

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.594241>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

En torno a la idea de tiempo: un diálogo entre Bergson y Zubiri

Exploring the idea of Time: A dialogue between Bergson and Zubiri

ELENA OSTOS RUIZ*

Resumen: El presente trabajo trata de arrojar luz a la influencia de Bergson en el tratamiento zubiriano de la idea de tiempo. Para ello, en primer lugar, se lleva a cabo una reconstrucción del acercamiento de Zubiri a las ideas del autor francés, para después analizar los puntos de desencuentro entre ambos autores que, sin ser específicos acerca del problema de la temporalidad, operan como compromisos implícitos que vertebran la solución que cada cual propondrá para enfrentarlo. Con este análisis como marco general, se agrupan y abordan las críticas explícitas de Zubiri al planteamiento de Bergson, sopesando su alcance. Por otro lado, la atención a las razones que hacen que los conceptos bergsonianos experimenten una torsión en el pensamiento de Zubiri permite identificar fácilmente dichos conceptos y observar el papel que juegan en su filosofía.

Palabras clave: Zubiri, Bergson, duración, tiempo psíquico, tiempo físico.

Abstract: The present study endeavours to illuminate the impact of Bergson on Zubiri's treatment of the concept of time. To accomplish this, firstly, a reconstruction of Zubiri's approach to the ideas of the French author is carried out, followed by an analysis of the divergences between the two authors. Although not explicitly centered on the issue of temporality, these divergences operate as implicit commitments, shaping the distinct solutions proposed by each. Employing this analysis as a foundational framework, I categorize and address Zubiri's explicit criticisms of Bergson's approach, evaluating their implications. Furthermore, a careful examination of the factors influencing the transformation of Bergsonian concepts in Zubiri's proposal enables the easy identification of these concepts and an exploration of their role within his philosophy.

Key words: Zubiri, Bergson, duration, mental time, physical time.

1. Contextualización del problema

Existe un cierto consenso acerca de que Bergson fue el primer gran filósofo leído por Zubiri (Marquínez Argote, 2004: 423). Causa de esto fue la influencia francesa presente en la comunidad de los HH. Marianistas, a cuyo colegio atendió Zubiri hasta ingresar en el seminario de Madrid en 1917. Más concretamente, el interés de Zubiri por Bergson fue despertado de la mano del Padre Lázaro, director y profesor del colegio, quien en 1909 impartiría una serie de tres conferencias acerca del positivismo y el pragmatismo a las que Zubiri asistiría acompañando a sus padres (Corominas & Vicens, 2005: 39-40). Este primer contacto con la

Recibido: 23/11/2023. Aceptado: 07/05/2024.

*Universidad de Granada, investigadora predoctoral. Su investigación se centra en la metafísica del tiempo, en concreto, en el estudio de la experiencia de la temporalidad desde acercamientos postcognitivistas de lo mental. Correo electrónico: elenaruizt@correo.ugr.es

filosofía dejaría su impronta en la trayectoria intelectual del joven filósofo. Muestra de ello es su primer texto inédito, «La filosofía del pragmatismo» (1918-1919), en el que lleva a cabo un breve resumen de las obras de Bergson que considera fundamentales: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *La evolución creadora* y *Materia y Memoria*.

Observamos cómo el primer acercamiento de Zubiri al pensador francés se encuentra mediado por la influencia del Padre Lázaro, cuya lectura de Bergson está motivada por cuestiones religiosas. Este último consideraba a Bergson un pensador pragmatista en la medida en que defiende que ciencia y religión puedan tener un valor práctico para la vida (Corominas & Vincens, 2005: 39). En los primeros años, Zubiri sigue de cerca esta lectura de Bergson. Evidencia de ello es que en el inédito «La filosofía del pragmatismo», lo considere como «el más genuino representante del Pragmatismo Filosófico».² Sin embargo, en su etapa madura cambiará de opinión hasta el punto de considerar a Bergson como «uno de los hombres más antipragmatistas que ha habido en la tierra» (Zubiri, 1963: 186).

El 11 de marzo de 1922, Zubiri visita a Bergson en el Collège de France. En una carta a su padre escribe: «Ayer subimos a la Torre Eiffel y hoy hemos visitado el museo del Louvre que es estupendo. Mañana aprovecharé para ver a Bergson y a algunos profesores de esta universidad».³ Al hilo de este encuentro Carmen Castro, esposa de Zubiri, comenta en *Biografía de Xavier Zubiri*, «Bergson, en efecto, había impresionado mucho a Zubiri como persona y tenía en gran aprecio su pensar» (Castro, 1992: 102- 103). Este aprecio se mantendría a lo largo de su vida, llevando a Zubiri a dedicar a Bergson dos lecciones, una de ellas recogida en el curso inédito «Sobre la libertad» (1951-1952) y la cuarta lección de su curso *Cinco lecciones de filosofía* (1963).

Sin embargo, y a pesar del considerable número de ocasiones en las que Zubiri hace referencia a Bergson a lo largo de su vida intelectual, el nombre del filósofo francés no aparece ni una sola vez en la gran obra de madurez de Zubiri, *Inteligencia sentiente* (1989-1983). En *Escritos filosóficos* (1991), Ellacuría comienza rememorando algunas conversaciones con Zubiri. En la primera de ellas, fechada en 1961, Zubiri le hizo saber la gran influencia que había recibido de Bergson, autor que, no obstante, en algunos aspectos «le parecía insuficiente» (Ellacuría, 1999: 21). Al hilo de una crítica que por aquellos años hacía Zubiri al libro de Blondel, *La acción* (1893), Marquínez Argote interpreta esta insuficiencia como un «déficit

² Cita tomada del artículo de Marquínez Argote (Marquínez Argote, 2004: 424).

³ *Archivos-Zubiri*, Caja 127, carta de Zubiri a su padre.

ontológico o metafísico, una falta de fundamentación» fruto de la indeterminación en la que Bergson deja la realidad humana. «La ontología en la cual está pensando Zubiri por estos años», añade Marquínez Argote «es la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*» (Marquínez Argote, 2004: 427).

