

# EN TORNO AL PROBLEMA DEL TIEMPO DE LA REALIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE ZUBIRI <sup>1</sup>

RICARDO A. ESPINOZA LOLAS  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

RESUMEN: Lo que buscamos investigar en este artículo es la gran importancia del tema del tiempo en la realidad humana desde el pensamiento de Zubiri. Se tiene que decir radicalmente que la inteligencia es, en cierto modo, «tempóreamente». La inteligencia es sentiente y siente las cosas como reales. Y, en esto, las siente como meramente siendo en el mundo. Es el ser de lo real. Y al sentir las cosas reales siendo en el mundo las siente tempóreamente, porque se está en el mundo tempóreamente. Esto es el modo del ser, el tiempo es radicalmente el modo de ser. El hombre siente tempóreamente y por eso durativa y proyectante; solamente porque se intelige tempóreamente es porque estructuralmente dura y proyecta.

PALABRAS CLAVE: tiempo, conciencia, duración, proyección, historia.

## *About the problem of time in human reality in the thought of Zubiri*

ABSTRACT: What we are investigating in this article is the great importance of the theme of time in relation to human reality according to the thought of Zubiri. One has to say radically that intelligence is «temporal». Intelligence is sentient and it senses things as real. Intelligence feels and it feels things as real. Thus, it feels them as merely being in the world. It is the essence of reality. While sensing things as being in the world, intelligence senses them as temporary, because one is temporarily in this world. This is the mode of being; time is radically the mode of being. Man senses temporarily and therefore his sensing is lasting and projecting; intelligence structurally lasts and projects only because one «intellectively knows temporarily».

KEY WORDS: time, consciousness, duration, projection, history.

El tiempo de la realidad humana es un tiempo radicalmente distinto al tiempo cósmico. Y lo es porque este tipo de tiempo es tiempo del hombre. La complejidad propia del hombre es la que otorga una estructura tan peculiar de su tiempo. Y es peculiar porque, al parecer en un primer análisis, este tipo de tiempo tiene una doble vertiente (o triple)<sup>2</sup>. Las cuales parecen ser muy disímiles

---

<sup>1</sup> Este artículo es parte del Proyecto Fondecyt N.º: 1060475.

<sup>2</sup> Es muy importante al hablar del tiempo propiamente humano evitar confusiones en los términos. Porque es fácil confundir en el análisis, el tiempo de la psique con el tiempo de la vida humana (incluso con el tiempo de la historia). Y cuando esto se produce se mezclan las categorías de los tiempos entre sí. Esto en el caso de Zubiri se puede llevar a cabo y tenemos que estar al tanto. Por ejemplo, en el libro del Profesor Tirado se comete ese tipo de confusión: «El tiempo de la vida humana es nuclear a la hora de dilucidar el problema del yo. Zubiri piensa que el tiempo de la vida humana no es la mera duración del antes, ahora, después... sino que el tiempo de la vida humana presenta una estructura más compleja. Ciertamente el tiempo humano es antes que nada duración, pero no sólo duración... La duración es el modo humano de vivir su propio ritmo vital como tardanza». TIRADO, V., *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003,

entre sí. Por una parte, el tiempo del hombre es un tiempo de su psique. Y, por otra parte, hay un tiempo que es muy distinto al anterior. Es el tiempo del hombre en su diario vivir. Es el tiempo de la vida humana. Incluso podríamos pensar que hay una tercera modalidad del tiempo. Este tiempo sería el tiempo de la historia humana. Zubiri no lo analiza en *Espacio. Tiempo. Materia* (que será el texto guía en esta investigación), pero creemos que es menester incluirlo como un tiempo distinto a los anteriores y propiamente humano. Sin embargo, tenemos que señalar que aunque estos tipos de tiempos son diferentes, son empero tiempos de la realidad humana, son tiempos del hombre. Y, por ende, deben tener alguna unidad; esta cuestión también la analizaremos en detalle. Pero vayamos por partes.

## 1. EL TIEMPO PSÍQUICO

Para entender en qué consiste este tipo de tiempo tenemos que decir de entrada que a Zubiri le molesta incluso llamarlo «psíquico». En verdad, nuestro pensador no encuentra un término apropiado para designar este tipo de tiempo y se decanta por el menos erróneo: «Empleemos... la palabra *psíquico*, aunque yo detesto este termino 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>3</sup>. Es interesante este problema aparentemente menor que tiene Zubiri para nombrar lo que quiere designar con este análisis del tiempo humano. El problema radica en una cuestión extrínseca, pero fundamental para el filósofo español. No quiere que su concepción filosófica se interprete erradamente a la luz de otras filosofías, por ejemplo, la filosofía husserliana. Pues si habla de «tiempo de la conciencia» de inmediato se podría pensar en esos brillantes análisis de la conciencia inmanente del tiempo, tema fundamental en la fenomenología de Husserl (que atraviesa el pensamiento heideggeriano). Pero si pensamos adecuadamente el problema del léxico zubiriano nos tenemos que hacer cargo de que en cierta forma

---

pp. 208-209. Creemos que tal confusión se debe a la contraposición de las concepciones de tiempo entre Husserl y Zubiri; y, además, el otro problema es que esta interpretación está basada en textos muy antiguos de la comprensión del tiempo humano (textos anteriores a *Sobre la esencia* y sobre todo al gran pensamiento noológico zubiriano: *Inteligencia sentiente*) por parte de Zubiri. Son textos que están en *Sobre el Hombre* que se remontan al curso oral de 1953-1954. *El Problema del hombre*. Allí se habla muy influenciado tanto por Husserl como por Heidegger del término «tardanza»; vocablo que luego ya no utiliza para referirse al tiempo humano (ni en su vertiente histórica, ni psíquica, ni vital). Por ejemplo, allí se dice de la duración, desde un espíritu heideggeriano que luego no tendrá que: «Esta duración temporal [se refiere a la duración en cuanto el hombre vive temporalmente su vida] va vivida necesariamente en forma especial. Es la vivencia del tiempo en forma de tardanza: el hombre tarda un cierto tiempo en hacer sus movimientos, en realizar sus operaciones vitales; vive su tiempo en forma de tardanza». SH, p. 610.

<sup>3</sup> ETM, p. 267.

se está hablando de lo mismo que han analizado otras filosofías a lo largo de la historia, algo que la filosofía zubiriana no tiene un nombre adecuado para designarlo. El pensamiento zubiriano no puede hablar de sujeto, ni de conciencia, ni de yo, incluso ni de vida humana, ni espíritu, ni tampoco el término psique se adecua completamente a lo mentado por el pensador. Y esto es un problema muy grave en el fondo. Esta filosofía zubiriana ha estudiado radicalmente al hombre, pero lo ha hecho en una crítica radical y feroz contra la tradición filosófica. Lo que implica que luego esta filosofía no pueda echar mano de estos clásicos términos filosóficos. Porque han sido criticados en su posición misma y en ello han quedado invalidados. Y los términos ofrecidos por la especulación zubiriana, términos como realidad humana, sustantividad humana, sustantividad psico-orgánica, persona, etc., son términos que tampoco son ajustados para poder pensar lo propiamente humano en su connotación temporal. En verdad, lo que este problema del lenguaje está significando es un problema al interior mismo del pensamiento zubiriano. Se usará un término no adecuado para expresar lo que quiere expresar y no nos ofrecerá algún término suyo que sí realmente se ajuste a lo pensado por nuestro filósofo.

Esta imposibilidad del lenguaje es otro vértice de lo mismo que ya hemos analizado en otro escrito: el problema de expresar la realidad desde un decir predicativo de tinte indoeuropeo<sup>4</sup>. Lamentablemente el filósofo español está atrapado en este problema, lo que es obvio, porque piensa, escribe y habla desde el castellano, y no podrá nunca salir de este lenguaje de un modo total, a pesar de sus denotados esfuerzos. Porque no es posible que estemos hablando de un tiempo del hombre como tiempo «psíquico» y que este término no sea lo que verdaderamente Zubiri quiera decir. Entonces ya todo, en cierto aspecto, se invalida por un problema técnico de lenguaje. Nuestro pensador debiera darnos un término alternativo o reconocer que lo que han pensado otras filosofías respecto de este tema tiene mucho de verdad. A lo mejor el término adecuado era el de «conciencia» aunque nos parezca un término demasiado «husserliano».

Para referirse al tiempo psíquico Zubiri nos retrotrae a William James<sup>5</sup> y a su célebre: *The Principles of Psychology*: «El tiempo psíquico fue maravillosa-

<sup>4</sup> Véase ESPINOZA, R., «El logos nominal constructo en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3, 2000/2001, pp. 29-57.

<sup>5</sup> Respecto de esto hay que hacer unas precisiones. Creemos que Zubiri leyó la traducción del libro de James (ya la de 1909, ya la de 1912, ya la de 1930). Y esto porque Zubiri nos habla del «compendio» de psicología y además nos dice que es el capítulo «undécimo» el que habla de la conciencia como «torrente» (*Compendio de Psicología*, pp. 174-200). En su biblioteca personal se encuentran dos ediciones del libro de James. La primera es un edición española muy antigua y en muy mal estado editada en 1909: *Principios de psicología*, dos volúmenes, Ed. Daniel Jorro, Madrid, 1909. Y la segunda es una vieja traducción francesa del libro; y es una edición que está en la misma línea que la española de 1909: *Précis de Psychologie*, Ed. Marcel Rivière, Paris, 1915. Esta edición parece estar muy bien leída, pero no se ajusta al original. Eso pasa con el famoso capítulo «undécimo» que comenta Zubiri. En realidad, esto no es así en el texto en inglés. La traducción del español llamó al libro de James «compendio», y como sabemos el original inglés se llamó «principios» (*Principles*). Además, el capítulo de la «corriente de la con-

mente descrito hace muchos años, en el año 1890, por el libro mejor que ha producido el continente norteamericano: *The Principles of Psychology*, de William James. El capítulo undécimo de su compendio de Psicología... es el capítulo titulado *El torrente de la conciencia*. Y, efectivamente, esa idea de la corriente de la conciencia, que pocos años antes y con un nombre distinto había sido el eje de las investigaciones filosóficas de Bergson, y que más tarde iba a ser tomado de William James, nada menos que por la fenomenología de Husserl, describe precisamente el tiempo psíquico»<sup>6</sup>. En torno a esto, es interesante hacer notar dos cuestiones. Una es que a lo largo del estudio sobre el tiempo en todas sus implicaciones y sentidos podemos percatarnos que Zubiri está siempre en cierta forma estudiando lo que otras filosofías han dicho del tiempo. Y donde cada una de ellas nos entrega una parte de la verdad, y como parte tiene su lugar propio. Por ejemplo, la concepción del tiempo aristotélico sería la concepción del tiempo físico o cósmico. Esto es, que cada concepción se incorpora a la suya propia dentro de un marco más general. Y otra cuestión importante es que en lo referente al tiempo psíquico el filósofo español nos lleva a James y no a Husserl como se podría haber pensado en una primera instancia. Es tanto lo que Zubiri le incomoda la visión fenomenológica del pensamiento de Husserl<sup>7</sup> que

ciencia» no es el undécimo, sino el noveno. Y con esto tenemos que decir que Zubiri leyó una traducción bastante «libre» del original y que también es, sin decirlo, una gran reducción del mismo capítulo (en el «compendio» son 26 páginas y en los «principios» son 66 páginas). Otra cosa que hay que decir es que este capítulo se llama en inglés «The Stream of Thought» (*Principles of Psychology*, vol. 1, Macmillan and Co., Ltd., London, 1890, pp. 224-290) y es la plasmación de un artículo de James llamado «On some Omissions of Introspective Psychology», publicado en la revista *Mind*, enero 1884. El libro de James, como es sabido, era una selección de varios artículos ya publicados en distintas revistas. Por esto lo voluminoso del texto y lo excesivo de sus contenidos que al parecer no tienen una unidad que los articule del todo. Respecto de este tema sobre la corriente de la conciencia, se sabe que es un artículo que pertenece a una etapa de James que quería tratar de vincular verdaderamente ciencia y religión. Y de allí que siempre estuviera muy preocupado por el fenómeno de la conciencia, del trance, del fenómeno de telepatía, de la transferencia, etc. James buscaba con este pensamiento de la conciencia como «torrente» en cierta forma invalidar cualquier rasgo «paranormal» que se le atribuyera a la conciencia, algo muy común en su época. Para entender lo dicho se puede ver la *Introducción* de McDERMOTT, R., a *Essays in Psychical Research*, Harvard University Press, London, 1986, pp. xiii-xxxvi. También habría que decir que más que «conciencia» (que en inglés sería *Conscience*) James está hablando de «pensamiento» (en inglés *Thought*); pero el pensamiento entendido en sentido lato, esto es, como cuando Descartes habla de *Res Cogitans*. Además, el término *Thought* hay que entenderlo siempre desde la metáfora fluvial del río en su transcurrir (el pensar se comportaría de esa manera). *Thought* mienta el transcurrir del río del pensar en su pasar, esto es, su corriente, su torrente.

<sup>6</sup> ETM, p. 268.

