

Los fundamentos históricos de la crítica
Sobre la categoría de posibilidad en Zubiri y Ellacuría

José Manuel Romero Cuevas

Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”

Voy afrontar la categoría de posibilidad histórica de Zubiri y Ellacuría con un interés bien preciso. No pretendo realizar un análisis filosófico-filológico de la obra de estos autores que tematice el grado de coherencia de su concepción de la posibilidad con el conjunto de sus pensamientos o exponga el acuerdo o las discrepancias entre sus concepciones respectivas de la posibilidad. Ni aspiro a una aproximación desde la perspectiva de la historia de las ideas que explicita la trama de influencias, desde Aristóteles a Heidegger, pasando por Hegel y Marx, que convergen en este aspecto del pensamiento de Zubiri y Ellacuría. Lo que me interesa aquí es plantear la cuestión de la productividad y la actualidad de las ideas de estos últimos en torno a la categoría de posibilidad para los debates teóricos y el contexto histórico-político de nuestros días. Para hacer viable esta pretensión voy a concretar mi análisis en una problemática que considero esencial: la cuestión candente en nuestro tiempo del *sentido de la crítica*.

Doscientos años después de que Kant consagrara el discurso filosófico moderno como un discurso crítico, la filosofía se ve enfrentada de nuevo hoy de forma acuciante con la cuestión de la crítica, en concreto, con la problemática de sus fundamentos normativos y su procedimiento. Esto ha sido impulsado por la confluencia de una serie de factores procedentes tanto de los debates teóricos actuales como de los acontecimientos históricos que han marcado la historia reciente. Entre los factores provenientes del campo filosófico destaca el auge y el éxito a partir de los años 70 en los planos académicos y cultural de discursos teóricos que han continuado y radicalizado el camino abierto por Nietzsche y Heidegger de desfundamentación de los cimientos normativos del proyecto de mundo moderno y han defendido una forma de pensar débil, postilustrada o postmoderna, que pretende haberse liberado del presunto lastre metafísico del racionalismo moderno. Este pensar postmoderno mantiene una actitud de escepticismo y de distanciamiento irónico respecto de la pretensión de validez universal de la crítica ilustrada, calificando de totalitaria tal pretensión. Aboga además por una forma de perspectivismo para el que no existe una base normativa universalizable para la crítica sino sólo una base cultural e histórica contingente que remite a las diversas identidades culturales consideradas como esferas

inconmensurables. Lo llamativo de este desplazamiento patente en el campo teórico a finales del siglo XX es el modo en que ha acabado transformándose en sentido común de nuestra época.

En ello han colaborado los acontecimientos históricos que han marcado los últimos 35 años, que han provocado lo que podemos llamar un hundimiento general del horizonte de expectativas de la colectividad social por debajo de las condiciones de reproducción del marco social vigente. No es sólo que sintamos obstaculizada la capacidad de representarnos un porvenir liberado de las relaciones de explotación y dominio existentes, sino que como sostiene F. Jameson incluso el mismo deseo de realización de posibilidades de gratificación y bienestar colectivos que trascienden el férreo estuche de la estructura social dada ha sido tabuizado en la esfera de discusión pública hasta tal punto que sólo resulta descifrable como componente reprimido no reflexivo (análogo a algo inconsciente) en la esfera de la producción cultural¹. El resultado es que se siente como problemática la justificación racional de lo que puede ser objeto de crítica, de los parámetros de la misma y de su procedimiento. Naturalmente que siguen experimentándose como intolerables determinadas situaciones y hechos, pero se ha dificultado la capacidad de articular tal sentimiento de rechazo o de indignación de una forma reflexiva que identifique la dimensión social y colectiva del mal, sus causas y los modos de afrontar su abolición. El mal se tiende a sufrir como un destino, como parte de la condición humana, puesto que la misma dinámica histórico-social se experimenta como habiendo alcanzado una consistencia cuasinatural, como si la globalización neoliberal fuera el resultado incontestable de un desarrollo histórico impulsado por su propia lógica, respecto al cual no caben pensar alternativas, del mismo modo que no cabe pensar alternativas respecto a la realidad natural: *es así*.

La dificultad para representarse o incluso desear posibilidades que trascienden el marco social vigente va de la mano de la representación, también dominante, de que no cabe actualizar posibilidades históricas incompatibles con la estructura social en tanto que lo existente agotaría el ámbito de lo posible. La tesis del último Hegel de que lo racional ya está realizado en el Estado moderno es reivindicada por los apologistas del fin de la historia pero en la forma devaluada que afirma que el nuevo orden mundial es la realización del grado de racionalidad que la realidad como tal puede llegar a alcanzar. Como sostuvo Nietzsche en su intento de fundamentación de su pensamiento del eterno retorno, se puede decir que se ha tornado dominante en nuestro tiempo la idea de que “todos los desarrollos posibles tienen que *haber existido ya*” y “no existe ninguna

nueva posibilidad más”². Nuestro presente da de esta forma perversa la razón a Nietzsche, pues realiza en el plano de la experiencia de la temporalidad histórica la vivencia del tiempo como eterno retorno de las mismas relaciones económico-sociales, es decir, como marco de inmanencia absoluta, lo cual para Walter Benjamin, desde una perspectiva muy diferente a la de Nietzsche, sería característico de la experiencia misma del infierno³.