Esta insuficiencia que encuentra Zubiri en el pensamiento de Bergson se ve reflejada en los escritos acerca del tiempo, donde, como veremos, adquiere la forma de un desacuerdo con ciertas tesis bergsonianas. Que el sustrato ontológico que Zubiri echa en falta en las obras de Bergson sea del tipo de una *ontología fundamental* nos señala ya el cruce de caminos en que se distanciarán ambos autores. En efecto, la acusación de *déficit ontológico o metafísico* extrapolada desde la crítica de Blondel a Bergson tiene sentido solo en la medida en que entendamos por *ontología* una analítica existencial del Dasein.

No es este el paradigma en el que se mueve Bergson, pensador de una gran profundidad metafísica, pero que se encuentra muy lejos de concebir al ser humano como el ente privilegiado al hilo del cual habría que elaborar la pregunta por el ser en general. Por el contrario, para Bergson la línea que separa al ser humano de lo natural es, al menos para los fines de una metafísica, algo tan difuso que a poco está de borrarse. Esta concepción de lo natural y lo humano se encuentra a la base de la mayoría de los autores que han elaborado una ontología vitalista: Spinoza o Nietzsche nos sirven como ejemplo de ello. Que lo real sea primariamente *physis*, potencia auto-generadora, nos coloca de entrada en la elaboración de una metafísica de la naturaleza que toma la forma de una ontología genética (Sáez, 2021). En cambio, los pensadores que se sitúan en la estela de la fenomenología tienden a delimitar el ámbito humano frente a lo meramente natural, por ser este ámbito en el que el sentido, como aquello que se ofrece a una comprensión, acontece. La posición de Zubiri, de inspiración fenomenológica, surge, sin embargo, como un intento de recuperar aquella realidad que, a Husserl, en su intento por aprehender el sentido, se le había escapado para siempre de las manos (Zubiri, 1962: 32). También respecto a Heidegger invertirá Zubiri su planteamiento al considerar que el ser se funda en la realidad y, con ello, la ontología en la metafísica (Zubiri, 1983: 4). No obstante, el hecho de que Zubiri entable con Husserl y Heidegger un diálogo tan constante y fructífero pone de manifiesto la existencia de puntos en común desde los que hacer posible el diálogo. No es de extrañar, por tanto, que filósofos como Spinoza o Nietzsche no lleguen nunca a ser verdaderos interlocutores de Zubiri, ya que su pensamiento es difícilmente reconciliable con una ontología vitalista.

El caso de Bergson fue distinto. Tras el primer acercamiento de Zubiri a su filosofía, mediado, como hemos visto, por una lectura de carácter religioso como fue la del Padre Lázaro, Zubiri descubre en Bergson un valioso interlocutor con el que medir su propia filosofía. Sin embargo, las motivaciones implícitas en el pensamiento de ambos autores harán que sus reflexiones en torno a la idea de tiempo discurren por caminos sutilmente distintos. Zubiri, como pensador humanista, no estará dispuesto a conceder a la duración bergsoniana más que el sitio privilegiado del psiquismo humano, mientras que, en lo referido a lo natural en general, su posición será mucho más cercana a la física, disciplina contra la cual Bergson entra en disputa por medio de sus conversaciones con Einstein. Aun así, el mero hecho de que los desacuerdos entre los autores sean tan fácilmente localizables es síntoma de que ambos planteamientos beben de una fuente común, respecto a la cual señalar las diferencias. De este modo, a pesar de ciertos cambios que la idea de *durée* experimenta en el seno de la filosofía zubiriana, la hipótesis central de este trabajo es que la concepción de Zubiri acerca del tiempo debe leerse como una continuación de esta idea central del bergsonismo.

2. La concepción de Bergson: el tiempo como duración

Una rápida hojeadá al volumen editado por Gunter en el que se recoge la bibliografía sobre Bergson desde 1880 hasta 1985 (Gunter, 1986), nos hace percatarnos de la enorme atención dirigida hacia su pensamiento durante las primeras décadas del siglo XX. Como señala Sinclair, Bergson fue el primer filósofo que, en vida, consiguió alcanzar un renombre a nivel mundial (Sinclair, 2019: 1). No deja de ser sorprendente que un pensador tan deslumbrante fuera eclipsado en un plazo de tiempo tan corto, hasta el punto de que acercarse hoy en día a su obra requiera, en palabras de Izuzquiza, una cierta «actitud derivada de la fascinación de lo olvidado» (Izuzquiza, 1986: 13). De aquella disputa entre Einstein y Bergson que dividió en dos bandos a intelectuales e interesados desde la conferencia de 1922 (Canales, 2020), no queda hoy más que los prejuicios de antirracionalista contra el filósofo francés. Sin embargo, y pese al poco tiempo que duró su fama, la influencia de Bergson fue tan penetrante que sus ideas llegan hasta nuestros días convertidas en punto de partida de pensadores posteriores. En concreto, aquello que se toma comúnmente del planteamiento bergsoniano es la idea del tiempo como duración, concebida por el filósofo como el núcleo de su propuesta.

En mi opinión, cualquier resumen de mi punto de vista quedará deformado en su conjunto y expuesto, por ello, a múltiples objeciones, si no se sitúa en primer lugar y no se vuelve sin cesar a lo que considero el mismo centro de la doctrina: la intuición de la duración.⁴

El concepto de duración es presentado por Bergson desde el comienzo de su filosofía y será tal la relevancia que le conceda el autor que toda su producción puede entenderse como el intento constante de clarificar esta idea. La estrategia seguida por Bergson en su primera obra, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), comienza siendo negativa: solo a partir de resaltar los rasgos propios de la duración en oposición al espacio, podremos formarnos una idea clara de ella. Este modo de proceder es necesario en la medida en la que, en nuestra concepción habitual del tiempo, se introduce subrepticamente el espacio (Bergson, 1889: 75). Sin embargo, el puro tiempo sin espacio y el puro espacio sin tiempo no son más que reconstrucciones analíticas de dos tendencias que en la realidad se dan siempre de manera conjunta (Deleuze, 1966; Posteraro, 2022).