<sup>7</sup> Pero en honor a la verdad, tenemos que decir que la concepción del tiempo en Husserl es brillante. Y esta concepción no solamente atraviesa a gran parte la filosofía del siglo xx, sino al mismo Zubiri. Si no atendemos a la concepción husserliana del tiempo no podemos entender la concepción del tiempo de Heidegger en *Ser y Tiempo* como «futurición» (dicho en términos zubirianos), esto es, como horizonte de temporeidad en donde el *Da-sein* comprende los entes intramundanos y en esto se comprende radicalmente a sí mismo; ni tampoco entendemos la concepción zubiriana del tiempo de la vida humana como precesión. Esta idea del tiempo ya se ve en la «Quinta Investigación» de las *Investigaciones lógicas* y dice así (colo-

siempre intenta salirse de ella e ir a algo radical que la fundamenta. En el fondo la filosofía zubiriana encuentra absolutamente equivocada esta concepción filosófica<sup>8</sup>; ve en esta filosofía una nueva recaída en el idealismo alemán. Y esto para el filósofo español es un error muy grande que se puede cometer filosóficamente. También habría que señalar que la concepción del tiempo psíquico es la que atraviesa una larga tradición filosófica que se puede rastrear desde dos líneas distintas, pero con mucho puntos en común: una la de San Agustín hasta Bergson y otra la de James y Husserl.

El tiempo psíquico entendido como el torrente o corriente de la conciencia se podría pensar que es, en un primer momento, lo propiamente temporal: «Este tiempo es como una corriente que va avanzando. Desde su origen, a lo largo de la vida, el psiquismo humano va constantemente avanzando, no se detiene nunca. 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. Esta vida, de carácter cambiando siempre, va avanzando a lo largo de la existencia de cada

---

caremos el texto en su totalidad por la importancia que tiene para la historia de la filosofía y para la comprensión de las ideas zubirianas): «... lo adecuadamente percibido... constituye el dominio primero y absolutamente seguro, en la perspectiva de la teoría del conocimiento, a la inversa, también será verdad que en el juicio *yo soy* se entiende por *yo* lo adecuadamente percibido, que constituye, justamente, el núcleo que hace posible y funda la evidencia. Se añade además a este dominio cuanto el recuerdo muestra como pasado que nos fue antes evidentemente presente, o sea, como algo perteneciente al propio *yo* que fue... Y después, todo lo que podemos suponer por razones empíricas que coexiste con lo adecuadamente percibido de cada instante, como *yendo a una* con él *unitaria y continuamente*. Cuando digo “yendo a una unitaria y continuamente”, estoy refiriéndome a la unidad del todo concreto, cuyas partes son o bien *factores* que se fundan recíprocamente en la coexistencia, o sea que se exigen en ella los unos a los otros, o bien *fragmentos* que por su propia naturaleza fundan en la coexistencia formas de unidad: formas que auténticamente inhabitan en él. Y las unidades de la coexistencia van pasando constantemente de punto de tiempo en punto de tiempo de unas a otras: constituyen una unidad de variación que, por su parte, exige la constante perduraron o el cambio constante de al menos un factor esencial para la unidad del todo, o sea, que no se pueda separar de él como todo. Este papel lo desempeña sobre todo también la conciencia subjetiva de tiempo, entendida como proyección de las “sensaciones de tiempo”; la cual, por paradójico que suene, representa una forma omniabarcante del instante de conciencia, o sea, una forma de las vivencias coexistentes en un punto objetivo de tiempo». HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, traducción de Miguel García-Baró, traducción inédita que se utilizó en el seminario sobre fenomenología que se llevó a cabo en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, 1999-2003). También se puede encontrar el texto muy mal traducido en la edición de HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1982, pp. 483-484. Si nos hemos percatado la concepción del tiempo de Husserl es una nueva versión de lo dicho por Kant (en cuanto el tiempo como forma *a priori* de la intuición para constituir el objeto). Ahora el tiempo funciona como un horizonte que da sentido, que constituye al objeto en el dinamismo fuente de la conciencia.

<sup>8</sup> Véase ESPINOZA, R., «Zubiri y Husserl. Una crítica desde el carácter físico a la intencionalidad», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXXIII, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 341-367.

«cual»<sup>9</sup>. Como hemos dicho, se podría pensar que el tiempo psíquico sería entender la psique o conciencia desde este carácter de ser corriente, un fluir, una fluencia que va avanzando a lo largo de toda la vida, de manera siempre continua y siempre cambiante. Esto es, sería entender el tiempo psíquico como un proceso dinámico fluente, continuo y cambiante. Pero, en realidad, esto no es el tiempo psíquico. Y no podría serlo por una razón fundamental. Sería una vez más confundir un proceso dinámico con el tiempo. El tiempo psíquico es un carácter de tal fluencia: «El tiempo es *algo* que tiene esta fluencia»<sup>10</sup>.

La aclaración de que el tiempo no es la fluencia es una aclaración que busca entre otras cosas marcar la diferencia esencial que hay entre el tiempo, cualquier estructura temporal, con la base misma que lo sustenta. Esto es, con el carácter dinámico procesual de una realidad tal. Con esto nos damos cuenta de que el tiempo no puede tener ningún carácter sustantivo, porque siempre está dependiendo de la sustantividad misma en su dinamismo, sustantividad que en definitiva son las cosas mismas. En el caso que aquí nos ocupa, la realidad humana en cuanto conciencia se define esencialmente como fluencia. Ni que decir tiene que la psique humana, la conciencia es un transcurrir incesante en continuidad dinámica. Y, en tal continuidad, el cambio permanente la constituye<sup>11</sup>. La conciencia está en constante fluir<sup>12</sup>, eso es absolutamente correcto: «La conciencia y el psiquismo tienen un carácter fluente, y esta fluencia es la realidad misma del psiquismo. El psiquismo es fluencia. Pero no es el tiempo»<sup>13</sup>. Y este gran desliz de confundir fluencia con el tiempo de la conciencia es el que está presente en varias filosofías; desde San Agustín<sup>14</sup> que piensa que: «... el tiempo

<sup>9</sup> ETM, p. 268.

<sup>10</sup> ETM, p. 269.

<sup>11</sup> Creemos que Zubiri en este análisis se está inspirando plenamente en lo propuesto por James. Es este pensador el que ve la conciencia desde ese carácter dinámico de ser «torrenete». Hay un pasaje de James muy próximo a lo que dice Zubiri: «Consciousness... does not appear to it self chopped up in bits. Such words or “chain” or “train” do not describe it fify as it presents it self in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A “river” or a “stream” are the metaphors by which it is most naturally described. *In talking of it hereafter, let us call it the stream of thouthht, of consciousness, or of subjective life*». JAMES, W., *Principles of Psychology*, vol. 1, *op. cit.*, p. 239. El texto de la traducción española que leyó probablemente Zubiri tiene algunas variaciones con respecto del texto inglés. Y se puede encontrar en: *Compendio de Psicología*, *op. cit.*, p. 182.

<sup>12</sup> James lo dice rotundamente así: «The first fact formalidad us, then, as psychologists, is *that thinking of some sort goeson*». JAMES, W., *Principles of Psychology*, vol. 1, *op. cit.*, p. 224. En el texto en inglés queda bastante claro que se trata del «pensamiento» en su fluir, pero en la versión en español se dice casi lo mismo (pero no lo es): «El hecho concreto fundamental y sobresaliente, afirmable por cada cual como peculiar de su conciencia íntima, es el de *que la conciencia de algo fluye en sí misma*». JAMES, W., *Compendio de Psicología*, *op. cit.*, p. 174.

<sup>13</sup> ETM, p. 269.

<sup>14</sup> El clásico texto de San Agustín se encuentra en las *Confesiones*. Y es un texto que ha tenido mucha influencia en varios pensadores a lo largo de la historia. Incluso el mismo Heidegger es un gran deudor del pensamiento de San Agustín y se puede leer algunos pasajes de la filosofía heideggeriana en clave agustiniana. El texto íntegro en donde habla del tiempo en

es *distensio quaedam animi*, una especie de distensión del ánimo. Sí, pero esta distensión no es el tiempo; es la fluencia de los estados mentales»<sup>15</sup>; a Bergson que confunde el fluir con el durar de la conciencia: «Cuando él habla de *duree* no discrimina entre lo que el psiquismo tiene de fluencia y lo que tiene de lo que voy a decir a continuación [la duración]»<sup>16</sup>. Cuando se ha pensado en el tiempo de la conciencia se le ha descrito desde caracteres de la fluencia, con esto se ha confundido la conciencia en su actividad propia con el tiempo de esta conciencia, algo totalmente distinto porque se da una articulación muy propia entre tiempo y conciencia. La conciencia como fluencia da de sí su tiempo. ¿Cómo lo da? Es lo que tenemos que discutir ahora. Pero anticipando ideas, digamos que lo da como duración.

Para poder dar con el carácter de tiempo que tiene la fluencia tenemos que realizar un acto de neutralización (en un sentido muy parecido al usado por Husserl en su fenomenología). Es menester hacer esto para que podamos ver el tiempo en su carácter mismo de acto y así luego describirlo adecuadamente. El tiempo en y por sí mismo no es susceptible de ser descrito porque al ser un pobre carácter de lo real queda desdibujado ante su radical dinamismo, ya sea de proceso, ya sea de fluencia, ya sea cualquier tipo de dinamismo: «... 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>17</sup>. Entonces tenemos que el tiempo de la conciencia es la duración. Si la conciencia es realmente mera fluencia su tiempo es el carácter durativo de ella. Carácter que sale a luz por la neutralización en vivenciación. Lo que se neutraliza es el carácter de la fluencia de la conciencia referida a tales o cuales hechos que se presentan en ella. Al neutralizar los hechos que componen la fluencia nos queda ella en su mero fluir como acto mío. Es la fluencia desde la propia realidad humana. Y, como tal, aparece la fluencia a la luz de su temporalidad, esto es, es la fluencia en tanto que durando. Y lo hace como siendo fluencia vivida por la propia realidad humana. Entonces la duración, en un primer momento, es la fluencia de la conciencia, pero no en cuanto fluencia de hechos sino como fluencia mía, fluencia vivida por mí.

¿Qué es estrictamente la duración? Para empezar digamos que no es sucesión, sino todo lo contrario. En la sucesión tenemos un predominio de un pre-

---

referencia al alma como distensión es: «*inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distensionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi*». SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, BAC, Madrid, 1950, p. 26.

<sup>15</sup> ETM, p. 269.

<sup>16</sup> ETM, p. 269.

<sup>17</sup> ETM, p. 270.

sente puntual, a través del cual se constituye tanto el pasado como el futuro; una construcción que es por igual, en donde cualquier término da igual respecto del otro, no hay predominio ni del pasado ni del futuro. Es un tiempo en que un presente se des-realiza en pasado (en tanto que está pasando) y, a una, se vuelve futuro (en tanto que sigue pasando). En realidad es un tiempo en que solamente se tiene un presente formalmente; de allí la famosa reversibilidad del tiempo en la física clásica; para la materia, al perecer, daría lo mismo el tiempo en su direccionalidad (bueno esto no lo piensa ni la termodinámica ni la ciencia del caos, ni tampoco Zubiri, pero eso es otra cuestión). En cambio, en la duración tenemos lo contrario a la sucesión. Se podría decir que el predominio es del pasado. Es un gran pasado puntual que se va haciendo presente y, en ello, se vuelve luego en futuro. Casi lo que habría que decir es que solamente se tiene un pasado que se va hinchando de tiempo; así, por ejemplo, como un globo. En esto, ya no se tiene un presente en tanto que deja de ser, sino que se tiene un pasado que sigue siendo (esta idea, que viene de Bergson, es la corrección de Zubiri a la conciencia interna del tiempo, propuesta por Husserl, centrada en el ahora puntual, que es algo típico de la sucesión). Zubiri nos recuerda la idea de duración de Bergson para repensar la suya (no olvidemos que el filósofo español era, desde muy joven, un gran admirador del pensador francés); idea que para él es muy acertada aunque el mismo Bergson<sup>18</sup> no diferencia entre sucesión y duración: «La espléndida frase de Bergson, aunque no distingue bien entre duración y fluencia, expresa la idea con perfecta exactitud: *La duración es el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y que se va hinchando al avanzar y al progresar* (Evol. Creat, cap. 1, p. 4). Aquí, naturalmente, el tiempo no consiste en dejar de ser para ser pasado. Es al revés. Es el pasado el que, en una forma de estricto pasado va, sin embargo, avanzando hacia el presente y empujando el porvenir»<sup>19</sup>. Con esta explicación<sup>20</sup> de inmediato nos damos

<sup>18</sup> Tenemos distintos pasajes en la obra zubiriana en que se critica incluso esta acertada idea de duración de Bergson. Y dando por hecho que es verdad que en la duración, no en la fluencia, se está pensando desde el pasado y es desde el pasado como de estructura la conciencia, ahora se critica que a esa duración bergsoniana le falta el momento de realidad. En este caso que citaremos se habla que le falta «Dureza». Esto es, porque es una realidad psíquica dura en distensión temporal, pero no puede la duración reposar sobre sí misma: «La duración la explica Bergson como un punto inextenso de goma que se distiende elásticamente a lo largo del tiempo, de modo que la distensión, en su propia temporalidad, es la duración. Pero es fácil de ver que la condición para que el hilo no se rompa es que sea *duro*, porque si se rompiera habría cesura, habría dos vidas. La duración en el sentido de una distensión dinámica supone la dureza, la interna consistencia de aquello que va a durar, y esa interna consistencia es lo que podemos llamar *la retinencia*». SH, p. 547.

<sup>19</sup> ETM, p. 270.

<sup>20</sup> El texto que cita Zubiri lo podemos encontrar en el francés original de Bergson: «La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant». BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Félix Alcan (editor), Paris, 1907, pp. 4-5. La traducción española de este texto es: «La duración es el continuo progreso del pasado que va comiéndose al futuro y va hinchándose al progresar». BERGSON, H., *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid, 1973, p. 18.

cuenta de que no tiene mucho sentido, en este tipo de tiempo, tratar de entenderlo linealmente. Así como con el tiempo cósmico de la sucesión. Pues aquí tenemos un pasado que en cierta forma lo es todo. Es como si fuera un gran punto que se va inflando de presente y futuro en la medida que transcurre. Es un punto como si fuera un globo que se despliega o, si se quiere, se distiende tanto en presente como luego en futuro.

