) que aunque emerge actualizándose formalmente en lo real, no lo hace de forma intencional, ni ejecutiva, ni incluso meramente accional. El accionar noérgico *“sólo y siempre está ya en la realidad siendo la pura actualidad del estar”*<sup>84</sup> y se trata de un concepto que se construye desde los albores de la obra filosófica de Zubirí mediante la permanente crítica y el cuestionamiento que el

---

<sup>83</sup> Espinoza Lolas, Ricardo. *“Realidad y tiempo en Zubirí”*. Universidad Autónoma de Madrid. 2003. p.6

<sup>84</sup> Danel, Fernando. *“La primera idea de la noérgia: una genealogía”*. Revista de Filosofía Cuadernos Salmantinos. 2009. pp. 531 - 564

autor efectúa a la *Inteligencia Sentiente* cuando se pregunta si es propio de este tener actualidad, esto es, tener *energeía*.

Hemos visto en el curso de nuestra investigación que el interés por el accionar noérgico en que se funda la actualidad primaria de lo real en el mundo data de entre 1952 y 1953 cuando Zubirí efectúa el “*Curso de Filosofía Primera*”<sup>85</sup> en el que se concentra en efectuar la semantización extrema del “*estar*”. En él, se sumerge en el análisis del “*estar de la realidad en la que los actos de la Inteligencia Sentiente están*” y lo hace fundado en el interés que posee el autor por la índole de la realidad y en el cómo se consuma la “*aprehensión originaria*” de esta, pues la respuesta a esta interrogante comprometerá la Inteligencia Sentiente con el “*estar en la realidad que está*”

Así llega el autor a la construcción del concepto de “*forma de realidad*” que está siendo inteligida sentientemente y este “*estar siendo inteligida*” será la “*noérgia*” que posteriormente se entenderá como el “*estar actualizando realidad*”, pero que, además constituye una estructura conceptual cardinal en la obra de Zubirí a la que llega deslindándose de su comprensión inicial del “*reismo*”, de la fenomenología eidética y de la ontología de quienes fueron sus primeras influencias filosóficas ( Husserl, Heidegger y Ortega y Gasset) lo que le conduce a la radicalización gnoseológica de su pensamiento, es decir a la conducción de su pensamiento hacia la índole noérgica que será el asunto fundamental de su filosofía primera.

Entonces la noérgia en que consiste la Inteligencia Sentiente, y que interesa a los fines de nuestro trabajo de investigación, no posee un carácter procesual de inicios y culminación sino que siempre está en la realidad siendo la “*actualidad del estar*”. Así, en palabras del autor, “*si la actualidad es formalmente estar en la realidad, y esta actualidad es actualización*” la relación será clara si puede responderse qué tipo de acto intelectual es esta “*actualización*” y ello se verá a la luz de la Inteligencia Sentiente.

---

<sup>85</sup> Xavier Zubirí, *Filosofía Primera* (FP), 1ª. Lección, p.2. Se trata de un importante curso inédito de 34 lecciones, impartido en 1952-1953, y que se encuentra en las cajas 59, 60 y 61 del Archivo de Zubirí. El proceso de digitalización del curso, con la incorporación de importantes anotaciones del propio Zubirí, permitirá que se vea mejor que se trata de un punto de partida fundamental hacia la IS. (Danel, Fernando, “*La primera idea de la noérgia: una genealogía*”. Cuadernos Salamantinos, 2009. pp 531 - 564)

Para Fernando Danel estudioso de la obra de Zubirí, *“estar en la realidad es enfrentarse a la realidad”* y esta *“experiencia de realidad”* es lo que el Zubirí considera *“inteligencia”* y que define como *“el único lugar primario de la realidad”*<sup>86</sup>. De esta manera la inteligencia será entendida en orden al planteamiento contenido en la filosofía primera del filósofo vasco como *“constitutivamente noérgica”* lo que tiene que ser interpretado como que: *“... el acto intelectual, en tanto que ejecutado no posee de inicio el carácter de la realidad misma; tampoco supone ejecución de un sujeto ejecutante, únicamente es <<ergon del Noûs>>”*<sup>87</sup> así, lo que verdaderamente constituirá para Zubirí el carácter noérgico será la Inteligencia Sentiente ya que *“no hace otra cosa que estar impresionada en y por la realidad”* donde la misma deberá ser vista como *“actualización”* en la que *“la impresión de realidad es la realidad de la impresión”*<sup>88</sup>

Finalmente es importante distinguir cuál es el lugar, donde con base en su análisis neológico Zubirí marca la distancia con Heidegger al sostener que frente a la *“Logificación”* y *“entificación”* de la realidad lo que primordialmente se aprehende es la *“formalidad de realidad”* en la que se *“está”* y así lo expresa: *“(…) ya no tenemos que tratar directamente de lo real en cuanto real; éste sería un problema metafísico. Nos preguntamos por lo real en y por sí mismo, pero tan sólo en cuanto que es aprehendido en aprehensión primordial de realidad. En esta aprehensión primordial lo aprehendido tiene formalidad de realidad”*<sup>89</sup>

Lo que Zubirí quiere destacar como la *“co – actualidad”* del sentir y la formalidad de realidad que al quedar *“de suyo”* en los actos constituye precisamente la *“aprehensión”* y así lo expresa en pasaje que se considera cardinal para los doctrinarios del tema: *“El <<estar>> en que consiste físicamente el acto intelectual es un <<estar>> en que yo estoy <<con la cosa>> y no <<en>> la cosa ( no “de” la cosa) , y en que la cosa está <<quedando>> en la intelección(…) Es un físico <<estar>> . La unidad de este acto de <<estar>> en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión”*<sup>90</sup>

Para concluir este espacio, interesados como nos hemos declarado en interpretar la vinculación existente entre la intelección y tiempo psíquico expresados en términos de su

---

<sup>86</sup> Zubirí, Xavier. *Filosofía Primera. Op. Cit.* p.177

<sup>87</sup> *Ibíd.* p.115

<sup>88</sup> *Ibíd.* 181

<sup>89</sup> Zubirí, Xavier. *IL. Op. Cit.* p.348

<sup>90</sup> Zubirí, Xavier. *IS-IR. Op. Cit.* p.22-23

teoría de la *Inteligencia Sentiente*, en la que se ofrecen a la intelección durante como constituyente intrínseco fundamental para la comprensión trascendental de la realidad de los hechos como “*siendo*” debemos exponer el contexto en que se emplea el término trascendentalidad en este trabajo, ya que él mismo se realiza en el contexto en que él mismo es desarrollado por Xavier Zubirí primariamente en su obra “*Sobre la esencia*”<sup>91</sup> y seguidamente en “*Inteligencia y Realidad*” (Publicado en *Inteligencia Sentiente – Inteligencia y Realidad*)<sup>92</sup>.

Hemos visto que el desarrollo del término “*trascendental*” es conceptuado por el autor dentro de su teoría de la “*Inteligencia Sentiente*” y consiste en: “(...) *el momento estructural según el cual algo trasciende de sí mismo*”<sup>93</sup>. Con esto es importante destacar que no viene a ser usado como sinónimo de la palabra “*trascender*” sino que por el contrario, como el mismo autor expresa: “(...) *se trata de un carácter de la formalidad de alteridad y no de un carácter, trascendente o no, del contenido mismo*”<sup>94</sup>, es así que el “*trans*” de la trascendentalidad se refiere a un carácter de la formalidad que nos sumerge en la realidad a fin de delimitar un encuentro con el contenido de lo aprehendido en ella, pero rebasando su contenido dentro de las alteridad de lo aprehendido. Así entonces, el “*trans*” de la trascendentalidad consistirá en: “(...) *estar en la “aprehensión” pero rebasando su determinado contenido*”<sup>95</sup>.

El rebasar se funda en el “*de suyo*”<sup>96</sup> mismo, y, de acuerdo a lo que ha planteado el autor en otras de sus obras, “*es más*” respecto del contenido dado en impresión como se lee en “*Hombre y Dios*”<sup>97</sup> Así en primera instancia, dentro de la estructura de la inteligencia concipiente, Zubirí destaca el carácter mismo de la trascendentalidad al expresar que “*lo trascendental es aquello en que coincide todo lo concebido ( objeto o ser)*”<sup>98</sup> mientras que con respecto a la *Inteligencia Sentiente*, esto es, con respecto a la impresión de realidad acota que se refiere a un término propio y formal de la intelección y que siendo la intelección

---

<sup>91</sup> Zubirí, Xavier, *Op. Cit.*

<sup>92</sup> Zubirí, Xavier. *Op. Cit.*

<sup>93</sup> *Ibíd.* IS- IR. p.47

<sup>94</sup> *Ibíd.* p.47

<sup>95</sup> *Ibíd.* p.48

<sup>96</sup> *Ibíd.* p.49

<sup>97</sup> Zubirí, Xavier. HD. *Op. Cit.* p.141

<sup>98</sup> Zubirí, Xavier. IS- IR. *Op. Cit.* p.50

sentiente una “*formalidad de realidad*” entonces consistirá “(...)no ser trascendental «a» la realidad, sino ser trascendental «en» las realidades”<sup>99</sup>.

Así puede concluirse en que la trascendentalidad no debe ser entendida ni como un *a priori*, ni como un *a posteriori* de la realidad misma, sino que deberá ser conceptuada como un “*ex*” de la formalidad de lo real lo que viene a constituirse en función del contenido talificado, esto es, “ *algo fundado por las cosas en la formalidad en que éstas <<quedan>>*<sup>100</sup>con lo que se refiere, a un carácter propio y singular de la cosa real, en tanto que: “*El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física que es el mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de «la» realidad*”, sin embargo, es enfático el filósofo al aclarar que el “*ex*” de la trascendentalidad al superar al ser “*de suyo*” y hacerse mundanal, supera también la concepción conceptiva y se ubica en la impresión de realidad para detenerse en el “*sentir*”, porque sentimos los trascendentalidad, y esta es la forma en que debe ser “*conceptuada la trascendentalidad en la Inteligencia Sentiente*”<sup>101</sup>una propuesta que viene a constituirse en una alternativa a la comprensión tradicional del orden trascendental que para Zubirí viene viciando la historia de la filosofía, cuales son: “*la entificación de la realidad y la logiciación de la realidad*”<sup>102</sup>

Así, desde la comprensión de la “*trascendentalidad*” desde la *Inteligencia Sentiente* se superar la desviación de su comprensión como comunidad, entendida en la tradición platónica: de participación, o la comunidad conceptiva del aristotelismo, o la comunidad conceptuantes kantiana, mediante la “*inteligización del logos y la reificación del ser*” que es propuesta por la Inteligencia Sentiente lo trascendental es “*comunidad de realidad*” y *al ser realidad una formalidad primariamente sentida, será “(...) no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico*”<sup>103</sup> “(...)se trata de una «*expansión*», de una «*ex-tensión*» física de la formalidad de realidad desde cada cosa real. Es la estructura trascendental del «*ex*»: el ser «*de suyo*» se extiende a ser «*suyo*», y por serlo se extiende a ser «*mundanal*»<sup>104</sup>.

---

<sup>99</sup> *Ibíd.* p.51

<sup>100</sup> *Ibíd.* p.51

<sup>101</sup> *Ibíd.* p.62

<sup>102</sup> Zubirí, Xavier. “*Sobre la esencia*”. *Op. Cit.* p88,386,494

<sup>103</sup> Zubirí, Xavier. *IS- IR. Op. Cit.* p.52

<sup>104</sup> *Ibíd.*

---

## 1.5 El interés por la definición del tiempo

---

El manejo del tiempo es parte de nuestra cotidianidad, la realidad cambiante y la sucesión de sus mudanzas nos sugiere una idea de tiempo que parece devenir de la percepción de los cambios mismos. El día y la noche, el amanecer y el atardecer, un momento y un instante, temprano y tarde, son expresión de una sucesión que percibimos como tiempo.

La pregunta por el tiempo no es nueva, ha sido una interrogante de la filosofía desde sus inicios. Muchas serán las teorías que intentarán darle respuesta a un concepto que se resiste a ser unívoco. Lo variado resulta en el renovado interés que deriva de los avances científicos, concretamente de los avances en la física, pero sin que por ello sea exclusivamente la única ciencia interesada en develar la pregunta que ya antes viene intentando responder la filosofía.

A riesgo de que parezca que se desea simplificar el tema, en cada uno de los espacios donde pareciera procederse a responder: qué es el tiempo, todo se encamina a una búsqueda resumida en arquear a la naturaleza en un sistema de relaciones que incluye dos dimensiones permanentes en todo aquello en lo que se producen acontecimientos: el espacio y tiempo.

Martin Heidegger entre muchas otras extraordinarias preguntas en su conferencia *“El concepto de tiempo”* interroga ¿Qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana ya se haya procurado un reloj antes de todos los relojes de bolsillo y relojes solares? remitiendo la respuesta al ser – ahí *“si por ser-ahí se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana”*<sup>105</sup>

Ya que el tiempo es un arcano sigiloso, un enigma del que estamos hechos, Heidegger nos dice que invariablemente contamos *“(…) con un reloj con el que siempre ha operado la existencia humana, el reloj natural de la alternancia del día y de la noche”*<sup>106</sup> y, la sola intención de resolver la pregunta de qué es el tiempo desde la esfera exclusiva del tiempo físico se encuentra plagada de prejuicios y le resta a la respuesta el fundamento esencial de su potencialidad creadora, en consecuencia, desmantela al tiempo de sus notas esenciales.

---

<sup>105</sup> Heidegger, Martín. *“Qué es el tiempo”*. Madrid. Alianza Editorial. 1924 p.3

<sup>106</sup> *Ibíd.*

Cabe preguntarse entonces, ¿cómo explicar el simple presente?, ¿cómo darle argumento al tiempo cultural?, ¿qué es el tiempo histórico?, ¿el tiempo social es uno o forma parte de otro?, y, ¿cómo acceder a esto desde una perspectiva que no se exclusivamente física?

La respuesta parece apuntar por un lado hacia la metafísica contenida en el análisis de las métricas del acontecer fenoménico y concentrada en aquello que inicialmente puede haberse avistado desde Aristóteles como intelección. La idea del tiempo como una realidad que se vive, que se vivirá o que se vivió. La idea del tiempo como vivencia inteligible se hace presente.

Nuevamente Heidegger interroga, respecto a sí se encuentra nuestra búsqueda encaminada a encontrar una respuesta que de sentido a los distintos modos de temporalidad “...y así hacer que se vea desde el primer momento la posible conexión de lo que es en el tiempo, con lo que la temporalidad auténtica es”<sup>107</sup>

Como con la modernidad se despliega la idea de un tiempo absoluto, una dimensión distinta del espacio, el tiempo aparece separado de las cosas, así el tiempo físico va a ser el sustrato en el que se desarrollan todas las cosas, es el tiempo de Newton cuya concepción absolutista le enuncia como: *"El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, que fluye uniformemente sin relación con nada externo"*<sup>108</sup>.

Empero, los progresos que mediante el desarrollo de la ciencia moderna se han alcanzado, antes de profundizar en la posibilidad de reflexionar en los distintos modos de temporalidad, han restringido el que pudiéramos preguntarnos si el tiempo físico desde ese planteamiento unívoco como presencia permanente, continua e infinita pudiera ser explicado llanamente en tres escenarios temporales paradójicamente cotidianos: presente, pasado y futuro.

Siendo que nuestro interés está delimitado al estudio del tiempo psíquico en la clasificación del tiempo humano que se efectúa en la obra de Zubirí, consideramos necesario exponer someramente la reflexión del autor en torno a la construcción que en su filosofía ha resultado en las concepciones de tiempo físico - tiempo cosmológico y tiempo humano - tiempo psíquico, ya que esto nos permitirá adentrarnos en el estudio de la

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*

<sup>108</sup> Newton. Isaac. *"Principios Matemáticos de la filosofía natural"*, Madrid. Editorial Nacional 1982 p.22

intelección como el orto de la inteligencia, donde, a juicio del autor, han de confluir y fusionarse ambas concepciones de tiempo.

Así, partiendo de la premisa de que la temporeidad no es un modo de ser, sino un modo de estar en el mundo. Siendo que la *ulterioridad* lo que hace es aportarle al ser el carácter de ser *tempóreo*, (ya que la *ulterioridad* posee un carácter fundamental y este carácter es el ser "*intrínsecamente tempóreo*"), podemos advertir que en un sentido "*campal*" en la comprensión de Zubirí, el ser permanece siempre en un "*estar dinámico*" y éste dinamismo es el tiempo, una concepción que surge del diálogo que realiza el filósofo vasco con las distintas formulaciones que en la historia se han dado al tiempo en las diferentes corrientes de pensamiento.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### Introducción

---

La percepción es un acto cognoscitivo, una breve mirada a ésta como función lleva a pensar que consiste en aprehender un objeto determinado. Los sentidos accionan en conjunto para decodificar mensajes que devienen del contacto del hombre con el mundo que le rodea. El contacto con el entorno físico o natural, psicológico, moral y cultural es comprendido a partir de una primera aproximación sensorial que se complementa a la percepción de abstracciones como la ética y la estética a través de emociones e imágenes.

La percepción es una función eminentemente humana, aún a pesar de que la tradición filosófica nos lleva a pensar que también perciben los animales<sup>109</sup>. Consiste en un acto formal y netamente del intelecto como lo expresa Tomas de Aquino en la Summa Teológica<sup>110</sup>.

Se sitúa en el alma al órgano de la percepción, así lo expresa García Bacca:

La percepción es en general, un acto en que el alma adquiere el conocimiento de cierta cualidad o estado particular de un objeto, en virtud de cierta acción que el objeto ejerce actualmente en ella.

Hay que notar en la percepción el sujeto que percibe, esto es, el alma; el objeto particular percibido, que puede ser, el alma misma percipiente, o algo distinto de ella; la acción particular que el objeto ejerce sobre el alma, y que corresponde a una cualidad o estado particular del objeto; y en fin, la actualidad de esa acción, esto es, su existencia en el momento mismo de la percepción.<sup>111</sup>

En ella el alma además está como órgano jerárquicamente superior, se encarga de propiciar una cierta ordenación de las percepciones sensitivas a lo cognitivo a fin de establecer un flujo informativo de comunicación que podría decirse cooperativa o participativa en el que por tiempos se pugna la primacía sensorial sobre la intelectiva.

---

<sup>109</sup> Aristóteles. "De la memoria y la reminiscencia". Editorial Planeta Agostini. 1999. "Solo los animales que perciben tiempo pueden recordar". 449b28-29, 450<sup>a</sup>p.18-19

<sup>110</sup>Santo Tomas de Aquino. "Comentarios a la Física de Aristóteles". Editorial Eunsa. Navarra. 2011 «*Intellectus habet dúos actus: scilicet percipere, et iudicare*», II-IIae., 45, 2, 4um; «... *et iudicare de perceptis*», De Ver., 28, 3, 6um.

<sup>111</sup> García Bacca, Juan. "Antología del pensamiento filosófico venezolano". Editorial Biblioteca de cultura. S.XIX Andrés Bello. Caracas. 1964 p.62.

El operar de la percepción puede decirse que construye a partir de los datos que obtiene del exterior su propio espacio, en relación simbiótica con los datos del espacio que le circunda, a partir de cuya construcción se moldeara toda función psíquica posterior.

Siendo nuestro interés la intelección, debemos acercarnos primariamente a la percepción ya que efectivamente algunos consideran que ésta obedece a los más primitivos instintos que el hombre comparte con los animales y que es entendida por Max Wertheimer (1911-1912) fundador de la teoría psicológica de la Gestalt como: “...el resultado de la integración subjetiva de las diversas posiciones sucesivas del móvil (trayectoria)”<sup>112</sup>

Entonces interesará acercarnos a la percepción del tiempo, porque la percepción del movimiento es a la vez, percepción del orden y percepción del intervalo temporal, pero la percepción del tiempo será el resultado de una abstracción más profunda que requerirá del humano la estimación de la “duración” de un acto, evento o proceso y en esto consiste la intelección.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Antes hemos observado que la percepción es una cualidad exclusiva del alma:

Hemos visto, asimismo, que la percepción externa se compone esencialmente de tres fenómenos que pasan en nuestro espíritu: la sensación que nace en él a consecuencia de la impresión orgánica; la percepción intuitiva de la sensación, y la referencia que hacemos de la sensación a un ser material que obra actualmente en el órgano; referencia en que simbolizamos con la sensación una cualidad de este ser.

Las sensaciones, las percepciones, ya lo hemos dicho, existen privativamente en el alma.<sup>113</sup>

No obstante, el resultado del procesamiento que surge de la transacción entre la percepción y codificación de estas percepciones a lo interno del hombre genera indefectiblemente un juicio. Es así que la percepción se vincula a la intelección: cuando el

---

<sup>112</sup> N.A. Aclaremos que la trayectoria a la que hace referencia es la trayectoria del tiempo.

<sup>113</sup> *Ibid.* p.63-64

hombre percibe y posteriormente concibe en relación, lo que acaece a raíz del confluir de las facultades intelectuales.

En este sentido nos parece pertinente acercarnos a la definición de intelección que aporta Lonergan: *“Por acto de intelección, pues, se entiende no cualquier acto de atención o advertencia o memoria, sino el acto de comprensión que sobreviene inesperadamente. (...) A la vez su función en la actividad cognoscitiva es tan capital que aprehenderlo, en sus condiciones, su procedimiento, y sus resultados habrá de conferir una sorprendente unidad básica a todo el campo de la indagación humana y de la opinión humana”*<sup>114</sup>

Vemos que ambas funciones (percepción e intelección) conviven en el hombre, encontramos que en el discurso de Hermes Trismegisto sobre la intelección y la sensación se expresa: *“Sensación e intelección vienen pues a verse las dos juntas en el hombre, casi enlazadas una con otra. Pues ni el conocimiento intelectual es posible sin sensación ni la percepción sensible sin intelección”*<sup>115</sup>, pues como dice Leonardo Polo, en su obra: *“Teoría del Conocimiento”* inteligir es potencia humana, es hábito innato y es acto, lo que le es útil para concluir en que: *“...podemos admirar aún más la riqueza compleja del inteligir si nos damos cuenta de que el Intellectus ut co-actus, el Intellectus ut habitus y el Intellectus ut potentia no son tres intelectos, no son tres "sujetos" del inteligir. Es luz intelectual en tres dimensiones”*.

No obstante, si atendemos al esquema aristotélico, la inteligencia no es sustancia junto al alma inmaterial que se presenta como facultad intelectual en potencia y esto nos plantearía un problema. Leonardo Polo lo esboza desde Platón: *“Lo inteligible es inteligible en sí, es idea”*, aunque para Platón esta descompensada la relación entre el inteligir y lo inteligible.

Por ello consideramos que es importante entonces reflexionar primeramente sobre el percibir el tiempo en tanto está concentrado nuestro interés sobre el inteligirle porque, como expresa Aristóteles en 452 b7 en *De la memoria y la reminiscencia* ya que importa

---

<sup>114</sup> Lonergan, Bernard. *“Insight Study of human understanding”* University Of Toronto Press. Reedición México 1992. p.7.

<sup>115</sup> Consultado en: <http://symbolos.com/corpus09.htm> En fecha 2/2/11

estimar los distintos intervalos de tiempo, porque el hombre, como ser vivo, toma de las realidades físicas a través de los sentidos (percibe), pero también porque entiende y así lo afirma cuando expresa: *“Hasta la forma más íntima de entender, la intuición, necesita apoyarse, dentro de nuestra mente, en el que es el vehículo natural de la finitud, no existe intelección que no se apoye en palabras, en imágenes, en el soporte de las formas y fenómenos físicos, aunque sean surgidos de nuestra intimidad, no recibidos por los sentidos en ese momento. Y esta servidumbre mediática de lo físico es la que ha confundido, desde siempre, a la filosofía”*<sup>116</sup>. Entonces, importará a la filosofía el estudio de estas dos funciones, de estas dos caras o dimensiones si son estas las expresiones que pueden emplearse, porque, nos atrevemos a expresar, que interesa el proceso de transformación del dato en idea, y de allí la justificación de la estructura de este capítulo que iniciamos.

Es así que conteste a nuestros objetivos, a los fines de adentrarnos en la teoría de la *“Inteligencia Sentiente”* de Zubirí en el estudio de la intelección consideramos que es de cardinal interés puntualizar en este capítulo en aquello que se entiende en la filosofía por intelección tocando someramente esta estructura desde la filosofía aristotélica y realizar luego un recorrido por los elementos que sirven para la construcción del concepto de intelección en la obra del filósofo vasco.

Consecuentemente a lo planteado, en este capítulo nos concentramos en lograr: i) Analizar la intelección, específicamente la intelección del tiempo en la filosofía Aristotélica como influencia más resaltante en la obra de Xavier Zubirí y ii) Determinar lo que se entiende por intelección de acuerdo a la teoría de la: *“La Inteligencia Sentiente”*

## 1. La intelección en la Filosofía Aristotélica

---

Encaminarnos al estudio de la facultad intelectual en la filosofía Aristotélica nos lleva de entrada al fragmento: 414b 15-19 *Acerca del Alma*, a partir del cual nos encontramos con que el *Noûs* como la función más excelsa del hombre, característica esencial de su humanidad, y medio por el cual accede a la realidad conociéndola y comprendiéndola.