Hay, no obstante, que hacer una pequeña aclaración acerca de la naturaleza del *espacio*, concepto que se diferencia del de *extensión*. Para Bergson, el espacio no es nunca algo que nos esté dado inmediatamente, sino que, por medio de un acto de la mente, surge de la yuxtaposición de sensaciones y de su proyección en un medio homogéneo. Lo dado son tan solo sensaciones cualitativas, a partir de las cuales postulamos una realidad homogénea y medible, que funciona como principio de diferenciación: el espacio tal y como lo entiende la física y la geometría (Bergson, 1889: 67-71).

La manera en la que discurren nuestros estados de conciencia es el de una modulación cualitativa. No obstante, cuando dividimos nuestra vida consciente en estados distintos y postulamos un medio homogéneo que subyace a este discurrir cualitativo, estamos ya proyectando la duración en el espacio, creando así el concepto de un tiempo espacializado. El tiempo así concebido es, sin embargo, útil para nuestra vida en la medida en que esta se encuentra orientada a la práctica. A pesar de que la duración sea de carácter continuo, en su heterogeneidad cualitativa encontramos puntos críticos que desencadenan una acción. La acción es para Bergson necesariamente discontinua, ya que necesita representarse sus objetivos como «puntos de reposo» (Bergson, 1907: 261), y está ligada por excelencia a la inteligencia. Por ello, esta facultad es la encargada, por un lado, de abstraer de la mera extensión el espacio como representación mental y, por otro, de percibir también inmóvil el marco donde aparecen

⁴ Traduzco de «A mon vis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée» (Bergson, 1959: 456).

los fines de la acción: la materia extensa con la que estamos en contacto. Por tanto, la ilusión de la inmovilidad de la materia se produce gracias a la capacidad de la inteligencia de «ligar lo mismo a lo mismo, de percibir y también de producir repeticiones» (Bergson, 1907: 56): es preciso que se repitan las mismas propiedades y los mismos sucesos para que seamos capaces de generar una pauta de actuación. En nuestra vida cotidiana, recortamos nuestros estados mentales de acuerdo con las acciones que realizamos. Del mismo modo, la ciencia, también orientada a fines, incapaz de apresar lo que de duración hay en la realidad, opera con un tiempo espacializado que no es más que la distancia recorrida entre dos posiciones inmóviles. Los sofismas de la escuela de Elea confunden, según Bergson, el movimiento y el espacio recorrido (Bergson, 1889: 80), pues el espacio es siempre una cuestión de multiplicidad numérica y el intervalo que recorre el movimiento será divisible infinitamente, colocándonos de nuevo en la distancia entre dos puntos inmóviles.

Ahora bien, si la proyección de la duración interna en el espacio da como resultado un tiempo espacializado, como aquel que obtenemos cuando estamos orientados a la acción o procedemos según el método científico, la duración pura no será más que «la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia» (Bergson, 1889: 72). La duración es, por tanto, entendida, como bien subraya Dunham, como una «síntesis cualitativa» circunscrita al ámbito de lo mental (Dunham, 2023). Esta tesis de Bergson conlleva una consecuencia radical: no hay duración más que para el sujeto que observa la realidad, pues el espacio está condenado a prescindir de toda duración, a presentar meramente los rasgos de una simultaneidad.

Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una única posición de la aguja y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada. La sucesión existe solo para un espectador consciente que rememora el pasado y yuxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar (Bergson, 1889: 77).

Sin embargo, como hemos mencionado en la sección precedente, Bergson argumenta acerca del alcance general de la idea de duración introduciendo ciertos presupuestos vitalistas. Que la duración sea aprehendida como un proceso interno no implica que estemos abocados al solipsismo, sino, por el contrario, que toda materia viva, de poder realizar una introspección similar, se percataría de que dura. En palabras de Deleuze: «Es preciso que la duración psicológica solo sea un caso bien determinado, una apertura a una duración ontológica» (Deleuze, 1966: 45). Así pues, Bergson llega a identificar la conciencia, como aquello que discurre en forma durativa, con el *élan vital* que recorre toda la evolución.

3. La concepción de Zubiri: el tiempo como modo de ser del dinamismo

Curiosamente, y a pesar de las enormes semejanzas que emparejan a ambos planteamientos de la temporalidad, Bergson inaugura una filosofía que «ve en la duración el tejido mismo de la realidad» (Bergson, 1907: 239), mientras que Zubiri concibe el tiempo como el carácter menos real de la realidad (Zubiri, 1996: 329). Así, en el curso impartido en 1973 y recogido ahora en *Espacio. Tiempo. Materia* (1996) bajo el título «El tiempo», Zubiri comienza preguntándose si la pobreza de la reflexión filosófica acerca del tiempo no será más bien fruto de la pobreza misma de la realidad del objeto de reflexión (Zubiri, 1996: 211).

En *Sobre la esencia*, Zubiri define el tiempo como un *modo de ser* de la realidad (Zubiri, 1962: 435-436), definición que mantendrá a lo largo de su obra y en la que profundizará en *Estructura dinámica de la realidad* (1989). El tiempo, pues, no es primariamente transcendencia, sino que su carácter transcurrente se funda en su carácter de *modo* de ser (Zubiri, 1996: 316). El ser, sin embargo, es caracterizado por Zubiri como un acto ulterior a la realidad, invirtiendo así los órdenes heideggerianos: el ser es la actualidad de la realidad en respectividad trascendental; es, por tanto, algo que concierne siempre al mundo. Para Zubiri el tiempo es un carácter de la realidad solo derivadamente, pues en primer lugar se predica del ser (Zubiri, 1989, 1996). Más concretamente, Zubiri sostiene que «el tiempo es un modo de ser del movimiento» (Zubiri, 1989: 123). Sin embargo, el movimiento está fundado a su vez en el dinamismo propio de la realidad que Zubiri define como un «dar de sí». Las cosas *dan de sí* por sí mismas, por el hecho de ser activas.