El impacto cultural de la desfundamentación del substrato normativo universal de la crítica realizada en el campo teórico y la experiencia social del presente histórico como habiéndose coagulado como pseudo-natural y como agotando el ámbito ontológico de las posibilidades actualizables por el ser humano define nuestra situación actual como de *crisis de la crítica*. Un intento importante de responder a esta situación proviene del pensamiento de Habermas, el cual reacciona frente a los planteamientos tanto de Adorno y Horkheimer como de Derrida y Foucault, que él considera como una crítica total de la razón que disuelve la posibilidad misma de crítica razonada⁴. Sin entrar a valorar la interpretación que Habermas realiza de estos autores⁵, lo que nos interesa aquí es su esfuerzo por realizar una reconstrucción filosófica de los fundamentos normativos de la crítica, proyecto que alcanza plasmación en su obra mayor, su *Teoría de la acción comunicativa*. Para Habermas el criterio de la crítica de lo existente está constituido por una dimensión ideal, la cual estaría ya siempre necesariamente implícita en la interacción lingüística orientada al entendimiento. Según Habermas en toda interacción lingüística comunicativa efectuamos una serie de pretensiones de validez universal (pretensiones de verdad, rectitud, veracidad e inteligibilidad) que trascienden el contexto concreto en que son realizadas. En cada acto comunicativo hacemos referencia a un conjunto de condiciones ideales de comunicación que necesariamente tenemos que suponer para que la comunicación tenga éxito. A pesar de estar inscritos en una comunidad real de comunicación anticipamos contrafácticamente de forma necesaria en cada acto de habla una serie de condiciones ideales que definen propiamente una situación ideal de habla⁶. Es esta dimensión ideal la que sirve en

¹ F. Jameson, *Signatures of the Visible*, Routledge, New York, 1992, p. 9-34.

² F. Nietzsche, *Werke. Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1988, vol. 9, p. 523 y 500.

³ W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p. 838-9.

⁴ Ver sobre todo J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993.

⁵ Interesantes discusiones con los parámetros de la interpretación habermasiana de Adorno han sido realizadas por C. Rademacher, *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*, Zu Klampen, Lüneburg, 1993, V. Gómez, *El pensamiento estético de Th. W. Adorno*, Cátedra, Madrid, 1998 y J. A. Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.

⁶ J. Habermas, “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 299-368.

Habermas de criterio normativo para juzgar la validez de los contextos concretos de diálogo y detectar distorsiones estructurales en los espacios sociales de comunicación.

A pesar de su importancia, no creo que el planteamiento de Habermas logre representar una respuesta adecuada a la problemática de la crisis de la crítica y ello por dos razones. Por un lado porque su búsqueda de un fundamento normativo para la crítica de pretensión universalista se reduce a la estrategia de referencia a un ideal, aunque en Habermas tal dimensión de idealidad normativa es arraigada en la esfera de la comunicación cotidiana. Pues la apelación a un ideal como base para la crítica a lo dado no incluye en sí, como muy bien supo ver Hegel en su discusión con Kant, la referencia a las condiciones históricas de su realización⁷. Por ello resulta comprensible el esfuerzo explícito de K. O. Apel, autor con el que Habermas comparte la orientación teórica hacia una reconstrucción de los parámetros normativos de la crítica a partir de la tematización de la infraestructura ética de la interacción comunicativa, por hacer referencia a tales condiciones en su ética, incluyendo junto a una parte A de la ética, de fundamentación trascendental de los principios ideales de validez de la interacción comunicativa, una parte B que apunta a la realización histórica de las condiciones que harían posible una interacción lingüística simétrica⁸. Pero Apel sabe que el proceso de realización de condiciones que son concebidas como *ideales* no puede trascender el marco de lo histórico contingente, por lo que la aproximación al ideal sólo puede ser asintótica. En tanto que el ideal de una comunicación libre de dominio no incluye en sí la referencia a las condiciones históricas de su posible realización (aunque sí incluye en Habermas y Apel una comprensión adecuada de su génesis histórica), esta referencia sólo puede realizarse *ad hoc*, como hace Apel, en una parte B de la ética que aspira a arraigar el ideal en lo histórico, concibiendo como deber ético la realización de las condiciones de una interacción lingüística válida. Con esto no estoy desvalorizando aquí ni mucho menos el proyecto de tematización de las condiciones universales y necesarias de la interacción lingüística comunicativa, sino que pretendo apuntar el problema al que se enfrentan las concepciones del criterio de la crítica como un ideal, a saber, el problema de la mediación de tal ideal con las condiciones histórico-empíricas reales. Mi aproximación a Zubiri y Ellacuría pretende explicitar una concepción diferente de la base normativa y del procedimiento de la crítica que podría ser considerada como un enfoque que complementa productivamente la estrategia arriba referida.

⁷ Ver G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias del Espíritu*, Alianza, Madrid, 1996. En relación al carácter formal y abstracto del bien común también Ellacuría utilizó este argumento: “ignora las condiciones de su realización”, I. Ellacuría, *Escritos filosóficos III*, UCA editores, San Salvador, 2001, p. 217.

⁸ Ver K. O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.