---

<sup>116</sup> Corrales, Gregorio. *“La otra filosofía”*. Editorial Bilbao. 2011 p.3

Frente a esta función estrictamente humana se plantea, como lo establece W.D.Ross en este mismo fragmento, la referencia al intelecto más superior o excelso al que se refiere en lo que se avista como una alusión al ser eterno e inmóvil del que habla en el fragmento 12.8, 1073a23-34<sup>117</sup> como lo cita W.D. Ross<sup>118</sup>, adicionalmente en el observamos la referencia a la capacidad intelectual cuenta con dos funciones importantes *el noûs patetikós* y *el noûs poietikós*, lo que se verá complementado, como se lee:

Baste por ahora con decir que aquellos vivientes que poseen tacto poseen también deseo. Por lo que se refiere a si poseen además imaginación, no está claro y más adelante se analizará. Por lo demás, hay animales a los que además de estas facultades les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde además la facultad discursiva y el intelecto: tal es el caso de los hombres y de cualquier otro ser semejante o más excelso, suponiendo que lo haya.<sup>119</sup>

Este análisis debe complementarse con el estudio de lo contemplado en 415 a 7 – 10: “Muy pocos (animales) poseen en fin, razonamiento (logísmo) y pensamiento discursivo (diánoia). Entre los seres sometidos a corrupción, los que poseen razonamiento poseen también las demás facultades, mientras que no todos los que poseen cualquiera de las otras potencias poseen además razonamiento”<sup>120</sup>, en el que observamos como la función intelectual contempla una dicotomía de funciones que le es inherente, por un lado está el intelecto práctico que razona con un fin cuya finalidad le diferencia del intelecto teórico como se extrae de *Acerca del Alma III*, 10, 433 a 14 – 15.

El conocimiento teórico más que el práctico, por ser éste el de interés a los fines de este trabajo, tiene como objeto entonces las operaciones por las que se forman los conceptos. De este intelecto habla Aristóteles en *Acerca del alma* así como en *Analíticos posteriores*, donde nos interesa destacar que se encarga de los primeros principios en virtud de los cuales acaece la operación mediante la cual se forma el concepto universal. De tal suerte que de su fragmento II, 19, 99, b 26 y 100 a 9 puede extraerse que no son conocimientos innatos sino adquisiciones mediante la sensación, a partir de esta

---

<sup>117</sup> Aristóteles. “*Metafísica*”. *Op. Cit.* 12.8, 1073a23-34

<sup>118</sup> Ross. W.D. “*Aristóteles. Obras completas*”. Editorial Chakras. Buenos Aires. 1999 p.223.

<sup>119</sup> Aristóteles. “*Sobre el alma*” *Op. Cit.* 12.8, 1073a23-34

<sup>120</sup> *Ibíd.* 415 a 7 – 10

observación podemos evidenciar una analogía: la de la sensación y la intelección, ya que si la intelección requiere de imágenes como lo expresa Aristóteles, más adelante en *Acerca del alma* exclamará: “los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles”<sup>121</sup>

No obstante Aristóteles es tajante en diferenciar ambas funciones de la cual puede ofrecerse algunos ejemplos de gran interés como el contenido en III, 4, 429 a 27 – 429b 5 - 6 donde expresa:

Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior.<sup>122</sup>

Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. El análisis de las obras aristotélicas que se encargan del estudio de la percepción nos ha permitido acercarnos a la idea de que existen una serie de elementos que admiten la realización de una evaluación paralela de ambas funciones (inteligir y percibir) lo cual concuerda con el objetivo central de este trabajo de tesis. Ciertamente este paralelismo facilita la comparación que nos llevará a distinguir una de la otra, sin embargo, es fundamental identificar el elemento focal de este encuentro para posteriormente proceder a puntualizar las convergencias y divergencias entre ambos.

La constatación de la percepción de un ahora extenso modifica la idea de la percepción del tiempo trasladando su ubicación de la doctrina de los sensibles comunes hasta la psicología del tiempo. El atisbo de la extensión de los ahora conlleva al análisis de la aprehensión del tiempo como extensión, su estudio y cotejo permitirá acercarnos a la diferencia entre ambas dimensiones: percepción e intelección.

---

<sup>121</sup> *Ibíd.* II, 8, 432 a 5

<sup>122</sup> *Ibíd.* III, 4, 429 a 27 – 429b 5 -6

Como es reiteradamente expresado por los académicos estudiosos del tiempo en la filosofía aristotélica, el tiempo aparece en el Tratado de la Física como fenómeno sensible pero también como resultado de la actividad del intelecto<sup>123</sup>, ello ciertamente ha concluido en que aunque dicha obra plantea el conocer el tiempo, no es así objetivo principal de esta, como no lo constituye tampoco de su obra psicológica, sin embargo, el tema de la intelección del tiempo como facultad del alma que se rastrea en el Tratado encuentra su eje central de desarrollo en el estudio del alma, no obstante esta obra no sea considerada parte de su obra psicológica sino de sus obra física como lo expone Rafael Guerrero<sup>124</sup>

En orden a lo antes expuesto es de interés acotar los fragmentos centrales que en el Tratado hacen referencia al tiempo como percepción conjunta al movimiento (218 b21 – 219 a8) y al tiempo como patencia de horas conjuntos ( 219 a 16-25) para apuntar al tiempo como percepción en un análisis lógico (219 a 21-22) lo que nos va a permitir enlazar en la misma obra con lo que será de nuestro interés en este espacio, la máxima contenida en 223 a 21 -23 donde Aristóteles formula la interrogante fundamental para nosotros en este trabajo: *¿Existiría tiempo de no existir alma que numerase lo numerable que es el tiempo?*<sup>125</sup>

Siendo nuestro objeto el estudio de la capacidad intelectual, y concentrados en la interrogante anterior debemos pasar a sondear en el alma, desde la base de su comprensión como es entendida en el 412a 28-30, como: *“entelequia primera de un cuerpo*

---

<sup>123</sup> Aristóteles *“Física” Op. Cit.* 218 b 32- 219 a 2 *“Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.”*

Inmediato al análisis del fragmento se ofrece el reparo a la figura del sujeto, ya que el mismo Aristóteles considera al hombre como el sujeto activo de la función de percepción y así lo menciona en referencia a la capacidad contenida en el alma o la inteligencia de percibir aquello que puede ser numerado, así lo expone en: *“En cuanto a la primera dificultad, ¿existiría o no el tiempo si no existiese el 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”* Aristóteles *“Física” Op. Cit.* 223 20-29

<sup>124</sup> Guerrero, Rafael. *“Recepción árabe de Aristóteles”*. Al Kindi Al farabi. Editorial del Consejo Superior de Investigaciones Bilbao. 1992

<sup>125</sup> Aristóteles. *“Física” Op. Cit.* 223 a 21 -23

*natural que en potencia tiene vida*"<sup>126</sup>, a fin de indagar ¿cuál será aquella parte a que se somete la potencia intelectual?<sup>127</sup> para lo cual nos concentraremos en el análisis de su obra: *Acerca del Alma*<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Aristóteles. "Sobre el alma". Op. Cit. 412a 28-30

<sup>127</sup> Por ello, en virtud de lo expresado es bueno indagar más profundamente acerca de esta función intelectual ya que en fragmentos previos en su obra *Acerca del alma* Aristóteles parece referirse al intelecto como otro género de alma posible por no precisar su actividad de un órgano material para su actuar como se lee en 413b 26: "Pero por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto si bien parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible. En cuanto al resto de las partes del alma se deduce claramente de lo anterior que no se dan separadas como algunos pretenden" (Aristóteles. "Sobre el alma". Op. Cit. 413b 26)

Sin embargo aclara que la diferencia se adscribe no a distintos tipos de almas como pareciera interpretarse erróneamente, sino a un intelecto capaz de llegar a todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas, lo que se traducirá en la base para la descripción del intelecto agente que permite diferenciar al intelecto activo del intelecto pasivo, como se lee en 430 a10 – 26:

*"Puesto que en la naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entienda"* (Aristóteles, "Sobre el Alma". Op. cit. 430 a10 – 26)

Lo que debe complementarse con la obligatoria prescripción que se encuentra contenida en 1074b15-33:

*"Las cuestiones relativas al entendimiento encierran ciertas aporías. Parece, en efecto que es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia. Pero comporta algunas dificultades explicar cómo ha de ser para ser tal. Pues, una parte, si no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad?; antes al contrario, estaría como quien está durmiendo. Y, por otra parte, si piensa, para ello depende de otra cosa porque no es algo cuya entidad es acto de pensar, sino potencia, entonces no sería ya la entidad más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar. Además, tanto si su entidad es potencia intelectual como si es acto de pensar ¿qué piensa? Pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien, ¿no es imposible que su pensar se entretenga en alguna cosa?. Es, pues, obvio que pensar lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento.*

*En primer lugar, si no es acto de pensar, sino potencia, es lógico que resulte fatigosa la continuidad de la actividad de pensar. Además, es obvio que lo más excelso sería otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado"* (Aristóteles. "Metafísica". Op. Cit. 1074b15-33)

Todo lo anterior puede plantear una dificultad al intentar hacer comprensible de qué manera el intelecto es inteligible para sí, hallándose entre las formas que no son idénticas a los objetos inteligibles y la actualización de potencias del alma, aunado a que en 1047b35 expresará: "Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto a ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser –pensamiento que ser – pensado" ("Metafísica", 1047b35) resolviendo posteriormente

Muy primariamente podríamos responder que en la obra aristotélica la facultad de inteligir se encuentra claramente definida como potencia anímica, no obstante, en el su obra *Acerca de la reproducción de los animales*, destaca esta facultad como acto propio del intelecto<sup>129</sup>, aclarando que el cuerpo no participa para nada en ella ya que el intelecto no precisa de un órgano corporal para el despliegue de su potencia.

Así brevemente pudiéramos concluir que la capacidad de inteligir es una potencia del alma que no requiere de órgano físico alguno en su ejercicio. Vale entonces acotar cual es el órgano a que hace referencia Aristóteles al referirse a la intelección del alma, lo cual expresa en 429 a 10 -27:

Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impasible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que inteligie todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente.<sup>130</sup>

Y por supuesto debemos subrayar la cualidad de la cosa inteligida en tanto inteligida por el alma, ya que no es algo que el ejercicio intelectual pase a crear a partir de su accionar, sino que éste toma de la naturaleza. El inteligir será para Aristóteles potencia que se

---

que el intelecto será inteligible para sí, tal como sus objetos, desde el preciso momento en que capta, toma y se hace idéntico a las formas inteligible. Quedando así clarificado que el intelecto es inmaterial.

<sup>128</sup> Para estos efectos emplearemos la traducción de Lossada/ Argentina, 2004

<sup>129</sup> Aristóteles. *“Acerca de la reproducción de los animales”*. Editorial Gredos. Madrid. 1994

<sup>130</sup> Aristóteles. *“Sobre el alma”*. Op. Cit. 429 a 10 -27

actualiza y que estará en acto cuando reciba el influjo de las formas inteligibles. He allí una relación.

Es de acotar que no debe entenderse que se entiende de forma aislada a la cosa objeto de la intelección, sino más bien que la facultad intelectual entiende su esencia en razón de su ser (a diferencia de la sensibilidad), pero, la facultad intelectual no cuenta con una naturaleza distinta a su potencia para recibir las formas inteligibles, ni órgano de su ejercicio y es a esto a lo que se refiere cuando subraya en 429 a 22 *“Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de entender. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo”*<sup>131</sup>

Aquí es pertinente sumar para la comprensión de lo arriba mencionado el fragmento 1072 b 19-24 que define el intelecto como entidad capaz de recibir lo inteligible: *“Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y lo más perfecto”*<sup>132</sup>

No obstante, comentaristas como Jaegger<sup>133</sup> expresan que esta concepción, que muestra la evidente influencia Platónica en su teoría de la tripartición del alma presente en *La República* IV, 438d sigs.; IX 580d y sigs.; y en *El Timeo* 69c y sigs., va a contribuir a conceptualizar el intelecto en la obra de Aristóteles como ente inmaterial además de generar controversia entre la doctrina del intelecto y otras doctrinas psicológicas y gnoseológicas.

---

<sup>131</sup> Ibíd. 429a22

<sup>132</sup> Aristóteles. *“Metafísica”*. Op. Cit. 1072 b 19-24

<sup>133</sup> Jaegger, Wagner. *“Aristóteles”*. Editorial Gaos. México. 1957

Por otra parte para su intelección, en los entes corporales lo inteligible se halla en potencia. Y es requisito que se de en el alma humana el acto de intelección de sí mismo, para alcanzar a la intelección de las formas de aquello material que le circunda. Este proceso consiste en hacerse adecuadas las formas a la forma del intelecto, es decir, hacerse susceptibles de intelección<sup>134</sup>.

Lo expresado advierte algunas implicaciones cuyo interés hace perentorio aclarar algunos puntos vitales. En primer lugar, sí el alma se entiende a sí misma en el acto de intelección, ¿significará que se entienda secundariamente a sí misma?, en respuesta acotaremos la opinión de Mendoza: “...pues cuando el intelecto del alma se capta a sí misma es porque está entendiendo. Dicho de otra forma, el intelecto del alma se capta a sí secundariamente debido a que, cuando entiende, tiene por objeto de intelección a otra cosa y no a sí mismo, lo cual es lo mismo que decir que el intelecto del alma es inteligible para sí sólo en tanto que hace inteligible a las cosas”<sup>135</sup>

En segundo lugar, en el caso del alma humana, el modo en que entiende plantea un principio activo que favorece la intelección de todas las cosas, cabe interrogarse: ¿cómo en el alma las cosas se hacen semejantes al intelecto en un sentido formal?, en respuesta podemos decir a partir de las formas y de los esquemas que ha tomado y formado el alma en virtud de la sensación y la imaginación, así también lo aclara Mendoza: “Mediante el modo en que el intelecto agente hace que las cosas que no son se hagan inteligibles, que estén dispuestas en el ámbito propio de la intelección, el intelecto agente actualiza esa potencialidad en esa clase de cosas y las hace inteligibles en el modo de hacerlas semejantes, deponerlas a disposición de la naturaleza del intelecto”<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Esto es interpretado y expresado por Tomás de Aquino en ST I q78 a 3 como la *Inmutatio Spiritualis*: “Hay un doble tipo de alteración (immutatio): Una física y otra espiritual. La alteración física se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. La alteración espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional\*\* de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían» (Aquino S. T., Summa Teologica, 2010)

<sup>135</sup> Mendoza, Luis. “El alma intelectual en Aristóteles”, Revista del Instituto Tecnológico Autónomo de México. 2013, [pp31-46] p. 14-15

<sup>136</sup> *Ibíd.* p.16

A lo dicho y en orden a aclarar el proceso de intelección debe complementarse la obligatoria distinción entre la facultad sensible y la capacidad intelectual en la obra de Aristóteles, ya que siendo afirmativo que la llamada capacidad intelectual del alma no podría inteligir nada si no estuviese en algún punto ligado al cuerpo, a pesar de que en su actividad no requiera de órgano en y desde el ámbito de la inteligibilidad, como claramente lo ha subrayado en su obra *Acerca del Alma* 429 a 22<sup>137</sup>, y que por otro lado es el alma intelectual susceptible de recibir lo inteligible<sup>138</sup> ya que aquello que le sirve como materia para su actividad no es algo que el intelecto del alma se dé a sí mismo, sino que le es brindado por las otras potencias del alma que están íntimamente ligadas al cuerpo.

En este orden de ideas Aristóteles es claro al afirmar que el intelecto es separable de la sensibilidad de un modo operacional y funcional, más no formal, ciertamente para el autor lo que capta en acto una y otra función es distinto, si bien es cierto que se trata de una misma alma que recibe el influjo de una misma cosa, en el caso de la facultad sensible las cualidades sensibles se dan en la materia y se separan de la materia en el acto del sentir, mientras que en el ejercicio de la facultad intelectual se separa de la facultad sensible para poder inteligir preservando una relación que será expuesta, como se extrae del Libro III<sup>139</sup>: *“...como el intelecto toma la forma inteligible de las cosas el alma dianoética jamás intelige sin el concurso de una imagen, lo que evidencia que el intelecto del alma no puede inteligir nada sin el concurso (no material, sino formal) del cuerpo”*.

Por último, ¿éste proceso (de intelección) plantea una relación de sucesión o antelación temporal en el caso de la intelección del alma de sí misma? la respuesta será negativa. No existe una relación de antelación temporal entre el ejercicio del intelecto activo y el intelecto pasivo, o dicho en otras palabras, no quiere decir que el intelecto agente guarde una relación de anterioridad temporal con el intelecto paciente, sino que dicha relación se refiere a una anterioridad estructural puesto que requiere que primeramente se

---

<sup>137</sup> Vid. *Supra*

<sup>138</sup> Vid. *Supra*

<sup>139</sup> Aristóteles. *“Sobre el alma”*. Op. Cit.

dé el acto por el cual las cosas se hagan inteligibles para posteriormente hacerse pleno el acto de la intelección.

## 1.1 Intelección del tiempo

---

Expuesta como ha sido hasta ahora la capacidad intelectual, procederemos a desarrollar de cara a nuestro objetivo central lo que es de interés respecto a la intelección del tiempo. Aun cuando estudiosos como Aoiz exponen que “ (...) *no hay en el Tratado ningún intento de conceptualizar la simbiosis de percepción e intelección del tiempo*”<sup>140</sup>, sin embargo, también deseamos destacar que en otras de las obras del *corpus* aristotélico que pueden considerarse cardinales para el estudio tanto de la percepción como de la intelección efectivamente si se plantea el asunto, es decir, la vinculación de la intelección y la percepción al tiempo, tal como es visible en *Acerca del Alma 433 b 7* donde equipara en alguna medida tiempo e intelecto, en aquellos seres que poseen capacidad practica como se lee:

En cuanto a los que dividen el alma en partes —si realmente dividen y separan atendiendo a las distintas potencias— las partes han de ser por fuerza muchas: nutritiva, sensitiva, intelectual, deliberativa y, en fin, desiderativa; todas éstas, desde luego, difieren entre sí en mayor grado que las partes apetitiva y pulsional. Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados —esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiende a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro— habrá que concluir que si bien el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa —y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado—, sin embargo numéricamente existe una pluralidad de motores.<sup>141</sup>

Otra similitud parece evidente en cuanto al predicar de la intelección y percepción del tiempo, por hallarse referidas a esencias carentes de composición, como se observa en

---

<sup>140</sup> Aoiz, Javier. *Op. Cit.* p.299

<sup>141</sup> Aristóteles. “*Sobre el alma*”. *Op. Cit.* 433 b 7

1041b 25 -28 “Y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que de no ser así, se generarían y destruirían, pero lo que es mismo ni se genera ni se destruye”<sup>142</sup>

Así mismo, de ambas puede predicarse el presente y el perfecto, así se expresará en 431 a 7-8 “De otra parte, es obvio que lo sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto sin que ésta, desde luego, padezca afección o alteración alguna”<sup>143</sup> lo que permite reiterar sobre la intelección una afirmación antes precisada sobre la percepción: ambas serán de un ahora indivisible y en un ahora indivisible.

Aun cuando la percepción como acto sensible se dé en el tiempo mientras que los actos de la capacidad intelectual no, ello como diferencia igualmente nos remite a otra evidente similitud, la que les concibe a ambas como ἐνέργεια que se da de forma simultánea con sus actos.

Entiéndase que tanto la percepción como el conocimiento intelectual, entendida esta como intelección, se dan simultáneamente con sus objetos, tal como es descrito en *Acerca del Alma* 431 b 24 – 28, y ésta se perfecciona cuando analizamos la intelección y el acto de teorizar, ya que ambas son manifiestas en el presente.

Por otra parte, en lo que constituye la pléyade de sus obras psicológicas es visible la existencia de elementos que propician la posibilidad de efectuar una distinción. Por una parte como puede observarse de la cualidad que les supedita orgánicamente a una (la percepción) y relativa a una sustancia externa, a diferencia de la otra, como es el caso de la intelección, que no está subordinada a una sustancia externa como ya hemos reflexionado.

Lo mismo sucede cuando enfocamos el análisis de la percepción del tiempo en su relación la memoria y la fantasía. En *De la memoria y la reminiscencia* la facultad intelectual se encuentra trabada a la fantasía, no siendo objeto directo de la memoria y el recuerdo lo es accidentalmente ya que es imposible inteligir sin fantasma, es decir, podemos recordar lo

---

<sup>142</sup> Aristóteles. “*Metafísica*”. *Op. Cit.* 1041b 25 -28

<sup>143</sup> Aristóteles. “*Sobre el alma*”. *Op. Cit.* 431 a 7-8

inteligible. Por su parte la percepción es del presente, distingue recuerdo (del pasado) y expectativa (del futuro)

Finalmente, consideramos que en relación a la intelección del tiempo lo más importante es destacar un elemento que ya hemos acotado en cuanto a la percepción del tiempo con relación a los ahora extensos y al error implícito en la idea de la percepción accidental. Como lo hemos mencionado, para Aristóteles la expresión del tiempo como unidad, como todo continuo y perfecto, implica en la doctrina de la percepción que ésta como acto del alma signifique la percepción de *un* tiempo. Esto se extrae de lo contemplado en dos de sus obras fundamentales *De la sensación y lo sensible* 448 a 2-4 y en *Acerca del Alma* 430 b8, en ellas Aristóteles se pronuncia: “*no percibimos por accidente*” ello significa, refiriéndose al recorrido que efectúa la percepción, que al percibir un tiempo, la totalidad de este ha sido efectuada por entero por el percibir, y por tanto, puede decirse que todas las partes que conforman a este tiempo han sido percibidas.

De cara a la reflexión acerca de la función intelectual del tiempo sucede lo siguiente: Ya en *De la sensación y los sensibles* ha expresado: (...) *percibimos una extensión y un tiempo sin fisuras, como un todo continuo*”. Frente a esto, siendo que la percepción del tiempo se da de un todo sin fisuras, se dará una percepción del tiempo en su continuidad, el tiempo no se aprehenderá de un ahora extenso, entonces, la percepción será del presente y por su parte la intelección que se manifiesta en el presente al no contar con la función de aprehender ahora indivisibles que permitiesen la demarcación de partes de la intelección sería igualmente de un ahora extendido.

La diferencia entonces estaría contemplada en aquello que está claro en *De la memoria y la reminiscencia* cuando nos refiere al acceso al horizonte temporal de cada una de estas funciones. Mientras la intelección cuenta con acceso al horizonte temporal y abarca presente inteligido, pasado (reminiscente) y futuro (expectado), por su parte la percepción no admite este proceso.

## 1.2 Coincidencias entre Zubirí y Aristóteles en torno a la intelección

---

El “*siendo*” entendido como participio activo del εἶναι, deberá entenderse como algo que “*es*”, para Zubirí, desde aquí es desde donde debe partirse para la construcción de la idea de intelección, es decir, desde la superación de la errónea comprensión del ον como ente, ya que esto desenfoca la comprensión de lo que “*es*” de la “*cosa real concreta*”.

Zubirí expone: que al referirnos al *ente* estamos en el terreno de lo fenoménico y al circunscribir la búsqueda al τι το ού la mención al ον es referencia a la unidad de lo múltiple de todas las cosas “*que son*” (οὐτα), Porque: “ (...) en el “*que es*” aparece la comunidad de todas las cosas, la comunidad del ser, la unidad de lo que es con todo lo demás, lo que veremos más adelante como “*respectividad*”. Porque se trata, esta unidad, de lo que es más problemático para la metafísica; el “*que es*” es lo que todas las cosas son, dice Zubirí, el “*que es*” es lo que Zubirí llama “*diafanidad última*”, aquello que de tan presente ante nuestras narices se pasa por alto, por acostumbramiento.<sup>144</sup>

Así entonces, Zubirí señala que el enfoque de la intelección debe ir orientado al encuentro con esta “*diafanidad última*”<sup>145</sup> que consistirá en acceder a lo profundo allende las cosas reales, y por ello la Intelección Sentiente, debe comenzar a ser construida a partir de las nociones griegas de νοῦς y νοεῖν.

Por tal razón para la construcción de su tesis de realidad, Zubirí se interesa por Parménides quien es el primero en dar el carácter positivo a la realidad en el fragmento 3 de su poema, no obstante lo que más resaltante sea que el autor emplea la fuente contenida en el fragmento 8 a fin de dilucidar el sentido primigenio del νοεῖν, que extrae de: “ταυτον δ εστι νοειν τε και ουνεκεν εστι νοημα ου γαρ ανευ του εοντος εν ω πεματισμενον εστι ευρησεις το νοειν”

---

<sup>144</sup> Aguilera Quiróz, Sebastián. “El sentido de la inteligencia en Zubirí”. Recuperado en [https://www.academia.edu/4422663/El\\_concepto\\_de\\_Inteleccion\\_en\\_X\\_Zubiri](https://www.academia.edu/4422663/El_concepto_de_Inteleccion_en_X_Zubiri) el 18 de 7 de 2011

<sup>145</sup> Zubirí, Xavier. “Problemas Fundamentales de la metafísica”. Op. Cit. “Diafanidad última: Es estar allende las cosas tales como son. Allende toda talidad. Si se elimina la consideración de las cosas tales como son, no queda nada: es la dificultad de la metafísica” p.12

Así observamos que Zubirí comprende el νοεῖν desde Parménides y así inicia su exposición del tema ya muy tempranamente en los años treinta en los Cursos Universitarios (CUI), algo que pasará a consolidar en su obra *“Sobre la Esencia”* y finaliza con la exposición extensa que realiza el tríptico de la *“Inteligencia Sentiente”*. Así, el νοεῖν será entendido como el acto de actualización de la inteligencia, es decir, su ἐνέργεια

Es evidente en el estudio de las obras que ambos autores coinciden en la necesidad de los sentidos para el abordaje filosófico de la realidad circundante. Así, Aristóteles exclama: *“Nadie podría aprender o comprender algo, si los sentidos no le enseñaran nada, y todo lo que se piensa, se piensa forzosamente con imágenes”*<sup>146</sup>, no obstante, Zubirí propugne el abordaje a la necesidad de los sentidos con la finalidad de emplearlos para la afirmación de su carácter estructurante, vemos que dejará en un segundo plano la función de aproximación a las cosas con la finalidad de efectuar una abstracción de sus elementos.