El dar de sí del dinamismo, el dinamismo como carácter de la realidad activa por sí misma que consiste en dar de sí es, justamente, a mi modo de ver, el fenómeno fundamental en el que hay que centrar la reflexión si se quiere que haya tiempo (Zubiri, 1989: 293)

En *Sobre la esencia*, Zubiri había sustituido el esquema aristotélico de la sustancia como *subjectum* o sujeto de accidentes, por la noción de sustantividad, cuyo constructo de notas es de carácter estructural. El dinamismo, que se deriva del aspecto activo de la realidad, depende de las estructuras que esta adquiera. Por ello, Zubiri distinguirá entre varios dinamismos, que se dan progresivamente en la realidad en virtud de la progresiva complejidad de sus estructuras (Zubiri, 1989). Todos ellos, sin embargo, se fundan en el dinamismo más básico: el de la causalidad. Esta es «pura y simplemente la funcionalidad de lo real en tanto que real» (Zubiri, 1989: 84). El tiempo, por tanto, como ser del dinamismo (Zubiri, 1989: 296) depende en última instancia de la respectividad en la que se encuentra la realidad en función trascendental.

En el curso acerca del tiempo, Zubiri distingue entre las *cosas físicas*, los *seres vivos* y el *hombre*, como aquellas cosas que transcurren temporalmente y en virtud de las cuales el tiempo adquiere distintas estructuras (Zubiri, 1996: 262). El tiempo cósmico es para Zubiri *sucesión*: multiplicidad numérica en la que un ahora deja paso a otro ahora, convirtiendo así el presente en pasado. La continuidad de este tiempo entendido como sucesión es tan solo derivada de la continuidad del movimiento (Zubiri, 1996: 267), realidad de la que el tiempo es una propiedad (Zubiri, 1996: 263).

Al analizar el tiempo humano Zubiri distingue entre el tiempo de la conciencia y el tiempo de la vida humana, aquel que habitamos con los demás al convivir en una sociedad (Zubiri, 1996: 267-168). Es en la reflexión acerca de esta primera dimensión del tiempo humano donde encontramos en mayor medida los ecos de la filosofía de Bergson. Esto se debe a que Zubiri considera la noción bergsoniana de *duración* como el eje principal desde el que entender el tiempo de la conciencia (Zubiri, 1966: 268-274). Sin embargo, también las ideas de Heidegger acerca de la temporalidad tienen una gran repercusión en el planteamiento zubiriano, motivo por el que la tesis de la duración se ve acompañada por el concepto heideggeriano de *proyecto*. Pese a que también encontramos proyección en el tiempo de la conciencia y duración en el tiempo social, Zubiri considera que lo fundamental del tiempo psíquico es su capacidad para durar, sobre la cual se fundamenta la posibilidad del ser humano de elaborar un proyecto, dimensión que es a su vez esencial para la convivencia.

4. Puntos de desencuentro

A pesar de los paralelismos entre ambas filosofías, cada una presenta una irreductible originalidad que la hace entrar en desacuerdo con la otra en ciertos puntos; en concreto, en la consideración acerca de lo humano y en la relación con la ciencia. El compromiso que cada autor guarda con estas ideas vertebrará, como veremos, la manera en la que entienden la temporalidad.

En la división que Zubiri lleva a cabo en el curso sobre el tiempo impartido en 1973 queda ya reflejada la principal diferencia entre el pensamiento de Zubiri y el de Bergson: que Zubiri separe tajantemente el tiempo cósmico del tiempo humano pone de relieve sus reservas hacia un planteamiento asimilacionista, que haga del ser humano una parte más de la realidad. En *Naturaleza. Historia. Dios* (1944), vincula este asimilacionismo con la filosofía pragmatista, en la que aún se incluiría Bergson:

Para el pragmatismo la vida mental es un caso particular de la biología. Ahora bien: esta asimilación ha parecido excesiva, por lo que tiene de simplista. La vida mental, y más generalmente la vida humana, no es puramente biológica. Con raíces y mecanismos biológicos, el hombre, el *zôion* articula un *bios* (Zubiri, 1944: 17-18).

Asimismo, es igualmente significativo que Zubiri, tras explicar la mencionada división, añade: «Dejaré de lado los seres vivos. De modo que no hablaré más que de las cosas físicas y del hombre» (Zubiri, 2008: 262). Esta declaración de intenciones choca frontalmente con el pensamiento de Bergson, que hace de la duración que percibimos de manera introspectiva una tesis cósmica, y en cuyas obras encontramos un amplio tratamiento de los seres vivos, motivado por la idea de que, una filosofía centrada en el devenir debe ser al mismo tiempo una filosofía atenta a la evolución; idea que preside el programa de *La evolución creadora* (Le Roy, 1922: 181-182).

Sin embargo, esta división obedece a otro factor que marca una diferencia entre el pensamiento de los autores: la relación con la ciencia. Es bien conocida la disputa de Bergson y Einstein a raíz de una conferencia que este último impartió en el Collège de France el 6 de abril de 1922. En su intervención, motivada por Le Roy, Bergson alabó la tesis de la relatividad pero añadió que aquello no era todo lo que se podía decir del tiempo, «que la filosofía [...] aún tenía su lugar» (Canales, 2020: 35). A los pocos meses Bergson publicó un libro discutiendo la teoría de Einstein, *Duración y simultaneidad* (1922), título que encierra ya la dicotomía entre la ciencia y la filosofía a la hora de tratar el tiempo: la *duración* es el tiempo real, indivisible y cualitativo, mientras que la *simultaneidad* hace referencia al tiempo espacializado. La duración es solo posible de aprehender mediante la intuición, razón por la que la física no consigue apresar lo verdaderamente temporal, sino tan solo su proyección en el espacio.