Este problema de la mediación con la realidad del criterio normativo de la crítica se ve acompañado en el planteamiento de Habermas de una determinada concepción del proceso de modernización social, que él considera positivo desde un punto de vista socio-político y moral y del que no cabe marcha atrás sin sacrificar los potenciales emancipatorios de la modernidad. Para Habermas la modernización social conduce a una institucionalización social de la acción instrumental en los sistemas presuntamente autónomos de lo político y lo económico, con sus medios de reproducción propios, el poder y el dinero. Tales sistemas, por mor de tal autonomía, no serían ya sometibles a los criterios de racionalidad comunicativa propios del mundo de la vida, pues son subsistemas emancipados de contextos normativos⁹. Ello es así en tanto que su surgimiento se debe a la paulatina complejización de las sociedades modernas, en las que los imperativos de reproducción material de la sociedad conducen a una despolitización de ciertas funciones sociales, como la de la coordinación de los agentes económicos entre sí. La teoría de la sociedad moderna en dos niveles, sistemas y mundo de la vida, consagra de esta forma la experiencia dominante en nuestra época de una coagulación de lo socio-histórico en forma de una segunda naturaleza impermeable al poder de decisión y actuación colectivos. Habermas es consciente de ello: “Frente a los sistemas de acción formalmente organizados y regidos por procesos de intercambio o por procesos de poder los miembros se comportan como frente a un fragmento de realidad cuasi-natural –en los subsistemas de acción racional con arreglo a fines la sociedad se coagula y convierte en segunda naturaleza.”¹⁰ Lo característico de la concepción de Habermas de esta evolución es su tesis de que es parte esencial y necesaria del proceso de modernización social. No critica la diferenciación sistémica moderna, constata su necesidad en un proceso, el de modernización, calificable de *paradójico*. La paradoja de la modernidad consiste en que la racionalización del mundo de la vida a partir de los potenciales de racionalidad de la acción comunicativa, racionalización que consiste en la diferenciación de las dimensiones de la cultura, la sociedad y la personalidad, constituye la condición de posibilidad de la configuración de la economía capitalista y la administración estatal como mecanismos no-normativos de coordinación de la acción social. Tales mecanismos se desenganchan de los

⁹ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1989, vol II, p. 241.

¹⁰ J. Habermas, *op. cit.*, vol. II, p. 217-8. Para Habermas los subsistemas económico y de la administración estatal “se coagulan en una segunda naturaleza, en una sociedad vacía de contenido normativo, que nos sale al paso como algo en el mundo objetivo, como un fragmento de vida social *objetivizado*.” *Op. cit.*, vol. II, p. 244. Esto es lo que justifica para Habermas la validez de la teoría de sistemas de N. Luhmann, una forma de saber realizada en *actitud objetivante*, para analizar tal realidad social devenida objetiva. El problema de la posición de Habermas es que *no*

criterios normativos del mundo de la vida y además acaban reobrando sobre él colonizándolo al imponer sus medios de reproducción (dinero y poder, respectivamente) en perjuicio del medio de reproducción natural del mundo de la vida, la acción comunicativa. Esto conduce a la teoría de la modernización social de Habermas a una significativa convergencia con la orientación teórica del planteamiento de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno¹¹. Habermas habla expresamente de una *ironía de la Ilustración*: “queda de manifiesto la incontenible ironía del proceso histórico universal de Ilustración: la racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos.”¹² Lo que la racionalidad comunicativa puede hacer es tratar de limitar los sistemas político y económico a las esferas que les corresponden frenando su dinámica de colonización del mundo de la vida, pero constatando que tales sistemas son autónomos y que en el ámbito social que les corresponde poseen criterios de validez propios. Al concebir el proceso de diferenciación sistémica, que posee consecuencias que Habermas reconoce como problemáticas, como inevitable y constitutivo de la modernización social, es decir, al concebir el proceso de modernización como un proceso trágico, el pensador alemán, a pesar de sus pretensiones y de sus importantes aportaciones, acaba participando en buena medida de esa dificultad para articular una concepción no cercenada de crítica que caracteriza a nuestro presente.

Lo que pretendo mostrar aquí es si las reflexiones de Zubiri y Ellacuría en torno a la categoría de posibilidad histórica pueden ser productivas para responder a los retos teóricos y políticos a los que se enfrenta la noción de crítica en nuestro presente dejando atrás las insuficiencias de la propuesta de Habermas. Mi exposición tendrá tres momentos. Primero realizaré una consideración general sobre la concepción de la posibilidad en Zubiri (1). A continuación defenderé que la concepción de la historia como proceso de actualización y apropiación de posibilidades proporciona una base filosófica rigurosa y consistente para contrarrestar la representación del presente como agotamiento de las posibilidades apropiables por el ser humano (2). Finalmente sostendré que la idea zubiriana de una “altura de los tiempos”

historiza el uso de tal instrumental teórico ni sus resultados. Este *a-criticismo* está causado por su concepción de la modernización como un proceso *necesariamente paradójico*.

¹¹ Tal es la tesis de A. Honneth, “Habermas’ Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung*”, en A. Honneth, *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 307-334.

¹² J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, p. 219.

puede ser entendida como una importante aportación a la clarificación de las bases normativas de la perspectiva de la que puede partir un modo de crítica razonada y con pretensión de validez universal para la propia época (3). Con ello pretendo avanzar hacia una noción de crítica histórica capaz de dar cuenta adecuadamente de su infraestructura normativa.