Esta afirmación que le proporcionan los sentidos es el medio para la reivindicación del mundo concreto en su constante hacerse, cuando Zubirí propone *“acercarse a las cosas”*, lo hace meditando le necesidad de que esta aproximación sea el medio para el encuentro con las notas constitutivas de ellas, lo que el llamará *“constructividad talitativa”*. Esta *“talidad”* que será para Aristóteles meramente un medio de negación epistemológica de esa misma talidad es leída de forma limitada por Zubirí ya que en cuanto al orden talitativo su propuesta se queda en la esencia física individual, sólo que después trasciende a la constitución de un nuevo orden, (...) mientras que Aristóteles le vislumbra como el objetivo mismo: *“ (...) es diverso el conjunto, ciertamente de todo el hombre, pero no de forma específica diverso de otro hombre; efectivamente, no hay contrariedad alguna en la noción esencial, y este hombre individual no es más que el último grado de la especie”*<sup>147</sup>

Como hemos leído con anterioridad puede considerarse como punto de referencia inicial para el estudio de la intelección en Aristóteles lo desarrollado en Metafísica que le ubica en el mundo de los sentidos, ésta determinación exige de Zubirí la necesaria concentración en la physis que adicionalmente lleva al filósofo vasco a pronunciarse acerca

---

<sup>146</sup> Aristóteles, *Sobre el alma. Op. Cit. 107b-108b.*

<sup>147</sup> *Ibíd.* 1050a 1058b

de la necesidad de nuevas categorías para darle explicación a la naturaleza. Entonces a partir de la comprensión de la intelección como acto mediante el cual se actualiza la intelección en la Inteligencia Sentiente, es decir como ἐνέργεια Zubirí va a declarar que “no habrá intelección sin lo inteligido”, así sentir lo inteligido implicará la inalterable unión de ambas acciones, y así lo expresa el autor: “sentir e inteligir son una unidad en el proceso de intelección”, en ese proceso lo primordialmente lo que hay es la realidad, la realidad es la φυσικὴ griega la totalidad del logos indiviso de esta φυσικὴ (physis). que va a ser aprehendida mediante un proceso complejo en el que la cosa se manifiesta “de suyo” como expone Zubirí, un proceso además en el que se aprehende la cosa “real” y que implica entonces la unión de sentir e inteligir y que explicará extensamente en la obra : “Sobre la esencia”, con el nombre de aprehensión intelectual:

Concebir no es la manera primaria y fundamental de enfrentarnos intelectivamente con las cosas (...) El hombre tiene distintos modos de aprehender las cosas. Uno es sintiéndolas, y en esto comparte el hombre unívocamente la condición de cualquier animal. Sentir no es un seleccionar cosas (materiales y formales) concretas, en la aprehensión, sino que es ante todo un modo de tener aprehendidas estas cosas. A este modo corresponde en las cosas sentidas una formalidad propia según la cual son sentidas. Pues bien, lo sentido en cuanto tal es, si se quiere, «cosa», pero cosa estimulante qua estimulante; lo sentido en cuanto tal tiene carácter formal de estímulo, o, como suelo decir, estímulo es la formalidad propia y constitutiva del puro sentir y de lo puramente sentido en cuanto tales. Pero el hombre tiene otro modo de aprehender las cosas: aprehenderlas como realidad. Es la aprehensión intelectual. La formalidad propia de lo inteligido qua inteligido es realidad. Estímulo y realidad, lo repito una vez más, son las dos formalidades de lo aprehendido en cuanto tal. No están meramente yuxtapuestas. Algo puede, ciertamente, estar presente como puro estímulo y no estarlo como realidad. Pero, sin embargo, lo presente como realidad puede ser un estímulo; sólo que entonces ya no es «puro estímulo», sino «realidad estimulante», y su modo de aprehensión no es «puro sentir», sino «sentir intelectual» o, lo que es lo mismo, «intelección sentiente» (...) Lo importante es que lo primero que el hombre entiende es la «realidad estimulante»: estimulante, pero realidad. El acto propio y formal de la inteligencia no es «concebir», sino aprehender la cosa misma, pero no en su formalidad «estimulante», sino en su formalidad «real». Concebir es una función ulterior fundada en este primario modo de enfrentarse con las cosas.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Zubirí, Xavier, SE. Op. Cit. p.443

De esta manera coincide Zubirí con Aristóteles en que la actualización de lo real que representa el acto de intelección será lo que el estagirita denomina ἐνέργεια lo que alcanza Zubirí remitiéndose a algunos fragmentos del *corpus* aristotélico que referiremos a continuación:

1. Con base en lo prescrito en: “*Sobre el alma*” 430a20<sup>149</sup> Zubirí efectúa la vinculación con Aristóteles con la que alcanza a la conceptualización de la “*actualización de la cosa*” en la Intelección Sentiente, ya que como el expresa el autor: “*lo aprehendido no es solo el término del acto, sino lo que confiere a este acto a su intrínseca actualidad concreta*”<sup>150</sup> y con lo que se llega a la conclusión de que la intelección es “*actualización pura y simple*”<sup>151</sup> pero por otro lado, con la que el autor sustenta la mismidad del acto de aprehensión en su obra “*Sobre la esencia*” cuando expresa: “*Aprender no es sólo captar desde fuera, sino ser como lo aprehendido*”<sup>152</sup>
2. Por otro lado, fundamento en “*Sobre el alma*” 425b26<sup>153</sup> Zubirí señala la confluencia que se efectúa mediante el acto de aprehensión de lo real, en el cual, el objeto del conocimiento coincide con el objeto en una mismidad que no debe ser confundida conjugación de ambas existencias, sino que por el contrario debe ser entendida desde la fusión de ambas en la unidad del acto. Esto lo explica Zubirí cuando señala: “*...en la aprehensión, la actualidad de lo aprehendido en cuanto aprehendido y la del aprender en cuanto aprehensor son un acto uno y el mismo; si se quiere, no hay sino un solo acto, que es común a la cosa y a la mente*”

Finalmente, destacamos el disenso entre ambos autores: ya que como hemos mencionado, Aristóteles afirmó de modo ambiguo que el sentir y el inteligir son la misma actividad (...) lo que expone en virtud de que “*ambas implican un padecer influjo*” es decir, mediante los objetos que les son referidos, los sensibles y los objetos que son inteligibles. Por otra parte la coincidencia se justifica en Aristóteles en la coincidencia ontológica de sus

---

<sup>149</sup> Aristóteles, “*Sobre el alma*”. *Op. Cit.* 420<sup>a</sup>30: “τὸ δ’ αὐτό ἐστὶν ἢ κατ’ ἐνεργεῖαν ἐτιοστήν τω πραγματί” ( y es lo mismo el conocimiento en acto que su objeto)

<sup>150</sup> Zubirí, Xavier, SE. *Op. Cit.* p. 443

<sup>151</sup> Zubirí, Xavier, PFMO. *Op. Cit.* p.338

<sup>152</sup> Zubirí, Xavier, SE. *Op. Cit.* p.443

<sup>153</sup> Aristóteles, “*Sobre el alma*”. 425b26 *Op. Cit.* “ ἢ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθησεως ἢ αὐτῆ μὲν στί και το δ’ εἶναι οὐ το αὐτὸ αὐταίς (El acto de lo sensible y de la sensación, sin embargo, son uno y el mismo, aun cuando su ser no es el mismo.)

objetos, restando la dificultad sólo en discernir los momentos del sentir y de la intelección, y así lo expone: “...la facultad de inteligir sólo padece influjo bajo la acción de lo que intelige, o bien en algún otro proceso similar”<sup>154</sup>, así la distinción aristotélica entre sensación e inteligencia como funciones continuas que se siguen una después de la otra, es el elemento de contraste con la propuesta zubiriana, ya que para el filósofo vasco la afirmación aristotélica de que la sensación precede a la imaginación, y la imaginación precede a la inteligencia, no constituye un punto de encuentro entre ambas filosofías, puesto que en Zubirí no encontramos una continuidad sino una unidad estricta: de ahí su constante punto de vista a tenor de lo cual si la sensibilidad del hombre es intelectual, su inteligencia es sentiente. En contraste, la apertura a lo real en ambos pensadores se logra a partir de la sensibilidad, pero mientras en Aristóteles la aprehensión intelectual de lo real ha superado la mera sensación, en Zubirí la aprehensión intelectual siempre será sentiente como veremos es ampliamente desarrollado en el punto a continuación.

## 2. Intelección en la obra filosófica de Xavier Zubirí

---

En la obra “*Inteligencia Sentiente*”<sup>155</sup> el tema central es la índole esencial de la inteligencia, sin embargo el objeto de la obra no es la inteligencia en sí misma, se trata más bien de una gnoseología cuyo objetivo es el que algunos estudiosos consideran como “(...) un análisis del proceso de la «intelección». Para Zubirí este análisis tiene un claro objeto: reinstalarnos en la realidad”<sup>156</sup>

Esta obra constituye una trilogía <sup>157</sup>compuesta por las obras: “*Inteligencia y realidad*” (IR1980), “*Inteligencia y Logos*” (IL1982) e “*Inteligencia y razón*”(IRA1983), en cuyo prólogo el autor destaca que la misma es el resultado, muchos años después, de la publicación de su obra “*Sobre la esencia*”<sup>158</sup> en la que viene a subsanar o completar algunas fallas que se dice contenía aquella obra, así lo expresa: “*Para muchos lectores, mi libro <<Sobre la esencia>> estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos*

---

<sup>154</sup> Ibid. 429b15

<sup>155</sup> IS. IR *Op. Cit. Vid. Supra* Cap II

<sup>156</sup> De Echano Balsadua, Javier. “*En torno a la intelección humana de Xavier Zubirí*”. Seminario de metafísica. Madrid. [pp.113]. 1983 p.2.

<sup>157</sup> N.A. El autor le denomina: tríptico de la Inteligencia Sentiente

<sup>158</sup> Zubirí, Xavier. SE. *Op. Cit.*

*sea posible saber*"<sup>159</sup>. En esta obra el autor se propone, a diferencia de su objetivo en "Sobre la Esencia" a: "Analizar cómo se accede a eso "real" entre lo que nos movemos". Conducido por un objetivo que puede ser rastreado en otras obras del autor, Zubirí se propone un objetivo que comparte con quiénes fueron sus maestros aunque dista en mucho de ser idéntica su formulación: "En Zubirí hay un intento de retornar al momento inicial de contacto con las cosas en el que no habría ninguna formulación previa> sino mera «revelación»> de la cosa al sujeto sentiente, el momento en que el sujeto capta lo real en cuanto tal, antes de construir sobre ello cualquier elaboración mental, y de ahí un deseo de reconstruir todo el proceso de interpretación del conocimiento, y de la realidad rehaciendo toda la mentalidad occidental al respecto"<sup>160</sup>

A los fines del estudio de la intelección, cual es nuestro objeto en el presente capítulo, abordaremos sistemáticamente el análisis de la totalidad de la trilogía en cada una de sus partes, a fin de identificar los elementos que para el autor constituyen o estructuran el concepto de *intelección* fundamental para nosotros en este trabajo, un concepto que el autor declara olvidado deliberadamente por la tradición filosófica y así lo expone: "La filosofía desde sus orígenes mismos comenzó oponiendo lo que llamamos *inteligir* a lo que llamamos *sentir*. Pero por extraño que ello parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el *inteligir*. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea *inteligir*. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el *sentir*"<sup>161</sup>

Ya muy precozmente en su obra filosófica el autor ha venido tocando distintos aspectos que se desarrollarán en lo que puede ser considerada su obra más importante sobre el tema de la inteligencia, esto es en el tríptico de la Inteligencia Sentiente, así en un artículo titulado: "Hombre, Realidad y Persona"<sup>162</sup> donde expone lo que considera que será su aporte a la construcción filosófica de la idea de inteligencia marcando separación con la filosofía griega: "La inteligencia no está constituida como viene diciéndose desde Platón y Aristóteles, por la capacidad de ver o de formar <<idea>>, sino por esta función mucho más

---

<sup>159</sup> IS. IR. Prólogo.

<sup>160</sup> De Echano Basaldúa, Javier. *Op. Cit.* p.3

<sup>161</sup> Zubirí, Xavier. IS.IR.p.7

<sup>162</sup> Zubirí, Xavier, "Hombre, realidad, persona". 1963. Revista Occidente. Madrid. pp5-29

*modesta y elemental: aprehender las cosas no como puros estímulos> sino como realidades. Toda ulterior actividad intelectual> es mero desarrollo de esta índole formal”* <sup>163</sup>

Desde este elemento partimos en lo que pudiera ser un breve esbozo de arqueología filosófica para identificar el lugar de nacimiento del interés de Zubirí por la vinculación entre inteligencia y sentir en la dimensión biológica común a todo humano y que emplea de base para la reflexión contenida en la obra *Inteligencia Sentiente*, porque la intelección requiere de los sentidos ya que “*en el hombre todo lo mental es biológico y todo lo biológico es mental*”<sup>164</sup>

En esta obra que compendia el estudio de la inteligencia, Zubirí expone tres modos de algo único como la inteligencia, y los expone como niveles sucesivos correlacionados e intrínsecamente vinculados, todos a una función misma como es el inteligir. Así, lo exponen otros autores interesados en el estudio de la IS: “(...) *anclados en el mismo hábitus, la inteligencia de relación con las cosas. En primer lugar se actualizan las cosas como «realidades», en segundo lugar hay una actualización <<campal>> de esas realidades y, por último, se actualizan de forma <<mundanal>> Estos tres niveles se coexigen de tal forma que son tres modos de algo único y esencial que es la inteligencia y que se manifestará como <<Inteligencia Sentiente>><<logos sentiente>>y<<razón sentiente>>*”<sup>165</sup>

Así llega Zubirí previo a la publicación de *IS* a la conclusión de que la intelección no será más que un modo de sentir: “*Inteligencia Sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección <<de>> lo sensible> sino que es intelección <<en>> el sentir mismo, Entonces claro está, el sentir es inteligir: es sentir intelectual. Inteligir no es pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir)*”<sup>166</sup>

Por ello en este capítulo de nuestro trabajo de tesis aspiramos a alcanzar: i. La comprensión del concepto intelección en la obra *Inteligencia y Realidad*; ii. La

---

<sup>163</sup> De Echano Basaldúa, Javier. “*En torno a la intelección humana de Xavier Zubirí*”.*Op. Cit.* p.6

<sup>164</sup> Zubirí, Xavier. *HRP. Op. Cit.* p.4

<sup>165</sup> De Echano Basaldúa, Javier, *Op. Cit.* p.8

<sup>166</sup> Zubirí, Xavier, *SE. Op. Cit.* p.85

comprensión del concepto intelección en la obra *Inteligencia y Logos* y por ultimo; iii. La comprensión del concepto intelección en la obra *Inteligencia y Razón*.

## 2.1 La intelección en la obra “Inteligencia y realidad”

---

La historia no es algo que pasa o acontece al hombre sino “...una radical dimensión del ser del hombre” así lo expresa Zubirí en su obra “*Naturaleza, Historia y Dios*” porque para él, el hombre en la realidad se encuentra “siendo” y será este es el lugar *en y desde* el cual va a poder comprender la existencia humana.<sup>167</sup>

Pero la realidad a la que se refiere Zubirí, no es una creación abstracta, tampoco se refiere a ella como concreta ni mucho menos aislada. Por el contrario, la realidad a la que hace referencia Zubirí se interpreta en un campo estructuralmente vinculado. Esto campal será intrínsecamente integral a todas las cosas y será entendido en su obra como el *ámbito de realidad*.

De allí el interés y valor fundamental de la intelección: que toda cosa real campalmente debe ser inteligida con respecto a otras cosas que como ella se hallen en el campo. El interés por el orden campal de la intelección se refiere al valor fundamental de la intelección de unas cosas respectivamente ordenadas a otras.

Como lo ha expuesto José Merino su obra “*Ciencia, Filosofía y Existencia*” se observa en la obra de Zubirí que “...la dialéctica de la razón consiste en una marcha desde lo verificable y desde lo inverificable hacia nuevos esbozos mentales y nuevas vinculaciones existenciales”<sup>168</sup>.

En este primer libro de la obra: “*Inteligencia Sentiente*” denominado: “*Inteligencia y realidad*” el autor se encarga de analizar la intelección como acto de la aprehensión, en ella, desde sus inicios queda descartada la posibilidad de hacer una metafísica de la inteligencia, puesto que para el autor, la inteligencia no puede ser en modo alguno considerada una facultad: “*Por tanto es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos*

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*

<sup>168</sup> Merino, José. “*Ciencia, Filosofía y Existencia*”. Ediciones Encuentro. Madrid. 1987 p.197

de inteligir y de sentir en tanto que actos (*κατὰ ἐνεργεῖαν*), y no en tanto que facultades (*κατὰ δύναμιν*)”<sup>169</sup>

En este orden de ideas, el autor rechaza de entrada la posibilidad de continuar en el denominado “*equivoco medieval*” que consistió en que la filosofía se deslizo del acto a la facultad, así lo expresa mientras que recalca: “*Toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección*”<sup>170</sup>

De tal manera que el inteligir será considerado como un acto, y el acto intelectual será en sí mismo un hecho al alcance de cualquiera, que debe ser tomado por sí mismo al margen de teorías. Entonces, en su estudio trataremos, en el análisis de esta primera parte denominada: “*Inteligencia y Realidad*”, de examinar la concepción que tiene Xavier Zubirí del acto intelectual como “*aprehensión*”.

Para ello veremos que primeramente Zubirí aclara que el objeto central es la intelección misma y no a la facultad de inteligir la cual identifica como “*inteligencia*”: “*No se trata, pues, de una metafísica de la inteligencia, sino de la estructura interna del acto de inteligir*”<sup>171</sup> con ello se propone entonces ir directamente a analizar los actos como hechos constatables.

Se pregunta en esta primera parte: Cuál es la índole propia del inteligir como acto. Ya ha dicho que consiste en darse cuenta de algo que está presente, lo que le va a permitir afirma que en la intelección coinciden estos dos momentos identificados, luego aparece la figura del percatarse por el denominada “*darse cuenta*”, entonces la unidad de ambos momentos al tiempo de “*darse cuenta*” permite que emerja la conciencia del “*estar*” como

---

<sup>169</sup> Zubirí, Xavier. Zubirí, Xavier. IS-IR. *Op. Cit.* p.5

<sup>170</sup> Zubirí, Xavier. IS-IR p. 7 *NA*: Posteriormente advierte la presencia de otro equivoco presente en la interpretación filosófica tradicional, y es la confusión de la intelección con el empleo del termino conciencia : “*Dejando de lado por el momento el sentir, se nos dice que intelección es conciencia, con lo cual la intelección como acto es acto de conciencia*”, esta concepción heredada de Husserl es atacada por el autor quien expone que en primer lugar la conciencia no posee sustantividad, esto es, no hay conciencia sino actos conscientes, y en segundo lugar no es el “*darse cuenta*” lo propiamente constitutivo de la intelección, sino algo más radical y previo: “*el estar presente*”. Por otra parte acota, pero la filosofía moderna, ha obviado el “*darse cuenta*” fundamental a la intelección para concentrarse en el “*estar presente*” donde ha radicado la que el denominará la que el considera una: “*desviación*”.

<sup>171</sup> Zubirí, Xavier. IS-IR. *Op. Cit.* p.5

carácter físico, porque para Zubirí “*darse cuenta- de*” vendrá a representar la culminación de la “*aprehensión*”\_“*Intelección no es acto de una facultad ni de una conciencia, sino que es un acto de aprehensión*”<sup>172</sup>

La aprehensión es captación, pero captación consciente, por ello concluye: “*Inteligir algo es aprehender intelectivamente este algo*”<sup>173</sup> entonces el objetivo será y así lo define claramente: analizar la intelección como aprehensión. Si nuestro foco actual consiste en concentrarnos en hallar la índole constitutiva, es decir, “*física*” de la misma: “*esto es la índole del acto aprehensor que constituye la intelección como tal*”<sup>174</sup>, entonces es menester enfocarse en ubicar el denominado “*modo primario*” y sus modalizaciones constitutivas.

Así, conforme a lo que expone Zubirí puede obtenerse digamos que el sustrato del que nace la intelección misma, antes que concentrarse en la mera conceptualización de la intelección. Hemos visto como antes ha exclamado el abandono de la tradición filosófica el cual califica de constante y deliberado del análisis de la intelección así como el de la percepción sensible, Zubirí propone en esta primera parte de su obra que el estudio de la intelección como el de la aprehensión deben ir de la mano del análisis de la aprehensión sensible distinguidos ambos aspectos como facies o caras de una misma unidad.

Es así que llanamente formula lo fundamental de intentar plasmar la identificación de la aprehensión sensible, su “*qué*” y sus modos para posteriormente decantarse en la identificación plena de la aprehensión intelectual lo que será cardinal para el estudio que emprendemos en este tercer capítulo en el que aspiramos concentrarnos en la reflexión filosófica de la intelección.

A la pregunta: ¿qué es aprehensión sensible? de entrada, muy claramente responde: “*La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir*”<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> *Ibíd.* p.6

<sup>173</sup> *Ibíd.* p.7

<sup>174</sup> *Ibíd.* p.7

<sup>175</sup> N.A. Para Zubirí, “sentir” entraña un proceso unitario constituido por tres fases o momentos estructurales, a saber: 1. El momento de suscitación, que es: “... todo lo que desencadena una acción animal” para este autor un “exordio” una detonación, un inicio; 2. La modificación tónica: un momento que no es necesariamente sucesivo en el orden cronológico del tiempo, puesto que bien pudiera acaecer con antelación al momento de

Entendida la aprehensión sensible como proceso, Zubirí considera importante que se pase al análisis de las estructuras que le componen formalmente como unidad, para ello identifica su núcleo y expone: “*La unidad procesual del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación*”<sup>176</sup> y como proceso estará constituida estructuralmente por la aprehensión en sí, porque la estructura formal de la aprehensión es el “*sentir en cuanto tal*”<sup>177</sup>, a esta estructura la denomina: “*impresión*”<sup>178</sup>

Por otro lado el modo de “*aprehensión de realidad*” aparece para diferenciar al hombre de la aprehensión de mera estimulidad propia de los animales, ya que plantean un modo diferente de impresión. Esta consiste en la verdadera y genuina aprehensión de la realidad, que para Zubirí será entendida como: “*Aprehensión primordial de realidad*” porque en palabras del autor: “*nos instala en la realidad*”<sup>179 180</sup>

Todo lo antes mencionado ha servido para aclararnos en gran medida los elementos fundamentales que constituyen la *aprehensión sensible* en esta primera parte del tríptico Inteligencia Sentiente, hacerlo ha tenido dentro de la comprensión misma de las ideas expuestas por el autor el objetivo de proveer los elementos básicos para proceder por vía de la diferenciación a conocer la estructura de la aprehensión de realidad: *la Inteligencia Sentiente*.

Entendemos entonces que la aprehensión se refiere, para el autor, a una impresión que aúna en sí un sentir y se encuentra constituida por tres momentos estructurales, a saber: un primer momento de sentir, que califica al acto como de impresión, como acto de

---

suscitación, pero que observa como una la alteración del “tono vital” y ; 3. El momento de respuesta, para él: “la respuesta es un momento accional” Vid. *Ibíd.* p.9

<sup>176</sup> *Ibíd.* p.10

<sup>177</sup> *Ibíd.*

<sup>178</sup> La *impresión* Zubirí la define por sus tres notas constitutivas como: 1. Afección, sin afecto; 2. Momento de alteridad: entendida como la “Impresión es la presentación de algo otro en afección y, 3. Fuerza de imposición: que consiste en la manera en que las notas presentes en “la cosa” mediante la impresión, se hace presentes al sentiente, es decir en palabras de Zubirí “*se imponen*” *Ibíd.* p.11

<sup>179</sup> *Ibíd.* p.26

<sup>180</sup> La aprehensión primordial de la realidad se diferencia de la intuición según Zubirí ya que ésta es una “noérgia un ergon”, de tal manera que la misma “*envuelve intrínseca y formalmente la unidad de los tres momentos: de afección, de alteridad y de fuerza de imposición*” *Ibíd.* p.22

sentir y que el autor expone como: “(...)un acto exclusivo de la inteligencia. Los estímulos aprehendidos por la inteligencia no están aprehendidos estimúlicamente, sino que están aprehendidos realmente”<sup>181</sup>; un segundo momento de la aprehensión que le califica como “acto elemental de la inteligencia”; y un tercer momento que califica el aprehender la realidad además como un “acto radical” lo que acaece cuando el hombre, según lo expone Zubirí, se nota escaso en el estímulo, y suspende la respuesta, aprehendiendo según le es propio, como algo “suyo” frente a esa realidad que le estimula, es decir, al momento en que suspende el sentir, lo que se traducirá en palabras del mismo autor, en lo propio del inteligir, tal como lo expresa: “Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario de inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir”<sup>182</sup>

La filosofía clásica suele oponer el sentir al inteligir, ello motivado a que no ha efectuado el ejercicio de conceptualización de ambos elementos, para Zubirí esto ha dado lugar a graves consecuencias.