Sin embargo, Zubiri, cuyo pensamiento discurre más cercano a la ciencia, no admitirá la crítica de Bergson. Por el contrario, su concepción acerca del tiempo de las cosas físicas presentará rasgos similares a la teoría propuesta por Einstein. En palabras de Zubiri: «La relatividad de Einstein no es sino la respectividad del *cuándo*» (Zubiri, 1996: 242). La *respectividad* es una noción clave en el planteamiento zubiriano pues hace referencia al carácter abierto en el que se encuentra la realidad: es en virtud de esta apertura que las cosas pueden entablar relaciones y afectarse las unas a las otras. Que el tiempo para Zubiri sea fruto de la respectividad de la realidad puede entenderse como un eco de la idea einsteniana de que el tiempo varía en función del marco de referencia. Esta idea se encuentra a la base de la propuesta de Durán y Espinoza quienes, junto a otros colegas, optan por entender *respectividad* como *relatividad* (Durán et. el., 2009: 5). Del mismo modo, concebir la unidad del tiempo en términos

de sincronía, concepto también clave para la teoría de la relatividad, nos muestra la cercanía de Zubiri al pensamiento del físico (ibid.).

5. Las críticas de Zubiri a la concepción del tiempo de Bergson

Habiendo expuesto los puntos fundamentales para entender la distancia entre ambas teorías, abordaremos ahora las consideraciones explícitas de Zubiri acerca de la concepción de Bergson. Nos preguntaremos si la influencia de Bergson se limita a aquellos momentos donde Zubiri la hace explícita o si, por el contrario, impregna de manera más radical su concepción acerca del tiempo.

A lo largo de su obra, Zubiri admite estar de acuerdo con ciertas ideas del pensador francés. Una de ellas es la denuncia acerca de que «lo que la física toma es la impronta del tiempo sobre el espacio» (Zubiri, 1989: 303). Asimismo, también reconoce a Bergson la importancia de pensar el tiempo desde el pasado (Zubiri, 1989: 290), en la medida en que lo considera la forma más básica del tiempo de la conciencia y, con ello, del tiempo humano —cuya dimensión de proyección descansa sobre la posibilidad de duración (Zubiri, 1996: 325)—. Sin embargo, Zubiri elaborará varias críticas a la concepción bergsoniana del tiempo: el indiscernimiento entre duración y *fluencia*, la confusión de la duración con la *sucesión*, la carencia de *dureza* y la indeterminación de la *futurición*. Nos preguntaremos acerca del alcance de estas críticas tras exponer brevemente en qué consiste cada una de ellas.

5.1. Indiscernimiento entre duración y fluencia

Zubiri reprocha a Bergson el haber identificado la fluencia de los estados mentales con el propio tiempo. La fluencia será para Zubiri idéntica al psiquismo (Zubiri, 1996: 268); sin embargo, en esta fluencia solo es posible aprehender la duración misma realizando un «acto de vivenciación» (Zubiri, 1996: 270). Por medio de este acto introspectivo, despojamos a la fluencia de lo que en ella hay de material, con tal de aprehender la fluencia «como mera vivencia mía» (ibid.).

Este acto de vivenciación por medio del cual accedemos a la verdadera duración lo presenta Zubiri como análogo al «acto de neutralización» que realizamos para captar el tiempo cósmico (Zubiri, 1996: 264). Si el acto de vivenciación se lleva a cabo sobre la fluencia de los estados mentales en orden a aprehender el tiempo psíquico, la duración; el acto de neutralización se realizará sobre el movimiento y nos permitirá distinguir lo que en él hay de

tiempo cósmico, de sucesión. Para Zubiri, por tanto, lo aprehendido en impresión primordial de realidad no será nunca el tiempo en sí, sino aquello de lo que el tiempo es dependiente: la fluencia de la conciencia, —tratándose del tiempo psíquico—, y el movimiento, —en lo referido al tiempo cósmico—. Bergson, en cambio, había defendido que la duración es por excelencia el «dato inmediato» (Deleuze, 1966: 34), que se encuentra a la base de nuestra aprehensión de sensaciones cualitativas de las que, solo posteriormente y mediante un acto de abstracción de la inteligencia, nos crearemos una representación del espacio (Bergson, 1889).

A mi parecer, esta primera crítica no sería admitida por Bergson en la medida en que implica de nuevo una espacialización del tiempo. Realizar el acto de vivenciación promulgado por Zubiri, a través del cual sería posible la abstracción de las vivencias concretas con tal de aprehender el carácter formal de la distensión temporal, nos conduciría a una visión del tiempo como medio homogéneo, análogo al espacio. Para Bergson, el pasado, sin ser numéricamente distinto del presente, es cualitativamente diferente. Tratar de prescindir de su aspecto material, intensivo y cualitativo, es caer en el error de postular el tiempo como una realidad de carácter homogéneo. Esta visión del tiempo implicaría una contradicción con la idea de la indivisibilidad del tiempo en partes pues, habiendo prescindido de su aspecto cualitativo, el único criterio para distinguir la duración de un momento pasado de la duración de un momento presente sería una distinción formal, meramente numérica.

Si recordamos la caracterización de Bergson de la noción de espacio frente a la de mera extensión, nos percatamos de que la representación del espacio como medio homogéneo está motivada por la necesidad de un principio de diferenciación que nos permita distinguir sensaciones cualitativamente idénticas (Bergson, 1989: 69). El espacio como medio homogéneo y medible nos permite distinguir realidades sin cualidad.

La distinción zubiriana entre fluencia y duración, siendo la segunda aquella distensión de la que se eliminan los rasgos cualitativos de la vivencia, nos coloca en el problema acerca de qué criterio nos habilitaría para distinguir entre momentos durativos pasados y momentos durativos presentes. A pesar de que una distinción de este tipo sería artificial, las diferencias que nos posibilitan llevarla a cabo son, desde el punto de vista bergsoniano, intrínsecas a la duración misma. Eliminar tales diferencias de la duración nos colocaría, por tanto, ante un concepto de duración más cercano al del tiempo como línea —homogéneo, divisible, espacializado y subyacente a los estados mentales—, que al de duración en el sentido bergsoniano.