Por este motivo, no tiene mucho sentido en pensar la duración como si existieran más horas puntuales en la conciencia (crítica a Husserl). Esto no es del todo posible si lo miramos desde la conciencia. Y no lo hacemos desde los hechos que obviamente están abiertos desde distintos momentos que le advienen. Si se quiere seguir hablando en términos de ahora habría que decir que es un ahora que va dando de sí en la fluencia de la conciencia. No podemos pensar que la conciencia en su corriente pueda hacer distingos de momentos, de horas que le advengan, en cuanto actos mentales, aunque sean distintos son de una corriente fluente de la conciencia<sup>21</sup> y por esto mismo luego su tiempo, su carácter durativo, será obviamente en un mismo ahora que va madurando; maduración que puede ser, ya enriquecimiento ya empobrecimiento, dependiendo de lo mentado por la conciencia. Al no existir más horas, no existe un segundo ahora que le siga a un primer ahora; por esto, en la duración tenemos que formalmente no podemos hablar de sucesión. Es imposible que en la duración se dé sucesión, pues estos términos se contradicen en su esencia. En la duración tenemos un pasado puntual que podría funcionar como un ahora, pero que en realidad es único. Es el único ahora que va en sí mismo haciéndose presente y luego futuro. Al no darse multiplicidad formal de horas en verdad no tiene sentido incluso hablar de un ahora como si este ahora fuera primordial. Porque no lo es. El término ahora de inmediato mienta sucesión, pues nos remite a algo que no es ahora, ya en el pasado ya en el futuro. Tanto el pasado como el futuro se nos antojan como un antes y un después de tal ahora puntual. Y esto es el carácter lineal de la sucesión, pues de inmediato nos nacen los múltiples horas en el transcurrir temporal del móvil. Pero aquí no es el caso para nada.

Por esta razón, la conciencia no se está moviendo en ese sentido procesual lineal. Ella es dinámica en sí misma, pero lo es del modo fluente. Y en tal fluencia su tiempo durativo en un momento que lo es, en cierto sentido, todo. Es un

---

<sup>21</sup> Bergson esto lo explica muy bien así: «De esa supervivencia del pasado se deriva la imposibilidad, para la conciencia, de atravesar dos veces el mismo estado. Por más que las circunstancias sean las mismas, ya no actúan éstas sobre la misma persona, pues la encuentran en un nuevo momento de su historia. Nuestra personalidad, que se dilata en cada instante con la expresión acumulada, cambia sin cesar. Al cambiar impide que un estado, aunque superficialmente sea idéntico a sí mismo, se repita en su fondo. Por ello es irreversible nuestra duración». BERGSON, H., *La evolución creadora*, op. cit., p. 19. Es interesante señalar que de inmediato en el ámbito de lo humano vemos que la irreversibilidad es fundamental y lo constituye. Y este carácter de irreversibilidad es el que se está proponiendo para comprender a las cosas físicas (es lo que vimos en el apartado anterior). Y otra cosa interesante de señalar es esa gran idea de Heráclito que atraviesa toda esta concepción y de allí la metáfora del río. Es la idea de que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río.

momento que va dando de sí su propia totalidad. Es como si toda la vida consciente durara en esa fluencia continua y siempre cambiante en un carácter de totalidad que en sí misma puede entenderse en esa distensión temporal que es el pasado, el presente y el futuro como un antes, un ahora y un después pensado solamente desde la totalidad de la vivencia consciente: «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>22</sup>. Entendemos lo que quiere decir Zubiri, aunque creemos que su terminología no es exacta, pues no tiene sentido hablar de un ahora que permanece siendo el mismo a pesar de los cambios<sup>23</sup>. Ya que el término «ahora» no nos permite usar ese sentido. Un ahora siempre exige multitud de ahoras, exige sucesión. Además, no tiene sentido tampoco hablar de un ahora que es «hoy» ampliamente superior que un ahora que fue «ayer». En esta frase se está utilizando la estructura de la sucesión de los días para mostrar que la duración permanece siendo la misma. En este sentido, se está diciendo que su mismidad en el ahora, a pesar de ser un hoy respecto de un ayer, viene dada en oposición a la sucesión y creemos que esto no es lo propio del carácter temporal durativo de la corriente de la conciencia. En rigor, en ella no se está mentando nada por fuera de su duración misma. Si se quiere hablar de ahora, tenemos siempre que pensar que tal ahora de la conciencia es único, no hay otros ahoras sino uno que se va abriendo, va dando de sí toda la temporalidad de la conciencia: «... el ahora de la fluencia es un ahora que se va dilatando en tanto que ahora; es un mismo ahora que se va dilatando. El ahora en tanto que ahora nunca es otro, sino siempre el *mismo* más dilatado. Por esto no es sucesión de ahoras, sino un ahora que va durando en tanto que ahora»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> ETM, p. 271.

<sup>23</sup> Creemos que Zubiri habla en estos términos poco precisos porque es la herencia intelectual que recibe de Husserl. Es este filósofo el que explica este tipo de tiempo en esos términos. Se pueden encontrar varios pasajes de su obra en que señala lo mismo. Por ejemplo: «La impresión originaria tiene por contenido lo que la palabra *ahora* significa cuando se la toma en el más estricto sentido. Cada nuevo ahora es contenido de una nueva impresión originaria. De continuo se alumbraba una impresión nueva, siempre nueva, con una materia siempre nueva, sea ella igual, sea cambiante. Lo que distingue impresión originaria de impresión originaria, tal es el momento individualizador de la impresión originaria de lugares de tiempo, que es algo muy distinto frente a la cualidad y frente a los restantes momentos materiales del contenido de sensación. El momento del lugar originario de tiempo no es nada por sí solo, naturalmente; la individuación nada es aparte de lo que tiene de individuación. El punto de ahora íntegro, la entera impresión originaria, experimenta la modificación del pasado, y sólo por medio de ella agotamos el concepto íntegro de ahora, en la medida en que es un concepto relativo y que apunta a un “pasado”, como “pasado” apunta al “ahora”». HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp. 87-88.

<sup>24</sup> ETM, p. 272.

El psiquismo humano se constituye entonces de esta manera, en su constante y continuo fluir se da la continuidad irreversible del tiempo mismo<sup>25</sup>. Continuidad que no depende del dinamismo propio de la conciencia como fluente, sino que es un dinamismo que le compete intrínseca y formalmente al tiempo de ese fluir, la duración, en cuanto propiamente continuo. Es un ahora que se dilata en y por sí mismo; y en ello cualitativamente surgen los otros momentos de este tipo de tiempo<sup>26</sup>. No son momentos que fueran partes del tiempo como es el caso del tiempo de la sucesión sino que son modalizaciones intrínsecas y formales de un mismo ahora que está durando: «... cada ahora, él, individualmente con tal ahora, se prolonga precisamente a lo largo de la duración. En manera alguna se trata de una continuidad fundada en la continuidad del movimiento, sino que 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... De ahí que en la sucesión las partes —el antes, el ahora y el después— son partes del movimiento numéricamente distintas, aquí, lo que llamamos antes, ahora y después son pura y simplemente modulaciones cualitativas»<sup>27</sup>.

Este tiempo psíquico, ya como tiempo de la psique, ya considerado en sí mismo nos lleva al problema de darnos cuenta de que no es solamente un tiempo de un individuo. Lo cual es siempre evidente, sino que junto con ser una fluencia y una duración de un individuo lo es del resto de los hombres. Incluso ese carácter de fluencia y de duración afecta también a las cosas mismas de un modo especial. Lo que sucede es que la psique humana por ser real está en respectividad con todo lo real sin más y en especial con todas las realidades humanas no solamente por cuestiones talitativas, sino trascendentalmente. La psique humana se va abriendo social e históricamente y no podría ser de otra manera. El hombre lleva en sí mismo a todos los hombres. Para poder alcanzar su plenitud requiere a todos los hombres. De allí que su tiempo durativo también lo sea a nivel social e histórico. Pero del tiempo histórico ya hablaremos más adelante.

## 2. EL TIEMPO VITAL

Este tipo de tiempo humano parece, en un primer momento, que no tiene nada que ver formalmente con el tiempo de la psique, esto es, el tiempo de la duración. Pero esto es radicalmente falso como lo veremos más adelante. Sin embargo, comencemos haciendo un análisis de él como si fuera realmente distinto de la duración. Y lo haremos solamente en razón de claridad peda-

<sup>25</sup> James lo dice muy acertadamente así: «... *no state* [de la conciencia] *once gone can recur and be identical with what, it was before*». JAMES, W., *Principles of Psychology*, vol. 1, *op. cit.*, p. 230.

<sup>26</sup> Es como señala Bergson que: «... el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Todo él nos sigue en todo momento». BERGSON, H., *La evolución creadora*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>27</sup> ETM, p. 273.

gógica. Pues haremos constantemente la contraposición con el tiempo de la duración.

Nuestro pensador comienza su análisis, en cierta forma, haciendo un rodeo respecto a este tipo de tiempo humano para mostrar la realidad humana en cuanto soporte mismo de este tiempo. El tiempo de la vida humana, el tiempo biográfico, es el tiempo del hombre que se hace cargo de su vida. ¿Cómo se hace cargo de su propia vida la realidad humana? Es lo que tendremos que analizar someramente para luego ver en qué consiste su temporalidad. No olvidemos que siempre se nos señala que el tiempo no es procesual, aunque sea transcurrente, pero se da en un cierto proceso de transcurrencia. Es este proceso el que tiene que salir a la luz aquí para que podamos entender el tiempo vital. El hombre se las ha con las cosas en la medida de sus posibilidades. Son éstas las que lo capacitan para hacer lo que tiene que hacer con su vida en tal o cual situación determinada ya individual, social e históricamente. El hombre tiene que hacer su vida por medio de proyectos; solamente a través de ellos se puede ir en la medida de sus posibilidades haciendo una vida: «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. Y se va constituyendo así el tejido de la vida humana, desde el punto de vista que aquí estamos exponiendo»<sup>28</sup>. De este modo es como el hombre hace su vida, forzado por la realidad en la que está situado individual social e históricamente; en tal forzosidad el hombre se levanta sobre sí y construye proyectos. Los cuales le permitirán ir paso a paso dando una cierta respuesta a tal forzosidad problemática en la que está y, además, en la medida que responde con tal proyecto le surgen nuevos problemas y nuevos proyectos y así sucesivamente. Se podría decir que el hombre vive en medio de problemas y a ellos responde con sus proyectos. Los cuales pretenden de algún modo dar acabamiento a esa inquietud de la propia vida humana, en su procesualidad cambiante, a lo largo de los años.

¿Cómo se articulan las posibilidades con los proyectos? ¿Cómo se articula el tiempo con el proceso de la vida humana en su transcurrir forzado por la realidad? Veámoslo. El hombre siempre está situado en la realidad de un modo en que queda capacitado para poder ser en ella. Se está capacitado no solamente a un nivel fisiológico, sino que en realidad se está capacitado desde unas estructuras socio-históricas. Son estas capacidades las que permitirían enfrentarse de mejor o peor manera en el mundo en el que está siendo. Así capacitado el hombre está dispuesto para posibilitarse él y en ello a la realidad que lo rodea. El

<sup>28</sup> ETM, p. 274.

hombre capaz es el que está capacitado para crear posibilidades. Posibilidades que son situaciones de vida, modelos, estructuras de sentido que intentarán crear un mundo posible que sea viable según las necesidades que éste necesita para ser de la mejor manera posible. Y en este horizonte de posibilidades es donde el hombre inscribe sus proyectos. Los proyectos son posibilidades lanzadas hacia adelante, adelante en la vida por encima en cierto modo de la realidad para que ésta pueda en algún sentido cobrar consistencia para desarrollar la propia vida. Con esto las cosas, las realidades pierden su consistencia puntual de ser tales o cuales cosas concreta y la pierden en vista de algo que pueda ser mejor para la propia vida, una posibilidad, pero posibilidad lanzada en el futuro. Las cosas como proyectos nos construyen una vida posible en un aquí y ahora puntual. La vida humana entonces se va constituyendo desde el futuro mismo del proyecto, el cual funciona como un cierto paradigma de sentido que posibilita un modo de estar en la realidad. El proyecto desde el futuro mismo nos entrega modos de estar en la realidad efectiva y puntual en la que el hombre vive urgido e inquieto en su presente puntual. Entonces si nos damos cuenta en esta visión del proceso humano de hacerse cargo de la realidad nos encontramos ya con el tiempo. Las cosas han sido des-realizadas y así como pretéritas funcionan en el presente inquietante del hombre como lanzaderas de proyectos. Las cosas como posibilidades son las que permiten el proyecto: «... las cosas que yo he hecho antes, desde el punto de vista de los proyectos, han desaparecido como realidades. Pero perviven de una forma concreta: habiendo decantado en mí las posibilidades de que yo voy a disponer en la situación siguiente. La posibilidad es la forma como el pasado pervive en el presente, una vez que se ha desrealizado. Desaparece como realidad, pero ha decantado justamente las posibilidades»<sup>29</sup>.