Claro está en su obra que “Ya hemos visto qué sea inteligir: es aprehender algo como real, es decir en formalidad de realidad”<sup>183</sup> y que se entenderá por “sentir” un vocablo que no siendo unívoco requiere de la diferenciación de sentir en cuanto sentir y puro sentir, el primero referido al modo positivo a la impresión y el segundo referido al modo de aprehensión de algo impresionante en forma de estimulidad.

Es importante destacar que Zubirí expresa: “En la impresión de realidad sentir y inteligir no son sino dos momentos suyos. Es una superación radical y esencial del dualismo entre sentir e inteligir. Desde Parménides hasta Platón y Aristóteles, la filosofía se ha constituido desde el dualismo según el cual la cosa es algo «sentido», y a la vez algo que

---

<sup>181</sup> *Ibíd.* p.30

<sup>182</sup> N.A. La impresión de “realidad”, constituye como acto aprehensor una unidad, y en cuanto impresión un acto de sentir, pero también de inteligir, por ello, a fin de acercarnos a la idea de la “Inteligencia Sentiente” Zubirí propone el análisis de dos aspectos: en primer lugar: la unidad formal de la impresión de realidad, entendida esta como: la intelección sentiente y en segundo lugar: la Inteligencia Sentiente y la inteligencia concipiente. *Vid. Op. Cit.* p.31

<sup>183</sup> *Ibíd.*

«es»<sup>184</sup>. A ésta unidad formal de impresión de la realidad que denomina “*intelección*” debe entenderse como “*unidad*” y como “*hecho*” y hacerlo implica la superación de la dualidad contenida en la interpretación clásica. Ello porque los sentidos dan “*a*” la inteligencia lo que ella va a inteligir. Así visto lo anterior, nos estaríamos refiriendo como lo expresa el autor a una “*inteligencia sensible*”, o a una “*Inteligencia Sentiente*”.

Para proceder al análisis de la *Inteligencia Sentiente* Zubirí propone su estudio mediante la diferenciación con la *inteligencia concipiente*, conduciéndonos a este análisis de “*La Inteligencia Sentiente y la inteligencia concipiente*”<sup>185</sup>, tiene como propósito delinear ambas nociones en sus notas fundamentales a fin de propiciar el contraste que considera pertinente el autor, además de urgente, puesto que en la actualidad se plantean distintos elementos que pudieran llevar al equívoco en la concepción de inteligencia probablemente fundados en el llamado “*otro error*” de la filosofía clásica que llega hasta nuestros días a implicar desde procesos animales hasta procesos naturales a la idea de la inteligencia, de una forma como ha expresado el autor: “*errónea*” esto porque ha sido fundada en la consideración de que la inteligencia concierne sólo al contenido, no siendo de esta manera ya que de serlo la misma carecería de la “*formalidad de la realidad*”<sup>186</sup>

En cuanto a la *Inteligencia Sentiente* como facultad, ya el autor ha reiterado que considerar a la aprehensión sensible tanto como a la aprehensión intelectual facultades es un error puesto que ambas deforman los hechos, por ello precisa qué es la intelección sentiente como facultad, y posteriormente expone qué es esta facultad dentro de las estructuras de la realidad humana.

---

<sup>184</sup> *Ibíd.* p.32

<sup>185</sup> *Ibíd.* p 34. N.A: Para Zubirí “*Inteligencia Sentiente*”:

“a) Tiene un objeto no sólo primario y adecuado, sino un objeto formal propio: la realidad.

b) Este objeto formal no está dado por los sentidos «a» la inteligencia, sino que está dado por los sentidos «en» la inteligencia.

c) El acto formal propio del inteligir no es concebir y juzgar, sino «aprehender» su objeto, la realidad.

d) Lo aprehendido en impresión, esto es, lo aprehendido sentientemente lo es en impresión de realidad. En su virtud, no hay sino un solo acto: la aprehensión sentiente de lo real como real” (Zubirí, IS-IR *Op. Cit* p.34)

Por otra parte, con respecto a la “*inteligencia concipiente*” expresa:

“a) Es aquella cuyo objeto primario es lo sensible.

b) Este objeto está dado por los sentidos «a» la inteligencia.

c) El acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. Esta inteligencia es concipiente no porque conceptúe y juzgue, sino porque conceptúa concipientemente, esto es, conceptúa lo dado por los sentidos «a» la inteligencia”

<sup>186</sup> *Ibíd.* p.34

En primer término: “*dynamis*” del vocablo griego “*δύναμις*” extrae el poder contenido en la facultad humana de inteligir, ciertamente este poder puede ser entendido como potencia lo que le permite desarrollar la siguiente idea:

Ciertamente hay dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Como potencias son esencialmente distintas. En tanto que potencia, la inteligencia es esencialmente irreductible al puro sentir, porque de una formalidad signitiva jamás saldrá una formalidad de realidad. Pero esta potencia intelectual no está por sí misma facultada para producir su acto.<sup>187</sup>

La impresión de realidad tratará de una facultad compuesta que forma parte de las estructuras que componen la realidad humana, ello determinará el campo de realidad en el que el hombre siente intelectivamente, el mismo se encuentre abierto trascendentalmente a esta facultad de la inteligencia.

A juicio del autor los elementos propios que constituyen “*las estructuras de la impresión de realidad*”, las cuales califica el autor, serán los elementos que componen “*la estructura de la Inteligencia Sentiente*”<sup>188</sup>

Con respecto a las impresiones, recalca que las mismas tratan sobre una diversidad de sentires, los cuales, aunque pudieran ser sencillamente descritos como : “*La diversidad de las cualidades que los sentidos nos ofrecen: color, forma, sonido, temperatura, etc.*”, no puede ser concebidos de manera tan simple, puesto que entendiendo la intelección como la aprehensión de las cosas en impresión de realidad, los diversos modos de presentársenos ésta realidad de los sentires humanos será la que vendrá a determinar los diversos modos de intelección y lo que dará la apertura a la comprensión acerca de las diversas maneras en que lo real puede presentarse a los sentidos, de allí que interese en primer ámbito indagar de aquellos modos de sentir intelectual; en segundo: de los modos de intelección sentiente. Los primeros son los modos en que se presenta la realidad.

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*

<sup>188</sup> *Ibíd.* p.40

A partir de la identificación de sendos errores en los que ha incurrido la tradición, el primero consiste en afirmar que nada está en la inteligencia que antes no hubiese estado en el sentir<sup>189</sup>, en referencia al verbo latino, porque afirmarlo confirma la inteligencia sensible, pero obvia la Inteligencia Sentiente, y segundo, la preponderancia otorgada a la visión al punto de negar inteligibilidad a aquello que no fuese perceptible a la visión, Zubirí despliega su evidente influencia de las ciencias naturales para exponer que: “*Todo modo de aprehensión de la realidad es intelección y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad*”<sup>190</sup>, y así lo aclara:

(...)efecto, las partículas elementales son realidades, tanto que de ellas se da una espléndida descripción matemática en la mecánica cuántica. Pero sin embargo no son visualizables como si fueran ondas o corpúsculos. Su estructura real es tal que se emiten y absorben como si fueran corpúsculos y se propagan como si fueran ondas. Pero no son ni lo uno ni lo otro. No es que de hecho no veamos esas partículas, sino que son en sí mismas realidades «no-visualizables»<sup>191</sup>

Posteriormente, y para concluir respecto a qué se refiere la intelección sentiente, Zubirí asiente en que así como son diversos los modos de presentación de la realidad, diversos serán también los modos de intelección, de allí que disponga que exististe un modo de intelección propia de la realidad para el denominada “*cinestesia*” y que expone como: “*...es la intelección como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real*”<sup>192</sup>, la misma, permite al autor concluir que la unidad de la intelección se fundamenta en que todos los sentires por ser intelectivos y todas las intelecciones por ser sentientes constituyen modos estructurales de la aprehensión de la realidad y que esta unidad estructural será trascendental. De allí el planteamiento acerca de la importancia de conocer en qué va a consistir ésta unidad.

Razonado la diferencia en que estriban los modos de presentación de la realidad, y expresado como lo ha hecho lo que en ello reside: en sus palabras “*... no en el contenido*

---

<sup>189</sup> Es el célebre aforismo: nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu nisi ipse intellectus (nada hay en la inteligencia que antes no haya estado en el sentir) Zubirí, IS-IR.p. 41

<sup>190</sup> *Ibíd.* p.41

<sup>191</sup> *Ibíd.*p.41

<sup>192</sup> *Ibíd.*

*cualitativo específico de la nota sentida*<sup>193</sup>, el objeto es confrontar a los sentires que solamente se diferencian por el modo de presentación de la realidad lo que una vez efectuado le permite proceder a afirmar que los sentidos se perciben entre sí: “*Los sentires no están yuxtapuestos*” (esto refiriéndose exclusivamente a los sentidos no al contenido de la cualidad por ser imposible).

En consecuencia se distingue que existe una modalidad de aprehensión de la realidad (la que considera la más extrema y radical forma de hacerlo) el “*hacia*”, que se describirá como: “*Recubriendo los demás sentidos, el «hacia» determina modos específicos de intelección*”<sup>194</sup>. Esto va a servir para confirmar lo que ha venido hilvanando, ya que si bien es cierto que la diferencia esencial de los sentires radica en el modo de presentarse la realidad, la unidad será no de las cualidades sensibles, sino del modo en que se presentan en la realidad.

Es así, que la unidad consistirá para el autor en: “*...la física unidad de ser aprehensores de realidad. Y como aprehender realidad es inteligencia, resulta que la unidad de los sentires está en ser momentos de una misma «intelección sentiente*”<sup>195</sup> y esto será lo que posibilite el recubrimiento de unos modos por otros. El que ésta unidad primaria es “*Inteligencia Sentiente*”

Por otra parte, pudiera creerse que la estructura transcendental de la impresión de realidad consiste en que quien trasciende es la realidad en impresión, porque cuando aprehendemos algo, como el autor menciona, aprehendemos algo que será y seguirá siendo aun cuando no le aprehendiéramos, pero observamos que el autor manifestará que este es un criterio falso, porque la trascendentalidad no es del contenido, no se encuentra contenida en él, sino que se trata de un “*carácter interno a lo aprehendido*”<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> *Ibíd.* p.43

<sup>194</sup> *Ibíd.*

<sup>195</sup> *Ibíd.* p.44

<sup>196</sup> *Ibíd.* “*Ser un carácter interno a lo aprehendido, refiere al “propio” al “de suyo” de esa realidad y conlleva a zambullirse en esa realidad, por lo que la estructura transcendental de la impresión de realidad consistirá, no en tratarse de una impresión de lo trascendente, sino en “ser una impresión transcendental”.*”

Con todo lo antes mencionado quedan sustentadas las bases para exponer que la unidad estructural de la impresión de realidad consistirá en ser la unidad de dos momentos que jamás serán autónomos, ambos no habrán de acaecer de forma independiente por tratarse de dos facies de una misma composición: el momento modal en que la estructura de la impresión funda la estructura de la intelección sentiente, y el momento trascendental en que la estructura de la impresión se abre al “*de suyo*” mundanal.

A fin de establecer cuál es la esencia de la intelección sentiente, el capítulo V de la primera parte obra “*Inteligencia Sentiente*” se intitula “*La índole esencial de la intelección sentiente*” el mismo tratará del tema central de la obra, y ofrece el intento indiscutible y meditado de Zubirí por desarrollar la idea de la intelección sentiente<sup>197</sup>, el cual es de interés a los fines de nuestro trabajo con el objeto de acotar lo concerniente a la intelección. Por ello a fin de responder a la pregunta por la esencia de la Inteligencia Sentiente corresponde interrogarse: en qué consiste estar presente en la Inteligencia Sentiente, para ello Zubirí considera que es importante retomar la definición de intelección entendida ésta como: “*acto de aprehensión de la cosa por la inteligencia, o acto de estar presente en la inteligencia*”.

www.bdigital.ula.ve

Aspiramos ahora a concentrarnos en la intelección pues consideramos que este aparte es fundamental de cara al objetivo que nos hemos planteado en este trabajo. Por ello iniciamos desde donde la comprensión del autor, donde ve a la Inteligencia Sentiente como acto de la intelección. En consecuencia tal como hemos visto, Zubirí considera que interesa definir lo que se entiende por intelectual. Para hacerlo realiza un recorrido que inicia

---

<sup>197</sup> N.A. Consideramos importante acotar que en el apéndice 4 del capítulo IV el autor ha realizado un acompasado análisis de los conceptos de trascendentalidad y metafísica a objeto de exponer la importancia de la “Inteligencia Sentiente” radicándola en la apremiante necesidad de superar el dualismo entre entender y sentir que permeó desde el mundo griego al medieval, de allí el interés ajustado que ofrece al iniciar este capítulo que algunos estudiosos consideran cardinal en su obra como han expresado:

“Este capítulo es a nuestro juicio, no solamente el eje central del primer libro, sino de la obra entera sobre la inteligencia. En este capítulo Zubirí trata de la actualidad. La intelección sentiente consistirá esencialmente en actualidad de realidad y los modos ulteriores de intelección no serán sino reactualizaciones de la primordial actualización. Hemos afirmado que la actualidad constituye el eje de toda la intelección porque en ella se muestra tanto su vertiente noética como su vertiente noemática. La vertiente noética está ya trazada en los primeros capítulos, y la vertiente noemática va a constituir el tema del capítulo” (Gracián, Diego. “*Inteligencia y tiempo en Zubirí*” Madrid, Universidad Pontificia Comillas. p.42 )

Como antes ha aclarado Zubirí, ser sentiente es aprehender algo en impresión. Luego ha precisado que intelección es la aprehensión de algo como real. Posteriormente ha aunado ambos conceptos y ha expresado, en orden a su estructura interna, que Inteligencia Sentiente es la: “*aprehensión impresiva de lo real, impresión de realidad*” (Zubirí, IS-IR Op. Cit. p. 56) así encamina sus pasos a definir ahora su esencia.

confirmando el concepto de Leibniz y reflexionando en que toda la filosofía desde Platón hasta Kant<sup>198</sup> compartió de alguna manera similares concepciones erradas, lo expresa así el autor por considerarlas sólo explicación del mero mecanismo; por otro lado, en cuanto a la filosofía moderna considera éste que la misma se ha limitado al mero acto y ha pensado “*que la intelección es conocimiento*”.

En lo referido a la intelección, es obvia la consideración del autor acerca de la presencia de la inteligencia en lo inteligido, por ello expone: “...*estar inteligido sería estar puesto*”, para él esto representa un símil de “*posición*” de manera que estar puesto significa estar en posición para ser inteligido, consecutivamente expresará que es ésta una potestad de la inteligencia, sin embargo, este “*estar presente*” sería, según lo expone Zubirí, para Husserl intencional: “*En rigor, la intelección es para Husserl sólo un modo de intencionalidad, un modo de conciencia, entre otros*”<sup>199</sup> y para Heidegger develación, aunque para Zubirí represente el *estar presente* es la “*actualidad*” en la Inteligencia Sentiente, como observamos cuando finalmente declara:

Pero la intelección no es formalmente ni posición, ni intención, ni develación, porque en cualquiera de esas formas lo inteligido «está presente» en la intelección. Aunque estuviera presente por posición, por intención, por develación, el estar presente de lo «puesto», de lo «intendido» y de lo «desvelado» no es formalmente idéntico a su posición, a su intención, a su develación.<sup>200</sup>

Como ha expresado la Inteligencia Sentiente significa que la intelección se encuentra constituida por la unidad de dos momentos de actualidad: la del momento de la intelección y la del momento sentiente.

Con respecto a la primera, la *intelección como actualidad* va a concluir en que la estructura de la intelección como actualidad consistirá en que: “...*en toda intelección tenemos realidad que es actual, y que en su actualidad nos está presente*”<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Zubirí, IS-IR. *Op. Cit.* p.57 “*Ante todo, intelección no es un acto que las cosas inteligidas producen sobre la inteligencia. Este acto sería así una actuación. Es lo que muy gráficamente llamó Leibniz comunicación de sustancias. Así para Platón y Aristóteles la inteligencia sería una tabula rassa, o como ellos dijeron un ekmageion, un blando encerado en que nada hay escrito. Lo escrito está escrito por las cosas, y esta escritura sería la intelección. Es la idea que corrió por casi toda la filosofía hasta Kant*”

<sup>199</sup> *Ibíd.* p.56

<sup>200</sup> *Ibíd.* p.57

<sup>201</sup> *Ibíd.* p.63

Con respecto al segundo punto, la *actualidad intelectual*, Zubirí considera que lo propio de la actualidad intelectual es ser meramente actualidad por sus notas descriptivas, ya que como el mismo lo desarrolla de forma muy concisa:

1° Lo inteligido «está» presente como real, es algo aprehendido como real; 2° Lo inteligido «sólo está» presente; no es algo elaborado o interpretado, o cosa semejante; 3° Lo inteligido sólo está presente «en y por sí mismo», por tanto, lo real es un momento intrínseco y formal de lo presente en cuanto tal, no es algo allende lo aprehendido; es su «quedar» en propio.<sup>202</sup>

Cuando es de referirse a la unidad formal de intelección sentiente, Zubirí se enfoca en que la misma es actualidad de lo aprehendido como realidad y también como hemos observado debe ser entendida como la unidad de dos momentos: el intelectual y el sentiente.

Zubirí inicia aclarando que en un primer intento por conceptualizar el Inteligir éste pudiera ser erróneamente confundido con entender, y aclara que cercana a una definición, inteligir podría ser “...*entender lo que lo inteligido es*”<sup>203</sup>.

Así mismo refiriéndose al “*entender*”, le interesa destacar que ésta, que nos atrevemos a mencionar como operación o acción mental, se diferencia del inteligir en tanto que la última consiste en “...*tener ante nuestra mente lo real*”<sup>204</sup>, por ello intelección será entendida como: “*aprehensión de realidad*”

Aquí cabe subrayar que la “*realidad*” posee para el autor un doble aspecto: por un lado apunta a la realidad propia de lo aprehendido, al “*de suyo*”, y por otro a la formalidad de la aprehensión misma. Esta aprehensión de realidad es necesariamente de lo real como real, así lo afirma el autor y para aclarar aún más expone: “*la realidad no es solamente objeto formal de la intelección, sino que la intelección misma consiste formalmente en ser*

---

<sup>202</sup> *Ibíd.* p.64

<sup>203</sup> *Ibíd.* p.106

<sup>204</sup> *Ibíd.* p.107

*aprehensión de lo real como real*<sup>205</sup> por cuya vinculación se desarrolla lo que el autor denomina: “*respectividad*”<sup>206</sup> entre inteligencia y realidad.

Respecto a los modos de la intelección, cuando la realidad se instala se modaliza, ya que inteligir es actualizar la realidad de lo real en la Inteligencia Sentiente, se plantea por ello la posibilidad de que existan distintos modos de esta actualización, ellos serán determinados por la índole de la realidad misma.

Esto sucede porque siendo lo real respectivo a la intelección, es decir, estando al frente de un co – estar intelectual con la realidad, no está aislada sino que comparte además de con la realidad “*de suyo*” también con otras realidades.

Por otra parte, la trascendentalidad formal de la realidad implicará hallarse abierta en ambos sentidos, de esta manera al ser inteligida, esto es actualizada formalmente la realidad en la intelección, la cosa misma quedará actualizada<sup>207</sup> en distintos aspectos que podrán, como expresa Zubirí, afectar aspectos formales de la cosa.

Para culminar su obra: “*Inteligencia y realidad*” Zubirí precisa aún más sobre el concepto de *aprehensión primordial* de la realidad, nosotros consideramos que este concepto es fundamental en interés a lo pautado como objetivo en este capítulo ya que constituye el modo esencial, original y relevante al estudio la intelección y como ha comentado el autor que al referirnos a ella nos estamos refiriendo al “*modo primario de la*

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*

<sup>206</sup> N.A. Refiriéndonos a esta *respectividad* debemos considerar seriamente que aquí hay una mención a la absoluta y estricta *respectividad*, que consiste en el co-estar intelectual sentiente en una realidad sensible, es decir, al estar instalados en la realidad. A partir de lo cual puede concluirse que inteligir será *aprehender* la realidad simple, lo que las cosas son, su “*de suyo*” en cuanto tales.

<sup>207</sup> N.A. Expresa Zubirí: “*Toda actualización es mera actualización de lo real; pero lo real es respectivo*” cuando la realidad es *aprehendida*, siempre es *aprehendida* “*en y por sí misma*”, pero, siempre en relación a otras cosas reales. Entonces la *respectividad* es la que actualiza la *aprehensión* de las cosas reales emergiendo con ellas una doble dimensión, la *aprehensión* de “*realidad*” y la *aprehensión* “*en realidad*”, cada una de las cuales representa modos de *intelección* diferentes.

Al referirse a la primera expone: “*Aprender lo que algo es en realidad implica ya la aprehensión de que este algo es real*”, pero la sola mención a esta *aprehensión* revela su fundamento en la *diversidad de lo real*, por ello será fundamental para la definición de los diversos modos de *modalización* ya que como aclara el autor: “*Pero estos modos no solamente son diversos sino que en su diversidad misma envuelven intrínsecamente y formalmente una estructura básica respecto a la cual cada modo es no sólo diversidad sino modalización*” (Zubirí, IS-IR OP. Cit. p. 110). Por otra parte, el segundo modo, es decir, *inteligir en realidad*, se entenderá como “*...otro modo de inteligir lo ya inteligido en y por sí mismo como realidad*” (*ibíd.*)

*intelección*”, ya que cuando aprehendemos “*Lo real, sólo como real, en y por sí mismo*” cualquier otro modo de aprehensión será simplemente un modo de éste y por tanto ulteriores a él.

La aprehensión ya entendida por nosotros como: directa, inmediata y única, constituye la intelección pero ésta intelección puede limitarse a ser “*de sí*” o a ser base de otra intelección. No obstante antes Zubirí ha aclarado y hemos expuesto que: “*La aprehensión es aprehensión de realidad en y por sí misma*”. Esta aprehensión consta de una variedad de notas (de tal manera que teniendo claro que toda aprensión es aprehensión de realidad en y por sí misma, ante esa variedad de notas que plantea la realidad, se atisba la pluralidad de la aprehensión) es así que la aprehensión puede ser de dos maneras: con base en otras intelecciones o de manera directa, para el autor: “*solamente*”.

Zubirí expresara: “*Entonces este momento del solamente constituye un carácter modal de la aprehensión: la intelección de algo «solamente» como real en y por sí mismo está modalizada por el «solamente» en aprehensión primordial de realidad. Es el modo primario de intelección*”<sup>208</sup>

Como expresara Gracián:

El “solamente” indica la modalización primaria de la intelección. La primordialidad de esta modalización intelectual está en que será ella y sólo ella la base de cualquier otro modo de intelección. Sin ella no hay modalización ulterior posible. La primordialidad es aquí inadmisiblemente indispensable.<sup>209</sup>

Por otro lado un elemento muy importante para la comprensión de la intelección será la ulterioridad, está en palabras del autor: “*...consiste muy concretamente en inteligir qué es «en realidad» lo ya aprehendido «como real»*”<sup>210</sup> esto con la finalidad de que en esta aprehensión que se entiende como primordial acaezca una ulterior aprehensión, inteligir la cosa real como lo que es, será inteligir “*en realidad*”.

Pareciera mostrar Zubirí que esta ulterioridad detenta una cualidad de minusvalía frente a la aprehensión primordial de realidad a la que califica de aprehensora de “meros

---

<sup>208</sup> *Ibíd.* p.111

<sup>209</sup> Gracia, Diego. “*Inteligencia y tiempo en Zubirí*”. Universidad de Comillas. 1992 p.82

<sup>210</sup> Zubirí, Xavier. *IS-IR Op. Cit.* p.114

sucedáneos”, por otra parte objetiva: “... sin embargo, a pesar de ello hay una cierta insuficiencia en la aprehensión primordial de realidad”<sup>211</sup> porque el contenido de la aprehensión será más rico, pero, el mismo estará circunscrito o delimitado al momento de la formalidad de la aprehensión de realidad.

“No es el contenido lo que constituye la esencia formal de la intelección. Inteligir es formalmente aprehender realidad, y aprehenderla en su mera actualidad de realidad con todo su contenido”<sup>212</sup> con esta expresión destaca el autor que la aprehensión primordial es la intelección por excelencia en tanto que actualiza lo real en su realidad.

Zubirí expone que dos son los modos ulteriores de actualización en términos de intelección<sup>213</sup>, y ambos inciden en la determinación de un distinto modo de intelección que les será propio, como lo expresa Zubirí: “Actualidad campal y actualidad mundanal son, pues, distintas modalidades de la actualización respectiva de lo real. Y cada una de estas actualizaciones determina un modo propio de intelección”<sup>214</sup>.

## 2.2 La Intelección en la obra “Inteligencia y logos”

Iniciamos ahora, el estudio de la intelección en la segunda parte del tríptico de la “Inteligencia Sentiente” con el análisis de la obra “Inteligencia y logos”<sup>215</sup>(IL). Este análisis es orientado por Zubirí a ser continuado en la dirección de la intelección, pero ahora concentrados en la “ulterioridad” por ser ésta un momento estructural fundamental del acto intelectual.