5.2. Confusión de la duración con la sucesión

Una de las críticas que Zubiri repite hacia el planteamiento bergsoniano del tiempo es que, pese a todos los intentos de rechazar un tiempo espacializado, Bergson sigue manteniendo que «el tiempo es siempre sucesión» (Zubiri, 1980: 178). La siguiente cita se observa esto con total claridad:

Es curioso que Bergson, que ha afinado tanto la idea de tiempo, a mi modo de ver, no solo no ha discernido fluencia de duración, sino que, además, ha insistido siempre en que el tiempo es esencialmente sucesión. ¡Ah, esto no! Justamente, lo que no es es sucesión (Zubiri, 1996: 272)

Para Zubiri, repitémoslo una última vez, la sucesión es el tiempo propio de las cosas físicas. Es un tiempo numéricamente distinto en la medida en que un ahora deja ser para dar paso al siguiente. En la duración, en cambio, es el mismo presente que, empujado por el pasado, se hincha al avanzar. Zubiri, por tanto, acusaría a Bergson de incurrir precisamente en aquel error que tanto empeño ha puesto en denunciar. Considero, no obstante, que esta crítica es fácilmente desviable en la medida en que descansa sobre un empleo distinto de los términos.⁵ Bergson designa con el vocablo de *duración* [*durée*] el tiempo puro, distinto a nuestra representación mental del tiempo espacializado, útil para la ciencia y para nuestra vida cotidiana dirigida a la acción. Para Bergson, la duración queda, por tanto, definida en los siguientes términos:

Se puede, pues, concebir la sucesión sin la distinción y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, de los que cada uno, representativo del todo, solo se distingue de ellos y se aísla de ellos por un pensamiento capaz de abstraer (Bergson, 1889: 73).

En el fragmento, observamos cómo Bergson emplea el término *sucesión* [*succession*] para designar tan solo el carácter fluente de la duración. Para el filósofo francés, la noción de *sucesión*, lejos de oponerse a la de *duración*, funciona a veces como sinónimo de ella; motivo por el que hablará de *sucesión pura* [*succession pure*] (Bergson, 1889: 59, 73) para hacer referencia a la duración. Esta idea ha sido también subrayada por Deleuze, quien en su obra acerca de Bergson, mantiene la caracterización de la duración en términos de una sucesión (Deleuze, 1966: 56).

Por el contrario, Bergson opone a la sucesión y a la duración las nociones de *simultaneidad* [*simultanéité*] y *yuxtaposición* [*justaposicion*]. Ambas aparecen relacionadas con el espacio en la medida en que aquello que es susceptible de ser simultáneo o yuxtapuesto

⁵ Parece existir una confusión por parte de Zubiri en la lectura del tiempo cósmico bergsoniano en la medida en que en ciertos pasajes atribuye al autor francés la descripción del tiempo de las realidades físicas en términos de sucesión, —*sucesión* en el sentido zubiriano, como multiplicidad numérica— (Zubiri 1986: 546-547).

son posiciones espaciales y divisibles. La ciencia, dirá Bergson, al operar con un tiempo proyectado en el espacio, que toma de él su carácter divisible, concibe el tiempo en términos de simultaneidad y yuxtaposición (Bergson, 1889: 83-84).

Zubiri, en cambio, emplea *sucesión* para designar el tiempo de las realidades físicas, donde el carácter continuo de los *ahoras* es extrínseco al propio tiempo y dependiente de la continuidad del movimiento. En el tiempo cósmico, los instantes son, por tanto, numéricamente distintos y aquello que se convierte paulatinamente en pasado no se conserva como en la duración, sino que simplemente deja de ser (Zubiri, 1996: 269-272).

Como el cuerpo pasa a otro lugar numéricamente distinto, el primer ahora deja de ser y surge *otro ahora*. Intentemos *fixar* un ahora en la fluencia. No nos es posible hacerlo porque no hay en ella ningún punto ni momento numéricamente discernible (Zubiri, 1996: 271-272).

A la vista de esto, podemos afirmar que la crítica de Zubiri a Bergson viene originada por diferencias terminológicas entre los autores. Ciertamente Bergson habla de la duración como de una sucesión, pero, en su obra, este término no está empleado como un vocablo técnico. La definición zubiriana de la sucesión como opuesta a la duración parece, en cambio, coincidir con la distinción que hace Bergson entre duración y simultaneidad. Es por ello que, a pesar del empleo distinto de los términos, ambos autores sostienen la misma idea en lo referido a este punto.

5.3. Carencia de dureza

En varios pasajes de su obra (Zubiri, 1986: 546-547; 1989: 299-300; 2005: 76), Zubiri reprocha a Bergson haber olvidado el momento de estabilidad. Parafraseando al pensador francés, Zubiri emplea la metáfora de un hilo de goma que se estira para ilustrar la duración como un mismo ahora que se distiende. Esta caracterización es aceptada por Zubiri con una condición: «con tal de que no se parta» (Zubiri, 1989: 300). Este momento de consistencia interna recibe en la obra zubiriana el nombre de «dureza». Es necesario, sostiene Zubiri, que aquello que dura sea *duro* para poder retener su propia duración vital: «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*» (Zubiri, 1986: 547). Para Zubiri una realidad humana posee el carácter de dureza en virtud de su suidad: estando primariamente abierto a su propia esencia, el ser humano se convierte en agente de su vida; y es precisamente en cuanto agente que está posibilitado a retener sus vivencias forjando la continuidad que caracteriza a la duración (Zubiri, 1986: 585).

La filosofía de Bergson es, sin embargo, incompatible con el supuesto de estabilidad que Zubiri echa en falta; evidencia de ello es la distinta consideración que presentan los autores en lo referido a la *esencia*, cuyo problema en la historia de la filosofía viene motivado por la pregunta acerca de aquello que subyazca al cambio. Zubiri considera la esencia como «principio estructural de la sustantividad» (Zubiri, 1962: 517): es aquello que debe mantenerse inalterable con tal de preservar la mismidad de una realidad. Mientras que la alteración de las notas no esenciales nos conduce a que una sustantividad deje de ser «lo» mismo manteniéndose, no obstante, como «el» mismo; el cambio en las notas esenciales significaría una «contra-realidad», es decir, la conversión de una sustantividad en «otra» (Zubiri, 1962: 249).