1. Sobre la noción de posibilidad

En el pensamiento de Zubiri la categoría de posibilidad remite a las distintas acciones que se podrían ejecutar con las cosas-sentido que nos rodean en cada situación¹³. Las posibilidades son abiertas a partir de los recursos con los que el ser humano cuenta en una determinada situación, recursos para realizar acciones. Tales recursos provienen del sujeto (como dotes) y de las cosas del entorno. Aquí es central la distinción de Zubiri entre cosas-realidad y cosas-sentido. Las primeras son las cosas en su nuda realidad, desconectadas del horizonte de necesidades y expectativas humanas. Las cosas-sentido, en cambio, son las cosas en su respectividad al marco definido por las necesidades humanas y por las formas de praxis histórica. Pero la relación entre cosa-sentido y cosa-realidad no es arbitraria. El sentido con el que una cosa aparece en el interior del horizonte definido por las necesidades prácticas del ser humano se sostiene en las propiedades reales de la cosa. Tales propiedades delimitan qué sentido puede recibir la misma. El sentido que una cosa puede tener depende así de su *condición*. Ésta es la capacidad de una cosa, a partir de sus propiedades reales, para estar constituida en uno o en otro sentido determinado. Resulta importante indicar aquí que tal condición es concebida por Zubiri como algo *histórico*, algo que depende del proceso de capacitación y posibilización que es la historia.

Hay que resaltar la distinción de Zubiri entre potencia y posibilidad¹⁴. La potencia es la capacidad que tiene la realidad para que de ella emerja aquello que va a dar de sí. Las potencias brotan de la realidad, son naturales, pues remiten a los procesos de alteración, transformación y evolución naturales, tanto en el mundo inerte como en el orgánico. Tales potencias son reales y no necesitan de la intervención humana para su realización. También la posibilidad se funda en la realidad, pero sólo en cuanto la realidad posee condición, es decir en cuanto la estructura de la realidad aparece remitida al horizonte de necesidades prácticas humanas. La posibilidad no brota de la realidad sino que debe ser determinada como tal por el hombre. La praxis humana no realiza las posibilidades ofrecidas por la realidad, sino que a través de un proyecto produce

¹³ En este apartado sigo la argumentación desarrollada en X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza/Fundación X. Zubiri, Madrid, 1995², p. 226-240.

posibilidades, no desde la nada, sino a partir de la condición de las realidades que lo circundan. La praxis debe ser entendida así como una cuasi-creación: produce las posibilidades que va a actualizar como reales.

Tengo que dejar para otra ocasión la cuestión de si el proceso de actualización de posibilidades por parte del ser humano significa en Zubiri o en Ellacuría una forma más elevada del dar de sí de la realidad y posee por tanto un significado metafísico. Sólo puedo apuntar que a partir de *Estructura dinámica de la realidad* y *Filosofía de la realidad histórica* cabría reconstruir una interesante convergencia con la metafísica de la esperanza de Bloch. Éste distingue diversos estratos en la categoría de posibilidad¹⁵. Uno de ellos, que Bloch denomina posibilidad de la cosa misma, apunta al poder activo de transformación del sujeto sobre una realidad (social o natural) que puede ser transformada de una manera u otra. La posibilidad tendría en este nivel una doble dimensión: una remite a la praxis activa y consciente del ser humano, la otra al carácter plástico de una realidad, entendida como pasiva respecto a la praxis del sujeto, que a partir de sus características propias puede ser transformada de un modo u otro. Bloch hace referencia a un nivel más esencial de la noción de posibilidad, lo que llama posibilidad objetivamente real, la cual pretende tematizar el carácter intrínsecamente dinámico de lo real mismo, de aquello que en el anterior nivel aparecía como substrato pasivo de la praxis humana. Propiamente hablando, la posibilidad real es para Bloch la materia, entendida no en términos mecanicistas, sino como materia inconclusa en proceso, como síntesis de *natura-naturans* y *natura-naturata*. La posibilidad real remite al substrato metafísico de los demás niveles de la posibilidad y de toda procesualidad y transformabilidad de lo real: al carácter intrínsecamente dinámico de la materia, que en Zubiri es integrado en la noción de potencia. La referencia a tal carácter constitutivamente dinámico de la realidad material implica en Bloch el tránsito desde una dimensión ético-política a la dimensión metafísica de la categoría de posibilidad: al fundamento ontológico de la esperanza.

2. La historia como actualización de posibilidades

Zubiri y Ellacuría conciben la historia como un proceso complejo de posibilitación y capacitación, como actualización de unas posibilidades y obturación de otras. La historia es “un

¹⁴ Ver *op. cit.*, p. 239.

¹⁵ Ver E. Bloch, *El principio esperanza*, Trotta, Madrid, 2004, vol. 1, p. 268-295.

proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad”¹⁶. Lo que define lo histórico es la iluminación y apertura de nuevas posibilidades, la opción por la realización y actualización de aquellas posibilidades consideradas como apropiadas respecto a la noción de autorrealización derivada de la concepción del hombre vigente en una sociedad en una época determinada¹⁷ y la apropiación e incorporación de tales posibilidades en forma de nuevas dotes y capacidades humanas históricas. Este proceso es llevado a cabo por la praxis individual y colectiva, una praxis que, en tanto implica la opción entre unas y otras posibilidades en relación a la autorrealización humana, constituye la dimensión moral fundamental del ser humano. La historia como proceso de posibilitación conlleva la consecución de un proceso de capacitación humana. La apropiación de posibilidades debe ser entendida en un sentido radical: “Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación.”¹⁸ La apropiación de posibilidades conduce a una transformación de las dotes humanas, de las capacidades históricas del ser humano, no primariamente en el sentido de una transformación física de la condición humana (aunque está claro que el desarrollo cultural, como el uso de fuego y herramientas, ha tenido un papel importante en la evolución física de los antecesores del *Homo sapiens*) sino en la dimensión esencial de su poder de posibilitación. La apropiación de determinadas posibilidades nos sitúa en un nuevo modo histórico de estar en la realidad definido por la capacidad de iluminar y actualizar un cúmulo nuevo de posibilidades. El proceso de posibilitación es un proceso de capacitación que se traduce en una transformación cualitativa del poder histórico de actualización de nuevas posibilidades: “Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente «capacidad de posibles»”¹⁹. La historia es así un proceso de posibilitación y capacitación que se alimenta mutuamente y que en consecuencia es esencialmente *dinámico*. En todo caso, el carácter dinámico abierto de la historia tiene una base más profunda que arraiga en el tipo de realidad que es el ser humano, a saber, una inteligencia sentiente:

“Como proceso de capacitación, la historia está radicada en la inteligencia sentiente. Por ella es el hombre una esencia abierta al todo de la realidad. Y por serlo sentientemente, su apertura es procesual. Ahora bien,

¹⁶ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, p. 148.

¹⁷ Ver X. Zubiri, “El hombre, realidad moral”, en *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 424 y ss.

¹⁸ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, ed. cit., p. 158.

precisamente por ser esencia abierta (...) es por lo que el hombre está abierto a ser capacitación. Y como esta capacitación es la esencia dimensional de la historia, resulta que el hombre, por su propia esencia, está metafísicamente abierto al proceso histórico. Esta es la raíz metafísica de la historia: la esencia sentientemente abierta. Recíprocamente, la historia es apertura: es una dimensión de la apertura metafísica de la sustantividad humana a su propia actualidad por capacitación. La apertura de la historia es así doble: es la dimensión apertural del hombre, y es un proceso que es abierto en cuanto proceso de actualización.”²⁰

El carácter constitutivamente abierto de la realidad humana es lo que confiere al proceso histórico una apertura esencial como proceso de actualización de posibilidades. En tanto que el proceso de capacitación tiene como sujeto al propio ser humano, Zubiri puede afirmar que “la historia es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real”, es un proceso de “cuasi-creación”²¹. A partir de tal concepción de la historia como proceso abierto de cuasi-creación de posibilidades y capacidades, ¿qué significado recibe la experiencia de un determinado horizonte histórico como realización definitiva de todas las posibilidades históricas ontológicamente accesibles al ser humano? ¿Qué significa la concepción de la realidad histórica vigente como final del proceso de realización de posibilidades históricas cualitativamente nuevas y como marco hermético de absoluta inmanencia?

Zubiri tiene una importante categoría para caracterizar esta situación, la categoría de *desmoralización*. Para Zubiri la realidad humana es constitutivamente moral porque se trata (a diferencia de los demás animales) de una realidad abierta que necesariamente tiene que afrontar la tarea de realizar su vida a partir de un proyecto vital más o menos explícito. La realización de tal proyecto lo conduce inevitablemente a tener que apropiarse y realizar determinadas posibilidades y excluir la realización de otras. Es esta necesidad de deliberar y decidir qué posibilidades realizar y cuáles no lo que constituye el substrato del carácter constitutivamente moral del ser humano. El ser humano no puede vivir sin actualizar unas y no otras posibilidades, y esta elección es ya moral²². Por ello la incapacidad de apropiarnos de las posibilidades actualizables en nuestra realidad histórica circundante sólo puede ser entendida como desmoralización, lo cual implica un cierre de la apertura esencial de la realidad humana. Afirma Zubiri que el hombre está “desmoralizado porque no se apropia las posibilidades que podría

¹⁹ *Op. cit.*, p. 159.

²⁰ *Op. cit.*, p. 163-4.

²¹ *Op. cit.*, p. 164.

²² J. Corominas, “La ética de X. Zubiri”, en J.A. Nicolás y O. Barroso (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, p. 226.

apropiarse, que tendría que apropiarse o que quisiera apropiarse. Cuando está en esa condición, se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural.”²³ El sujeto histórico que afronta su realidad social o diversos ámbitos de la misma como un algo ahí consolidado hermético respecto a la actividad de actualización de posibilidades nuevas desde un punto de vista cualitativo es un sujeto histórico degradado a una condición que supone la pérdida de lo que lo define como humano.

También para Ellacuría la apertura al futuro, lo que con Zubiri llama futurición, es algo constitutivo de la existencia histórica. Por ello, la experiencia del decurso histórico como necesidad natural es también una forma (distorsionada) de activa apertura al futuro. Para Ellacuría, sin futurición “no puede hablarse de historia: la pura aceptación de un destino histórico, incluso cuando es entendido casi como forzosidad natural (...) es un cierto ejercicio, aunque degradado, de futurición.”²⁴ La experiencia del horizonte histórico como algo coagulado de una vez por todas es por lo tanto un modo degradado de apertura al futuro, es un modo específico de actualización de posibilidades que significa paradójicamente la autoamputación del poder de apertura de posibilidades que caracteriza al proceso de capacitación histórica humana. Es una apertura de posibilidades que cierra la capacidad de abrir posibilidades cualitativamente nuevas. Supone la perversión de la dimensión moral constitutiva del ser humano, su desmoralización y su reducción a una realidad de tipo natural inmersa en un marco de inmanencia total. Por ello la ética en Ellacuría remite a una apertura a la realidad que posibilite la elección de aquellas posibilidades de vida y de existencia que conducen a la autorrealización y la humanización. La ética tiene como asunto la deliberación acerca de las posibilidades, generadas históricamente, apropiadas para la autorrealización como persona. Se trata de una ética material que enfrenta deliberativamente al hombre a su presente histórico para que lo comprenda como matriz de posibilidades relevantes para la autorrealización humana²⁵. Se trata de una ética volcada a la transcendencia, entendida aquí no tanto como la apertura a una ausencia que definiría a lo inmanente como tal sino como impulso de la libertad más allá del férreo estuche definido por una presunta necesidad histórica experimentada como natural. Esta transcendencia ética impulsa a ir más allá de la inmanencia infernal del eterno retorno de las mismas relaciones de dominación, a la cual queda reducido un presente cuando es percibido como habiendo agotado el ámbito de lo posible.

²³ X. Zubiri, *Sobre el hombre*, ed. cit., p. 144.

²⁴ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, UCA Editores, San Salvador, 1999², p. 441.

3. La altura de los tiempos y el fundamento histórico de la crítica

La concepción de la historia como un proceso de posibilidad y capacitación desemboca consecuentemente en la idea de una *altura de los tiempos*. Zubiri entiende el proceso histórico como apropiación de nuevas posibilidades que se realiza a partir de las posibilidades ya apropiadas anteriormente y naturalizadas como capacidades y dotes históricas, que impulsa a su vez la configuración de nuevas capacidades que redefinen el horizonte de lo posible. Esto permite hablar de una “altura procesual” para cada tiempo histórico que remite al grado de capacitación correspondiente a la apropiación de posibilidades alcanzada por la época.²⁶ Las posibilidades ya apropiadas por una sociedad en un determinado momento histórico están plasmadas en el sistema de posibilidades de tal sociedad, el cual consiste en lo que los hombres “han hecho”, es decir, la objetividad social generada históricamente. Por ello, el sistema de posibilidades posee para cada época histórica una consistencia propia que Zubiri tematiza con la categoría de cuerpo social²⁷. Tal sistema define un nivel específico de capacitación característico para la época. El nivel de capacitación más elevado que una época puede generar según las posibilidades históricamente ya actualizadas en el sistema de posibilidades es la altura procesual. Este nivel de capacitación determina lo que Zubiri denomina *altura de los tiempos*: “La altura de los tiempos es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana.”²⁸ La altura de los tiempos es el modo de ser histórico de un sujeto cuyas capacidades están configuradas según la altura procesual de su época. Es el principio de posibilidad determinado por la apropiación de posibilidades alcanzada en un presente concreto, es decir, constituye el principio de constitución de lo posible que corresponde al nivel de posibilidades apropiadas por una época.

La tesis que quiero sostener aquí es que la categoría zubiriana de altura de los tiempos permite comprender adecuadamente el fundamento histórico de la crítica. Pues consiste en una forma de sujeto histórico que, al estar configurado por la altura procesual de su época, representa, a partir de sus capacidades, un principio de posibilidad nuevo. La altura de los tiempos está encarnada por un yo histórico que por sus dotes y capacidades históricas es capaz de iluminar como nuevas posibilidades lo que hasta entonces resultaba irrepresentable o aparecía como simple quimera. Naturalmente, en cada época son actualizables posibilidades de significado

²⁵ Ver H. Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Comares, Granada, 2003, p. 91-2.

²⁶ Cf. X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, ed. cit., p. 166.

²⁷ X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, ed. cit., p. 258-9.

²⁸ X. Zubiri, “La dimensión histórica del ser humano”, ed. cit., p. 167.

diverso. Desde hace más de medio siglo la posibilidad de destrucción total de la vida desarrollada en el planeta es una posibilidad perfectamente apropiable por el ser humano. Por ello, para Zubiri y Ellacuría el proceso histórico de actualización y apropiación de posibilidades no es sin más un progreso. Son conscientes de que la apropiación realmente acontecida de posibilidades históricas ha podido suponer pérdidas, es decir, por una parte ha supuesto la obturación de posibilidades que hubieran poseído un significado positivo de cara a la autorrealización humana en el plano cognoscitivo, productivo, moral, etc.²⁹, y, por otro, la actualización de posibilidades antagónicas respecto a la realización humana universal. La constatación de que el proceso histórico consiste en la actualización de determinadas posibilidades y la obturación de otras permite la introducción de la problemática del conflicto entre los grupos sociales con intereses opuestos, en el marco de una comunidad caracterizable como dividida, un conflicto acerca de cuáles posibilidades deben ser actualizadas y cuáles no³⁰. La pregunta clave aquí es qué intereses sociales han impulsado de hecho el proceso histórico de actualización de posibilidades en la dirección que efectivamente ha tenido. Esta constatación de una fractura de la comunidad social que ha determinado que el proceso histórico de actualización de posibilidades se haya llevado a cabo impulsado por intereses quizá no universalizables nos libra de principio de una aceptación ingenua de la noción de progreso.

Zubiri considera relevante, para comprender el significado del proceso de actualización y apropiación de posibilidades que es la historia, el carácter constitutivamente moral del ser humano, es decir, el hecho de que como realidad abierta está abocado a la elección, entre las distintas posibilidades que puede actualizar en su mundo histórico circundante, de aquéllas que son apropiadas para su autorrealización personal. Esto, que constituye la infraestructura moral del ser humano, ha impulsado el proceso histórico en la dirección de un desarrollo de las capacidades humanas y de una paulatina apertura del horizonte de posibilidades históricas. Puede proponerse además que el proceso de capacitación puede ser a su vez rastreado en el plano moral intersubjetivo. Para considerar esta cuestión resulta necesaria la introducción de ideas provenientes del giro lingüístico-discursivo y de las teorías del conflicto, que ya antes anticipada. Puede afirmarse que la historia de la moral humana está marcada por una dinámica en la que ha convivido de manera tensa el entendimiento lingüístico intersubjetivo, necesario para la socialización y la reproducción social, y el conflicto moral y social, fruto de la continuidad de la

²⁹ X. Zubiri, "La dimensión histórica del ser humano", ed. cit., p. 161 e I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 551.

desigualdad en las sociedades civilizadas, caracterizadas por la escisión de la comunidad en intereses irreconciliables. El modo complejo en que sujetos constituidos como tales en el marco de una intersubjetividad mediada lingüísticamente se han enfrentado, individual y sobre todo colectivamente, con situaciones de desigualdad y asimetría que producen experiencias de desprecio moral ha dado lugar a un proceso de generación de expectativas morales respecto al otro que puede ser reconstruido *a posteriori* como un proceso de aprendizaje moral. Puede hablarse por ello de un proceso histórico de capacitación moral impulsado por el conflicto, el cual posee una dimensión moral como lucha por el reconocimiento³¹. Este proceso de capacitación moral ha inducido la actualización de nuevas posibilidades de cara al aumento del bienestar general y la generación de formas de intersubjetividad para las que la reciprocidad, la solidaridad y la preocupación por el otro son cada vez más constitutivas. Esto ha implicado que la apertura de posibilidades en cada época haya estado sometida como hemos dicho a un conflicto, a veces soterrado pero en determinados periodos claramente explícito, en torno al grado en que la apropiación social de posibilidades debe conducir a una mayor o menor ampliación de la mejora de las condiciones de la autorrealización humana para la colectividad.

Entendiendo en este sentido amplio el proceso de capacitación que se plasma para cada época histórica en una altura de los tiempos, puede comprenderse en qué medida la categoría de Zubiri supone una adecuada tematización del modo en que la dinámica misma del proceso histórico genera la perspectiva, histórica y contingente, capaz de una crítica de la época fundada en lo que la misma puede dar de sí en la dirección de la autorrealización colectiva. La altura de los tiempos deviene perspectiva crítica sobre la propia época cuando el yo histórico determinado por la altura procesual es capaz de iluminar un cúmulo de nuevas posibilidades históricas que el sistema de posibilidades vigente es incapaz de realizar sin sucumbir como tal. El planteamiento de Zubiri muestra cómo es el sistema de posibilidades de una época el que, en tanto plasmación de la altura procesual de su tiempo, determina un tipo de sujeto histórico que por su nivel de capacitación es capaz de iluminar posibilidades de autorrealización colectiva que trascienden el marco de lo posible definido por aquel mismo sistema.

La perspectiva capaz de una crítica razonada de lo existente no se sustenta aquí en la referencia a una dimensión ideal que actuaría como criterio normativo. En este punto Zubiri y Ellacuría se quedan un paso atrás respecto al planteamiento de Habermas y Apel. La perspectiva

³⁰ Cf. I. Ellacuría. *Escritos filosóficos III*, ed. cit., p. 207-225.

³¹ Ver A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1996.

capaz de crítica es generada según los autores vascos por el propio proceso histórico, entendido como proceso de capacitación, y el carácter razonado y legítimo de su crítica tiene por tanto como base las posibilidades históricas actualizadas y objetivadas en el cuerpo social y apropiadas como dotes y capacidades. La crítica no se realiza a partir de un ideal sino desde aquellas posibilidades que las capacidades de ese yo histórico que representa la altura de los tiempos logra iluminar en la realidad histórica circundante trascendiendo los límites impuestos por el sistema de posibilidades vigente. La crítica no mide la realidad con el criterio normativo de un ideal, sino que opone a lo que es lo que el yo histórico a la altura de los tiempos reconoce como lo que la realidad histórica puede dar de sí de cara a la realización humana universal. En todo caso la crítica sólo logra convertirse en fuerza de transformación cuando vislumbra la necesidad y la posibilidad de instaurar un sistema alternativo de posibilidades capaz de garantizar una apropiación más universal de las posibilidades de autorrealización personal.

El yo histórico a la altura de los tiempos es el que puede aprehender lo que Zubiri y Ellacuría denominan el carácter de “pecado histórico” de la propia época³². Voy a distinguir tres niveles en esta noción. La categoría zubiriana de pecado histórico o de “pecado de los tiempos” (que para Ellacuría es sinónimo de “maldad histórica”) alude al sistema de posibilidades vigente en tanto que, en su apoderamiento de los individuos y del todo social, vehicula el poder real de la historia de un modo que impide una actualización universalista de las posibilidades que abre históricamente, condenando a amplias mayorías a un estado de miseria e indignidad material, intelectual y moral. En un sentido más radical el pecado histórico caracteriza al sistema de posibilidades que impide la actualización de las posibilidades iluminadas por el yo histórico a la altura de los tiempos, pues la apropiación de tales posibilidades supondría el hundimiento de tal sistema. Todo sistema de posibilidades hace disponible un cúmulo coherente de posibilidades pero limita a su vez el horizonte de lo posible. Por ello está amenazado por un factor de inestabilidad que él mismo produce, pues cada sistema de posibilidades determina la generación de nuevas capacidades y dotes que actúan como principio de posibilidad que trasciende los límites exigidos por tal sistema para su reproducción. De ahí la necesidad estructural para los sistemas de frustrar la realización de aquellas posibilidades iluminadas por el yo histórico a la altura de los tiempos, cuya apropiación implicaría su disolución como tal sistema.

³² Ver X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1987⁹, p. 451-2 e I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. cit., p. 590.

Pero hay un significado más siniestro de la noción de pecado histórico. Apuntaría a un sistema de posibilidades que vehicula el poder de lo real histórico apoderándose de los individuos de forma que su poder de posibilitación es constreñido por debajo de su nivel de capacitación, de sus dotes históricas. Los individuos no logran iluminar las posibilidades de autorrealización que sus dotes les permitirían y mantienen su nivel de expectativas dentro de las condiciones de reproducción del sistema de posibilidades existente. El pecado histórico referiría aquí a un marco social que determina un modo de estar en la realidad que con Kant podríamos calificar de autorresponsable minoría de edad y sería el substrato histórico de una situación como la actual de crisis de la crítica.

4. A modo de conclusión

Zubiri y Ellacuría suponen una importante aportación a una concepción postidealista de la crítica que renuncia a una fundamentación última trascendental. Su fundamentación es *histórica* pero conservando la noción de una normatividad para cada época. En su planteamiento la crítica recibe su impulso del desajuste entre las expectativas de autorrealización de un individuo y, sobre todo, de un colectivo social, generadas por la iluminación de posibilidades en el cuerpo social hecha factible por sus dotes históricas, y la restricción a la actualización de posibilidades exigida por el sistema vigente, posibilidades que pueden ser de gratificación material como de reconocimiento moral, en definitiva, de autorrealización. Nos encontramos aquí con una fundamentación histórica de la crítica que renuncia a hacer referencia a un plano de normatividad ideal, aunque no lo excluye. El fundamento de la crítica aparece como histórico, y en este sentido es contingente, es producto de un proceso al que no puede atribuírsele ninguna teleología o progreso constitutivo, al modo de ley esencial. Pero tal contingencia no es aquí sinónimo de desfundamentación de la validez, pues *a posteriori* puede reconstruirse el proceso plural y complejo de capacitación humana como un proceso de aprendizaje, también moral³³. Nos encontramos pues con una concepción postidealista, no trascendental, histórica, de las bases de la crítica que es capaz de aclarar el surgimiento histórico de sus fundamentos normativos. Esta concepción de la crítica atiende al modo en que el interés en una autorrealización personal colectiva se constituye *realmente* en el seno del proceso histórico. Esta concepción además se comprende, en tanto que labor teórica, como posibilitada por tal proceso y como formando parte

del mismo. La reconstrucción de la génesis histórica de las bases de la crítica se sabe estando ya siempre interesada en una autorrealización humana universal: es posibilitada por el proceso que analiza y a su vez lo impulsa al clarificarlo conceptualmente.

Zubiri y Ellacuría adoptan una estrategia productiva para comprender la base normativa de la crítica: explicitan el modo en que las expectativas morales y materiales de autorrealización que trascienden el marco de lo dado surgen en el seno del proceso de capacitación histórico. Y en esto coinciden con Habermas y Apel, pero renuncian a concebir tales expectativas como pretensiones de validez ideal, que definirían una situación ideal que serviría de base normativa para cuestionar lo dado. Para Zubiri y Ellacuría es el desfase histórico entre las expectativas de autorrealización y la forma dada de la realidad histórica lo que constituye la dimensión de la que surge el impulso de la crítica. El atenuamiento de estos autores a la dimensión de lo histórico-contingente determina que resistan de una manera más potente las críticas procedentes de la constelación postmoderna sin perder la referencia a una categoría de crítica razonable y con pretensión de validez para la época. Por todo ello, esta concepción de la historia constituye una aportación fundamental para la tematización de los fundamentos históricos de una noción de crítica inmanente³⁴ que haga justicia al contenido de verdad de la Ilustración sin cargar con sus déficits teóricos. Lo expuesto en la presente ponencia demuestra la actualidad y la productividad de las reflexiones de Zubiri y Ellacuría en torno a la categoría de posibilidad para lo que ha sido considerado recientemente la problemática central de la Teoría Crítica hoy: “el problema clave de una actualización de la Teoría Crítica de la sociedad radica en la tarea de abrir categorialmente la realidad social de forma que se haga visible en ella de nuevo un momento de transcendencia intramundana.”³⁵

³³ Aquí puede explicitarse una interesante convergencia con J. Habermas y A. Honneth. Ver J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981, p. 9-44 y A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, ed. cit., p. 193-205.

³⁴ Debo dejar para otro momento la consideración de la relevancia de la categoría zubiriana de “verdad moral” (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, ed. cit., p. 427-8) y de la noción ellacuriana de “historización” (I. Ellacuría, *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. *Escritos políticos I*, UCA editores, San Salvador, 1993², p. 587-627 y, del mismo autor, *Escritos filosóficos III*, ed. cit., p. 207-225 y 433-445) para la articulación de una concepción postidealista de crítica inmanente.

³⁵ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 92.