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*

<sup>212</sup> *Ibíd.* p.115

<sup>213</sup> N.A. “La intelección ulterior es una modalidad de la intelección sentiente”, así lo afirmará Zubirí basado en la comprensión de logos como intelección de su realidad campal, no como una simple intelección, sino entendida como “enriquecimiento del sentido de la apropiación como aprehensión primordial” ( *Vid.* Zubirí, IS-IR.p. 118) Entonces la intelección ulterior será el logos y el enriquecimiento que propicia en la intelección le transfigura en una modalidad de la Inteligencia Sentiente, esto es : logos sentiente, que se traduce en dinámico. “Dinámico” quiere decir, que el logos sentiente como intelección ulterior sea entendido como enriquecimiento y así lo expone: “...un enriquecimiento del contenido de la aprehensión primordial: el enriquecimiento que “procede de”, y se que funda en “las otras cosas campales “hacia” las cuales lo que el logos intelige está cabalmente abierto” (*Vid.* Zubirí, IS-IR. *Op. Cit.* p. 118) pero también como es “ulterioridad impresiva” que le reafirma como “logos sentiente” pero también como “razón sentiente”.

<sup>214</sup> *Ibíd.* p.118

<sup>215</sup> Zubirí, Xavier. “Inteligencia y Logos” *Op. Cit.*

El interés en su estudio obedece a que sí se entiende la intelección como aprehensión de la realidad de lo real dentro de otras realidades, en el orden de la aprehensión primaria de esa realidad, la posibilidad de aprehensión va a superar lo que el autor denomina “*un momento compacto de la cosa real*” ; allí la cosa se enfrenta a la posibilidad de ser aprehendida ya no sólo por sí, sino en relación con otras, y esos otros modos representan modalizaciones ulteriores de la que entendimos como aprehensión primordial.

De tal suerte que la actualización de esa cosa aprehendida, ahora en otras realidades, plantea la posibilidad del logos como momento dinámico que para Zubirí, será: “*un movimiento impresivo*” y por tanto un movimiento sentiente, y vendrá a representar un modo Inteligencia Sentiente: el logos sentiente, por ello su interés parece iniciar concentrado en lo que representa el logos a la re - actualización de la realidad.

Nos adentramos en el estudio de esta segunda parte del tríptico la “*Inteligencia Sentiente*” ya que la obra en cuestión va a permitir reflexionar sobre el logos y lo que el autor considera que es su dualidad, su dinamicidad y su medialidad a fin de comprender la estructura formal del logos sentiente, es decir, el logos como intelección mediada.

Para Zubirí es fundamental iniciar conceptuando “*el campo de realidad*” basado en el interés que reside en la intelección en este ámbito, por ello comienza expresando que la definición de “*campo*”<sup>216</sup> plantea una doble acepción, por un lado debe ser entendido como: “*un momento dimensional de la cosa real*”<sup>217</sup> de manera que esto propicia el que pueda ser considerado de diversas maneras, y por otro será también entendido como: “*algo determinado por cada cosa real*”<sup>218</sup> allí se va a ver sumergida entre una pluralidad representada por todas las cosas sentidas y esto representa para el autor una “*unidad compacta*”.

---

<sup>216</sup> N.A. De esta doble dimensión nace la posibilidad de que las cosas pueda ser también inteligidas de dos maneras: 1. Incluidas en la intelección, es decir, como campales; 2. En función del campo en el que están incluidas, es decir, campalmente.

<sup>217</sup> Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.5

<sup>218</sup> Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.*

Zubirí considera que conceptuar el campo<sup>219</sup> se encuentra delimitado a los aspectos que pudiera proveer el símil con el campo visual, por ello en un sentido muy amplio expone: *“Tomado pues el problema en toda su generalidad, diremos que el campo es la unidad de todas estas cosas en cuanto todas ellas están en él, y por tanto el campo las abarca”*<sup>220</sup>. Así mismo el autor conceptúa el “campo” en la estructura misma de la intelección, con la trascendentalidad como constituyente y como ámbito de realidad, al hacerlo comienza a ser referido como *“el campo intelectual sentiente”* y éste comprende a todas las formas de presentación de lo real que constituye la sensibilidad y aquella forma de presentación de lo real que las recubre a todas.

Como antes hemos expresado es de interés diferenciar en la obra filosófica del autor, lo que significa inteligir no la cosa campal, sino la cosa en el campo. La intelección de la cosa real en el campo de realidad, constituye una modalización ulterior de la intelección primordial de realidad, por ello, continuando en su línea de estudio de la intelección, analizaremos ahora la aprehensión campal en esta segunda parte del tríptico una vez que ya hemos acotado lo que se ha definido acerca de lo que es el campo, con miras a alcanzar lo que en esta obra se denominará: intelección campal y sus estructuras básicas.

Zubirí engloba los diferentes aspectos que constituyen lo campalmente inteligido en una sola palabra: logos; para él, fue en el pensamiento griego donde la inteligencia quedó *logificado* y la realidad *entificada*. En su trabajo, donde realiza un recorrido crítico a la acepción, mientras que por otra parte, también analiza en esta tradición la oposición entre: inteligir y sentir, no obstante su interés se concentra en la unidad estructural que representa: *“No hay pues oposición entre inteligir y sentir, sino que hay una unidad*

---

<sup>219</sup> En lo que se refiere al concepto estricto, por no ser el campo nada externo a las cosas reales, es: *“...algo en las cosas mismas”,* que puede ser descrito en su unidad, y que para su definición debe entenderse que *“excede”* a las cosas contenidas en él: *“es más que lo que abarca”*.

De allí que Zubirí entienda la trascendentalidad como constituyente del campo de realidad, y lo expresa: *“La trascendentalidad es lo que sentientemente constituye el campo de realidad, es la constitución sentiente misma del campo de realidad. El campo como excedente de las cosas reales, es el campo de su respectividad transcendental. A fuer de tal, el campo es un momento de carácter físico”* Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.510

Por otra parte, el campo es también “ámbito de realidad” y el autor le define, no como un espacio, un envolvente o un vacío de realidad, si no como ambiente, así vemos como lo expresa: *“El ámbito es el ambiente «en» las cosas. Es un carácter físico de ellas: consiste ante todo en ser ambiente de cosas reales. El ambiente no es la atmósfera que rodea a las cosas sino el ambiente que determinan ellas mismas. Es la respectividad como ámbito”* Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.10

<sup>220</sup> Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.5

*estructural: inteligir y sentir son sólo dos momentos de un solo acto: el acto de aprehender impresivamente la realidad”<sup>221</sup>*

Interesa para el autor entonces el logos por ser una forma de Inteligencia Sentiente, una modalización de la impresión. Pero, el logos no es intelección del ser sino de la realidad, y como necesita de la realidad permite inteligir lo que una cosa es sentientemente en realidad desde otra cosa, en el mismo campo de realidad que ella ha abierto, de allí la pertinencia en el análisis del logos<sup>222</sup> visto como una intelección sentiente en distancia campal.

---

<sup>221</sup> Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.18

<sup>222</sup> Entendido de esta manera el logos, observamos en la obra de Zubirí que tiene tres momentos fundamentales: la dualidad, la dinamicidad y la medialidad, vemos:

1 La dualidad de la intelección, es decir, en qué consiste el logos sentiente, tiene como objeto decirnos algo acerca de una cosa real y como lo expresa el auto *“lo que nos dice es lo que esta cosa es en realidad”*. Pero el logos significa la previa intelección o intelección anterior, y así lo expresa:

*“Por tanto que el logos nos diga algo acerca de una cosa real significa que no inteligimos lo que esta cosa es en realidad sino desde la intelección de otra anterior. Ahora bien, estas dos cosas, aquella que queremos inteligir lo que es en realidad, y aquella anterior desde la cual lo inteligimos, son cada una término de aprehensión primordial”* Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.21).

No obstante aquí se plantea un punto de interés ya que tanto la aprehensión actual como la previa constituyen modos de aprehensión primaria de la realidad pero cuando la primera o actual se realiza con base en la previa o secundaria acaece lo que él denomina: aprehensión dual, que consiste en *“aprehendemos una cosa con la mirada en otra anteriormente aprehendida”* no se trata en modo alguno de una especie de reminiscencia, sino de la aprehensión de la cosa real según es en realidad, como lo expone: *“Porque la aprehensión dual es la aprehensión de una cosa «real» que quiero aprehender según es en realidad. Y en esta realidad y no su contenido, es donde se halla formalmente la dualidad. Ser en realidad es lo que es ser real”* (Zubirí, Xavier IL . *Op. Cit.* pp 22-398)

2. El dinamismo de la intelección, que consiste para Zubirí en que el logos es una dualidad dinámica. Esto representa a grandes rasgos que el logos es un movimiento en el que los dos grandes rasgos de su dualidad son momentos suyos

- El campo de libertad. Con esto quiere decir que la orientación de la direccionalidad del “hacia” no aparece como unívocamente determinada, sino que el campo de realidad debe ser visto como un campo de libertad donde la orientación es algo que bien puede o debe ser elegido.

Así lo expresa Zubirí: *“En buena medida, la intelección diferencial de lo que algo es en realidad es una intelección libre. Con esto no me estoy refiriendo a que esa intelección sea un acto arbitrario de la voluntad, sino al hecho de que el movimiento intelectual hacia la cosa, y hacia lo que ésta va a determinar en la intelección, es un movimiento que no está unívocamente determinado más que por un acto de libertad”* Zubirí, (Xavier IL *Op. Cit.* p.26)

- El intentum. Finalmente el movimiento del logos es doble. Se origina en la retinencia de lo real. En su primera fase que Zubirí llama impelencia consiste en que lo real mismo empuja a recorrer el camino abierto de la realidad. La segunda fase se llama reversión y consiste en retornar a este campo, hacia lo real que queremos inteligir. A esto Zubirí le denomina: intentum y lo describe como tensión, así lo expresa: *“El intentum como tensión es, como lo dice el vocablo mismo, un intento. Pero este intento tensivo no es un intento de llegar a la realidad de la cosa puesto que no hemos salido de ella; es la retentividad misma de la cosa que nos retiene tensamente en ella. Por esto, el intento en cuestión no es un intentum de realidad, sino que es realidad en intentum”* (Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.28)

3. La medialidad de la intelección. Con respecto al medio Zubirí inicia expresando que es aquello a lo que no va a referirse y esto es: *“Medio no es aquí aquello por medio de lo cual vamos de una cosa a otra, esto es, no es*

El estudio de la estructura dinámica del logos requerida por la dualidad que se hace evidente en los dos momentos que constituyen la intelección de lo que la cosa es “en” la realidad, es un tema de prioritario interés en la filosofía de Xavier Zubirí.

Vemos que acaece un cambio de carácter, de la aprehensión primordial de la realidad donde nos enfrentábamos a una intelección compacta, a una actualización diferencial donde la actualización de la cosa es un despliegue distanciado, debido a que la cosa se hace presente, entre otras cosas. Por ello, la cosa impelida (empujada) al campo de la realidad a fin de ser inteligida, requiere de una “*actitud intelectual*” que implica una conducta, hay que “*tomar distancia*” y para ello: “...lo primero que hay que hacer es pararse a considerar la cosa”, esto lleva a transformar lo que inicialmente es visto como una suerte de “*suspensión intelectual*” para observar la cosa y pasar del *intentum* a la intención.

Esto va a definir los dos momentos de la dinámica del movimiento intelectual: toma de distancia e intelección intelectual. Por ello a continuación vamos a desarrollar el concepto de “*tomar distancia*” de la cosa y posteriormente a explicar en qué consiste inteligir en distancia lo que la cosa es en realidad en el correspondiente espacio de su obra.

La primera fase del movimiento intelectual es la aprehensión en distancia. La distancia no es más que un simple acto de aprehensión, el mismo representa un elemento de crítico interés es el análisis que efectúa el autor acerca del modo dual de intelección de “*la realidad*” y “*en la realidad*” a través del estudio de su estructura interna. Por ello corresponde analizar tres puntos de interés: el origen de lo aprehendido en distancia; la condición de lo aprehendido en simple aprehensión y sus modos estructurales:

1. Zubirí expone en una forma muy llana que el origen de lo aprehendido en distancia es un simple acto de retracción<sup>223</sup> impuesto por la aprehensión primordial de la realidad en su realidad campal. Por ello destaca:

---

*aquello por lo cual inteligimos algo partiendo de otro algo*” (Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.30), seguidamente expondrá que “*no es algo que se ve, sino algo en que se ve algo*” (Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.31)

Además, considera el autor que interesarse por la definición del medio obedece a su condición esencial en todo orden de intelección, de allí que otra cualidad para definirle sea el que la realidad campal en cuanto realidad es el medio mismo de intelección del logos: “*es la realidad como medio*”

<sup>223</sup> Zubirí, Xavier IL p.35: En retracción la inteligencia se sitúa sobre las cosas que son en la realidad, porque cabe destacar la aclaratoria que hace Zubirí: 1. La inteligencia llega a estar sobre las cosas en un movimiento

- a. Que por este simple acto de retracción deja a las cosas desnudas de contenido y reducidas a ser “*principio de inteligibilidad*”, esto es: “... *ser aquello respecto de lo cual queda re-actualizada una cosa real*”<sup>224</sup>
  - b. Por último, que este movimiento acontece en el campo físico de la realidad donde acaece el movimiento de retracción y el principio de inteligibilidad.
2. Respecto a la condición de lo aprehendido en simple aprehensión, para Zubirí ésta será simple aprehensión en cuanto tal, por ello será entendida como: “*mero termino de aprehensión en el principio de inteligibilidad*” el contenido queda en suspenso y en condición de irrealidad<sup>225</sup>.
  3. En orden a exponer los momentos estructurales que componen a la aprehensión, Zubirí declara que la realidad se conserva tanto física como formalmente como el ámbito de libre creación de lo irreal, por ello no son absolutas ni la creación ni la des realización, sino meros movimientos que se apoyan en momentos<sup>226</sup> también denominados dimensiones de la cosa real.

---

retraccional y 2. La inteligencia se posa específicamente sobre lo que las cosas son en realidad, no sobre la realidad.

En la retracción se entiende la realidad como realidad abierta “en” las cosas reales mediante la aprehensión primordial. Zubirí expone que esta es una modalización ulterior de la aprehensión primordial y expresa: “*en la retracción inteligimos «la» realidad como algo abierto a lo que las cosas puedan ser en ella. Por tanto, estar en esta forma en «la» realidad, es estar liberado por lo pronto de lo que las cosas son en realidad*” (Zubirí, Xavier IL, *Op. Cit.* p.35). El punto en que se refiere a la liberación a que ha llevado el movimiento de retracción conduce a que el “en realidad” se constituya como punto de partida para salir a “la” realidad para entender lo que “es”, allí es donde Zubirí destaca que este punto no referencia a lo que la cosa real “es” sino a lo que la cosa real “sería” ( para el autor, el “sería” es el “es” en libertad) y así lo expresa: “*El “sería” es el modo propio y formal como la cosa está mantenida en retracción. La realidad de lo terminal en cuanto meramente terminal es la realidad en “sería”*” (Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.34)

<sup>224</sup> Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.35

<sup>225</sup> La irrealidad no tiene para Zubirí el significado de no tener realidad, es decir, a-rrealidad, por ello destaca algunas notas características de este concepto:

- a. Lo por lo pronto, lo irreal no reposa sobre sí mismo sino que reposa sobre lo real. Todo lo irreal está constituido por “des-realización”, la partícula “des” alude a la negación de la existencia, por tanto, Zubirí ve a la irrealidad como : “ *El modo des-realizado de estar en “la” realidad*” y que la envuelve tanto formalmente, él declara: “*sólo se puede ser irreal estando en “la” realidad desrealizadamente*” como físicamente cuando afirma: “*en lo irreal “la realidad es “la” realidad que físicamente aprehendemos en la aprehensión primordial*”
- b. En lo que él llama un segundo momento de lo irreal, sucede cuando se efectúa la actualización de “la” realidad, “desrealizada de toda cosa individual y ésta queda actualizada en las aprehensiones simples de mi intelección.

<sup>226</sup> N.A. Estas dimensiones son tres y su unidad pasa a ser “*la realidad*”, y son: a.El precepto; b. el ficto y c. El concepto.

1. El precepto: Al “*esto*” como mero termino de la aprehensión es a lo que Zubirí llama “*precepto*” y la operación mediante la cual se reduce la cosa a precepto constituye para el autor “*la primera forma de simple aprehensión*”(“...”) además de ser la forma primaria de toda otra” (Vid. Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.*

Finalmente, la estructura interna de la aprehensión dual, esto es, “de la realidad” y “en la realidad” queda revelada en la unidad del “esto” el “que” y el “como”, todas las cuales constituyen los tres momentos de la intelección primordial y conforman la figura de la simple retracción, ella definida como: “...una simple aprehensión de lo que la cosa sería. Lo que sería la cosa real en que «la» realidad termina es por tanto la aprehensión de lo real en irrealidad. Esta toma de distancia actualiza expresamente tres dimensiones de toda cosa real: su «esto», su «cómo», y su «qué»”<sup>227</sup>

Es así que Zubirí ubica al juicio como una fase del movimiento intelectual, en ella, con respecto a la segunda fase del movimiento intelectual, propone un distanciamiento de la cosa a partir del cual “con discernimiento, a inteligir lo que la cosa efectivamente «es» en realidad: el juicio”<sup>228</sup>. Este juicio a que se entiende como una intención afirmativa de lo que la cosa es o no es en la realidad.

A partir de la figura del juicio se llega a la afirmación, ésta es definida por el autor como una intelección firme, en la que se está intelectual y formalmente en lo real, y constituye una modalización de la función intelectual mediante la cual se emite un juicio en el que se juzga fundamentalmente lo real a través de la acción<sup>229</sup> de la aprehensión primordial sobre la realidad misma.

---

p.40). Consiste en un acto de liberación y de creación de la cosa real, expone el autor, que sólo acaece en la cosa referida a las demás. En palabras del autor: “reducida la cosa a su “esto”, a mero precepto. Es lo que esto sería en realidad”( Vid. Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.41)

- a. El ficto: Es la segunda forma de aprehensión simple. Acontece cuando la cosa queda liberada queda reducida a otra dimensión. Así entendido el “esto” como un sistema de notas sistematizadas, es decir, posee un “como”. Mediante la aprehensión primordial se encamina a crear el “como”. El ficto es la cosa entera reducida a “como”. El ficto posee cuatro características principales: es ante todo irreal, creado libremente y es la realidad “en ficción” es como la cosa “sería” en realidad en una figura que Zubirí equipara etimológicamente al “fantasma”, es un acto de “intelección sentiente”
- b. El concepto: Visto ya que el “esto” y el “como” constituyen lo que el autor considera puede visualizarse como la “configuración de la cosa” ambas remiten al “que” como tercera dimensión. El “que” constituye la tercera forma de aprehensión primordial. El “que” o concepto envuelve la realidad física misma y acaece mediante un movimiento de “concepción” que se delinea por sus elementos esenciales, a saber: la concepción es un movimiento liberador del “que” irrealizado; es un acto creador que permite apreciar que “el que” reducido a mero concepto “sería”: una abstracción y un constructo.

<sup>227</sup> Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.45

<sup>228</sup> *Ibíd.*

<sup>229</sup> N.A. Esta acción deberá analizarse desde dos vertientes: a. En cuanto movimiento, debe entenderse como un “intantum noérgico”, en el que el intelecto se ve en movimiento dentro de la realidad “hacia” la cosa es intención. Debe entenderse como dispone el autor, no como un intento de intelección, sino, como una intención intelectual b. En cuanto afirmación: El movimiento afirmación está retenido en la realidad. Para Zubirí la afirmación es siempre una mera modalización de la aprehensión primordial ya que su movimiento le

Siendo que para Zubirí, “la afirmación es una intelección a distancia de lo que la cosa ya aprehendida a distancia es <<en realidad>>”<sup>230</sup>enfocaremos primeramente lo que se entiende como intelección campal, la misma como sabemos es intelección en movimiento o movimiento intelectual que se funda en una *carencia*, esto es se va a mover hacia lo que no se tiene. Además, es intelección de lo que la cosa “es” en realidad, pero no es sólo una mera carencia, sino que constituye también intelección en *privación*<sup>231</sup>.

Así Zubirí describe los tres niveles o modos mediante los cuales la intelección expectante se resuelve primero desde las simples aprehensiones, luego, en las cualidades intrínsecamente de la aprehensión como reactualización y por último entendiéndolos modos de actualización, es decir, *modalizándose*<sup>232</sup>

---

viene impuesto a la inteligencia por la misma realidad. La afirmación envuelve formal y constitutivamente la impresión de realidad, y además luego de que la realidad ha impelido las cosas al campo de las cosas reales, ahora, le impulsa a afirmarlas, así lo expone Zubirí: “Ciertamente, afirmar es un movimiento mío. Pero movimiento no significa actividad espontánea mía. Toda intelección, aun la aprehensión primordial de realidad, es intelección mía, y en este sentido la afirmación es mía también por el mero hecho de ser intelección. Pero esto no significa que el movimiento intelectual por ser movimiento sea una actividad espontánea mía, porque la intelección es formalmente acto y no actividad. La aseveración, sí, es actividad espontánea. Pero la intención afirmativa en cuanto tal, el afirmar en cuanto tal, no lo es. Es movimiento, pero un movimiento impuesto a la inteligencia por el distanciamiento de lo real en actualización diferencial” (Vid. Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.51)

<sup>230</sup> Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.75

<sup>231</sup> N.A. Esta *privación* dice Zubirí que constituye la *expectación*. Y la expectación es la intelección de lo otro en su primer presentarse como “otro”... es “mirar de lejos”. Además en ella nos esperamos la pura y simple realidad, expone Zubirí: “Lo que esperamos no es “realidad” sino lo que lo real es “en realidad”. Por ello es condición que toda expectación es intencional.

Por otra parte como resolución se entiende como es la afirmación en la que la expectación se plasma; debe ser observada la expectación misma como afirmación, pero es más, es *intención afirmativa*, (que debe ser diferenciada de la intención intelectual), porque la *intención afirmativa* es la actualidad intelectual de lo real y posee distintos modos según los cuales la actualización de lo real resuelve la expectación intencional.

<sup>232</sup> Estos modos son:

- La ignorancia: Se trata, sin embargo de un modo positivo de afirmación: afirmo ignorar lo que lo real es “en realidad”. Antes ha expuesto que: “Toda afirmación es afirmación de nuestra ignorancia” (Vid. Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.80) se propone aclarar que puede partirse de la idea de que ignorar lo que algo es, constituye un modo de aprehensión primordial de la realidad en tanto que toda aprehensión se funda en la aprehensión de algo real.

Por esta razón expresará: “Precisamente porque la ignorancia es un modo de intelección afirmativa, el hombre tiene que ir aprendiendo no sólo lo que las cosas son en realidad, sino que tiene que aprender a ignorar. Sólo así puede crear nuevas simples aprehensiones que en su hora pueden conducir desde la ignorancia a otros modos de intelección afirmativa”(Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.82)

- El indicio, mediante las simples aprehensiones, aprehendemos sólo indicio de lo que la cosa es en realidad. El indicio constituye un modo de actualización de lo que la cosa “es” en realidad, es decir, en orden a las simples aprehensiones con que intentamos entenderle. Este modo de actualización está conformado como intención afirmativa por tres elementos: el primer elemento el *barrunto*<sup>232</sup>, es para Zubirí un modo de afirmación. Barruntar es vislumbrar o “clarecer”. La *clarescencia*<sup>232</sup> y la *confusión*, esta como actualización es el nivel que el autor identifica con un indicio del segundo elemento lo *borroso*, en

Hemos efectuado el análisis de lo que hasta ahora se entiende en la obra de Zubirí como intelección de la cosa real, ello siempre en el campo de la realidad. En este sentido, si analizamos la realidad como medio en el que se realiza la intelección de la cosa. Debemos partir de que Zubirí el medio de determinación de la realidad proviene de la cosa misma, toda vez que es ésta realidad la que posibilita ver la determinación.

Para el análisis de la determinación o evidencia Zubirí comienza por conceptualizar la distancia campal de la siguiente manera:

El desdoblamiento entre lo individual y lo campal de la cosa real actualizada, constituye en esta actualización un hiato o una oquedad entre lo que ella es «como realidad» y lo que ella es «en realidad» (...) Por esta oquedad es por lo que la cosa nos impele a distancia de sí misma, en un movimiento retractorio, cuyo término es la simple aprehensión.<sup>233</sup>

---

ella lo real se desdibuja, la intención afirmativa de lo borroso es la *confusión*, en este nivel los rasgos quedan solamente indicados, esto lleva al tercer elemento: la intención *afirmativa de lo indicado*, “*la sospecha*”, que es sospecha de la cosa en realidad.

- La ambigüedad: la intención ha quedado acotada y definida. Los rasgos son sostenidos por la cosa misma. Este sostenimiento es una actualización de la cosa real, pero se plantea en un modo de ambigüedad, no es ni una cosa ni la otra dice Zubirí: “*Es la cosa real misma la que en realidad se actualiza ambiguamente respecto a las simples aprehensiones*” (Zubirí, Xavier IL. *Op. Cit.* p.85) como modo de afirmación se apoya tanto en la ignorancia como en el barrunto
- La preponderancia: Zubirí asoma la posibilidad de que la cosa este presente sin ser ambigua. Ya que en la actualización se incluye la ambigüedad de los dos términos acotados, es probable que “*se sostenga más a uno que al otro*” por ello
- La opinión: La actualización preponderante como afirmación se transforma en opinión. La misma es un modo de afirmación, que cuenta según lo expresa Zubirí a su vez con tres modos: inclinación, probabilidad y convicción.
- La obviedad: “*En lo obvio queda actualizada la cosa real, meramente como aspecto*” como modo de actualización es respecto a la simple aprehensión de la cosa, la simple aprehensión como aspecto es ahora tan sólo obvia y determina un modo de intención afirmativa denominado *plausibilidad*. Ella es la afirmación de lo obvio y lo afirmado en modo de plausibilidad es lo obvio, mediante ella afirma lo que la cosa es en realidad. Exclama Zubirí: “*Esta idea de lo obvio y de lo plausible es a mi modo de ver lo que constituye la doxa de Parménides*”
- La certeza: Lo que antes se denominó aspecto de la cosa real en la realidad, considera Zubirí debe llamarse *corporeidad*. Constituye el momento de actualidad de la aprehensión simple de la cosa real misma, en este modo se realiza una nueva actualización de la cosa real en su realidad, es el carácter de *constitución* de esta nueva actualización. Entonces la cosa al frente contara con unos rasgos que forman su cuerpo y van a determinar lo que la cosa es en realidad, a partir de ellos sus rasgos son *efectivamente* de lo que la cosa es en realidad, por ello la *efectividad* es el nuevo modo de actualización. Aclara Zubirí que: “*No se trata de que esos rasgos manifiestan lo que la cosa es en realidad, sino que son rasgos que efectivamente lo son de ella. No es el aspecto que la cosa tiene sino un constitutivo de lo que ella es en realidad*”. (Zubirí, IL, *Op. Cit.* p.90)

La firmeza cierta, es decir *la certeza*, quedará conformada por dos momentos de intelección afirmativa: la re-constitución<sup>232</sup> y la con-firmación<sup>232</sup> que unificados permiten al juicio cierto recuperar la cosa real en un nivel distinto, el nivel que Zubirí acierta en definir como “*en realidad*”

<sup>233</sup> Zubirí, Xavier IL *Op. Cit.* p.94

Este espacio vacío u oquedad<sup>234</sup>, es el “entre” que se origina en la aprehensión primordial y que queda sólo para poder aproximarnos a ella en la intelección afirmativa y apreciarla mejor

La determinación de la realidad, es la determinación de la afirmación, la evidencia de realización. Este medio es “la” realidad, puesto que ella como lo expresa el autor nos hace ver: es el medio, y posee estructura evidencial, es decir, nos hace ver lo que la cosa es en realidad. Entonces “en su estructura medial, el logos es evidencial”<sup>235</sup>.

Aquí es menester acotar que la evidencia<sup>236</sup> es un momento de juicio de la afirmación por ello Zubirí aclara: se trata de “un momento estructural”, por otra parte la

---

<sup>234</sup> Resultará entonces que la oquedad está dotada de una estructura.

Esta estructura se analiza desde varios puntos que se listan a continuación:

1. La oquedad es retinencia, porque estamos en la realidad retenidos, no estáticos. Cómo la inteligencia mediante la intelección aporta actualidad intelectual a la cosa, se hace actual en ella, es decir, en palabras de Zubirí: “...así la cosa real mueve a la intelección, es una acción que viene desde la realidad misma de la cosa”. (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.95)
2. Esa retinencia proviene de un modo ab intrínseco, Zubirí lo conceptúa como un “ex”. Con esto es bueno aclarar que no se refiere a fuera sino a una “exteriorización” que consiste en ser “expelido” de la cosa misma. Entonces, en el “ex” observamos la unidad de la retinencia y la impelencia que se transforma en exigencia. La exigencia es propia de la realidad campal “...el momento de realidad campal tiene, por ser realidad sentida, una fuerza impositiva propia: la exigencia. Exigencia es una modulación de la fuerza impositiva de la impresión de realidad” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.96)
3. La exigencialidad llama a volver a la realidad para inteligir la cosa “en realidad”, en esto consiste la intelección afirmativa. Ambos momentos (de aprehensión y de afirmación) constituyen para Zubirí una unidad. La estructura de esta unidad es “la realización” esto es ser “intelección exigencial” que consiste en que mediante la aprehensión se puedan determinar admitir o descartar algunas de éstas varias aprehensiones simples. Esta “determinación” es para Zubirí la evidencia y así la describe:  
La cualidad de una visión determinada por una «ex-igencia» es «e-videncia». La visión de lo evidente tiene como principio la exigencia. La exigencia es el arkhé intrínseco y formal de la visión «e-vidente». La evidencia es visión exigencial, o lo que es lo mismo exigencia visiva, y exigencia visiva de carácter dual, esto es de realización de simples aprehensiones. (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.97)

<sup>235</sup> Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.98

<sup>236</sup> N.A. Referirse a la evidencia implica la determinación u acotación de ciertos caracteres especiales e intrínsecos a esta, a saber:

- La evidencia es algo inmediatamente logrado. Se alcanza a partir o desde algunas cosas aprehendidas primordialmente, expone el autor que esta intelección lograda es “un esfuerzo”.
- La evidencia es dinámica. Se establece en el dinamismo de la realidad aprehendida. En un nivel profundo y radical: la exigencia de lo real determina el dinamismo del ser. Se trata de un dinamismo selectivo esto consiste en palabras de Zubirí, en que: “entre las muchas simples aprehensiones la exigencia discierne por su propio dinamismo aquélla o aquéllas que se realizan en la cosa real” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.284). Se trata de un dinamismo noérgico.
- La evidencia es e-videncia constituida y constituyente. “Este carácter constituyente nunca es arbitrario; es intrínsecamente necesitante”. En ella se constituye la unidad de la intelección que al poseer carácter de necesidad, permite apreciar que la evidencia es siempre necesitante. Esto quiere decir, que para

evidencia es un momento de todo juicio: porque, como expresa Zubirí: “... *la visión que en ella se reclama es reclamada, es exigida*”. Finalmente la evidencia es una línea exigencial necesaria, pero trazada dentro de un ámbito de libertad. Es la fuerza impositiva de la impresión de la realidad. Nada que sea juicio está fuera de la línea de evidencia<sup>237</sup> y como expresa el autor “*sólo es posible en liberación*”.

### 2.3 Intelección en la obra: “Intelección y razón”

---

En sus dos primeras partes, el tríptico de la “*Inteligencia Sentiente*” se ha ocupado de la realidad y del logos, en esta tercera y última parte Zubirí con base en su obra: “*Inteligencia y razón*”<sup>238</sup>(IRA) enfoca su estudio sobre la inteligencia y se va a concentrar en el análisis de la razón. Esta exposición se ofrece a fin de delimitar el inteligir y que abordamos por el interés para la consecución de los objetivos trazados en nuestro plan de tesis, ellos son: 1. La marcha del inteligir; 2. Estudio del conocer o la estructura formal de la intelección y 3. La conclusión en la que aborda el análisis de la intelección.

Nosotros afrontaremos el estudio de los elementos fundamentales que nos permitan conocer los aspectos más importantes que tanto intelección como razón poseen de cara al logro de nuestro objetivo el cual es el análisis de la intelección del tiempo en el último capítulo de este trabajo de tesis.

Para Zubirí, la marcha es un momento del inteligir, lo que el autor llamara “*marcha*” es un modo de intelección. De una forma quizás extremadamente sencilla, Zubirí va a exponer que marcha es “*algo*” mucho más que un mero movimiento, por ello exclama: “*la marcha es una búsqueda de la realidad*”<sup>239</sup>

---

*Zubirí aunque toda exigencia evidencial sea constituyente, su constitución no siempre es necesaria, pero sí es necesitante porque es necesario que una cosa que es real y concreta “sea actualizada mediante mi intelección* (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.102)

- La evidencia se delimita a su propia realidad. En esto consiste el carácter formal de la intelección evidente. Para Zubirí exactitud es limitación porque la “ex” de la exactitud determina una exigencia que proviene de la forma y modo primordialmente aprehendida.

<sup>237</sup> La línea de evidencia es necesaria porque cada realidad tiene sus propios modos de exigencia, no obstante que las realidades sean personales. El juicio es la afirmación de simples aprehensiones de la cosa real y esto admite modos distintos de evidencia. Expresará Zubirí: “*Esto es, no sólo hay distintos tipos o formas de evidencia, sino que hay también distintos modos de evidencia*” (Zubirí, Xavier IL Op. Cit. p.100)

<sup>238</sup> Zubirí, Xavier. “*Inteligencia y razón*”. Op. Cit. Vid. (Cap. II. IRA)

<sup>239</sup> Zubirí, Xavier. IRA Op. Cit. p.7

A objeto de analizar la marcha en cuanto la intelección, Zubirí afirma: Inteligir es búsqueda. Su estudio debe realizarse desde dos enfoques o acepciones: inteligir como actividad e inteligir como modo de intelección.

En primer lugar: inteligir como actividad debe entenderse más que como “*modo de acción*” como una actividad pensante. “*La actividad del inteligir es lo que formalmente llamamos pensar*”<sup>240</sup>. Por sus cualidades fundamentales, se determina por ser abierto en sí mismo en cuanto real, y en cuanto real será solo posible que sea inteligido, es decir, pensado<sup>241</sup>.

Esta actividad pensante en cuanto intelectual es la Razón<sup>242</sup>, el autor la expone como se lee a continuación: “*Razón es el carácter intelectual del pensar, y en este sentido es la intelección pensante de lo real. Pensar y razón son tan sólo dos aspectos de una sola actividad,*

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*

<sup>241</sup> *N.A.* El pensar por ello destaca ciertos momentos:

- a. Pensar es un inteligir que está abierto por lo real, el autor lo expresa búsqueda “*allende el carácter mismo de la realidad*” porque se trata de buscar cosas reales.
- b. El pensar inteligir en actividad lo real, Zubirí expresara que pensar es constitutivamente incoativo, esto quiere decir, que estará abierto más allá de sí mismo. No debe ser entendido nunca, según lo expresa el autor, como un punto de llegada, sino como un permanente punto de partida.
- c. El pensar es un inteligir activado por la realidad en cuanto abierta. Esto quiere decir, que la realidad es: dato. Ser dato de la realidad consiste en “*ser realidad dada*” esto plantea la especificidad de que el dato consiste en ser un momento de la actualidad cuando está abierto allende a sí, ello le transforma en “*Dato-para*” que como lo expresara el autor consiste en ser: “*dato mundanalmente abierto*”.

Por esta razón el autor concluye en que la importancia del pensar como inteligir radica en que activa la realidad y así lo expresa: “*El pensar como actividad de inteligir que es, envuelve formalmente aquello que la activa: la realidad*” (Zubirí, Xavier IRA *Op. Cit.* p.13)

<sup>242</sup> De acuerdo al autor, la razón como intelección pensante tiene tres momentos: de profundidad, de medida y de búsqueda.

Un 1º momento: es intelección en profundidad, consiste por este en ir al fondo de las cosas reales ya que como lo expone el autor: “*sólo inteliendo en el fondo inteliendremos la razón de ellas*”

Un 2º momento es intelección mensurante, en este aspecto la realidad juega el papel unificante. Por un lado se plantea la realidad como principio y por otro la realidad como canon. Su unidad dice Zubirí debe entenderse como “*la realidad como canon*” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.24) esta concepción de canon significa para el autor que “*Porque el canon no sólo consiste en ser un metro concreto de mensuración, sino que al ser mensuradas, las cosas reales resultan ser de realidad mayor o menor respecto de la realidad misma como principio*” (Zubirí, Xavier IRA. *Ibíd*) y además la esboza en tres atributos fundamentales: i. Es concreta, esto debe entenderse como: “*El canon de realidad, es lo que por realidad hemos ya inteliendo dentro del campo*”; ii. Es medida, independientemente de cual sea su modo de medir; iii. Su naturaleza es ser abierto, en razón al carácter propio de la realidad.

Un 3º momento es intelección en búsqueda: En este momento Zubirí parte de la concepción de que inteligir en razón es hacerlo inquirientemente, en búsqueda permanente que se encuentra determinada por sus tres rasgos fundamentales: ser dinámica, direccional y provisional.

Como intelección es búsqueda dinámica, esto es: la búsqueda de su propia marcha hacia la profundidad de lo real, por ello expresa el autor: “*No nos basta entonces con movernos en el campo de la realidad, sino que hemos de marchar en profundidad allende el campo*” (Zubirí, Xavier IRA *Op. Cit. Ibíd*)

*pero como aspectos son formalmente distintos: se piensa según razón, y se intelige en la razón pensante*"<sup>243</sup>

Por otra parte, es direccionalidad de una marcha dice Zubirí, que como todo buscar tiene una precisa dirección determinada, y ¿qué es lo que la determina?, precisamente la misma representación previa en que se basa. Por ello expresara: "*La razón es ante todo la dirección de una búsqueda en profundidad*"<sup>244</sup>

Finalmente, la misma dirección de la razón es una búsqueda provisional, es ésta su naturaleza. Aquí el autor aclara que, provisional significa que "*aun siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada no a ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada*"<sup>245</sup>

Pero la razón es también razón de las cosas. Al referirse a la razón como razón de las cosas, Zubirí propone necesario referirse a dos aspectos básicos que permitan delimitar su estudio concentrado en el estudio de la inteligencia:

a. La razón es de las cosas, porque son las cosas las que dan que pensar. Así lo expresa Zubirí: "*La razón intelige en las cosas eso según lo cual ellas dan que pensar*"<sup>246</sup>. Pensar es una actividad de la inteligencia que está determinada por la actualización de lo real en cuanto abierto. Zubirí es tajante las cosas no solamente dan en que pensar, dan razón. Lo real viene a plantearse como origen y el destino.

b. Es sentido *de la razón de las cosas*: Así mismo las cosas reales dan razón, y así lo expresa: "*En la marcha intelectual las cosas reales comienzan por dar que pensar, y terminan por dar razón*"<sup>247</sup>. La diferencia que aquí destaca el autor entre la razón y cualquier otra intelección radica en el "*dar*", las cosas dan en que pensar como también dan razón implica un doble dar, que diferencia la razón de cualquier otro modo de intelección. La razón no recae en las cosas, viene de ellas.

---

<sup>243</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p13

<sup>244</sup> *Ibíd.* p.25

<sup>245</sup> *Ibíd.*

<sup>246</sup> *Ibíd.* p.29

<sup>247</sup> *Ibíd.*

Y como ha expuesto que el pensar es razón que se actualiza en la realidad abierta, entonces es en esa apertura en la que lo real da que pensar y da razón<sup>248</sup>. Así expone más adelante: *“Esta apertura intelectual principal de lo real es justo la razón. Y en esta apertura es en lo que consiste, como he dicho, el que la razón sea de las cosas”*<sup>249</sup>

Como hemos observado Zubirí se plantea dos caminos para alcanzar a resolver el problema de la razón. Podemos ver la razón como intelección o podemos verla como razón de las cosas. Principalmente para Zubirí: *“Toda realidad inteligida pensante, (...) es realidad cuya actualidad es fundamentada (...) es fundamentada en y por la realidad misma”*<sup>250</sup> entonces, pensar su unidad implica inexorablemente analizar la forma en que acaece la articulación de la unidad entre actualidad y pensamiento, porque para Zubirí, razón será siempre una búsqueda pensante, por ello afirmara cuidadosamente, que si todo lo real esta actualizado en la razón, entonces, todo lo real sería racional, pero, el autor propone corrección a esta afirmación en tres aspectos 1. *“En primer lugar, se trata de que lo real actualizado se halla inexorablemente en el ámbito de la razón”*<sup>251</sup>; 2. Racional debe entenderse siempre como inteligido en actualidad pensante; 3. Además de estar *“actualizado en intelección pensante”* sino que más allá de esto al actualizarse por sí mismo bajo la figura de un *“por qué”* estará *“ya por sí mismo actualizado en el ámbito de la razón”*<sup>252</sup>

Otro aspecto de vital interés en el estudio de la intelección, es la reflexión sobre el orto de la razón<sup>253</sup>, con miras a esto y a objeto de ubicar la razón en cuanto intelección en el

---

<sup>248</sup> Así aparecen ciertos aspectos que indica el autor y deben resaltarse: 1. La razón es siempre, razón de las cosas reales; 2. El porqué es un modo de actualidad de lo real, es la razón; 3. La razón es actualidad porque es fundamento.

<sup>249</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.30

<sup>250</sup> Zubirí, Xavier IRA *Op. Cit.* p.32

<sup>251</sup> *Ibíd.*

<sup>252</sup> *Ibíd.* p.33

<sup>253</sup> *“La razón no reposa sobre si misma sino que tiene un orto”* ( Zubirí, Xavier IRA *Op. Cit.* p. 35) el autor delinea este camino claramente a través de tres afirmaciones en las que va a desarrollar el concepto de la razón como intelección:

1. *“...la razón es una actividad, pero una actividad que no brota de sí misma”* porque como antes lo ha expresado la razón es de las cosas, y por tanto, *“las cosas no dan sólo aquello en que se piensa, sino que nos dan el modo racional mismo de inteligirlas”*( Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.36)

2. Al ser previamente inteligidas las cosas como reales, serán ellas las que den que pensar. Puede decirse que la razón requiere que las cosas reales tengan que estarnos presente como reales, en un modo en el que la

ámbito de la intelección sentiente, afirmando el autor que nunca puede referirse en algún modo a ésta actividad como simple o meramente subjetiva.

En lo que estudiosos de su obra coinciden en destacar como una filosofía reíctica o filosofía de la realidad, Zubirí expresa que la razón es siempre búsqueda inquiriente de la realidad: *“Y ahora es claro que lo sentiente de la razón no se refiere al contenido propio de ella, sino al carácter impresivo de esa realidad que la razón entiende de un modo peculiar marchando impresivamente en él; es impresión de realidad en marcha”* <sup>254255</sup>

La razón se mueve en la realidad, y como razón sentiente, siente *“racionalmente”* la realidad. Por ello para Zubirí, la razón busca la realidad con la fuerza que la provee la misma realidad, *“la razón siente inquirientemente la realidad”*<sup>256</sup>

Respecto a la nuda intelección sentiente, es importante aquí recalcar que del análisis de la obra se observa que el autor juzga que la razón siente la realidad que le invoca y que le conmina a inteligirla, de allí entonces su orto va a ser *“la impresión físicamente <<una>> de la realidad”*, y en tanto que la única posibilidad cierta de diferenciación entre intelección y razón pueda darse en la Inteligencia Sentiente, entonces el orto de la razón será su virtud y origen radical, esto es: *“ su carácter sentiente”*.

Entonces, el objeto formal de la actividad racional será el pensar. Por esta razón para Zubirí, pensar siempre es y será estar inteliendo lo real, abierto a partir de una intelección

---

intelección sea un previo a la realidad. De allí en que se plantee una subordinación como lo expresa el autor de la razón a la intelección primaria.

3. Inexorablemente la intelección será razón de lo campal. La nuda intelección ha de darse en el momento físico, esto es, en el campo. Así lo expresa el autor: *“El campo no es una cosa que se entienda, sino aquello en lo que y por lo que se entienda una cosa real entre otras”* (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.36) así la razón tendrá su orto ser una búsqueda que realiza el intelecto a través de una intelección campal.

4. En cuanto a la intelección campal, ésta entiende algo y le siente como real, y por ello es intelección sentiente, aclara el autor: *“...y como está intelección es sentiente, resulta que la razón es formalmente razón sentiente”* (Zubirí, Xavier IRA. *Ibíd*)

5. Cuando se equipara la intelección sentiente a la razón sentiente, Zubirí propicia la comprensión de la unidad, considera que la intelección es “una” tanto en la forma como en el entender mismo. De allí que exprese categóricamente: *“Por esto entender es entender sentientemente, y el sentir humano es sentir intelectivamente”* (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.37)

<sup>254</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.38

<sup>255</sup> *Ibíd.* p.37

<sup>256</sup> *Ibíd.*

que es y será siempre previa y de apoyo, en sus palabras: *“la razón se apoya en la realidad previamente inteligida pero además campalmente inteligida”*<sup>257</sup> porque la realidad es física, sí inteligir es la realidad, es hacia ella hacia donde mira Zubirí para hallar el orto estructural de la razón: hacia la inteligencia, ya que en la inteligencia tiene la razón su orto estructural.

De allí la vinculación constante que se observa en su obra entre actividad intelectual y realidad y que una vez reiterado que la actividad intelectual está determinada por la realidad. Observamos que ésta mediante el pensar como modo, toma a la realidad como apoyo. La realidad como apoyo de la actividad intelectual supone tomar las intelecciones previas y actualizarlas en la realidad, por ello expresara: *“El objeto formal de la actividad intelectual es lo que lo real podría realmente ser”*<sup>258</sup>

El *“podría ser”* de la expresión aparece como modos de *posibilitación*. Una diferencia importante frente al *“sería”*, que aparece como un modo irreal, como modo de ser. El *“podría ser”* por su parte, plantea un modo de ser fundamento, de allí que como lo expresa Zubirí: *“El pensar piensa siempre en posibilidades”*<sup>259</sup>

Así lo expresa Zubirí: *“La intelección campal nos da el principio canónico de la intelección de la realidad profunda, y la sugerencia en que puede ser inteligida. Pero lo que la razón intelige puede ser opuesto a su principio canónico y a toda sugerencia positiva”*<sup>260</sup>

Aquí aparece el concepto de *“mentalidad”* fundamental para la comprensión del *“cómo”* lo real conduce a la razón. La mentalidad es para Zubirí: *“La determinación concreta de la razón en cuanto lanzamiento inteligente”*<sup>261</sup> la misma posee sus raíces tanto en la sugerencia como en el principio canónico, sin embargo, la sugerencia como ha expresado, al recaer en la línea de la intelección puede, en su lanzamiento de la intelección a la realidad profunda, sugerir tanto profundidad metafórica, como poética o de cualquier otra índole.

---

<sup>257</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.38

<sup>258</sup> *Ibíd.* p.64

<sup>259</sup> *Ibíd.* p.63

<sup>260</sup> *Ibíd.* p.66

<sup>261</sup> *Ibíd.* p.69

Por su parte el principio canónico podrá también ofrecer la unidad de la metáfora o una línea distinta.

Para analizar la estructura formal de la intelección racional debemos partir de qué *"...el conocimiento es lo que formalmente constituye a la intelección racional"*<sup>262</sup>. Como venimos analizando, la razón se plantea como un *"modo especial de intelección"*, un modo de intelección inquiriente. Será un modo de intelección especial porque en ella lo real se actualiza de un modo especial. Este modo especial es lo que el autor llama: *conocimiento*.

Creemos importante destacar que Zubirí aclara el error que observa en la crítica de Kant, que es evidente el error a partir de la identificación de intelección con conocimiento: *"De aquí arranca en última instancia la insuficiencia de la Crítica Kantiana. Kant entiende que intelección es conocimiento. En el fondo, Kant no hace sino recoger una identificación que corría desde hace muchos siglos antes de él. Pero Kant entiende además, también sin hacerse cuestión de ello, que en el fondo conocimiento es sinónimo de ciencia"*<sup>263</sup>

Desde el recuento de los dos momentos de la intelección (real y campal) se produce la aproximación a la idea de conocimiento expuesta en la obra. Zubirí inicia recordándolos para acercarnos a una tercera posibilidad, un tercer escenario, un posible suceso: *"...Pero podría suceder que la cosa real con el campo que ella determina, nos lance allende esta realidad campal hacia "la" realidad como realidad allende en el campo, esto es al mundo"*<sup>264</sup>. Este tercer escenario plantea la consideración de la cosa como modo de realidad fundada nos dice, a raíz de ello, aparece la figura del *"fundamento"*<sup>265</sup>

Este fundamento mesura lo que algo *"es"* en la realidad. Siendo que la intelección de lo real, es intelección racional, entonces, va a expresar: *"La intelección de algo en su realidad profunda, es decir, la intelección racional, es lo que formalmente constituye el*

---

<sup>262</sup> *Ibíd.* p.70

<sup>263</sup> *Ibíd.*

<sup>264</sup> *Ibíd.* p.71

<sup>265</sup> "Fundamento es todo aquello que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado. (...) el estar fundamentado hace de la realidad profunda el principio mismo de este modo de intelección. (...) es el principio que mesura no lo que algo es en realidad respecto de otras cosas sentidas sino que mesura su fundamento en la realidad". (Zubirí, Xavier, *IRA Op. Cit.* p.72)

*conocimiento*"<sup>266</sup>, de allí que considere que conocer lo que una cosa es, inteligirle en su realidad profunda.

Aquí se hace posible establecer la diferencia entre conocimiento e intelección, la misma consiste en que el conocimiento es intelección por ser aprehensión. Conocer es inteligir como una cosa esta actualizada en la realidad como principio mesurante, pero, este es sólo un modo especial de intelección porque no toda intelección es conocimiento. Inteligir sin inteligir la razón no es conocer. Habrá conocimiento cuando haya intelección en razón, así lo expone el autor. Podría pensarse, considera Zubirí, que a raíz de esto la intelección se subordina al conocimiento, pero, observamos que es enfático al expresar que es exactamente lo contrario: "*Hay que inscribir el conocimiento dentro de la intelección*".<sup>267</sup>

Entonces, observa el autor, la relación entre ambos está cifrada en que "*la esencia del conocer es inteligir*", de allí una vez más la confirmación de su crítica a la filosofía, que culmina expresando: "*que la teoría del conocimiento ha de fundarse en una previa conceptualización de la intelección*"<sup>268</sup>

Como en toda su obra filosófica, la realidad también va a representar un papel primordial en esta ecuación, ya que la realidad al ser dada al conocimiento por la intelección conduce al conocimiento. De allí que para el autor conocer sea actualizar el contenido de lo real en la intelección. Así observamos que luego de desarrollar expresamente los puntos en los que se concentra su crítica a la filosofía desde Grecia hasta Kant culminará expresando: "*Conocimiento es intelección en razón*"<sup>269</sup>, con ello destacará las diferencias: conocimiento no es idéntico a razón como tampoco lo será la ciencia.

---

<sup>266</sup> *Ibíd.*

<sup>267</sup> N.A.1. La intelección determina el conocimiento por su deficiencia sentiente. "*sin intelección sentiente no puede haber conocimiento*" (*Apud.* Zubirí, Xavier IRA. *Ibíd.*); 2. El conocimiento no es independiente de la intelección, constituye una "expansión" de la intelección que es detonada por la insuficiencia de la misma. Frente a ello, la intelección exige de otros modos de la misma intelección; 3. La expansión de la intelección que supone el conocimiento, lleva a un nivel superior de intelección, "*De ahí que todo conocimiento sea la transición de una intelección a otra intelección. Es una actualización en marcha*" (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.73)

<sup>268</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.74

<sup>269</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.75

Como antes lo ha aclarado: en la intelección la cosa queda puesta sobre el fondo de la realidad profunda, y en ella queda “resaltada”. En tal condición la cosa cobra como lo expone el autor: un volumen propio, ello le confiere ya no la condición de ser algo *propuesto* sino ser algo *ob-puesto*, esta oposición debe ser salvada o superada, así lo expresa el autor: “El fundamento, que es la realidad profunda, ha de salvar la presunta suficiencia del volumen de la cosa”<sup>270</sup> no obstante, observamos que Zubirí es claro en afirmar las diferencias que soslaya de la interpretación del objeto, que ha tenido lugar en la filosofía clásica haciendo énfasis en Parménides y Kant<sup>271</sup> a fin de no irrumpir en el error de confundirle con la acepción de cosa-objeto<sup>272</sup>.

Conclusivamente este hecho será de interés para diferenciarle de lo que él denomina comprensión científica: un hecho científico es aquel observado de forma especial y como dice el autor “fijado a un sistema de conceptos previos”<sup>273</sup>, este es un dato importante a destacar como define el autor al hecho científico: “...constatación de la realidad aprehendida en función de conceptos previos”<sup>274</sup>. Así la objetualidad<sup>275</sup> será trascendente para alcanzar, mediante la intelección racional, acceder a lo real campal en su carácter de objeto real. Alcanzado este punto tenemos claro que el objeto no es una interpretación, sino un término de la aprehensión.

Por otra parte importa considerar con respecto a esta que la misma concierne al propio tiempo, tanto a la propia intelección como a la cosa real: concierne a la intelección porque es una transformación que determina en la intelección un suerte de “*actitud*

---

<sup>270</sup> *Ibíd. Op. Cit.* p.78

<sup>271</sup> El objeto sería algo que «está ahí»: es un *keímenon*, algo yacente, decía Parménides, un *hypo-keímenon*, un sub-yacente decía Aristóteles. El *ob-jectum* sería el correlato de un *sub-jectum*. La diferencia estaría en el *ob* y en el *sub*, pero la realidad misma sería en ambos casos un *jectum*, algo yacente. Esta concepción del objeto ha corrido a lo largo de la historia de la filosofía desde Parménides. Tiene, por ejemplo, su expresión suprema en Kant, que conceptúa el objeto justamente en términos de la ciencia de la naturaleza. Ahora bien, esto no es posible. Ciertamente hay —por lo menos no está excluido que pueda haber— objetos yacentes. Pero hay muchas realidades que están actualizadas en forma de *ob* y que no son yacentes, que no son un *jectum* (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.79)

<sup>272</sup> N.A. Por ello aclara el empleo del termino: objeto en el sentido de *ob-sente* por tratarse de: 1. Un modo de ser de la cosa inteligida y 2. Tiene carácter de positividad que se dice: *positum* y que significa un carácter de lo real actualizado como observable y por su propia índole observable por cualquiera y esta última condición será la que le aportara la cualidad de “*hecho*”.

<sup>273</sup> *Ibíd. Op. Cit.* p.82

<sup>274</sup> *Ibíd. Op. Cit.*

<sup>275</sup> Por ello Zubirí considera que esta objetualidad que tendrá dos caracteres simultáneos: uno categorial y uno positivo, es decir: el “*ob*” como categoría de actualización y el “*positum*” por ser lo real mismo.

*intelectiva*” así lo expresa el autor cuando expone: “*La transformación consiste, pues, intelectivamente, en el cambio de acto en actitud*”<sup>276</sup> y concierne al objeto real, porque el “*ob*” es siempre un modo de actualidad de lo real, entonces lo que se va a inteligir racionalmente va a remitir a la realidad de lo que es actualidad<sup>277</sup>.

A partir de lo expuesto el autor nos enfoca en una singularidad, podemos estar en presencia de conocimientos de índoles diversas tales como el poético o el religioso (recordemos que ya antes el autor ha aclarado que conocimiento no es solo ciencia, ni lo es principalmente).

Siempre para Zubirí el conocimiento será búsqueda, referirse a búsqueda para Zubirí es referirse a actualización. Una actualización que ha de escudriñarse en el mundo, entendiendo mundo como “*la respectividad de lo real en cuanto real*”<sup>278</sup>. Por ello lo que se buscara será el ámbito de fundamentalidad de la realidad profunda, es decir, se busca el mundo de la cosa real o sea, su fundamento.

En este orden de ideas, el modo intelectual ofrece la respuesta al cómo se accede a través de la intelección inquiriendo, esto es, al cómo se busca este fundamento, Zubirí plantea: “*El cómo de la búsqueda del fundamento en el mundo es lo que constituye el método (...) Método es un abrirse paso en el mundo, abrirse paso hacia el fundamento*”. Lo que interesa ahora será acceder al método como vía del conocer, una vía que para el autor se constituye como un “*momento esencial de la realidad*” ya que pasa a convertirse en “*la apertura constitutiva de lo real*”

Así el método como momento de respectividad de cada cosa real, ofrece a la realidad abierta en cada caso, y esta “*apertura*” consiste en ser: “*...aquello en que se inscribe el “cómo” de la búsqueda del fundamento, es aquello que transforma el movimiento intelectual en una marcha en lo real*”<sup>279</sup>. Éste cómo plantea una vía<sup>280</sup>, y, el problema es la vía. Así el problema

---

<sup>276</sup> *Ibíd.* p.89

<sup>277</sup> N.A.Remitirse a la realidad consistirá en actualizarse y como lo expresa Zubirí: “*En la actitud intelectual está actualizado lo real mismo en «ob»; pero es siempre actualización de lo real. La transformación recae, pues, formalmente sólo sobre la actualización en actitud. El conocimiento, repito, no es una representación de las cosas sino una actualización de ellas en esa nueva actitud del «hacia»*” (Zubirí, Xavier, IRA, *Op. Cit.* p.90)

<sup>278</sup> Zubirí, Xavier IS- IR. *Ibíd.*

<sup>279</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.92

del conocimiento será determinar la vía del objeto real a su fundamento, lo que se resuelve en las palabras del autor quien de una forma muy clara expresará que método es ser vía de acceso.

Finalmente se hace evidente la aclaratoria del autor en la que expone que el método<sup>281</sup> será entonces una especie de paso de la actualización que va de lo campal a lo mundanal, y que por ser esta actualización inquiriente, entonces será intelectual. De allí va a derivar en que el método será una “*actualización inquiriente de la realidad*”<sup>282</sup>.

Otro elemento de interés es el sistema de referencia, éste es condición indispensable en la intelección que la misma acontezca en referencia, esto es: “*inteligiendo el objeto real en función de otras cosas reales previamente inteligidas en el campo*”<sup>283</sup> de allí la relevancia del sistema de referencia. Él mismo, en palabras de propio autor, constituye el principio canónico de la intelección.

Para Zubirí, este principio canónico está representado por la realidad campal que será el sistema de referencia para la realidad mundana, y porqué serlo, básicamente porque

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>280</sup> N.A. La vía a la que hace mención Zubirí debe ser entendida como un tipo de vía particular: “*Hace falta que sea una vía meta*” por otra parte el método, como en este caso se interesa por un método intelectual, lo primero que se observa es que intenta reconocer que esta vía, a la cual viene refiriéndose, se trata de una que esta “*...trazada entre dos puntos: la cosa real campal y su fundamento mundanal (...) actualizados en intelección*” (Vid. Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit p92) Por otra parte, como el objeto a alcanzar es la actualización intelectual de la misma cosa real campal su resultado sería siempre una nueva actualización donde la cosa quedase actualizada como mundanal y ello deberá entenderse según las palabras de Zubirí en que: “*... como toda actualización lo es de realidad, resulta que en última instancia lo que se hace es inteligir más profundamente lo real. Esto es, método es una vía en la realidad. El momento de realidad es decisivo*” (Vid. Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit. *Ibíd* p.92)

<sup>281</sup> Ciertamente aclara es posible llegar a la confusión, al referirse a método y caer en ciertas confusiones que el autor aclara de entrada exponiendo las razones que deben privar para no confundir método con un juicio verdadero, las tres que mencionan indican: 1. Que método es vía de realidad; 2. Que la intelección que se constituye como método, es la intelección como verdad real y no como verdad lógica; 3. El método no es un razonamiento. Con respecto a este último punto es importante conocer la aclaratoria que expone Zubirí: “*...ni los juicios ni los razonamiento son lo que formalmente constituyen al método (...) El método es fuente de verdad puesto que se mueve en la realidad. Por esto una filosofía de la inteligencia no es un tratado de lógica. Sólo la lógica se ocupa del razonamiento. La filosofía de la inteligencia no se ocupa del razonamiento, pero esencialmente se ocupa del método*” (Zubirí, Xavier IRA. Op. Cit p.93)

<sup>282</sup> *Ibíd.* p.92

<sup>283</sup> *Ibíd.* p.95

el campo<sup>284</sup> es real y porque su momento de realidad “*constituye el principio de intelección racional*”<sup>285</sup>

Respecto a la direccionalidad, La actividad racional es activada por la realidad. El intelecto va “*hacia*” a la intelección profunda. Entonces el sistema de referencia va a ser una suerte de mapa que el autor antes ha mencionado como un “*apoyo*” y que ahora concreta como referencia direccional. Y así lo expresa: “*Los conceptos y expresiones de que nos servimos no son sino aspectos dentro de una dirección muy precisamente determinada no sólo hacia lo que queremos inteligir, sino inclusive dirección de lo que ya estamos inteligiendo*”<sup>286</sup>

En tanto al estatuto cognoscitivo es importante destacar que el conocimiento no es un sistema de conceptos, entenderlo así constituiría un error nos dice el autor, por otro lado, sería intelección campal meramente, pero no conocimiento. “*Conocimiento es lo que queremos decir*” apunta integrando la dimensión del lenguaje como prioritaria en términos de una función representativa que el autor denominara: “*función de experienciación*” de una dirección. Ello le grana al conocimiento su carácter de ser “*descubridor, de ser creador*”<sup>287</sup>.

El término formal del conocimiento, consiste para el autor en “*lo que la cosa podría – ser mundanalmente*”, un término que posteriormente va a desarrollar bajo la figura de “*el esbozo*”.

---

<sup>284</sup> Advertimos que la realidad del campo constituye en esta obra para el autor el principio canónico de la intelección ya que identifica la realidad física del campo como constitutiva del sistema de referencia para la intelección de esa misma realidad, como el mismo lo expone: “*Mundanalmente inteligida*”. Nota propia.

<sup>285</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.96

<sup>286</sup> *Ibíd.* p.97

<sup>287</sup> N.A. Y esta última afirmación contiene para el autor, tres elementos que será de interés destacar con la finalidad de marcar distancia entre la perspectiva positivista lógica del conocimiento y hacia la construcción del estatuto cognoscitivo: En primer ámbito el autor considera que el conocimiento no deberá ser entendido como “*sistema de proposiciones lógicamente determinado*” contrario a esto, el conocimiento envuelve el momento esencial de una referencia direccional; en segundo lugar, debe entenderse el conocimiento como ejercicio de la marcha intelectual, es decir, se refiere a una direccionalidad que entraña una dimensión dinámica que el autor expresa como: “*dirección en marcha*” (...) Se trata entonces de entenderle como “*marcha intelectual*”. Por último, al referirse a una marcha, la misma lleva implícita la idea de fecundidad del conocimiento como creador, como descubridor que antes nos ha mencionado, entonces: “*La fecundidad no es una consecuencia de la intelección racional sino un momento formalmente estructural de ella*” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.*)

Ciertamente el mundo es para Zubirí, el ámbito de posibilidades<sup>288</sup> de fundamento y el mundo así considerado es realidad. Pero esta realidad es sólo ámbito de intelección, por lo que ese fundamento al ser actualizado mediante la intelección se va a constituir en la actualización de todas las posibilidades reales en esa realidad.

Esta posibilidad que se encuentra cifrada en la intelección racional, como condición inevitable que se actualiza referida a un sistema de referencia. Aquí entra en juego la Inteligencia Sentiente, su valor consiste en que el ejercicio de la intelección como sabemos, al ser activada por la realidad, plantea un esbozo. Esbozo debe ser entendido como: modo de la intelección que es activado por la realidad misma.

De tal forma que la Inteligencia Sentiente sólo puede conocer esbozando, así lo expresa el autor: “...porque el esbozo es la forma concreta de alumbramiento de posibilidades reales y de intelección y hacerlo contempla el enfrentamiento de lo real con la actividad intelectual. Así lo real se convierte en fundamentable”<sup>289</sup>. Es decir, se constituye lo real sobre el fondo.

www.bdigital.ula.ve

Entonces, el conocimiento como esbozo confirma la libertad de construcción o de creación que aparece en la obra de Zubirí. De allí que el autor afirme que el conocimiento al ser intelección en un sistema de posibilidades es abierto, por limitaciones humanas, de

---

<sup>288</sup> Estas posibilidades reales serán entendidas por el autor antes que cualquier otra cosa como “posibilidades”, las mismas son expuestas como “aquello que lo real tal vez, podría – ser mundanalmente” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.98)

Aquí es importante destacar dos elementos, el primero es que las posibilidades, en tanto que irreales constituyen en sí mismas la condición de posibilidad misma de lo real, lo irreal dice Zubirí: “... en cuanto posibilidades, son en sí mismas algo irreal; pero lo irreal, realizado como fundamento de la realidad, es la posibilidad misma de lo real, lo que intrínseca y formalmente lo está posibilitando” (Zubirí, Xavier IRA. *Ibíd.* ).El segundo, lo constituye la actualización intelectual de la realidad. A través de la posibilitación la intelección misma es actividad, y la posibilidad como “podría- ser “es a un mismo tiempo de la cosa real y de la intelección.

Sí la intelección es actividad inquiriente, ésta misma plantea las posibilidades de lo que la cosa podría ser. Aclara el autor: “Con unas mismas intelecciones inteligimos distintos fundamentos posibles de la cosa real” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.99)

De allí el que la posibilidad permita coincidir unitariamente “lo posible” y “las posibilidades”, esto es, que lo posible como momento de la intelección racional del conocimiento sea: lo que la cosa podría ser, y la posibilidad del sujeto conocer.

<sup>289</sup> *Ibíd.*

hecho, pero básicamente, por una necesidad intrínseca, esto es: “...por ser intelección es esbozo”<sup>290</sup>

Claramente va a asimilarse: el acceso es formalmente experiencia. El conocer inicia, como bien lo ha explicado, al principio con un sistema de referencia que realmente se transforma en un sistema de posibilidades y que permite experimentar lo que la cosa es como realidad mundanal. Ello nos va a permitir un primer esbozo de diferenciación entre percepción e intelección.

La experiencia al no tratarse de un concepto unívoco, nos expone el autor, que debe ser entendida a los fines del método del conocimiento separada de la interpretación clásica de la *aiesthesis* o de la experiencia sensible. Esto es muy interesante a los efectos de nuestro trabajo, debido a que separa la intelección de la experiencia del sentir y por ende del percibir sensible.

Así leemos en su obra muy claramente que: “Lo sentido en la experiencia no es sólo la cualidad sino también su formalidad de realidad. Por tanto el sentir humano es intelectual puesto que aprehender algo como real es lo formalmente constitutivo de la intelección”<sup>291</sup>. Por otra parte, indicara el autor la imposibilidad de realizar el cotejo de los términos experiencia y sentido, basado en una reflexión<sup>292</sup> muy interesante que deviene de la realidad dinámica y cambiante.

---

<sup>290</sup> *Ibíd.* p.100

<sup>291</sup> *Ibíd.* p.101

<sup>292</sup> *N.A.*:

1. Para el autor en el sentir no hay experiencia, y es claro al afirmar que sentir no es formalmente una experiencia.
2. Lo que se siente. La experiencia sensible acaece a partir de algo que es dado, frente a lo experimentado que se constituye para el autor como algo a lo que se llega, en un “logro”
3. El momento de lo “experimentado” es un punto fundamental para la diferenciación entre ambos conceptos. Para alcanzar a desarrollar el concepto de momento comienza por aclarar que todo, lo experimentado en la medida en que se considere término de la experiencia debe ser considerado cosa. Por otro lado, esta experimentación de la cosa propio de la dinámica real, será siempre variable y fugaz. En la experimentación no se separa la cosa y la cualidad, sino que experimenta la cosa como una “cosa – misma”. En este espacio, Zubirí abre un paréntesis para aclarar la distancia de su concepción con el planteamiento clásico aristotélico de la impediría en la que se plantea el momento constitutivo de la experiencia como la “*meme*” al tiempo en que separo lo sensible de lo inteligible sin alcanzar a conceptualizar lo que para Zubirí va a ser el concepto trascendental de su filosofía de la inteligencia: el sentir intelectual que en sus propias palabras poseerá un momento formal el cual denomina: “*momento de impresión de realidad*” (Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.102) con

Actualizar la cosa en su realidad mundanal acaece como lo expresa el autor, en dos modalidades: 1. Inteligir lo que una cosa es en realidad, es decir, realizar es inteligir la realidad del “*sería*” y 2. Intelección de lo que la realidad “*podría – ser*” esto es “*probación*” mediante ella se prueba lo que la cosa podría ser como momento del mundo. Algo importante que debe acotarse es que esta segunda modalidad delimita la intelección en el plano de las realidades físicas: “*no se trata de un pensamiento, o de algo semejante*”<sup>293</sup>. Esta probación a que se refiere es el elemento que va a dar entrada al concepto de “*ejercitación discerniente sentiente*”, el mismo a juicio de Zubirí, es el que determina la inequívoca función de la razón sentiente frente al ejercicio del conocimiento, en sus palabra: “*sólo una razón sentiente puede hacer probación*”<sup>294</sup>, ello motivado a que vista la cosa como algo real se ha actualizado en “*ob*” y la probación consistirá en atravesar este “*ob*” salvarlo, mediante la “*ex - periencia*”, es decir: experienciando es como se ejercita o se atraviesa algo originariamente sentido y este será entonces el “*momento de la experiencia*”

Así el autor va a concluir en que la esencia del encuentro metódico con la realidad será la experiencia, y ello se confirma en y a través de la intelección racional mediante la cual el mundo cobra carácter de estructura formal de campo del inteligir, en ella, el tránsito de “*inteligir lo sentido*” demuestra su esencia a través del “*podría – ser*” y esta poseerá una expresión netamente de carácter cognoscitivo que se confirma en lo que formalmente experienciamos en la experiencia, esto en palabras del autor es: “*Lo experienciado es entonces lo que provisionalmente he llamado inserción o realización del “*podría – ser*”, es decir de algo irreal, en lo real campal*”<sup>295</sup>

Finalmente, esta experiencia que constituye el conocer como trascender al mero sentir y que se lleva a cabo en la aprobación del “*podría ser*” no se plantea tampoco de forma unívoca pues así como es plural el sistema de referencia, así mismo existen entonces

---

esto aclara que el momento experiencial supera a la acepción descrita por Aristóteles como empeiría y que por ello sobresa a la “*mera retentiva*”

4. Para Zubirí al referirse a la experiencia necesariamente deberá referirse al modo de aprehender la cosa, esto es a su intelección en profundidad. El logro a que antes ha hecho mención, consiste entonces en profundizar qué va a ser actualizar la cosa en su realidad mundanal.

<sup>293</sup> *Ibíd.* p.103

<sup>294</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.103

<sup>295</sup> *Ibíd.*

distintos modos de probación y en ello va a consistir lo que para el autor serán los distintos modos de la experiencia.

Los modos de experiencia serán entendidos entonces a grosso modo como “...*los distintos modos de intelección experiencial de lo real en su esbozo*”<sup>296</sup> y dependerán de los distintos modos del “ob” y de los distintos modos del “podría” que el autor resume en cuatro, a saber: experimentación que consistirá en la probación física de la realidad; la compenetración, que va a consistir en asistir a la visión de lo real lograda desde su propia interioridad, es decir, asistir a la compenetración de lo mundanamente real en la intelección del experienciador; la comprobación, que debe entenderse desde la ciencia pura como el hilo de la verdad deducida, la aprobación de la realidad al hilo de la verdad y finalmente la conformación, que será la probación física de mi propia realidad, conocerse es conformarse en la actualización de mi propia realidad.

#### 2.4 Estructura formal de la unidad de la Intelección Sentiente

---

Zubirí nos ha expuesto y desarrollado ampliamente lo que es la Inteligencia Sentiente y sus modalizaciones comunes a toda cosa, a saber: 1. La aprehensión primordial de la cosa real, en la que nos ofrece la actualización de la cosa real en y por sí misma; 2. La intelección de una cosa real entre otras de un campo (intelección campal, logos) en la que propicia la actualización en el logos de lo que la cosa real ya es en realidad y 3. La intelección de cada cosa real ya aprehendida en el campo pero actualizada ahora como momento de la realidad del mundo (razón), en la que se nos actualiza como momento del mundo; ahora interesa conocer la unidad y estructura intrínseca de esta unidad.

Cabe destacar que para el autor cada modo de intelección y sus modalizaciones constituyen una unidad propia y acabada que posee además autonomía frente a los otros modos de intelección, puesto que para el autor la unidad que representa la intelección sentiente, como lo expone en sus propias palabras, es más que “*puramente aditiva*”. Los tres

---

<sup>296</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit* p.112

modos serán “tres modalidades de una misma intelección”<sup>297</sup>; por otra parte es claro al establecer que, tampoco se refieren a planos sucesivos con lo que se acerca a la expresión más radical de esta unidad. Por el contrario acerca de la idea de identificar los tres modos como sucesiones constitutivas de una unidad lineal, ciertamente constituyen aspectos de una trayectoria, no obstante la linealidad es una propuesta que también va a negar. Efectivamente asiente que cada modo despliega al anterior y constituye al siguiente pero esto no es suficiente para la consideración de la posibilidad de identificación de los tres modos como sucesiones constitutivas de una unidad lineal, con ello alcanza la afirmación de que la unidad de los tres modos de intelección deberá ser entendida como una *maduración*.

Para su análisis se va a enfocar en tres aspectos de orden primordial para definir la estructura formal de la unidad de la intelección: 1 La unidad del acto; 2. La unidad del inteligir; y 3. El estado intelectual.

En su obra plantea: “La necesidad de comprender lo real está determinada por la *intelección sentiente*. Comprender es siempre y sólo recuperar en la *intelección de una cosa real su estructuración como realidad sentida*”<sup>298</sup>, porque esta comprensión que será inexorablemente sentiente se refiere a una impresión de realidad que va a verse delimitada en su acción por tres aspectos que deben ser vistos como estructurales y constitutivos a saber: ser constitutivamente limitada; diferenciada en razón al nivel a que se lleve esta comprensión y determinada en términos del tipo de comprensión a que hubiere de referirse.

Es así que alejándose de concepciones del comprender que pasan por Dilthey quien la define como: comprensión o “*Verstehen*” como vivencia, y de lo vivido en la vivencia o de la misma posibilidad de “*Verstehen*” pero como interpretación o *intelligere* tal cual parece ser vista en Heidegger, Zubirí propone a la comprensión como modo especial del inteligir y

---

<sup>297</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.48: “Esta concepción se nutre de la idea de que cada intelección, esto es la *aprehensión primordial, la intelección campal, y la intelección racional tienen cada una su unidad propia y conclusa, independientemente de la unidad de los otros dos modos de intelección. De suerte que la intelección se movería en cada plano sin tener nada que ver con los otros dos*”.

<sup>298</sup> Zubirí, Xavier IRA. *Op. Cit.* p.156

así podrá concluir en que: *“Comprender es siempre y sólo recuperar en la intelección de una cosa real su estructuración como realidad sentida”*<sup>299</sup>

Respecto a la vinculación fundamental entre entendimiento<sup>300</sup> razón e inteligencia respectivamente. En relación al primero es enfático al afirmar, alejándose de la preeminencia de la razón encontrada en la visión kantiana, que: *“El entendimiento es el resultado modal de la razón”*<sup>301</sup>, por otro lado, con respecto a la inteligencia va a exponer, desde una mirada que abarcará al entendimiento como *“Inteligencia Sentiente modalizada”* y que incluirá las líneas de razón y logos que: *“...el entendimiento es la modalización suprema de la inteligencia”*<sup>302</sup>

Finalmente, un tercer aspecto en que aclara lo que se refiere a la unidad del inteligir como estado intelectual, Zubirí considera que esta unidad implica la demarcación de tres puntos esenciales: el estado: que deberá entenderse como un *“quedar”*; el estado intelectual, en tanto que un quedar retenido tanto en lo real como en lo intelectual; y los diversos tipos de saber, en tanto que modos de la intelección, respecto a los que debe destacarse: *“...tres grandes tipos de saber: estar en la realidad, estar en lo que lo real es realmente, estar comprensivamente en la realidad.”*<sup>303</sup>

Observamos que en esta obra el estudio de la unidad de la intelección sentiente viene a ser concluyente respecto a lo que la historia de la filosofía ha venido contraponiendo: sentir e inteligir delimitado a ciertos actos. Para Zubirí, toda la atención debe concentrarse en la afirmación de la Inteligencia Sentiente la cual deberá ser vista como una inteligencia estructuralmente *“una”* con el sentir que supera lo sensible, porque se adentra como facultad de la realidad. Esta es la unidad formal de la intelección, la Inteligencia Sentiente como el confluir del inteligir y el sentir gracias al cual el hombre queda retenido en la realidad. La filosofía de la inteligencia de Zubirí será pues una filosofía de la realidad y esta aseveración se constata en la exclamación del autor: *“Repitémoslo una vez más. El objeto del*

---

<sup>299</sup> *Ibíd.*

<sup>300</sup> *Ibíd.* p.156: Zubirí es claro al exponer que no deben confundirse los términos “inteligencia” con “entendimiento” para él: *“...la inteligencia modalizada debe entenderse es lo que debe llamarse entendimiento”*

<sup>301</sup> *Ibíd.* p.157

<sup>302</sup> *Ibíd.* p.158

<sup>303</sup> *Ibíd.* p.161

*saber no es la objetividad ni es el ser. El objeto del saber es la realidad. La inteligencia ni es la facultad de lo objetivo ni es la facultad del ser; es la facultad de realidad”<sup>304</sup>*

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

---

<sup>304</sup> *Ibid.* p162

#### 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 (...)”<sup>305</sup>*

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*”<sup>306</sup>

---

<sup>305</sup> Borges, Jorge Luis. “*Nueva refutación del tiempo*”. En *otras inquisiciones*. 1944-1946. Op. Cit. p.135

<sup>306</sup> 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*”<sup>307</sup>. 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.<sup>308</sup>

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*”.

---

<sup>307</sup> *Ibíd.*

<sup>308</sup> *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*”<sup>309</sup> y “*Espacio, Tiempo y Materia*”<sup>310</sup>. 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,<sup>311</sup> 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

---

<sup>309</sup> Zubirí Xavier, IRA. *Op. Cit.* p. 314

<sup>310</sup> Zubirí Xavier, ETM *Op. Cit.*

<sup>311</sup> 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.<sup>312</sup>.

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”*<sup>313</sup>

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.<sup>314</sup>.

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”*<sup>315</sup>

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.

---

<sup>312</sup> *Ibíd.* p.215

<sup>313</sup> *Ibíd.* p.261

<sup>314</sup> *Ibíd.* p.281

<sup>315</sup> 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”<sup>316</sup>

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, unívoca e irreversible en la ordenación de los momentos temporales: desde – hacia en concordancia con la segunda Ley de la Termodinámica<sup>317</sup>.

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*”<sup>318</sup>

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 medida) que no sería independiente de las tres dimensiones espaciales sino que constituiría junto con ellas una cuarta dimensión del mundo.<sup>319</sup>

---

<sup>316</sup> Zubirí, Xavier. ETM. *Op. Cit.* p.218

<sup>317</sup> 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).

<sup>318</sup> Zubirí, Xavier. ETM. *Op. Cit.* p.230

<sup>319</sup> *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.<sup>320</sup>

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*”<sup>321</sup>. 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*”.

---

<sup>320</sup> *Ibíd.* p.232

<sup>321</sup> *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.<sup>322</sup>

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.<sup>323</sup>

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*”<sup>324</sup>

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.

---

<sup>322</sup> *Ibíd.* p.242

<sup>323</sup> *Ibíd.* p.244

<sup>324</sup> *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 física 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”*<sup>325</sup>

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.<sup>326</sup>

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 horas será el tiempo”*

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

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

---

<sup>325</sup> *Ibíd.* p.261

<sup>326</sup> *Ibíd.* p.263

<sup>327</sup> *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.<sup>328</sup>

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.<sup>329</sup>

---

<sup>328</sup> *Ibíd.* p.269

<sup>329</sup> *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”* <sup>330</sup>

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.<sup>331</sup>

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 ahoras son ahoras que constituyen una misma sucesión (y no un conjunto de ahoras) 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.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> *Ibíd.* p.271

<sup>331</sup> *Ibíd.* p.272

<sup>332</sup> *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 transcendencia del tiempo; el tiempo es la realización del proyecto en tanto que *“pasando”*.<sup>333</sup>

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

---

<sup>333</sup> *Ibíd.* p.277

no es sucesión ni duración, porque: *“Me pone delante de los ojos el campo del tiempo como futurición, como presentidad y como preterición”*<sup>334</sup>. 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”*<sup>335</sup>

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”*<sup>336</sup>

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.<sup>337</sup>

---

<sup>334</sup> *Ibíd.*

<sup>335</sup> *Ibíd.* p.278

<sup>336</sup> *Ibíd.* p.279

<sup>337</sup> *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*"<sup>338</sup> 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.<sup>339</sup>

Las razones que apoya 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 Bergson<sup>340</sup> 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*

---

<sup>338</sup> *Ibíd.*

<sup>339</sup> Zubirí, Xavier. ETM. . *Op. Cit.* p.267

<sup>340</sup> *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”<sup>341</sup>. 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.<sup>342</sup>

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

---

<sup>341</sup> *Ibíd.* p.268

<sup>342</sup> *Ibíd.* p.268

como una “*distensión de la conciencia*”<sup>343</sup> 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*”<sup>344</sup> 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.<sup>345</sup>

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 ahora 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*”<sup>346</sup>

---

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

<sup>344</sup> *Ibíd.* p.270

<sup>345</sup> Zubirí, Xavier. ETM. . *Op. Cit.* p.270

<sup>346</sup> *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”*<sup>347</sup>

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 él: *“La duración no es sucesión”*<sup>348</sup>

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”*<sup>349</sup>

Así podemos concluir, que en su concepción para Zubirí el tiempo cósmico extingue *“los ahoras”* que en él 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 ahoras, vemos: *“En la duración el tiempo se va engendrando durativamente. Durando, el tiempo se va engendrando. En un mismo “vvv” un mismo ahora, que se conserva en la melodía cualitativa que compone la duración”*<sup>350</sup>

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

---

<sup>347</sup> *Ibíd.*

<sup>348</sup> *Ibíd.*

<sup>349</sup> *Ibíd.* p.271

<sup>350</sup> *Ibíd.* p.272

del tiempo, que estos “*ahoras*” sean entendidos como una sucesión, en tanto que la conciencia no hace distinciones 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.<sup>351</sup>

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* 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.

---

<sup>351</sup> *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.<sup>352</sup>

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 hacía 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 hacía 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

---

<sup>352</sup> *Ibíd.* p.274

<sup>353</sup> *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)<sup>354</sup>

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”*<sup>355</sup>

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.<sup>356</sup>

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.*

---

<sup>354</sup> Zubirí, Xavier. IL. *Op. Cit.* p.56

<sup>355</sup> Zubirí, Xavier. ETM. . *Op. Cit.* p.277

<sup>356</sup> *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 transcurencia del tiempo: el tiempo es la realización del proyecto en tanto que pasando.<sup>357</sup>

Este futuro que se adviene se denomina para Zubirí: “*Preseción*” 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*”<sup>358</sup>

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 transcurencia 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 transcurencia 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.<sup>359</sup>

“*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 instauro futuro. Se refiere a una aperturidad en la que está la realidad humana.

---

<sup>357</sup> *Ibíd.* p.277

<sup>358</sup> *Ibíd.*

<sup>359</sup> *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.<sup>360</sup>

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*<sup>361</sup>” 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*”<sup>362</sup>

Antes hemos expresado el valor de la función intelectual que supera la mera determinación de la unidad de psicosomática 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

---

<sup>360</sup> *Ibíd.* p.280

<sup>361</sup> Zubirí, Xavier, IL. *Op. Cit.* p.281

<sup>362</sup> *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.<sup>363</sup>

### 3. El concepto modal de tiempo

---

Como hemos podido observar en esta investigación Zubirí consume 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”*<sup>364</sup>, 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 transcurriencia extrínseca. Es la cosa real misma, es ella misma la que por su intrínseca índole,*

---

<sup>363</sup> *Ibíd.*

<sup>364</sup> *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”<sup>365</sup>

Debemos aclarar que para el autor el tiempo no está metido en la acción, no es formalmente un modo de realidad<sup>366</sup>, 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”<sup>367</sup>. 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”<sup>368</sup> esta determinación es fundamental para entender que la proximidad del tiempo a la realidad será lo que viene a caracterizarle como: “modo de ser”.

www.bdigital.ula.ve

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

---

<sup>365</sup> *Ibíd.* p.298

<sup>366</sup> “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)

<sup>367</sup> *Ibíd.* p.300

<sup>368</sup> *Ibíd.* p.301

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

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<sup>370</sup>”*; 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<sup>371</sup>*

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”*<sup>372</sup>

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*

---

<sup>369</sup> *Ibíd.* p.302

<sup>370</sup> *Ibíd.*

<sup>371</sup> *Ibíd.*

<sup>372</sup> *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<sup>373</sup>*

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 exercito>>, 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*”<sup>374</sup>

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*”<sup>375</sup>

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*”<sup>376</sup> 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*”<sup>377</sup> ya que el tiempo no puede tener más modalidad que el ser.

---

<sup>373</sup> *Ibíd.* p.304

<sup>374</sup> *Ibíd.* p.304-305

<sup>375</sup> *Ibíd.* p.305

<sup>376</sup> *Ibíd.* p.306

<sup>377</sup> *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”*<sup>378</sup>, 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”*<sup>379</sup>

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”*<sup>380</sup>

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”*<sup>381</sup>

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”*<sup>382</sup>.

---

<sup>378</sup> *Ibíd.* p.308

<sup>379</sup> *Ibíd.* p.309

<sup>380</sup> *Ibíd.* p.310

<sup>381</sup> *Ibíd.* p.311

<sup>382</sup> 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”*<sup>383</sup> 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”*<sup>384</sup>

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”*<sup>385</sup>

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”*<sup>386</sup>

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”*<sup>387</sup> y por esto la vigencia, el interés y la singularidad que aspiramos hallar como aporte particular de este trabajo de

---

<sup>383</sup> *Ibíd.* p.311

<sup>384</sup> *Ibíd.* p.316

<sup>385</sup> *Ibíd.* p.325

<sup>386</sup> *Ibíd.* p.326

<sup>387</sup> *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.<sup>388</sup>

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*”<sup>389</sup>, que va de pasado a futuro y

---

<sup>388</sup> Zubirí, Xavier. NHD. . *Op. Cit.* p.18

<sup>389</sup> 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 dinámica<sup>390</sup> 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>>*”<sup>391</sup>

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*<sup>392</sup>. 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.

---

<sup>390</sup> 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*”.

<sup>391</sup> Zubirí, Xavier. EDDR. *Op. Cit.* p.310

<sup>392</sup> 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”<sup>393</sup>

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*”<sup>394</sup> 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.

---

<sup>393</sup> Zubirí, Xavier. SE. *Op. Cit.* p.414

<sup>394</sup> 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*”<sup>395</sup>

#### 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

---

<sup>395</sup> 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 centrada<sup>396</sup>.

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

---

<sup>396</sup> 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 espacialidad 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 campo<sup>397</sup>.

---

<sup>397</sup> 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 campal<sup>398</sup> 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 entiende tempóreamente de la cosa real es lo que ella es compactamente con la cosa real.

<sup>398</sup> 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”<sup>399</sup>

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 irrealidad. La estructura tempórea de la

---

<sup>399</sup> 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 hacía 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 Zubirí 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, sí 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.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## 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 intelectual 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.<sup>400</sup>

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>><sup>401</sup>. 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 (...)<sup>402</sup>

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

---

<sup>400</sup> *Ibíd.* p.50

<sup>401</sup> "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

<sup>402</sup> *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>><sup>403</sup>

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 imaginación<sup>404</sup>

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

---

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

<sup>404</sup> “(...) 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*>><sup>405</sup>

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”<sup>406</sup> y más adelante expresa : “Por esto la physis es propiamente la arkhé, el principio de la kinesis”<sup>407</sup>, 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.<sup>408</sup>

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:

---

<sup>405</sup> *Ibíd.* p.51

<sup>406</sup> Zubirí, Xavier. “LNF” *Op. Cit.* p.53

<sup>407</sup> *Ibíd.*

<sup>408</sup> *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 táxis, orden, medida de causas.<sup>409</sup>

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.<sup>410</sup>

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:

---

<sup>409</sup> *Ibíd.* p 54

<sup>410</sup> Zubirí, Xavier. “LNF” *Op. Cit.* p.58

aquél 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.<sup>411</sup>

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.<sup>412</sup>

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 mítico – 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*”<sup>413</sup> pero quizás lo más determinante es que: “*(...) las cosas padecen, las cosas mismas se hallan sometidas a una inexorable caducidad. Nacen algún día,*

---

<sup>411</sup> Zubirí, Xavier. “LNF” *Op. Cit.* p 62

<sup>412</sup> Zubirí, Xavier, “LNF” *Op. Cit.* p.69-70

<sup>413</sup> Zubirí, Xavier. SGG . *Op. Cit.* .p1

para morir alguna vez”<sup>414</sup> un rasgo fundamental para la determinación del “cómo”, así nace la conceptualización del tiempo durante el periodo que abarca la antesala al pensamiento socrático, <sup>415</sup> 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 percedero 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.<sup>416</sup>

Es así que Chrono, Crono ó Krono, (μελας κρονò) 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

---

<sup>414</sup> *Ibíd.*

<sup>415</sup> 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]

<sup>416</sup> *Ibíd.* p.2

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

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>><sup>418</sup>.

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”<sup>419</sup>

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*)

---

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

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

<sup>419</sup> *Ibíd.* p.5

como es designado por Homero en la *Ilíada*<sup>420</sup> (σοφ τατον ξρονό ανευοαι γαρ παυτα ) emergerá como juez constante e inapelable.

Los conceptos de *kronov* 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 Anaximandro<sup>421</sup>.

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.<sup>422</sup>

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*

---

<sup>420</sup> Teog., 137, 138, etc. Homero *Ilíada*, 2.205, *Odisea*, 21.415. Tiempo es avieso: αγγυλμητή

<sup>421</sup> "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]

<sup>422</sup> 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)”<sup>423</sup>.*

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”<sup>424</sup>*. 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”<sup>425</sup>*, 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 ênai, es el descubrimiento, casi sobrehumano, de Parménides y Heráclito. En realidad, puede decirse que sólo con ellos ha comenzado la filosofía”<sup>426</sup>*, 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”<sup>427</sup>*. 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”<sup>428</sup>*

Así vemos que la trascendencia del pensamiento mítico continúa 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

---

<sup>423</sup> *Ibíd.* p.10

<sup>424</sup> Zubirí, Xavier. SSG. . *Op. Cit.* p.13

<sup>425</sup> *Ibíd.* p.17

<sup>426</sup> *Ibíd.* p.18

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

<sup>428</sup> *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 Parménides<sup>429</sup>.

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 fin<sup>430</sup>. 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*”<sup>431</sup>

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:

---

<sup>429</sup> 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]

<sup>430</sup> 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 incommovible y completo” [Gómez – Lobo. “*Parménides y la Diosa*” Editorial Ideas y valores.

1968- Reedición 1985. Bogotá. p.399]

<sup>431</sup> 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 incommovible 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 decimos 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.<sup>432</sup>

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*"<sup>433</sup> y serán los sabios el conducto para llegar a ella: "*lo que la Naturaleza sea habrá de decírnoslo la sabiduría del Sabio*"<sup>434</sup>, 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, si 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*"<sup>435</sup>, 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.<sup>436</sup>

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

---

<sup>432</sup> Zubirí, Xavier. SSG. *Op. Cit.* p.22

<sup>433</sup> *Ibíd.* p.24

<sup>434</sup> *Ibíd.* p.26

<sup>435</sup> *Ibíd.* p.27

<sup>436</sup> *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 resaltable 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]<sup>437</sup>

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”*<sup>438</sup>

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*

<sup>437</sup> Antúnez Cid, José. *“La intersubjetividad en Xavier Zubirí”*. Editorial Destrice Pontificia Universitat Gregoriana. Serie Filosofía No. 26. 2006 p.74

<sup>438</sup> Aristóteles, *“Física”* IV. 165. 20-25. *Op. Cit.*

*pensamiento, o nos pasa inadvertido que cambiamos, no nos parece que haya acaecido tiempo*<sup>439</sup> 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”<sup>440</sup>

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 movería en su interna intelección. La presencia del noûs, de la visión intelectual en la epistémé 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 epistémé llamaba por esto Aristóteles a la sophía.<sup>441</sup>

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.

---

<sup>439</sup> *Ibíd.* 218 b 20-22

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

<sup>441</sup> 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.<sup>442</sup>

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 retoma<sup>443</sup> 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 neoescolástica 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”<sup>444</sup>

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 presentarse sino como objeto, y nada puede

---

<sup>442</sup> 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 están), como pretendían los físicos que especularon sobre los elementos, sino principios de la realidad en cuanto tal (ón heí 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.*)

<sup>443</sup> Debemos partir en primer lugar de que para Santo Tomás 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 Tomás 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.* )

<sup>444</sup> 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 <<misimos>>, pero es porque el >>yo pienso>> pone inteligiblemente el objeto en cuanto tal”<sup>445</sup>*

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. (...)”<sup>446</sup>*

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 manifiestas sensitivamente las cosas; a saber, en sucesión. Tiempo y espacio son así las condiciones sensitivas más que hace posible que algo se manifieste sensitivamente.<sup>447</sup>

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 atenderse a lo que se aparece a la conciencia como tal, es decir, a los *“fenómenos”<sup>448</sup>* 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.*

---

<sup>445</sup> Zubirí, Xavier. CLDF. *Op. Cit.* p.84

<sup>446</sup> *Ibíd.*

<sup>447</sup> “(...)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 sustante, algo causado y causante, etc. (...) Y como tal está girando en torno al yo. (...)”Zubirí, Xavier. CLDF.*Op. Cit.* p.86

<sup>448</sup> *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”* <sup>449</sup>

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*”<sup>450</sup>.

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*”<sup>451</sup> 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

---

<sup>449</sup> “¿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)

<sup>450</sup> 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 más. Toda vivencia fluye y deja de ser en un ahora puntual. Pero el ahora intencional de todas las vivencias son <<más>>, 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 más, es decir, son vivencias de mi ego” [Ibíd, p.242]

<sup>451</sup> *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*” 1<sup>o</sup> 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*”<sup>452</sup>

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*”<sup>453</sup>

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.<sup>454</sup>

Para concluir expone:

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

---

<sup>452</sup> Zubirí, Xavier. CLDF. *Op. Cit.* p.170

<sup>453</sup> *Ibíd* p.183

<sup>454</sup> *Ibíd.* 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.<sup>455</sup>

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*"<sup>456</sup> 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 ópticas. (...) Mi ser es trascendental porque es temporeo.<sup>457</sup>

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 Ortega<sup>458</sup>, tesis como: la idea de realidad como formalidad, la idea del

---

<sup>455</sup> Zubirí, Xavier. CLDF. . *Op. Cit.* p.179, 180, 181

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

<sup>457</sup> Zubirí, Xavier. CLDF. . *Op. Cit.* p.269

<sup>458</sup> Antúnez Cid, José. "*La intersubjetividad en Xavier Zubirí*". Editorial Destryce 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 vita 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 Ortegiana 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 está 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*”<sup>459</sup> 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”

<sup>459</sup> 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](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 ordo 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..."<sup>460</sup> 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 fenómeno<sup>461</sup>.

---

<sup>460</sup> Heidegger, M. "*El concepto de tiempo*" Op. Cit. p.6

<sup>461</sup> 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”<sup>462</sup>. 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.

<sup>462</sup> “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 visiones<sup>463</sup>.

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 justifica la propuesta que desde la filosofía efectúa Xavier Zubirí, conforme a la cual la *intelección sentiente*

---

<sup>463</sup> 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>>”<sup>464</sup>

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 filosofía<sup>465</sup>, 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 trascendía 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.

---

<sup>464</sup> Prigogine, Ilya. *Op. Cit.*

<sup>465</sup> “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”<sup>466</sup>, 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*”<sup>467</sup>

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

---

<sup>466</sup> Zubirí, Xavier. ETM. . Op. Cit. p.270

<sup>467</sup> *Ibíd.* p.276

*inicial hasta el punto final*"<sup>468</sup> 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) dónde 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*".

---

<sup>468</sup> *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<sup>a</sup> 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”<sup>469</sup> 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”<sup>470</sup> 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”<sup>471</sup> 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>>*”<sup>472</sup> 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

---

<sup>469</sup> Aristóteles. “Física” IV 12 – 221<sup>a</sup> 4-9 Op. Cit.

<sup>470</sup> Subrayado propio

<sup>471</sup> Subrayado propio

<sup>472</sup> 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*<sup>473</sup>

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*<sup>474</sup> 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

---

<sup>473</sup> Zubirí, Xavier. ETM. *Op. Cit.* p.303

<sup>474</sup> *Ibíd.* p.304

neutralización<sup>475</sup> 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*<sup>476</sup>” 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*”<sup>477</sup> 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 entretejer a lo largo de la historia de la filosofía.

---

<sup>475</sup> 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.

<sup>476</sup> *Ibíd.* p.325

<sup>477</sup> *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 primordialmente 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 <sup>478</sup>en 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*”<sup>479</sup> y además,

---

<sup>478</sup> Subrayado propio

<sup>479</sup> *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.<sup>480</sup>.

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 energía 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 πρακτικῆς, que Aristóteles califica como intelecto deseante, οπετικὸς νοῦς οἷον ὁρεζὶς διανοητικῆ (Ética a Nicómaco 1139b4-5)<sup>481</sup>

---

<sup>480</sup> *Ibíd.* IV. 14. 24-29

<sup>481</sup> 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 entender, 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 ἐνεργεία.

www.bdigital.ula.ve

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 acaece 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”*<sup>482</sup>

Como hemos visto en esta investigación, con base en la expresión: *“(…) hay que decir en primer lugar que cada realidad tiene su tiempo”*<sup>483</sup> 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.

---

<sup>482</sup> Zubirí, Xavier. SH. *Op. Cit.* p.656

<sup>483</sup> 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 transcurrencia 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*”<sup>484</sup>

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*”<sup>485</sup>. 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*”<sup>486</sup> 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*”<sup>487</sup> y plantean un presente de actualidad, que el autor llama “el siendo” y aclara diciendo: “(...) *el siendo es un participio del presente ser*”<sup>488</sup>

---

<sup>484</sup> *Ibíd.* p.298

<sup>485</sup> *Ibíd.* p.302

<sup>486</sup> *Ibíd.*

<sup>487</sup> *Ibíd.* p.303

<sup>488</sup> *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*”<sup>489</sup>. 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”<sup>490</sup> 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*”<sup>491</sup> 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 neutralización<sup>492</sup>, 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

---

<sup>489</sup> *Ibíd.* p.304-305

<sup>490</sup> *Ibíd.* p.305

<sup>491</sup> *Ibíd.* p.311

<sup>492</sup> 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*”<sup>493</sup>

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*”<sup>494</sup>

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*”<sup>495</sup>

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 entre 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

---

<sup>493</sup> *Ibíd.* p.316

<sup>494</sup> *Ibíd.* p.325

<sup>495</sup> *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*”<sup>496</sup>

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

---

<sup>496</sup> *Ibíd.* p.328

Heidegger, sino la futurición que para Zubirí la sienta la bases de la dimensión metafísica de la personidad, 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”*.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### 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 Marquínez 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.tdx?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](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&lpg=PA108&dq=nietzsche++%2B+Zubir%C3%AD&source=bl&ots=T2Ckqu1f0K&sig=U6TdVeGQyidOdYwY2dpaH-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 Zubirí. 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 Zubirí*. 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 Zubirí frente a Heidegger*. Compilado en: *Zubirí ante Heidegger*, Editores Juan Antonio Nicolás y Ricardo Espinoza Lolás, Editorial Herder..p385ss, España, 2008.
- ELLACURIA Ignacio. *Principialidad de la esencia en Xavier Zubirí*. Universidad Complutense Madrid, 1965.
- ELLACURIA, Ignacio, *La idea de filosofía de Xavier Zubirí* (Vol. 1) Fundación Xavier Zubirí.. Madrid. 1970.
- ESPINOZA LOLAS, Ricardo, *Tiempo humano en Zubirí*. En revista *Konvergencias*, 5(17), 190-198. Abril de 2008.
- ESPINOZA LOLAS, Ricardo. *Realidad y tiempo en Zubirí*. (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 zubirí 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 Zubirí*, Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 1992.
- NICOLAS, Juan Antonio, *Zubirí y Heidegger desde Ortega y Gasset*, Editorial Herder, Madrid, 2008
- LUPIAÑEZ SAN TOMÉ, Isabel Filosofía *Diafanidad, persona y verdad en Zubirí*. 2011. Disponible en: [http://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/5328/TDR\\_LUPIAEZ\\_TOME.pdf?sequence=1](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 Zubirí, 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 Zubirí*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid. 1999.
- PERIS SÁNCHEZ, Antonio. *De Husserl a Aristóteles en la constitución de la Filosofía de Xavier Zubirí*. (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 <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 Autónoma 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 Católica 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 Eunsa. Navarra, 2011.

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

ARISTÓTELES, *Acercas 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) [Disponilble en [www.philosophia.cl](http://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. Kaoiné Aiesthesis*. En *Revista El Monista*, 52(2), pp195-209. (1968).
- DIELS Hernan.- KRANZ Whalter Título original *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Publicada en ingles 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 practica 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 Abstracta*, 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 Zaratustra 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](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, *Potino Enéadas*. Argentina, Libros Esenciales - Colihue. Argentina, 2007.
- MENDOZA Luis Fernando, *De la potencia intelectual del 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 irreversibilita, 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

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)