En cambio, Bergson será de la opinión de que no hay nada estable en la realidad, sino que esta es un cambio continuo. «La forma no es más que una instantánea tomada sobre una transición» (Bergson, 1907: 264). Cuando dichas instantáneas no difieren demasiado tendemos a pensar que se trata del «acrecentamiento o disminución de una única imagen *media*» (Ibid.). Esta imagen media sería para Bergson la esencia, que no es más que aquello que nuestra inteligencia postula como subyacente al cambio.

Por tanto, la crítica zubiriana acerca de la necesidad de algo estable que ofrezca su consistencia a la duración sería, desde el punto de vista de la filosofía de Bergson, inexacta. Ciertamente, la realidad no es «evanescente» (Zubiri, 1989: 299); sin embargo, no por ello es estable. La posición de Bergson es en, este respecto, contraria a la de Zubiri en la medida en que, para el autor francés, es precisamente el cambio lo que posibilita la duración, hasta el punto de que «si un estado del alma cesara de variar, su duración cesaría de fluir» (Bergson, 1907: 14).

5.4. Indeterminación de la futurición

La última crítica que considero relevante hacia el planteamiento bergsoniano por parte de Zubiri es la indeterminación en la que el concepto de duración deja el futuro. Zubiri cree que la primacía de la memoria en la concepción de Bergson hace difícil dar cuenta del fenómeno de futurición al que estamos proyectados como seres humanos (Zubiri, 1986. 623). Por este motivo, Zubiri considera que un correcto análisis del tiempo humano pasa por añadir la dimensión de futurición al diagnóstico bergsoniano. Para ello, Zubiri recurre a la concepción del tiempo propuesta en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1927): el tiempo como proyección. Sin embargo, si Bergson olvida la importancia del porvenir, en la obra de Heidegger, Zubiri echa

en falta una mayor atención al pasado: «la proyección misma sería imposible sin la duración» (Zubiri, 1986: 624).

Zubiri propone su propia concepción de la temporalidad aunando el tratamiento que de ella hacen Bergson y Heidegger. A pesar de que la duración es la condición indispensable para la proyección, es esta última la que hace del ser humano una criatura con un verdadero estilo de vida, un *bíos*, y no meramente una *zoé* (Zubiri, 2005: 100). La dimensión del ser humano como agente descansa sobre la capacidad de apropiarse de posibilidades mediante la toma de decisiones, acto en el que se encuentra proyectado hacia su propio futuro (Zubiri, 1986: 592). Esta necesidad de proyección a la que está sujeta el ser humano reside en última instancia en el carácter abierto de su esencia, en contraposición a las esencias cerradas de otros seres vivos (Zubiri, 1962).

Sin embargo, en la filosofía de Bergson, esta indeterminación se deriva de dos ejes fundamentales del planteamiento bergsoniano. Por un lado, el hecho de que la duración sea el tiempo de todo ser vivo, e incluso del universo en su totalidad, explica que Bergson no desarrolle un aspecto de futurición anclado a ella, pues, como bien observa Zubiri, es solo el ser humano el que está proyectado al futuro en estos términos. Bergson, por el contrario, subraya en la evolución su dimensión de creación y de impredecibilidad. El impulso vital que subyace a toda forma de vida sortea obstáculos abriendo nuevos cauces (Bergson, 1907); sin embargo, Bergson se ve obligado a rechazar la caracterización de este movimiento apelando a posibilidades y decisiones, pues implicaría limitarlo a la esfera humana.

6. Conclusiones

La hipótesis que ha guiado el presente trabajo puede resumirse del modo siguiente: el concepto bergsoniano de duración se encuentra a la base del tratamiento zubiriano acerca del tiempo humano, concepto que, no obstante, Zubiri limita con tal de mantener el compromiso a ciertas intuiciones que actúan como puntos de partida de su filosofía. Para Zubiri, el tiempo humano se divide en el tiempo socialmente considerado —el tiempo de la vida de un ser humano en su relación con otros— y el tiempo de la conciencia o tiempo psíquico. Así, Zubiri concilia el planteamiento de Bergson, presidido por el concepto de duración, con el heideggeriano, que gira en torno a la idea de proyección. A pesar de que ambos son necesarios para concebir el tiempo como tensión, Zubiri otorgará cierta primacía al concepto de duración en lo que al tiempo psíquico se refiere, mientras que la proyección estará más presente en su

análisis del tiempo de la vida (Zubiri, 1996: 268-276). La unidad de ambas dimensiones del tiempo humano reside en el acto de intelección. En virtud de la reflexividad propia de la intelección humana, la duración se ve a sí misma durando en el ámbito temporal. Esta reflexividad tiene efectos en la propia duración, de modo que la modifica internamente. Es precisamente esta refluencia del campo temporal sobre la duración lo que conformará la precesión como tiempo del proyecto (Zubiri, 1996: 283).

De esta concepción del tiempo humano se desprende el carácter derivado de la precesión o futurición respecto de la duración. Como dirá Zubiri en las páginas siguientes: «la precesión es una modalidad de la duración» (Zubiri, 1996: 325) y, como tal, se halla constitutivamente fundado en aquella. La crítica de Zubiri a Heidegger en lo que respecta a este problema será que «el proyectar no reposa sobre sí mismo» (Ibid.), sino que reposa y depende de la duración. Ciertamente, Zubiri considera que de prescindir de la dimensión de futurización nos mantendríamos en lo que de *zoé* tiene la vida humana, sin entrar en el dominio del *bíos*. Sin embargo, es la reflexividad de la duración lo que nos permite hacernos cargo de nuestras posibilidades, proyectando así hacia el futuro, lo que muestra la primacía metafísica del análisis bergsoniano sobre el heideggeriano. Asimismo, en cierto momento de su obra, tras explicar la postura de Bergson, Zubiri declara «me permito llamar tensión a esto en vez de *durée*» (Zubiri, 1989: 290). Esta tensión será para Zubiri el tiempo estrictamente humano, aquel que se forja desde la duración y proyecta hacia el futuro. Considero significativo que Zubiri exprese que el tiempo como tensión estaba ya contenido en la idea de duración, a pesar de la carencia que, como examinamos, Zubiri achaca a la duración como análisis de la futurición.