Ahora ya estamos capacitados para entender este tiempo vital de la realidad humana. Si en la sucesión nos movemos en el presente y en la duración en el pasado, en este tipo de tiempo, que todavía no nombraremos, nos movemos en el futuro. ¿Cómo se da esto? La clave está en el término posibilidad y 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»<sup>30</sup>. La posibilidad aúna el pasado con el futuro y lo hace desde la realidad de la cosa; es ella la que se des-realiza como posibilidad. La posibilidad es el pasado de la cosa, es lo que la cosa fue en tanto real de tal o cual manera para la vida del hombre y así como pasado está perviviendo en su presente y posibilitando su futuro, por tanto, la realidad no ya como tal o cual cosa concreta sino como posibilidad mienta esencialmente un modo de

<sup>29</sup> ETM, pp. 275-276.

<sup>30</sup> ETM, p. 276.

estar en el mundo. ¿Qué quiere decir esto? Las cosas en tanto des-realizadas nos dejan maneras de comprender el mundo, modos de enfrentarse en la realidad. Las posibilidades son, en cierta manera, horizontes de sentido que las cosas nos abren y que nos posibilita hacernos cargo de nuestras vidas desde los proyectos bosquejados desde ese horizonte. La cosa se des-realiza para abrir un sentido para la realidad humana y así como sentido la posibilidad nos posibilita, nos faculta para poder proyectar en el futuro la realización de tal posibilidad. Con las posibilidades se cuenta para tener proyectos en un futuro en donde poder moverse. Sin posibilidades no tenemos proyectos y con esto no tendríamos una vida, no seríamos nada: «Mientras yo no tenga unas posibilidades con que, en una o en otra forma, aunque sea equivocadamente, pueda contar en el futuro, yo no puedo hacer proyectos en el sentido regular de la palabra»<sup>31</sup>. El futuro de la vida humana es un futuro que se abre desde el proyecto posibilitado por la realidad des-realizada, la posibilidad. Es un futuro real y en cierta manera concreto, no un cualquier futuro abstracto y muy lejano. 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.

Con esto ya nos podemos dar cuenta de que esta concepción del futuro es radicalmente distinta a todo lo antes dicho. Es un futuro absolutamente palpable y que nos urge, nos inquieta. Lo tenemos que hacer desde esos proyectos que nos lanza las posibilidades concretas de nuestra vida en su estar siendo en el mundo. Y de aquí nos podemos dar cuenta de que la vida humana tiene un dinamismo, un movimiento, un transcurso procesual no solamente absolutamente distinto del proceso material o la fluencia psíquica. La vida humana tiene un dinamismo en proceso que le es absolutamente propio y desde allí se eleva su propio tiempo. La vida humana es formalmente un dinamismo que se da en función de posibilidades; entendidas éstas como modos de estar en la realidad. Lo propio de este dinamismo es la creación y realización de modos de estar en la realidad, en la medida que la realidad se des-realiza el hombre está capacitado para darse modos de estar en la realidad, los cuales abrirán sentidos que nos permiten proyectar en el futuro nuestra propia vida. Por esto, aquí no solamente tenemos lo contrario a la fluencia psíquica, sino también a la duración temporal: «De ahí que la trama de la vida humana, desde este punto de vista, no es una trama de puro movimiento, es decir, de actualización de potencias en un acto, sino de concepción y realización de posibilidades. Esto es algo muy distinto de la fluencia. Porque en la fluencia la conciencia, la psiquis, va avanzando del pasado hacia el presente, y de este eventualmente hacia el futuro. Aquí al revés; es el hombre que se va anticipando justamente a su presente: va haciendo un proyecto. Es una estructura de anticipación»<sup>32</sup>. Si el dinamismo de la conciencia es la fluencia, el dinamismo de la vida es la realización de posibilidades,

<sup>31</sup> ETM, p. 276.

<sup>32</sup> ETM, pp. 276-277.

la posibilitación o, si se quiere, dicho en otro tipo de lenguaje zubiriano, un lenguaje más acorde al último Zubiri, tendríamos que decir la vida es un «dinamismo de capacitación». Esto es, un dinamismo que faculta al hombre a la posibilitación. 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. Es ella la que lo inquieta radicalmente y lo hace para que el hombre pueda estar siendo en el mundo de modo apropiado. El hombre está capacitado para posibilitar. Y es así como se da que esa realización de posibilidades mienta, en definitiva, modos de estar en la realidad. Lo que se realiza son modos de estar y se realizan porque se está capacitado para ello. Las posibilidades son modos de estar en la realidad. Y estos modos solamente adquieren realidad, consistencia para ser, desde esta estructura de la anticipación. Son los proyectos que posibilitan en estos modos los que mueven la vida humana en el presente de su cotidianidad. Por eso se dice que, en cierto sentido, el futuro es anterior al presente. Porque es solamente desde un futuro cercano y real en el que se dan los proyectos como se puede ser viable en el mundo desde nuestro presente. Por esto, el nombre para el dinamismo de la vida humana sea radicalmente el de capacitación, pero también lo podemos entender como posibilitación. Y sobre este dinamismo es donde debemos entender esta estructura de anticipación que le es propio a su tiempo.

Sin embargo, no podemos una vez más confundir el dinamismo de la vida con el tiempo de la vida. Su dinamismo como capacitación es obviamente de carácter procesual, se da cambio en él, pero su temporalidad no es procesual. Ni que decir tiene que para poder entender de modo temporal la estructura de anticipación del dinamismo vivencial, pero de modo temporal en y por sí mismo, tendremos que realizar, una vez más, un acto de neutralización. Con esto de inmediato eliminamos de raíz el carácter procesual del dinamismo de la vida y nos quedamos solamente con el carácter de anticipación de la vida y en ello podemos ver nítidamente el tiempo de la vida. Tiempo en su mero pasar desde el futuro. Y es esto lo que tenemos que analizar en este momento: «Para ver 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 transurrencia del tiempo: el tiempo es la realización del proyecto en tanto que *pasando*»<sup>33</sup>. Entonces lo propio del tiempo de la vida humana, en cuanto dinamismo de posibilitación, es ser mero «estar pasando». ¿Qué quiere decir esto? El carácter de mero pasar del tiempo de la vida no mienta para nada lo que se señaló respecto del tiempo de la sucesión. En el tiempo de la sucesión se

<sup>33</sup> ETM, p. 277.

tiene un pasar, pero muy extrínseco. Es un pasar en que cada instante deja de ser para que pueda ser otro instante, en realidad lo que tenemos en la sucesión es el predominio absoluto del presente. Lo material se mueve en el ámbito del pasar de los momentos para que solamente tengamos presente y no otra cosa. Las cosas materiales parecieran que solamente están en su carácter de presentarse, son consideradas como fenómenos que se dan en la realidad, que están siendo en el mundo como instantes.

En la vida humana, en cambio, el estar pasando no tiene ese carácter de presente, sino que es el futuro el que en su pasar determina tanto el presente como el pasado. Es un tiempo que va del futuro al pasado, lo contrario de la duración que va del pasado al futuro y no tiene nada que ver con la sucesión que solamente tiene presente y nada más que presente. Por esto se dice que: «... mientras en el mundo físico vemos el tiempo desde el presente, en la duración lo hemos visto desde el pasado, y ahora lo vemos desde el futuro»<sup>34</sup>. ¿Cómo puede este tiempo ir del futuro al pasado? En cierta manera, este pasar que pasa del futuro al pasado tiene un modo preciso de entenderlo. Es el futuro propuesto como proyecto para mi vida el que por ser tal proyecto consiste en pasar al presente en dirección al pasado. Si lo pensamos con alguna detención, decir que este tiempo va del futuro al pasado es decir algo un tanto confuso, pero que se puede entender. Es obvio que Zubiri está pensando en este tipo de tiempo en el pensamiento heideggeriano de *Sein und Zeit*<sup>35</sup> (así como en la duración estaba pensando en Bergson y en la sucesión en Aristóteles). De allí que este tiempo sea lo propio del futuro, tal como lo señaló Heidegger hace mucho tiempo<sup>36</sup>, pero el modo de comprender este futuro, por parte del filósofo español, es desde el tiempo como momento presente. Porque se le ve como un ahora, en cierto modo vacío, como posibilidad, como realidad des-realizada que tiene que irse llenando de contenido. Es ese llenado de contenido del proyecto posibilitado en lo que consiste la vida. Y es así como este ahora vacío cobra cuerpo y sentido y en esto se constituye este ahora como presente para mi vida, presente que

<sup>34</sup> ETM, p. 278.

<sup>35</sup> Véase ESPINOZA, R., «¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?». La crítica de Zubiri a “*Sein und Zeit*», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXXI, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004, pp. 201-249.

<sup>36</sup> Es muy interesante señalar que la primera vez que aparece el término *Entwurf* (proyecto, esbozo, etc.) en *Sein und Zeit* lo hace con una fuerza radical. Pues es un término que mienta totalmente al *Dasein* como estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) pero ya dinámicamente, pues el tiempo hace su entrada. Esta estructura radical del *Dasein* se vehicula en la comprensión en tanto que ella está abierta ya en el mundo, como un mundo de posibilidades, las cuales están proyectadas por el propio hombre: «... el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que nosotros llamamos el *pro-yecto* [*Entwurf*]... El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del Ahí [*Da*] del estar-en-el-mundo como el Ahí de un poder-ser... El carácter proyectivo del comprender implica... que el comprender no capta lo que él proyecta —las posibilidades— en forma temática. Ese modo de captación priva a lo proyectado precisamente de su carácter de posibilidad... mientras que el proyecto, en el proyectar mismo, pro-yecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace *ser* tal». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 169.

ya se torna pasado. De este modo, el tiempo desde el futuro va realizando una línea que va hacia el pasado. O, si se quiere, un ahora vacío va cobrando cuerpo en la medida que el hombre en su vivir va realizando efectivamente sus posibilidades. Por esto debemos entender la «precesión» como: «... el futuro determinando el presente»<sup>37</sup>.

Que el tiempo de la vida sea un futuro que adviene se llama para Zubiri: «precesión». Con esto tenemos que si el tiempo de lo físico se llama sucesión, el tiempo de la conciencia se llama duración, entonces el tiempo de la propia vida se llama precesión. La precesión mienta lo opuesto de la duración, no es un mismo ahora que se va hinchando hacia el presente y al futuro, sino que es un ahora propuesto que se va llenado de contenido en la medida que se vive, se llena de presente y de pasado. Precesión significa que es un tiempo que precede, lo propuesto precede a lo que luego se pone en la vida misma, y se puede poner porque antes ha sido propuesto; ha estado precedido por el proyecto como posibilidad para mi vida: «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 transurrencia es sucesión. Desde el punto de vista del psi-quismo, 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 transurrencia 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>38</sup>. La precesión como el futuro que va determinando en su pasar al presente es un tipo de tiempo que nos puede llevar a malentender la cuestión fundamental. Porque se podría entender que el futuro, siendo algo que no existe, estaría, de algún modo, presente para que pueda constituir luego al verdadero presente de la vida. En verdad, algo parecido es lo que pasa. El futuro que se anticipa, que precede en cuanto proyecto posibilitado no es algo que no existe. Esto sería absurdo para Zubiri. Entonces, ¿de qué futuro se está hablando en este tipo de tiempo?: «... el futuro a que me he estado refiriendo temporalmente, la futurición, es algo que hago yo. La futurición es la aceptación de posibilidades. Yo no hago las cosas futuras más que en muy escasa medida, en la medida en que mis acciones van a contribuir a que se realicen en el futuro. Pero lo que yo hago plenariamente no son las cosas futuras, sino su propia futurición, que es distinto»<sup>39</sup>. Con esto tenemos que el tiempo de la vida humana, de la realización (o, si se quiere, de la posibili-

<sup>37</sup> ETM, p. 278.

<sup>38</sup> ETM, p. 278.

<sup>39</sup> ETM, pp. 278-279.

tación o capacitación), es el tiempo de la precesión y esto significa «futurición». Esta aclaración de Zubiri es muy importante. Y no deja lugar a dudas.

La precesión es futurición. ¿Qué significa esto? Mienta el mero carácter de posición del acto que instauro futuro. Es ese acto de la vida humana que en su transcurrir posibilitador da futuro, abre futuro, constituye el ámbito posible del futuro (no de un futuro abstracto sino de uno real). Es el ámbito real de lo futuro, y como ámbito obviamente este tipo de tiempo no es transcurso en ningún sentido, sino todo lo contrario. Es el futuro como horizonte de los proyectos en donde la vida humana se realizará radicalmente. De allí que desde este ámbito luego se constituye tanto el presente como el pasado de la realidad humana. Este tiempo como horizonte mienta una suerte de campo, de un estado de apertura en la que está la realidad humana<sup>40</sup>. No olvidemos que el tiempo es el modo en como está la realidad en el mundo, esto es, la actualidad misma del ser de la realidad. Por tanto, habría que decir que la realidad humana está siendo en el mundo de una manera que abre un tiempo como horizonte en donde desde éste tal realidad puede realizarse plenamente. El tiempo como futurición le permitirá al hombre estar siendo en plenitud en el mundo: «... nos encontramos entonces con el tiempo no como algo que transcurre, sino justamente como un campo temporal. Es el tiempo como apertura al futuro, al presente y al pasado. El tiempo como *apertura* es diferente del tiempo como *sucesión* y como *duración*»<sup>41</sup>.

Por tanto, si la vida humana es un transcurrir de proyectos que se van realizando esto es viable porque se está en el mundo de una manera temporalmente campal. Hay un campo de tiempo, la futurición, que posibilita que se dé luego la realización efectiva de proyectos. Solamente porque se está en el mundo de manera temporal en futurición es porque se puede vivir plenamente en él. Esto es, realizando la propia vida a base de ir con esfuerzo posibilitando los proyectos: «Desde este punto de vista, el tiempo no es algo que transcurre; es algo que se tiene o no se tiene. La vida humana, desde este punto de vista, esta hecha fundamentalmente por tener o no tener tiempo»<sup>42</sup>. El tiempo, como visión campal que dinamiza la propia vida humana haciéndola que sea en el mundo en tanto en cuanto realizando proyectos, es lo que describe Zubiri como el tiempo propio del hombre. Y aquí radicaría el problema de la sustantivación del tiempo (aquí radica parte de la gran crítica de Zubiri a Heidegger de *Sein und Zeit*). Es claro que el filósofo español cuando escribe todo lo concerniente al tiempo de la vida humana está especialmente pensando en Heidegger y, con ello, también

<sup>40</sup> Heidegger mienta esencialmente el carácter de horizonte (*Worauhin* literalmente el «hacia-que») del proyecto de la comprensión del hombre como ámbito de temporeidad en tanto futuro. Y esto lo hace desde todo *Sein und Zeit*; desde el inicio del libro Heidegger ya está pensando la temporeidad desde el futuro: «Sentido es el horizonte del proyecto [*Worauhin des Entwurfs*] estructurado por el haber-previo, la manera de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 175.

<sup>41</sup> ETM, p. 279.

<sup>42</sup> ETM, p. 279.

en el problema mismo de su pensamiento; esto es, creer que el tiempo es en y por sí mismo, una cierta sustantividad fundamental que sería la base fundamental del ser. Con esto tenemos que lo que Zubiri llama realidad se nos olvida a favor del tiempo. Incluso el ser se toma como un cierto accidente esencial del tiempo, pues éste lo sería todo<sup>43</sup>. Pero para el filósofo español todo esto es un craso error, por todo lo que hemos señalado a lo largo este artículo, pero lo podemos precisar y reducir desde la concepción del tiempo de la vida humana como precesión o futurición.

Al ser el tiempo futurición se nos vuelve ámbito esto es visión campal en donde la vida como transcurrir se desarrolla en plenitud. Y allí radica que se puede crear el desliz de pensar que ese campo temporal sea en sí mismo: «... 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 toda la vivencia de lo que es el ámbito del tiempo»<sup>44</sup>. Pues tal campo temporal se vuelve en el marco referencial de la propia vida que está siendo en el mundo. El mundo en el que está siendo el hombre se dibuja desde el horizonte del tiempo, entendido como futurición. Pero tal horizonte campal del tiempo no puede tener sustantividad alguna. Es absurdo pensarlo. Ella solamente es la manera en que está siendo el hombre en el mundo como vida en realización de proyectos. El tiempo es el modo de ser del hombre en cuanto ser que vive y se realiza, en la medida de lo posible, en el mundo. Luego tenemos que si queremos hablar en orden de fundamentación lineal, tendríamos que el tiempo reposa en el ser y el ser reposa en la realidad. Pero esto es una forma totalmente inadecuada de expresar este complejo pensamiento constructo y físico de Zubiri, pero nos sirve para aclarar una vez más su posición respecto de Heidegger.

También es interesante mostrar que Zubiri, en cierto sentido, señala que entiende por qué se ha sustantivado el tiempo. Esto es, su pensamiento puede entender la razón, por ejemplo, del error de la filosofía heideggeriana y, en general, de todas las filosofías del siglo xx que anclan sus raíces en el siglo xix. Hay una vivencia, la palabra es del propio pensador español (palabra que es parte de toda una gran corriente filosófica que nace en el siglo de xix y atraviesa todo el siglo xx de múltiples maneras), que se impone al hombre (y por ello obviamente se impone al filósofo) que nos dice que estamos en el tiempo, que esta-

---

<sup>43</sup> Respecto de la crítica zubiriana a la concepción misma de *Sein und Zeit* en torno al problema del tiempo se puede mostrar en varios textos de esta obra; por ejemplo: «El esclarecimiento del origen del "tiempo" "en el que" comparece el ente intramundano, del tiempo como intratemporeidad, ponen de manifiesto una esencial posibilidad de temporización de la temporeidad. Con esto se prepara la comprensión para una temporización aun más originaria de la temporeidad. En ella se funda la comprensión para una temporización aun más originaria de la temporeidad. En ella se funda la comprensión del ser que es constitutiva del ser del Dasein. La proyección de un sentido del ser en general se puede llevar a cabo en el horizonte del tiempo». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, op. cit., p. 255.

<sup>44</sup> ETM, p. 280.

mos instalados en él. Y que desde este horizonte somos lo que somos, esto es, podemos ser lo que somos en la medida que el tiempo lo posibilita, pues éste nos daría el lugar propio en donde nuestra vida puede transcurrir temporalmente realizando sus propios proyectos. Y aquí llegamos a un tema final de consideración respecto del tiempo de la vida humana. Este tipo de tiempo es un tiempo como apertura, un tiempo como campo temporal en donde se realiza la vida humana, pero como tal tiempo no es ni anterior ni posterior a la vida misma. No se trata de que primero sea el tiempo como ámbito y luego se pueda vivir en el mundo realizando proyectos, ni menos se dice que primeramente se tiene que realizar proyectos para que luego se constituya el tiempo; sino que tal tiempo de la vida se constituye, a la vez, con la propia vida humana. En la medida que se vive se constituye el tiempo como ámbito temporal. Si el tiempo como ámbito es, en cierta forma, un tener tiempo, un tener un ámbito temporal entonces habría que decir que se tiene tiempo en la medida que se da tiempo al tiempo. Esto es, en la medida que la vida del hombre realiza sus proyectos, en tal medida, a la vez, se tiene tiempo para realizar esa vida. Es como un círculo formal entre vida y tiempo, entre realización de proyectos y futurición. Un círculo que aunque formalmente esté anclado desde uno de los momentos, esto es, la vida, la realización de los proyectos funciona por igual en el círculo con el tiempo. Por todo lo señalado tenemos que decir que la vida humana transcurre realizando proyectos, porque tiene tiempo para hacerlo y tiene tiempo para hacerlo porque transcurre realizando proyectos. El tiempo como tener tiempo «para», es un tiempo que formalmente recubre al ser de la realidad humana, al ser entendido como ese yo vital que se realiza físicamente en el mundo.

Finalmente, tenemos que hacernos cargo de otra dimensión temporal de la realidad humana porque el hombre no solamente tiene un tiempo de duración y un tiempo de precesión, sino que tiene, además, otra dimensión temporal que se articula con las anteriores de modo fundamental. El tiempo de la duración es el tiempo de la conciencia, el tiempo de la precesión es el tiempo de la vida, pero el hombre no solamente es, por decirlo así, una conciencia que vive sino que juntamente con esto y mejor dicho para serlo es una realidad histórica. El hombre es una conciencia vital histórica y, por tanto, ese carácter histórico le imprime otra dimensión de ser temporal. Y esto es lo que tenemos que estudiar ahora. El tiempo de la realidad humana en tanto realidad histórica y no ya como realidad consciente (psíquica) o como realidad vital.

### 3. EL TIEMPO HISTÓRICO

Pero la realidad humana no solamente comporta un tiempo de duración y otro de precesión, sino que, además, se da en ella un tiempo que es del tipo histórico. Por el momento dejaremos de lado su nombre, pero quedémonos con que no solamente la realidad humana se explica en cuanto a su carácter psíquico y a su carácter vital, sino que sobre todo se explicita por su capacidad de

darse formas de estar en la realidad; esto es, el carácter histórico de la realidad humana. El hombre es un ser histórico y como tal tiene su propio tiempo en esa historia. Un tiempo que no es procesual (nunca el tiempo es procesual, como ya lo hemos visto), pero como lo es la historia esencialmente, sino que el tiempo histórico es la figura misma del yo, esto es, del ser de la realidad humana en el mundo. Figura que articula al hombre no solamente individualmente sino social e históricamente en una cierta «co-etaneidad». Pero esto ya lo veremos más adelante. Lo que debemos dejar claro en este punto es que en este tema Zubiri dialoga ni más ni menos con y contra Hegel. No es posible pensar el tiempo propio de la historia (ni tampoco la vida ni la conciencia) como un proceso ni al estilo del devenir hegeliano (*Werden*) ni tampoco como su ya clásico evolucionar (desarrollar) de momentos o fases del espíritu (*Entwicklung*). Cuando hablamos de historia no se trata del espíritu y de ningún tipo de proceso que devenga o se desarrolle en ciertas fases; ni menos que este desarrollo se traduzca en elementos lógicos. No hay dialéctica posible en la conciencia, en la vida y en la historia ni aunque sea en *Aufhebung*<sup>45</sup>. Es lo que tenemos que estudiar aquí. Para ello es importante señalar que Zubiri no trata este tipo tan esencial de tiempo de la realidad humana en su libro *Espacio. Tiempo. Materia*. En sus lecciones sobre el tiempo no dejó diseñado el tiempo de la realidad humana como tiempo histórico, solamente lo insinúa. Es lo lamentable de este material filosófico zubiriano, pues por lo general no está trabajado o desarrollado como debiera. Y, por tanto, tendremos que reconstruir ese vacío de su pensamiento en torno al tiempo histórico a través de otros trabajos de nuestro pensador, en especial, en *La dimensión histórica del ser humano*. Solamente realizando este estudio podremos ver en su verdadera unidad en lo que consiste el tiempo para la realidad humana en su totalidad, ya a nivel psíquico, ya a nivel vital, ya a nivel histórico. Y también veremos ¿cómo lo histórico y su tiempo da unidad a las otras estructuras temporales humanas?

Por una parte, la concepción de lo histórico es una dimensión más de lo propiamente humano, pero, por otra parte, lo histórico engloba todo lo humano mismo que está siendo en el mundo. Es una dimensión radical del ser humano, esto es, de la realidad humana que está siendo en el mundo que recubre y constituye las otras. De este modo, podemos percatarnos que lo histórico es un dinamismo fundamental, pues en él se da la posibilidad misma de que el hombre pueda ser un ser que vive en cuanto apropiador de posibilidades y, en ello, proyectando desde un futuro su presente concreto; y, además, su fluencia psíqui-

<sup>45</sup> Los pasajes de la obra de Hegel donde trata de estos asuntos son muchos. Y Zubiri fue un gran lector de Hegel. Véase, por ejemplo: «La historia universal representa *el conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene *fases*, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica». HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, vol. I, Altaya, Barcelona, 1997, p. 131.

ca, que nos da la duración, también está anclada en cierto modo en lo histórico, pues es ese carácter el que funciona como figura formal del ser humano en el mundo y en ello la realidad humana fluye físicamente por ser real, pero lo hace siendo en el mundo. Por tanto, tal fluencia ya está posibilitada por el carácter de ser desde cierta forma de realidad en la que se está fluyendo: «En esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, esto es, como principio de posibilitación de estar alguna manera en la realidad. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. Por esto, *historia es el suceso de modos de estar en la realidad*»<sup>46</sup>. De aquí que podríamos ver ya en el carácter mismo de la vida humana, en cuanto apropiador de posibilidades, que está claramente funcionando ya el carácter histórico, pues para que se pueda realmente apropiarse posibilidades se debe estar situado en una forma de estar en la realidad, la cual siempre es entregada al hombre y lo constituye.

El tiempo de lo histórico, que no es procesual, pero que comparece por un acto de neutralización, se nos muestra como la unidad que nos permite integrar los otros tipos de tiempo (duración y precesión). En cierta forma, el tiempo de lo histórico es un tiempo que ya está incardinado en el tiempo de la vida, esto es, en el tiempo de la precesión (o proyección) como ya lo dijimos en cuanto al tema de la historia y su articulación con la vida. Pero vayamos por partes. Este trabajo no pretende realizar un estudio detallado de lo que sea la historia, lo que de ella nos interesa es el rasgo temporal. Sin embargo, digamos algo más de lo que es la historia para el pensamiento zubiriano de la última etapa de su filosofía: «La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y se funda no sólo como en un estadio antecedente, sino como un estadio internamente cualificado. Por apropiación de posibilidades, mi capacidad está en todo instante intrínsecamente determinada como capacidad por las posibilidades que me he apropiado antes; esto es, el estadio anterior acota, en alguna forma, el tipo del estadio siguiente. La capacidad, por tanto, no es una capacidad en abstracto, sino una capacidad muy concreta procesualmente determinada. Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un “lugar”, una posición bien determinada en el proceso de capacitación. Esto es lo que yo llamaría “*altura procesual*”. Es un carácter de la “*realidad histórica*”»<sup>47</sup>. Tratemos de analizar someramente lo que entiende Zubiri por historia en este pasaje, el cual no contradice en nada al ya citado, sino que lo complementa. La historia es eminentemente procesual por el carácter dinámico que la constituye; el cual siempre va desde un momento determinado a otro y en ello se produce un cambio; lo anterior determina a lo posterior. Este carácter dinámico está a la base misma de la capacitación. ¿Qué es la capacitación? ¿Cómo

<sup>46</sup> DSHS, p. 39.

<sup>47</sup> DSHS, p. 57.

se articula capacitación y apropiación? Si la capacitación es la esencia misma de la historia tenemos que entender cómo ésta, por ser de tipo procesual, está funcionando en la apropiación de posibilidades: «La historia... es formalmente proceso de posibilitación tradente de modos de estar en la realidad. Pero... esto es la historia en primera aproximación. Porque la posibilitación tradente está fundada en la capacidad. De ahí que en su aspecto plenario... es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación... Es la capacitación para formas de estar en la realidad»<sup>48</sup>.

Se está capacitado para tal o cual cosa por la apropiación de posibilidades previas, son estas posibilidades las que determinan la capacidad misma que constituye el motor de la historia humana, capacidad que, en definitiva, siempre nos indica un cierto modo de estar en la realidad. Porque el hombre se ha apropiado ciertas posibilidades en el pasado es por lo que puede ser capaz de tal o cual cosa en el futuro. La posibilitación da paso a la capacitación, la cual nos abre un horizonte en que el hombre en la medida de su capacitación va entregando formas de estar en la realidad. El hombre se entrega tales formas de estar siendo en el mundo por la capacitación previa que se ha erguido desde su apropiación de posibilidades. De allí que se diga que tal capacitación no tenga nada de abstracta o vacía, pues es lo más concreto que hay. Es concreta la capacitación porque está sumergida en la realidad misma que procesualmente va apropiándose de ciertas posibilidades muy concretas; y en este proceso vital del hombre en que al escoger tal posibilidad y no otra se va determinando un pasado que, a su vez, determina un presente en vistas a un futuro. La apropiación en lo que tiene de procesual va dando de sí un proceso con un momento muy determinado en el pasado que se levanta para abrir un presente. Es decir, que, en cierta medida, en la historia entendida como capacitación que abre estadios o formas de estar siendo en el mundo podemos ver que se da una cierta sucesión en que un momento deja de ser para luego ser el otro, pero no es solamente esto, porque no es algo meramente transitivo sino que justamente porque este momento se dejó puede suceder el otro y se dejó como posibilidad apropiada y como tal puede luego en otro momento estar constituido como momento capaz de permitir tal o cual cosa. Una posibilidad apropiada en el pasado es la que permite constituir luego una capacidad presente que permite estar siendo en el mundo de modo más acabado. Allí radica el carácter totalmente procesual de la historia. Pero también en la historia se puede ver algo de la duración en el sentido que un momento pasado va determinando todo lo que viene, pero no podemos pensar este momento como si fuera solamente un único ahora que se ha llenando de contenido. No, en la historia el pasado determina al presente, pero lo deja libre. Es otro ahora el que es capacitado desde esa posibilidad libremente apropiada por la realidad humana. Y, finalmente, si nos damos cuenta de que la base de la capacitación se centra en el carácter procesual de la apropiación de posibilidades y es este momento la esencia de la vida humana; y de

<sup>48</sup> DHS, p. 53.

allí la precesión del tiempo de la vida humana como tiempo sinóptico en donde en vistas al futuro se desarrolla la posibilidad para que sea apropiada. Por este motivo, podemos ver que en la precesión ya estamos incoadadamente en la historia como traspaso de capacidades que nos dan formas de estar en el mundo. Sin embargo, aunque sea fundamental el momento vital de la proyección de las posibilidades no es todavía la historia ni menos el tiempo histórico. La historia se va diseñando desde ciertos estadios constituidos de capacitación, tales estadios son los que prefijan la «altura procesual». La historia, por tanto, pertenece a la realidad misma del hombre que va dando de sí unos estadios de capacitación que le permiten y lo posibilitan para que se haga cargo de la realidad.

Entonces ahora nos tenemos que preguntar en qué consiste el tiempo de la historia. En este momento Zubiri realiza un giro en su interpretación y nos señala que tal tiempo no es solamente un tipo de tiempo más entre otros tiempos de la realidad humana; sino que es «el» tiempo de la figura humana en su totalidad, tiempo del yo de la realidad humana que está siendo en el mundo. El tiempo de la historia es el tiempo de la «altura de los tiempos» y es el tiempo del ser de la realidad humana, esto es, del yo en su unidad total: «La altura de los tiempos es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana. Como esta altura es un punto muy rigurosamente determinado en “posición”, resulta que una misma acción ejecutada en el siglo v y hoy puede no tener el mismo carácter: ha cambiado la altura de los tiempos. El tiempo del ser humano es un modo del Yo. El tiempo como sucesión, duración y proyección pertenece a la “realidad” humana. Pero el tiempo del “ser” humano, del Yo, no es ni sucesión ni duración ni proyección, sino que sucesión, duración y proyección determinan en el acto de ser Yo una figura que yo llamo “figura temporal” del Yo. No la producen. Producir es propio de la “realidad”. Pero la realidad no produce el “ser”, sino que sólo lo “determina”. Pues bien, el tiempo no sólo transcurre (en sucesión, duración y proyección) en la “realidad”, sino que es “figura”: es el tiempo como modo de “ser”»<sup>49</sup>. Y también se nos dice que: «El tiempo del Yo es una configuración temporal intrínsecamente cualificada en cada instante del transcurso. No es que el tiempo produzca una figura de mi Yo, sino que el tiempo mismo “es” figura, figura del Yo. Esta figura es la determinación metafísica de mi ser “determinada” por la altura procesual de lo histórico de mi realidad. Lo histórico de mi ser es la altura de los tiempos, esto es, los rasgos de la figura temporal de mi Yo. El Yo absoluto “así”, según esta figura temporal que le confiere la altura procesual de lo histórico de mi realidad. La capacidad de lo absoluto es, en cada instante, capacidad según una cierta figura temporal»<sup>50</sup>.

En este texto Zubiri, realiza varias matizaciones de su pensamiento en torno a lo que es el tiempo, las cuales debemos actualizar y corregir para que den lo que tienen que dar, pues estamos tratando de precisar su concepción del tiem-

<sup>49</sup> DSHS, p. 58.

<sup>50</sup> DSHS, p. 58.

po histórico, pero a la luz de su último pensamiento. En cierta forma, el tiempo de la historia sería lo propiamente correspondiente al ser de la realidad humana, esto es, al yo. Y todos los otros tiempos serían una suerte de tiempos de la realidad. Esto es, habría tiempos propios de la realidad y otros tiempos que serían del ser. Pero esto, no es así. El tiempo siempre es tiempo del ser y el ser es ser de la realidad. Lo que sucede es que aquí, en este texto, no está diferenciado el carácter de realidad y de ser en la sucesión, en la duración y en la precesión o proyección. En la sucesión se está en el proceso, en la duración se está en la fluencia y en la precesión se está en la posibilitación. Tanto el proceso que da de sí el suceso, como la fluencia que da de sí la duración y como la posibilitación que da de sí la precesión son momentos formales de la realidad en su carácter activo y físico. Y, desde ellos, podemos ver, por neutralización, el modo temporal dejando de lado lo meramente procesual y dinámico de la realidad física en su estar dando de sí. Además, la sucesión no es propia de la realidad humana sino de las cosas sin más, aunque es obvio que por lo que tiene de cosa meramente material la realidad humana tenga también un rasgo procesual y, en esto, un tiempo sucesivo; sin embargo, tal tiempo no es formalmente el tiempo de lo propiamente humano. No podemos entender el hombre en ningún caso desde el tiempo como sucesión. Por otra parte, el hombre sí puede ser descrito por los otros dos tipos de tiempo, como ya lo hemos visto anteriormente en este estudio, pues el tiempo como duración radica en su psique fluente y el tiempo como precesión por ser una vida que se apropia de posibilidades. Y es desde este momento posibilitador de la vida desde donde nace la historia y su tiempo como figura del yo tomado absolutamente. En cierto sentido, se podría decir que las estructuras temporales de la realidad humana que están siendo en el mundo nacen desde el carácter del tiempo como modo del ser. Y este modo del ser formalmente temporal sería el tiempo de la historia como figura absoluta del yo de la realidad humana. Pero no podemos entender, cómo si las estructuras temporales del ser de la realidad humana que están siendo en el mundo, luego se precipite en el modo formal de la figura del ser como tiempo histórico. Es todo lo contrario, el tiempo como modo de ser es lo fundamental y primario; y por eso luego tenemos estructuras temporales de distinta índole. El carácter modal del tiempo es lo que da de sí las estructuras temporales. Aquí radica toda la diferencia en entender el tiempo como temporeidad y temporalidad o, si se quiere, entre lo tempóreo y lo temporal. Gracias a lo tempóreo es que podemos hablar luego de lo temporal. Y es el tiempo histórico el que como modo de ser del yo el que da de sí tanto la duración como la precesión. Si esto es así, el tiempo histórico como modo de ser del yo de la realidad sería la base absoluta para entender la unidad tanto de la duración como de la precesión. La historia a nivel metafísico procesual está fundando la realidad humana en tanto en cuanto proceso en la que ésta da de sí libremente formas de estar en el mundo, pero esto solamente es posible entendiendo que tales forma son formas del ser. De allí que este tipo de tiempo que están radical se nos vuelve en el modo mismo del ser de la realidad humana. Entonces tenemos que el modo del ser de la realidad humana tomada de modo absoluto es su tiempo.

Y aquí es donde debemos seguir pensando lo dicho por Zubiri en distintos niveles de desarrollo de su pensamiento a lo largo de su vida. Nuestro pensador comenzó en *Naturaleza, Historia, Dios* diciendo que la historia era apropiación de posibilidades<sup>51</sup>; ahora nos dice que tal apropiación reposa en la capacitación, entendida esta capacitación como un cierto modo de ser capaz para apropiarse de alguna manera concreta de una posibilidad. Y tal modo de capacitación es un modo de estar en la realidad que se entrega por tradición. Pero también se nos dice aquí que ese proceso de capacitación, que nos da formas de estar en la realidad para apropiarse desde allí posibilidades, es un proceso que configura al hombre cualitativamente como edad. La edad sería, en cierto modo, lo propiamente histórico del hombre. Si queremos poner un nombre al carácter histórico de la realidad humana como proceso metafísico de capacitación tenemos que llamarlo la «edad» de la realidad humana. Entonces ¿cómo se articula capacitación y edad?: «La altura procesual, como cualidad de la realidad humana, es lo que constituye su *edad*. Edad no es madurez, sino altura procesual. Mejor, es la refluencia de la posición en la altura procesual sobre la realidad humana, una posición como cualidad de la realidad sustantiva. En este sentido hay una edad rigurosamente histórica... Es edad por ser determinación del viviente según altura procesual. Pero es histórica por ser el proceso de una determinación tradicionante de la persona... Y como este proceso lo es de capacitación, resulta que toda capacidad lo es determinadamente de una edad histórica. Es una edad de la realidad de cada individuo»<sup>52</sup>. Por tanto, tenemos que el proceso mismo de capacitación desemboca en la edad del individuo. Y será esta edad la que dará de sí de modo no procesual su tiempo. Al entender de un modo procesual metafísico a la historia ésta no solamente se la debe entender como siendo historia del carácter de realidad del hombre. Y no siendo un carácter del ser del hombre. No podemos pensar que la realidad sea un carácter metafísico solamente de la realidad humana y que no lo sea de su ser, pues aquí estaríamos dividiendo, una vez más, realidad y ser y no es ese el sentido de la cuestión.

Lo que sucede es, como ya hemos visto, que la dimensión de la historia, siendo una dimensión del ser del hombre, echa sus raíces en la realidad y es obvio que sea así, pues no olvidemos que el ser es la actualidad mundanal de dicha realidad. Y no se puede entender el ser como contrapuesto a la realidad. La realidad humana, en lo que tiene de procesual prospectivo, es eminentemente histórica, es histórica de suyo por ser abierta trascendentalmente, pero la historia lo es también del ser del hombre: «El yo es histórico, porque es el acto según el cual la realidad sustantiva se afirma como absoluta en el todo de la realidad, y la realidad sustantiva humana es específicamente prospectiva, es histórica. Y lo es desde sí misma; es constitutivamente prospectiva, es historia “de suyo”. Es la refluencia histórica de los demás en la constitución de la realidad de cada individuo. De ahí que el Yo como acto de mi realidad sustantiva sea el Yo de

<sup>51</sup> Véase NHD, pp. 362-380.

<sup>52</sup> DSHS, p. 58.

una realidad histórica. El Yo, el ser humano, por tanto, tiene también carácter histórico. Es la refluencia de lo histórico no sólo sobre la realidad, sino también sobre el ser de esta realidad, sobre el Yo»<sup>53</sup>. La historia vista como lo físico prospectivo del hombre es la edad misma de tal hombre, pues es ese proceso metafísico que configura a tal realidad humana en respectividad con las demás, proceso que es activo en y por sí mismo, está siendo en el mundo, siendo en ese carácter de realidad sin más. Y ese estar siendo de ese carácter histórico en el mundo es el carácter de ser de dicha historia, pero en el ser, en el yo, como figura absoluta del estar siendo del hombre en el mundo la edad cobra un sentido muy particular. Y aquí es donde entra el problema del tiempo de la realidad histórica del hombre. El ser de la realidad humana, su yo, está siendo históricamente en el mundo y que lo sea significa que lo es de modo tempóreo. El ser histórico del hombre es la temporeidad. Y es esta temporeidad la figura absoluta del ser de la edad histórica del hombre. Pero tal edad, no lo olvidemos, solamente puede ser edad históricamente hablando en la medida en que es una edad en el mundo. Es una edad que es, que está siendo, es una edad que tiene ser: «Esta edad se afirma en el acto de ser, en el acto de ser Yo, como momento intrínseco suyo. El Yo, decía, tiene figura temporal que le es propia. Y aquello que la edad de la realidad modula en el ser humano, en el Yo, es esta figura. Pero entonces la edad no es sólo una “cualidad” de la “realidad” humana, sino también un “rasgo” del “ser” humano, del Yo, determinado por la edad de mi realidad. No es que el Yo tenga edad. Edad no la tiene más que mi realidad. La edad, como modo de Yo, no es sino figura del Yo, en cuanto determinada por la edad de mi realidad. No es edad de la figura, sino figura de la edad»<sup>54</sup>. La historia tiene que estar vehiculada no solamente como dimensión de la realidad humana, sino sobre todo como dimensión del ser humano, de su estar siendo en el mundo. La edad es, está siendo en el mundo, y, en esto, la edad es la figura misma de la realidad; esto es, es el ser como modo tempóreo. La edad como tiempo es lo propio de la realidad humana que está siendo en el mundo históricamente. El hombre tiene edad en el mundo. El hombre que históricamente tiene edad por ser real, está siendo en el mundo como un yo. Y este yo, este ser modalmente, no es nada más que una figura absoluta de tiempo. Este carácter de tener edad en el mundo es el modo de ser de la historia, modo que nos indica el carácter esencial del tiempo como modo de ser. Entonces tenemos que el tiempo de la historia humana de su edad, una edad capacitada por un proceso de apropiación, tiene que ser la figura misma del yo en el mundo. Figura que posibilitaría luego todas las estructuras temporales de la realidad humana. De esta manera, creemos, que es la única manera de entender la historia y su tiempo de un modo no sustantivo.

Zubiri inventa el neologismo de «eténeo» para nombrar el tiempo de la historia. Si la historia es edad su tiempo es etéreo: «Pues bien, cada hombre, por

<sup>53</sup> DHS, pp. 57-58.

<sup>54</sup> DHS, p. 59.

razón de su “realidad histórica”, tiene *edad*; en cambio, el ser humano, el Yo, como determinado por la edad, es *etáneo*. Etaneidad, en el sentido que aquí estoy dando al vocablo, no es edad. No hay edad del Yo, pero hay etaneidad del Yo. Etaneidad es la dimensión radical histórica del Yo. La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del Yo: es la última concreción histórica de él»<sup>55</sup>. Y este era el tiempo que buscábamos. El carácter temporal de la realidad histórica del hombre es lo etáneo. Si procesualmente la historia es edad, su tiempo es entonces etaneidad. El hombre entonces no solamente por ser psíquico es una fluencia que temporalmente dura, ni tampoco es mera vida que proyecta posibilidades en tanto que temporalmente precesivo, sino que, además y sobre todo, es una realidad histórica que tiene edad y que es tempóreamente etánea.

Tratemos de precisar un poco más qué es este tiempo como etaneidad de la realidad histórica humana. El carácter físico de la historia del hombre es ser edad, la cual es siempre edad en el mundo (en la realidad sin más), y, en esto, es una edad «que es», que está siendo. La realidad histórica como edad tiene su ser, su ser en el mundo. Y este ser en este caso preciso no es meramente un rasgo entre otros rasgos del ser del hombre; sino que el ser de la realidad histórica es la figura misma del yo que está siendo en el mundo. Y como tal figura absoluta el carácter temporal de esta realidad no es uno más entre otros sino que nos indica el tiempo como modo de ser. El tiempo se muestra tempóreamente como etáneo<sup>56</sup>. El carácter modal del tiempo humano, del tiempo de la realidad humana en tanto que siendo en el mundo, en tanto que yo, es ser etáneo. La etaneidad de la historia es el tiempo que buscábamos.

Y para analizar este tiempo tenemos que realizar el acto de neutralización sobre el carácter procesual de la edad de la realidad humana para quedarnos solamente con lo propiamente tempóreo, esto es, con lo etáneo. Solamente así podremos ver esta figura absoluta del yo que está siendo en el mundo de manera tempórea: «Para comprender lo que esto es, pensemos en que los hombres de misma altura temporal son coetáneos. Ser coetáneos no es simplemente ser contemporáneos. La contemporaneidad es un carácter extrínseco, es mera sincronía dentro de un esquema temporal trazado por la ciencia. Sincrónicos eran los esquimales del siglo II y los habitantes de lo que entonces quedara aún de Babilonia. Pero coetáneos no lo eran. Para serlo tendrían que pertenecer no sólo

<sup>55</sup> DSHS, p. 59.

<sup>56</sup> Este tiempo es el que llamará en el prólogo de *Naturaleza, Historia, Dios* con el nombre de «etapa»; nombre que mienta mejor el ser respecto de la realidad histórica, que el usual concepto de etáneo. Aunque lo que dice es sumamente breve y no nos sirve para poder repensar este tema: «Etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común. Ahora se ve que no es lo mismo lapso de tiempo que etapa. La etapa es una cualidad de un lapso de aconteceres. El cambio de inspiración común es el inicio de una nueva etapa. NHD, p. 13. Etapa aquí no solamente es un carácter estructural de la realidad histórica en su ser, sino del conjunto: ya el hombre en cuanto vida biográfica, vida social y vida histórica. Por eso es lo que decimos que este tiempo (en cuanto etapa histórica) es el carácter modal mismo del ser de la realidad humana. Desde lo etáneo o etapa se estructuran todos los tipos propios de tiempo estructural humano.

al mismo punto de un esquema extrínseco, sino a una misma altura procesual, y, por tanto, pertenecer a un mismo proceso tradente de capacitación, es decir, a una misma historia... Por razón de la edad histórica de su realidad, los hombres se afirman como coetáneos en su ser, en su Yo»<sup>57</sup>. El acto de neutralización nos permite ver el tiempo coetáneo desde la edad misma de la realidad histórica. No olvidemos que cuando hablamos de edad estamos hablando de la altura procesual, de un estadio de mismidad de altura procesual entre los hombres, esto es, una altura procesual que nos señala una forma de estar en la realidad en tanto proceso de capacitación que posibilita la apropiación. Estar en una edad, entonces, mienta una cualificación de la altura procesual como proceso de entrega de modos de capacitación que posibilitan nuevos modos para que el hombre se haga cargo de su vida. Si se neutraliza ese rasgo procesual de la edad, esto es, el rasgo del momento del antes y el después de la entrega de formas de capacitación, nos quedamos con el tiempo buscado. Un tiempo que mienta solamente una figura respectiva de los hombres entre sí en que están siendo en ese preciso momento los mismos. Es como estar siendo en un instante determinado una articulación de presente permanente entre todos los hombres; por esta misma razón, este tipo de tiempo se va articulando con mayor eficacia en la medida que la historia va pasando y el hombre se vuelve más coetáneo.

El tiempo coetáneo se va universalizando entre los hombres. Si en el siglo II había muchas figuras de lo etáneo en una misma edad histórica, ahora en cambio se da más unidad, más universalidad de etaneidad: «Solamente hoy, a medida que la humanidad va adquiriendo un cuerpo de alteridad único, va también formando parte de un proceso cada vez más uno y único, y, por tanto, se comienza a poder hablar no sólo de corporeidad universal, sino también de coetaneidad universal»<sup>58</sup>. Al eliminar por neutralización ese carácter físico procesual de la edad de la realidad humana como entrega de capacitación estamos dejando de lado ese rasgo radical de un momento pasado que se constituye en punto de partida por la apropiación determinada de posibilidades. Y al dejar este punto de partida solamente nos quedamos con el carácter mismo de la capacitación en lo que tiene de tempóreo, en lo que tiene de figura absoluta del ser del hombre, del yo: «El yo es formalmente etáneo»<sup>59</sup>. Y en esto podemos ver que lo etáneo nos señala ese carácter de respectividad de los hombres entre sí por estar capacitados de una manera posible y no de otra para apropiarse de posibilidades.

Ya al dejar de lado el carácter puntual de la gestación del momento de estadio de capacitación del hombre nos quedamos instalados en ese estadio de capacitación en cuanto tal, *in actu exercito*, por decirlo de alguna manera, y no en cuanto generado. Y así vemos que se da un tiempo para el hombre en que él queda determinado por ese horizonte temporal capacitado junto a los demás hombre de ese momento, esto es, lo etáneo, eso es el tiempo de la historia, el tiempo de la edad del hombre. Por tanto, lo etáneo es una dimensión temporal

<sup>57</sup> DSHS, p. 59.

<sup>58</sup> DSHS, p. 59.

<sup>59</sup> HD, p. 73.

que articula a todos los hombre entre sí en un momento determinado por una edad física. Y como tal horizonte dimensional que mide los hombres temporalmente se nos vuelve en la figura misma del ser del hombre, es la figura de su yo como modo de ser absoluto de su realidad que está siendo en el mundo. Modo de ser que luego se estructura en tanto durante y precesivo. Pero de la unidad del tiempo humano hablaremos todavía un poco más en el acápite que prosigue. Lo que nos interesa aquí es que el tiempo de la realidad histórica del hombre no es el tiempo de la mente humana ni el tiempo de la vida humana sino que es un tiempo que no es ni durativo ni precesivo; sino que es un tiempo formalmente distinto a estos y que incluso se nos vuelve en el fundamento de ellos. Pues es el tiempo como modo mismo del yo de la realidad humana histórica en edad. Este tiempo es lo etáneo. Es la etaneidad del yo. Por tanto, finalmente tenemos que: «... la edad como altura procesual de mi realidad y la etaneidad como figura temporal de mi ser»<sup>60</sup>.

Por tanto, tenemos tres tipos de tiempo humano: la duración, la precesión y la etaneidad. Tiempos que son tiempos de la conciencia, de la vida humana y de la historia humana, que como tiempos son tiempos del ser de la realidad humana, esto es, de su yo que está siendo en el mundo. Un yo que es yo de una realidad psíquica, viva e histórica. Y que, en sentido radical, la dimensión histórica estaría a la base tanto de lo psíquico como de lo vivo no solamente en su carácter real sino, en especial, en su carácter de ser.

#### 4. LA UNIDAD DEL TIEMPO HUMANO

Zubiri entiende que la unidad de los distintos tiempos humanos reside en la propia inteligencia sentiente. En verdad, lo que dice de esta unidad en *Espacio. Tiempo. Materia* es muy pobre y exiguo, pero no carente de rigor y profundidad. Lo que sí vemos como puntos débiles son dos cosas muy precisas. Primero, que en esta unidad, como es obvio, no está presente para nada el tiempo de la etaneidad. Y esto es un grave problema para comprender realmente en qué consiste la realidad humana en su totalidad. Y, segundo, la unidad de los distintos tiempos en la inteligencia aunque sea verdadera nos parece algo extrínseca. Porque estos distintos tiempos finalmente tienen su unidad en algo otro a ellos mismos. Pero lo veremos ahora.

Creemos que Zubiri realiza en este texto (el texto de *Espacio. Tiempo. Materia*) un cierto cambio respecto de lo que había dicho en el texto anterior (*La dimensión histórica del ser humano*). No olvidemos que el texto que hace referencia al tema del tiempo es un texto que había trabajado Zubiri en 1970 (fueron dos lecciones que realizó los días 9 y 16 de abril de 1970 en la Sociedad de Estudios y Publicaciones) y que luego publicó una parte de él; una parte muy actualizada en *Realitas II* (el *Concepto descriptivo del tiempo* de 1976). Y aunque

<sup>60</sup> DHSB, p. 60.

el texto de *Espacio. Tiempo. Materia* es posterior en su desarrollo, en tanto que libro, al texto de *La dimensión histórica del ser humano* que aparece en *Realitas* (y que también pertenece a una parte de unas lecciones que realizó en 1974 sobre las dimensiones del ser humano: individual, social e histórica) su estado originario es de 1970 y, por tanto, anterior al texto de la historia. Y entonces tenemos que los textos relacionados tanto al concepto estructural del tiempo como al concepto modal del tiempo son textos que no fueron revisados ni actualizados. Luego todo lo que concierne a lo que aquí estamos tratando nos parece que podemos verlo de mejor manera, en lo referente a la unidad del tiempo humano, desde el texto de *La dimensión histórica del ser humano*, pero relacionándolo con el texto de *Espacio. Tiempo. Materia*.

En el texto de *Espacio. Tiempo. Materia* la unidad del tiempo humano radica en la inteligencia sentiente. Y en el texto de *La dimensión histórica del ser humano* la unidad del tiempo está en la etaneidad como tiempo de la realidad humana en cuanto realidad histórica. Por este motivo, en un texto la unidad está en algo por fuera del tiempo mismo, pero que lo constituye como es el carácter intelectual del hombre y en el otro la unidad está presente en el mismo carácter temporal. Y este carácter, el histórico como etaneidad, es el que constituye el tiempo humano como duración y precesión. Veamos ambos análisis de la cuestión de simplificada forma: «Y ahí [la intelección] es donde está justamente la unidad estructural del tiempo humano. Porque, efectivamente, por un lado, la inteligencia humana como acto de intelección es un aspecto del psiquismo como otro cualquiera, como lo son los sentimientos, las emociones, las alegrías, las penas, los aburrimientos, etc. Entender es un momento de la *duree*, de la duración como otro momento cualquiera del psiquismo. Pero con esta diferencia: que ese momento de la duración que llamamos intelección... tiene una propiedad característica, y es que *ve la duración misma*. Esto no le pasa a los sentimientos ni a la voluntad. Si decimos que los sentimientos y la voluntad son videntes, lo son en la medida que envuelven intelección»<sup>61</sup>. La razón que da Zubiri es muy clara; la inteligencia no solamente dura sino que ve la duración misma en su durar. Y en esto estaría el carácter fundador y, a una, integrador de ambos tipos de tiempo. Tratemos de entender esta unidad. Para nuestro pensador es obvio que el tiempo de la vida humana, el tiempo biográfico, es un tiempo que por ser proyectivo, es el tiempo de la precesión, reposa en el carácter durativo de la fluencia psíquica. Y no podría ser de otra manera. Solamente el hombre puede proyectar porque, de antemano, está siendo una fluencia psíquica que está durando. No se nace proyectando, pero sí se nace durando y en un momento preciso el hombre se ve impelido a proyectar para hacerse cargo de sí mismo. Tiene que hacerlo para poder seguir siendo; es la misma duración la que exige una proyección. Por tanto, porque se dura se proyecta y cuando se está en esa proyección se está también refluyendo sobre el carácter durativo de la conciencia humana. Luego, todo radicaría en ver cómo ese carácter durativo es en realidad

<sup>61</sup> ETM, p. 281.

un carácter intelectual. Y sería lo propiamente intelectual de ese carácter el que estaría a la base del tiempo humano, estaría a la base y dándole unidad estructural. Veamos cómo sucede esto: «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>62</sup>. Pues por ser la inteligencia un momento de la psique es durante, pero por ser intelectual su propio carácter de duración es objeto para ella misma; es decir, la inteligencia no solamente dura sino que ve su propio durar.

Por este carácter doble de la inteligencia se tiene la unidad buscada de los dos tiempos. Porque como ve su duración la inteligencia abre un horizonte, un campo para el tiempo. En la propia inteligencia ya está presente en dicho campo el «fue-es-será» como campo temporal en el que se dura y, a una, en el que se posibilita ulteriormente la proyección de la vida: «La intelección durante, o la intelección durativa, o la duración inteligente, no solamente es algo que dura, sino que en 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>63</sup>. Tratemos de profundizar algo más lo que es esta unidad del tiempo en su durar y en su proyectar. El carácter campal de la intelección va modulando su carácter durativo. Esto sucede a raíz de algo muy simple. El campo temporal de la intelección va guiando el durar mismo de la inteligencia, es un refluir del campo sobre el carácter durante. Y en este refluir es donde surge el proyecto mismo de la inteligencia humana. Por esto mismo, la duración va quedando determinada por esta visión temporal campal y así se produce lo que Zubiri llama el «tiempo del proyecto». De la duración, entonces, nace la proyección, pero ésta surge porque la misma duración está modulada por el campo temporal de la inteligencia durante. De allí que se hable tanto de proyecto que dura o duración que proyecta: «... la visión intelectual del campo temporal... refluye sobre la propia duración. Y va orientando y determinando unitariamente buenas porciones de esa duración. Y esta refluencia del campo temporal sobre la duración es justo el *tiempo del proyecto*. Se proyecta durando y se dura proyectivamente»<sup>64</sup>. Si nos percatamos el campo temporal nos indica ya el carácter proyectivo mismo del tiempo de la vida humana, y es este carácter el que por refluencia sobre la psique la va constituyendo de alguna manera, pues la guía y le requiere ir a tal lugar. Pero junto con esto, tal campo temporal también, a su vez, está siendo determinado por el carácter durativo mismo. Pues es la psique humana, en tanto durante, la que lleva en sí misma este campo y, en razón de esto, en la medida que le sucede algo, a ese carácter durante le sucederá algo al campo proyectante. Y como la psique humana está sujeta al instante mismo del pasar de los hechos que se le imponen será normal que la duración esté siempre afectada y tal afección de ella será la que, a su vez, esté modulando el propio campo temporal. Porque es evidente que en

<sup>62</sup> ETM, p. 282.

<sup>63</sup> ETM, p. 282.

<sup>64</sup> ETM, p. 283.

la medida que al carácter durante de la psique le pasen cosas a su propio carácter de campal también le afectarán: «Y por esto el campo temporal se va modificando, angostando, enriqueciendo, tal vez gastando, y a ultima hora feneciendo, precisamente por la duración que lo va transportando y arrastrando consigo»<sup>65</sup>.

Con esto tenemos una doble refluencia. Por una parte, es la refluencia del campo sobre el carácter durante, lo que nos determina el tiempo como proyecto, como precesión. Y, por otra parte, tenemos que el mismo carácter durante está siempre refluendo sobre el campo y, en esto, lo va determinando. Esta doble refluencia es típica en el pensamiento zubiriano y no olvidemos que descansa en el supuesto mismo del constructo que todo lo articula. Constructo en que sus momentos se co-determinan entre sí. Por tanto, tenemos en este simple análisis de la unidad de los dos tipos de tiempo del hombre, tiempos estudiados desde el libro *Espacio. Tiempo. Materia*, una unidad que radica en la intelección que se abre en esa doble cara en donde ambas se recubren. Tanto el carácter durativo como el proyectivo se constituyen entre sí desde el momento intelectual y así es como se deja de lado uno de los tiempos más fundamentales y que sería la base misma de esta unidad temporal del hombre. Nos referimos al tiempo de la historia. Por esta razón, tratemos de actualizar la unidad de los tiempos a la luz de lo dicho por Zubiri en torno a la historia algunos años después. Pues será el tiempo de la historia humana, su etaneidad la que será la verdadera unidad del tiempo durativo como del proyectivo. Pues lo que tenemos que decir ahora es que esa mutua unidad de refluencia entre los tiempos descansa en un tiempo más originario.

Los dos tiempos humanos ya estudiados son tiempos que reposan en ciertas estructuras del hombre. El carácter procesual fuente de la psique da de sí el tiempo de la duración. Y el carácter procesual de la vida humana como posibilidad da de sí el tiempo de la precesión o proyección. Estas estructuras temporales de la vida humana son posibles, como mutua refluencia en que se da, por ser la duración psíquica reduplicativamente intelectual. Este carácter reduplicativo se explica de la siguiente manera. Por una parte, por el contenido, la inteligencia es durativa porque fluye como todas las cosas psíquicas. Y, por otra parte, por la forma, porque la mente independiente de que sea durativa como todo lo de la mente, es algo durativo que ve su duración en el durar mismo. Este es el carácter intelectual por excelencia. La inteligencia hace real el carácter durativo, lo eleva y traspasa desde dentro. La duración se vuelve transparente para la propia inteligencia. Pero este carácter intelectual que sería la base de la unidad es un carácter que debe ser matizado con una precisión. Esas dos estructuras temporales, en definitiva, están reposando en el carácter modal mismo del tiempo humano. Tal carácter modal mienta en última instancia el carácter del ser en sentido estricto de la realidad humana.

Por tanto, tenemos que, en verdad, la unidad de las estructuras temporales de la realidad humana reposa en el carácter modal mismo del tiempo. Y este carác-

<sup>65</sup> ETM, p. 283.

ter modal nos indica el ser del hombre en sentido total. Y tal ser del hombre sería eminentemente histórico. El ser de la realidad humana, esto es, el yo de la realidad humana, yo que está siendo en el mundo, es un yo que se nos impone como lo histórico por excelencia. Pero no olvidemos que por ser el hombre una «realidad» histórica es la razón que es un «ser» histórico: «De ahí que el Yo como acto de mi realidad sustantiva sea el Yo de una realidad histórica»<sup>66</sup>. Y este ser histórico es la figura misma del ser humano; figura que queda modalizada temporalmente como lo etáneo. Es lo etáneo, que es el modo mismo del ser humano (del yo) en el mundo, lo que sería la real unidad de las dos estructuras temporales: «... el tiempo no sólo transcurre... en la “realidad”, sino que es “figura”: es el tiempo como modo de “ser”. El tiempo del Yo es una configuración temporal intrínsecamente cualificada en cada instante del transcurso. No es que el tiempo produzca una figura de mi Yo, sino que el tiempo mismo “es” figura, figura del Yo»<sup>67</sup>. Por lo señalado en este texto de *La dimensión histórica del ser humano* debemos actualizar lo dicho en el texto de *Espacio. Tiempo. Materia* y en esto ver ese carácter intelectualivo en duración, que funciona como una unidad reduplicativa, esto es, como reduplicativamente durativo tanto en el contenido como la forma; y por ello mismo abriendo un campo temporal que será la base para la proyección como un carácter intelectualivo que todavía tenía que ser precisado de manera más radical. Porque como lo veremos es el carácter histórico, entendido como figura absoluta del yo del hombre que está siendo en el mundo, que modalmente es tiempo en etaneidad, el que posibilita ese campo temporal propio para la proyección y necesario para la duración como determinante de ese durar: «El tiempo del ser humano es un modo del Yo. El tiempo como sucesión, duración y proyección pertenece a la “realidad” humana»<sup>68</sup>.

Lo etáneo como modo de tiempo es el gozne mismo que articula ambas estructuras temporales del hombre. Es lo etáneo lo que permite esa doble refluencia. En el análisis de 1970 sobre el tiempo se hacía un salto muy grande para ir de inmediato a la inteligencia para dar con esa unidad de los dos tipos de tiempo, pero era un salto enorme que sin ser falso dejaba en el aire el tiempo mismo. Pues debe ser el tiempo mismo como modo de ser y no como estructuras temporales apoyadas en la intelección lo que dé unidad a los tiempos humanos. Es lo etáneo lo que posibilita el carácter de duración misma como un mismo ahora que se llena de sí hacia el presente y determina la proyección como un futuro que posibilita un presente: «Etaneidad es la dimensión histórica del Yo. La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del Yo: es la última concreción histórica de él. El Yo, el ser humano es, como todo ser, actualidad. Pues bien, la forma concreta de la actualidad del Yo es etánea... El tiempo, como figura modal del ser, es, en el caso del ser humano, su etaneidad»<sup>69</sup>. Y esto es así porque lo etáneo se mueve en una cierta respectividad que articula el todo del tiempo en su ins-

<sup>66</sup> DHS, p. 55.

<sup>67</sup> DHS, p. 58.

<sup>68</sup> DHS, p. 57.

<sup>69</sup> DHS, pp. 59-60.

tantaneidad del «fue-es-será»<sup>70</sup>. Y desde ese carácter modal luego se pueden ver sus estructuras temporales que van ya desde el pasado al presente, como es el caso de la duración, ya del futuro al presente como es el caso de la precesión. Y podemos decir más todavía, lo que sucede es que es la misma fluencia y vida humana la que se sustenta metafísicamente desde el carácter real de la historia.

\* \* \*

La historia como un proceso metafísico de la realidad humana va constituyendo tanto al proceso psíquico como al proceso vital. Creemos que este análisis de la cuestión es mucho más profundo y acertado para mostrar la unidad misma de los distintos tiempos humanos. Pues no anula la unidad intelectual del otro texto si no que la fundamenta y le da su real sentido. Es necesario primero ver que la unidad de las estructuras temporales del hombre reposa en el carácter modal del tiempo humano para luego ver en ese mismo carácter modal su rasgo intelectual que está a la base. El análisis del texto de 1974 es mucho más rico y profundo que el análisis del texto de 1970. Y, además, este análisis nos permite entender posteriormente lo dicho en su obra noológica. Entonces como hemos llevado el tema de la unidad de los tiempos humanos al tema del modo del tiempo, habría que corregir lo dicho en 1970 de la siguiente manera. No es que por ser la inteligencia durativa sea proyectante, sino que lo que se tiene que decir es que la inteligencia es eténea modalmente. La inteligencia es sentiente y siente las cosas como reales, las siente como «de suyo siendo». Y, en esto, las siente como meramente siendo en el mundo. Es el ser de lo real. Y al sentir las cosas reales siendo en el mundo las siente tempóreamente, porque se está en el mundo tempóreamente. Esto es el modo del ser, el tiempo es radicalmente el modo de ser. Y ese modo de ser originario es lo etéreo. El hombre siente «etéreamente». La inteligencia es eténea y por eso durativa y proyectante. Solamente porque se entiende de modo etéreo es porque estructuralmente dura y proyecta. Se dura en tanto fluencia psíquica como un ahora que se va llenando de contenido en un presente y se proyecta como un futuro posible que se va haciendo ahora en la vida humana; solamente porque de antemano se es modalmente etéreo en tanto por ser realidad de suyo histórica. Esto es la verdadera unidad del tiempo humano, unidad que reposa en última instancia en la misma realidad humana en tanto que siendo históricamente en el mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. *Obras de Zubiri*

*Naturaleza, Historia, Dios*, 1.<sup>a</sup> ed., Editora Nacional, Madrid, 1944; 9.<sup>a</sup> ed., Alianza, Madrid, 1987 (se cita por esta edición con la sigla NHD).

<sup>70</sup> Véase, respecto de la articulación del tiempo modal con el ser y la realidad: ESPINOZA, R., «Realidad "Y" Tiempo», en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 6, pp. 29-60.

*Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986 (se cita con la sigla SH).  
*El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984 (se cita con la sigla HD).  
*Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza, Madrid, 1996 (se cita con la sigla ETM).  
 «La dimensión histórica del ser humano», en VA.AA., *Realitas I*, SEP-Labor, Madrid, 1974, pp. 11-64 (se cita con la sigla DSHS).

## 2. Obras sobre Zubiri

ESPINOZA, R.: «El logos nominal constructo en el pensamiento de Xavier Zubiri», en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 3, Washington DC, 2000/2001, pp. 29-57.  
 — «Realidad “Y” Tiempo», en *The Xavier Zubiri Review*, vol. 6, Washington DC, 2004, pp. 29-60.  
 — «“¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?”. La crítica de Zubiri a “Sein und Zeit”», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXXI, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2004, pp. 201-249.  
 — «Zubiri y Husserl. Una crítica desde el carácter físico a la intencionalidad», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXXIII, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 341-367.  
 TIRADO, V.: *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca, 2003.

## 3. Otras obras citadas

BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*, Félix Alcan (editor), Paris, 1907.  
 — *La evolución creadora*, Espasa Calpe, Madrid, 1973.  
 — *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999.  
 HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, vol. I, Altaya, Barcelona, 1997.  
 HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.  
 HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas 2*, Alianza, Madrid, 1982.  
 — *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.  
 JAMES, W.: *Principles of Psychology*, vol. 1, Macmillan and Co., Ltd., London, 1890.  
 — *Compendio de Psicología*, Daniel Jorro (editor), Madrid, 1930.  
 — *Essays in Psychical Research*, Harvard University Press, London, 1986.  
 SAN AGUSTÍN: *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1950.

Avda. El Bosque, 1290  
 Sausalito, Santa Inés  
 Campus de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
 Viña del Mar (Chile)  
 respinoz@ucv.cl

RICARDO A. ESPINOZA LOLAS

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]