El concepto de duración experimenta, por tanto, una torsión en el seno de la filosofía zubiriana. En primer lugar, pierde el alcance general del que la dotaba la concepción vitalista de Bergson y se delimita al tiempo humano donde, no obstante, será una noción fundamental. En segundo lugar, la consideración de Zubiri acerca de la duración como algo dependiente de una estabilidad le otorgará un lugar derivado en su reflexión, como derivada es la posición del tiempo en general en la metafísica zubiriana. Sin embargo, y a pesar de estas modificaciones que obedecen a la originalidad del autor, Zubiri hace de la duración bergsoniana la noción clave desde la que reflexionar acerca del tiempo.

Por otra parte, considero que la influencia del pensamiento de Bergson en la obra zubiriana no se limita, como se ha solido pensar, al tiempo de la conciencia, sino que impregna de algún modo sus consideraciones acerca del tiempo de las realidades físicas. La comparación

realizada entre ambos autores pone de manifiesto que Zubiri, lejos de compartir la crítica bergsoniana hacia el tiempo espacializado, producto de la poca atención que se presta a la duración pura, asumirá las características de este tiempo-esquema como propias del tiempo de las realidades físicas. En el curso sobre el tiempo impartido en 1973, atribuye al tiempo las siguientes propiedades esenciales: estructura topológica, direccionalidad y ciertas estructuras métricas. El tiempo así definido adquiere la forma de una línea continua de *ahoras* de los cuales solo el presente posee actualidad. Esta concepción del tiempo es análoga a la realizada por Bergson para hacer referencia al tiempo tal y como se concibe desde un análisis presidido por la inteligencia y no por la intuición, que da como resultado, como sabemos, un tiempo despojado de su carácter cualitativo y proyectado en el espacio. Dicha concepción no será para Bergson más que un tiempo aprehendido exteriormente y, por tanto, de forma relativa. Por el contrario, la duración sería la forma pura, absoluta, del tiempo, cuya aprehensión solo es posible desde el interior de la realidad misma, a la cual nos transportamos por medio de un acto de intuición (Bergson, 2018: 93).

Así, pese a que la cercanía de la reflexión zubiriana a los avances científicos de su época le conduzca a una concepción del tiempo físico deudora de la teoría de la relatividad, es posible encontrar en ella ecos del planteamiento de Bergson, particularmente en la terminología empleada para hablar del tiempo cósmico. De este modo, la distinción introducida por Bergson entre duración y tiempo espacializado será asumida por Zubiri, no ya para distinguir entre un tiempo puro y un tiempo donde interviene nuestra representación del espacio —un tiempo conocido desde dentro y otro desde fuera—, sino para diferenciar el tiempo estrictamente humano del tiempo de las cosas físicas. Asumir la terminología de Bergson, pero despojarla de su connotación crítica permite a Zubiri aunar dos de las pretensiones que, como analizamos, motivan su planteamiento: mantenerse fiel a la física de Einstein, al tiempo que separa tajantemente lo humano de lo natural.

Referencias

- Barroso, O. (2013), “Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entender la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”. *Revista de Filosofía*, 38 (1), pp. 1-24. https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2013.v38.n1.41962
- Bergson, H. (1889). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Bergson, H. (1896). *Materia y memoria*. Salamanca: Sígueme, 2021.

- Bergson, H. (1907). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus, 2016.
- Bergson, H. (1922). *Durée et simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein*. Paris: Les Presses universitaires de France,
- Bergson, H. (1959). *Écrits et paroles*, vol. III. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bergson, H. (2018). *Historia de la idea de tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Canales, J. (2020). *El físico y el filósofo*. Arpa Editorial.
- Castro, C. (1992). *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Edinford
- Corominas, J., & Vicens, J. A. (2005). *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- Deleuze, G. (1966). *El Bergsonismo*. Buenos Aires: Cactus
- Dunham, J. (2023) «Flights in the resting places: James and Bergson on mental synthesis and the experience of time». *British Journal for the History of Philosophy*, 31 (2), 183-204, DOI: 10.1080/09608788.2022.2136138
- Durán Allimant, D., Espinoza Lolas, R., Landeta Mardones, P. & Orellana Estay, O. (2009). «Tiempo y cosa: la influencia de Einstein en el pensamiento de Zubiri en torno al tiempo lineal». *Pensamiento*, 65 (246), 809-832.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos filosóficos*. UCA editores.
- Espinoza Lolas, R. A. (2004). “Realidad y tiempo”. *The Xavier Zubiri Review*, 6.
- García Morente, M. (1917). *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Espasa- Calpe.
- Gunter, P. A. Y. (1986). *Henri Bergson: a bibliography* (Revised second ed.). Bowling Green State University Philosophy Documentation Center.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2021.
- Izuzquiza, I. (1986). *Henri Bergson: la arquitectura del deseo*. Universidad de Zaragoza.
- Le Roy, E. (1922). *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Marquínez Argote, G. (2004), “Bergson y Zubiri” en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada: Comares.
- Martínez, J. A. (2004), “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad” en J. A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, Granada: Comares.
- Posteraro, T. (2022). *Bergson's Philosophy of Biology: Virtuality, Tendency and Time*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Santoianni, F. (2016). *The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy*. Springer: Heidelberg.
- Sáez, L. (2021). “La *physis* del mundo en la concepción barroca de Baltasar Gracián”. *Hipogrifo*, 9 (2), 981-997. DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.02.66>
- Sinclair, M. (2019). *Bergson*. New York: Routledge.
- Zubiri, X. (1944). *Historia. Naturaleza. Dios*. Madrid: Alianza.

- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1980). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza
- Zubiri, X. (1996). *Espacio, Tiempo, Materia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza.