

La relevancia de la concepción histórica de Xavier Zubiri para las Epistemologías del Sur

The relevance of the historical conception of Xavier Zubiri for the Epistemologies of the South

Fernando Ramírez¹

Resumen

El presente trabajo constituye una contribución a la problemática de la historia examinada a la luz de los desafíos de las “Epistemologías del Sur”. En este sentido, el principal representante de esta corriente considera que la modernidad ha emplazado una monocultura del tiempo lineal. Para salir de esta encrucijada epistémica y práctica, Boaventura de Sousa Santos propone una sociología de las ausencias y las emergencias. Esta última está precedida teóricamente por una concepción del tiempo histórico como posibilidad. En este sentido, se indaga en el potencial teórico de la filosofía de Xavier Zubiri, fundamentalmente su propuesta de una nueva estructura “formal” de la historia, por tener una riqueza conceptual muy útil para estos desafíos. En ella se examina, por una parte, las preocupaciones convergentes con Santos sobre las concepciones del tiempo histórico. Luego, su capacidad para desarticular ciertas aporías en las concepciones tradicionales de la filosofía de la historia que fueron fuente de equívoco para comprender los procesos socio-históricos, hecho de decisiva repercusión para las Epistemologías del Sur. Por último, se ven las virtuales fortalezas teóricas para una sociología de las emergencias y de las ausencias.

Palabras clave: Epistemologías del Sur; Historia; Realidad; Sociología; Crítica.

¹Doctorando en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Contacto: <ffer.rramirez@gmail.com>

Abstract

The present essay seeks to contribute to the problematic of history examined on the light of the challenges of the "Epistemologies of the South". In this sense, the main representative of this current points out that modernity has placed a kind of monoculture of time. In order to leave this epistemic and practical crossroads, Boaventura de Sousa Santos propose a sociology of absences and emergencies precedes theoretically by the concept of possibility. In this sense, we will inquire on Xavier Zubiri's philosophy, fundamentally on his proposal of a new "formal" structure of history, for having a very useful conceptual wealth for these challenges. It will examine, on the one hand, the convergent concerns with Santos about the conceptions of historical time. Then, their ability to disarticulate certain aporias in the traditional conceptions of the philosophy of history that were a source of misunderstanding to understand socio-historical processes, fact that has a decisive impact on the Epistemologies of the South. Finally, seen the theoretical virtual strengths for a sociology of emergencies and absences.

Keywords: Epistemologies of the South; History; Reality; Sociology; Critique.

1. Introducción

El presente artículo parte de los desafíos expuestos por las Epistemologías del Sur. Estas son un conjunto de conceptos e ideas que buscan validar, construir y reconstruir conocimiento, a partir de las luchas que se despliegan como formas de resistencia contra el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado en nuestras sociedades (Santos, 2018, pp. 28-29). Estos grupos que confrontan contra esas tres estructuras de dominio, junto con las víctimas directas de las mismas, constituyen el Sur Global (Santos, 2006, p. 44). Es preciso aclarar que no se trata de un sur geográfico, sino socio-histórico y socio-político. La modernidad Occidental, según Santos, es la contraparte geopolítica (Norte Imperial) de donde brota dicho fenómeno de dominio. El factor decisivo ha sido la constitución de una cesura abismal, cuyo ariete es la ciencia y la constitución definitiva de una razón indolente (ibíd., p. 68), responsable de

discriminar lo verdadero de lo falso, y, por consiguiente, distinguir lo visible de lo invisible (Santos, 2010, pp. 12-14). Dentro de los aspectos invisibilizados (se podría decir: innominados por y para Occidente) que son analizados por el autor se encuentra el tiempo histórico, el cual se examinará con detenimiento. En otras palabras, desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur hay todo un ámbito suprimido que exige ser asumido teórica y prácticamente para mejorar su inteligibilidad logrando así una mayor validez, coherencia y consistencia, de modo tal que las luchas sociales en el Sur Global resulten liberadas de la encrucijada epistémica en que han quedado con la ciencia.

Es en este marco donde los análisis filosóficos de Xavier Zubiri tienen una importancia meridiana para romper con estos cercos cognitivos trazados por los centros de dominio, al tiempo que prestan un servicio de suma importancia para la constitución de un saber posabismal.

La filosofía junto con la teología y demás disciplinas humanísticas fueron dominios de saber deslegitimados por las ciencias en general, y las ciencias sociales en particular, al convertirse estas últimas, sobre todo, en el saber hegemónico a partir del siglo XIX (Santos, 2009, p. 21). La tarea de la filosofía a fines de siglo XIX y principios del XX era, en gran medida, rever su estatuto epistémico en relación a la ciencia. En este sentido, Zubiri en los años cuarenta publicaba un texto cáustico sobre la situación intelectual de Europa, allí intentó limar asperezas contra tres desviaciones: el *positivismo*, el *pragmatismo* y el *historicismo* (Zubiri, 1948, pp. 17-24). Para nuestro tema de estudio es de especial relevancia las consideraciones hechas sobre la primera de estas desviaciones: el positivismo. Este tiene que ver con el esfuerzo humano por constituir su mundo. De aquí la ciencia comienza disolviendo el mundo ingenuo para delimitarlo en su justo espacio de análisis cognoscitivo: “los hechos”,

eso que está ante uno y simplemente lo está, el *positum*. Estos hechos se los suele reducir a meros datos empíricos (ibíd., p. 21). De aquí que la verdad científica no es más que un acuerdo con esos datos, y la ciencia será un saber acerca de su concatenación ordenada. Asimismo, se puede derivar la idea de que todos los saberes son equivalentes, y su unidad dispersa solo se da en la enciclopedia del saber entero (ibíd., p. 29).

Frente a esta situación el autor definía en aquella época a la filosofía como un saber *transcendental*² acerca de cada una de estas dimensiones: trans-positiva (positivismo), trans-mundana (pragmatismo), trans-intelectual (historicismo)³. Como contrapartida del positivismo la filosofía se asume como un “saber teórico de lo que las cosas son” (ibíd., pp. 37-41). Al final de su vida, cuando recibe el premio Ramón y Cajal, decía lo siguiente: “Las ciencias estudian lo que las cosas son en realidad, por ejemplo, la electricidad, las células, las sociedades humanas, etc., etc. La filosofía estudia algo mucho más vidrioso y más sutil: en qué consiste que algo sea real” (Zubiri, 2001, l).

Es en este desplazamiento teórico que, no obstante, no pierde de vista la unidad estructural con la ciencia (Ferraz, 2004, p. 33), puede constituirse en un dominio de reflexión propio, de cuyas virtualidades nos valdremos para poder articular un discurso riguroso al servicio de las Epistemologías del Sur; principalmente, recurriendo a su capacidad para comprender la historia de una manera renovada, a partir de la cual se podrá vincular con los desafíos epistémicos de las luchas que existen en el Sur Global.

² Más adelante se explicitará qué entiende Zubiri por esta noción tan decisiva.

³ No nos detenemos a analizar las ideas en torno al pragmatismo y el positivismo, simplemente las enunciamos, a fin de circunscribir el tópico de análisis.

2. La concepción del tiempo histórico: una problemática común a las Epistemologías del Sur y a la filosofía zubiriana

La racionalidad concomitante a las ciencias modernas, particularmente a las ciencias sociales modernas, es, justamente, responsable de la pérdida de un cúmulo extraordinario de experiencia social, por lo que es imperioso realizar una crítica a dicha racionalidad y, ulteriormente, desarrollar una alternativa (Santos 2006, 66). La peculiaridad que asume este tipo de racionalidad es el ser indolente, y se manifiesta en cuatro formas diferentes: la razón impotente, arrogante, metonímica y proléptica (ibíd., p. 68). Las dos últimas serán objeto de análisis, pues en ellas se encuentran los fundamentos de la crítica del tiempo histórico.

El autor plantea que una de las operaciones de la razón metonímica fue la reducción del tiempo al tiempo lineal, hecho que denominó *monocultura del tiempo lineal*. Con esta operación Occidente obliteró otras experiencias del tiempo. En otras palabras, lo innominado por Occidente no es el tiempo en sí mismo, sino que dada una comprensión unívoca del mismo es imposible considerar otras concepciones temporales, lo cual provoca una injusticia cognitiva global. Como antídoto frente a dicha monocultura Santos propone una sociología de las ausencias que “Identifica las maneras y los medios por los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia” (Santos, 2018, p. 47).

El otro punto decisivo se encuentra en la razón proléptica, pues esta implica el dominio del futuro bajo la forma de la planificación de la historia y del dominio de la naturaleza (Santos 2006, p. 69). Esta razón concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. La historia para esta razón tiene el sentido y la dirección del progreso, como éste no tiene límites, el futuro es infinito (ibíd., p. 83).

En este mismo sentido, ya en los años cuarenta en su libro *Naturaleza, Historia y Dios*, se encuentra una crítica de Zubiri a las filosofías de la historia. Allí pone en evidencia un presupuesto fundamental de estas posturas (fundamentalmente, del siglo XIX) que, a su modo de entender, las invalida desde un principio; esto es, la asunción velada e ilegítima de las nociones de potencia y acto de procedencia aristotélica, donde la interpretación de la historia queda reducida a un puro movimiento de actualización de las virtualidades humanas, idea que gravita en Dilthey, Droysen y Hegel (Zubiri, 1948, pp. 336-339). Esto presupone la consideración de un origen natural en el cual se encuentran precontenidas todas las potencialidades que habrán de desplegar en el decurso histórico, cuya estructura fundamental es la complicación de las múltiples facetas presentes, la “implicación” con el pasado y la “explicación” temporal dadas por el curso histórico (ibíd., p. 335). De este modo, nos encontramos con una idea de la historia como “hechos históricos”, pues no hay más que un “acto” ejecutado por unas “potencias”. Con arreglo a esta idea se da cuenta de la historia como “razón de ser” de los propios actos⁴. En otras palabras, se produce una completa subsunción del dinamismo humano al de la naturaleza, con el peligro de caer en una consideración de la historia que sea: única, pues todos los pueblos sin distinción quedan incardinados en la estela trazada por la naturaleza; lineal, pues lo cíclico o la no historicidad no parecen ser una posibilidad; por etapas o fases necesarias; y ascendente y teleológica

⁴ Muchos de estos aspectos esbozados tal vez pueden reconocerse, además de los autores apuntados en el texto, en dos clásicos de la modernidad, esto es: Kant, por un lado; y Marx-Engels, por otro. Pareciera haber en estos, como en aquellos, una cierta tribulación ante la posibilidad de que determinados procesos no se cumplan en el curso histórico. De aquí que la “Naturaleza”, “la astucia de la razón” y las “leyes de la materia” deberían fungir a modo de un *Deus ex machina* que garantizara cierto curso de las cosas según cierta orientación. (Cf. Ellacuría, 2007, pp. 57-58; González, 1992; 2001, p. 84; Samour, 2011, p. 471).

(González, 1992). Zubiri buscará reelaborar lo histórico para salir de esas inconsistencias epistémicas en la comprensión de lo histórico.

Tanto para Santos como Zubiri el asunto se zanjará a partir de la noción de posibilidad. Para aquel la cuestión es lograr la contracción de un futuro homogéneo y vacío, y habilitar un futuro de posibilidades plurales y utópicas. Para ello las nociones fundamentales que presiden a modo de fundamento son las derivadas del “Todavía-No” que enuncia Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza*. Estas propuestas categoriales, justamente, se imbrican en la noción de un “Todavía-No” como posibilidad, dice Santos: “Bloch nos invita a centrarnos en la categoría modal más olvidada por la ciencia moderna, la posibilidad. Ser humano es tener mucho delante de sí” (Santos, 2006, p. 85). Es decir, a partir de las nociones de posibilidades (potencialidades) y capacidades (potencias) se busca articular las sociologías de las emergencias. Con estas nociones que pretenden mellar el encapsulamiento de la historia como progreso, donde el futuro es vacío y homogéneo, por un tiempo futuro lleno de posibilidades y expectativas⁵.

Zubiri, por su parte, sostiene que las arriba comentadas concepciones de la historia anulan lo más propio de la historia: la novedad, la creación o *cuasi-creación* (Zubiri, 1948, p. 349; González, 1992). Este carácter “in-novador” estaría a la base de lo verdaderamente histórico, puesto que lo que distingue a lo histórico del decurso meramente natural es el ámbito de las posibilidades. El ser humano, a diferencia de la naturaleza, realiza proyectos, está vinculado con las cosas, está en un trato permanente con ellas desde una “situación” determinada que le revela unas posibilidades y no

⁵ José Manuel Romero Cuevas señala la notable convergencia de la concepción histórica de Zubiri (e Ignacio Ellacuría) con la metafísica de la esperanza de Bloch (Cf. Romero Cuevas, 2010, p. 103)

otras. El ser humano tiene la condición ontológica de la “libertad”, es decir, puede tomar distancia de las cosas, y vincularse con ellas desde las posibilidades que les otorgan. Las posibilidades, en efecto, para el Zubiri de los años ‘40, eran recursos que las cosas y las propias potencias humanas le brindaban al ser humano (Zubiri, 1948, p. 346).

En el joven Zubiri se ven claras marcas de la ontología heideggeriana⁶, sin embargo su intención será desmarcar la historia del plano ontológico, por razones que exceden las actuales posibilidades de análisis, y llevarlo al quicio de la metafísica como lo había hecho en su momento Hegel (Savignano, 2008, p. 182). Por supuesto que Zubiri se verá ante la gran tarea de rehacer la metafísica desde otras bases, lo cual es un doble desafío, pues debe renovar la metafísica desde una crítica profunda de la modernidad y luego repensar la imbricación de la historia.

Pues bien, entre ambos autores se observan ciertas convergencias y divergencias, que son complementarias y enriquecedoras, de tipo metodológico, epistemológico y ontológico lo cual es de suma importancia para los análisis posteriores. En rigor, se puede ver que algunas de las conceptualizaciones como las de tiempo histórico, realidad, posibilidad, capacidad, entre otras (Santos 2006, pp. 83-88; 2009, pp. 126-132), si bien muestran un entramado coherente en este autor, no obstante, a nuestro entender, quedan a medio camino, pues presentan ciertos presupuestos injustificados o, simplemente, no se explicita qué se comprende por ello, como es,

⁶ Es importante resaltar que los aspectos apuntados acerca de la historicidad tienen la huella heideggeriana de *Ser y tiempo*. Zubiri observa que en los análisis de Heidegger hay una concepción de la historia completamente transformada. Esto se hace evidente en la concatenación de las nociones de “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) del Dasein como fundamento ontológico del “acontecer” o “suceder” (*Geschehen*) que define la historia (*Geschichte*) o todo proceso de gestación histórica y el “destino común” (*Geschick*), es decir el destino de un pueblo (Heidegger, 2002, pp. 389-412).

por ejemplo, la categoría de realidad. Limitaciones admisibles por ser cuestiones de análisis estrictamente filosóficas⁷. Es en este punto que los análisis filosóficos de Zubiri revelan su máxima pertinencia, pues allí se podrá observar un trabajo de fuerte cribado de cualquier presupuesto de dichas categorías, fundidas en un crisol teórico coherente y eficaz, que, a nuestro entender, le sirven para desandar muchas de las inconsistencias teóricas apuntadas a la filosofía de la historia, hecho de suma importancia para entender los procesos socio-históricos en general, y que, como vemos, se encuentra a la base de los desafíos de las Epistemologías del Sur. En este sentido, haciendo uso de las categorías desarrolladas, buscaremos enfocar nuevos aspectos de la tarea sociológica que lleva a cabo Santos.

3. Realismo trascendental e historia

En su obra *Inteligencia sentiente*, Zubiri (1980, p. 11) sostiene que inteligencia y realidad son estrictamente congéneres, es decir, realidad e inteligencia se co-actualizan. Esta co-actualidad se caracteriza por presentar tres dimensiones: fuerza de imposición, alteridad y formalidad de realidad. La actualidad de la cosa real en la inteligencia tiene esas tres características. Resulta especialmente relevante su formalidad, es decir el modo de “quedar” la cosa real en la inteligencia; esto es, como un “de suyo”, como un “en propio”. Esta formalidad, asimismo, es un *prius* de realidad, en otras palabras, la realidad se presenta como ya siéndolo. En palabras de Antonio González (1995, p. 38), se puede decir que la realidad se presenta en alteridad radical. La realidad únicamente se puede dar *en* la

⁷ Sobre la importancia de una fundamentación filosófica en las ciencias sociales véase: González, 1995.

inteligencia, no hay realidad allende la aprehensión⁸. Lo real aquí es real antes de la aprehensión misma, es una anterioridad formal de la cosa. Esta se encuentra ya “siendo” en cuanto es “suyo” el serlo, el “ser caliente” nos indica un ser que le es “en propio”, es una nota que le es ya “de suyo”. Dice Zubiri: “Y este ‘suyo’ es justo lo que llamo prius. La nota ‘queda’ como siendo nota en forma tal que su contenido ‘queda’ reposando como realidad sobre sí mismo y fundando formalmente su propia aprehensión” (Zubiri, 1980, p. 62). Este peculiar fenómeno reviste una importancia decisiva, puesto que a partir de él es que se puede hablar del carácter trascendental de la realidad, esto es, de su dimensión meta-física.

El carácter trascendental significa aquí un carácter de la formalidad de alteridad y no un carácter, trascendente o no, del contenido mismo. Es un carácter que es interno a lo aprehendido mismo, aquello que nos sumerge en su realidad: es el carácter del “en propio” el “de suyo”. Pues bien, lo metafísico se deriva estrictamente de este punto. Es evidente que una consideración de la metafísica como algo “transfísico” en el sentido de allende lo físico, de lo trascendente, es el gran equívoco de una inteligencia concipiente (Kant) o de una dualidad de inteligencia y sentimiento (Aristóteles). Para Zubiri solo es posible una concepción unitaria de lo real desde la *inteligencia sentiente*, pues allí se da la “unidad de lo real” mismo unitariamente aprehendido (ibíd., 130). Únicamente, en la inteligencia sentiente el momento de realidad y su trascendencia son estricta y formalmente físicos.⁹ Es decir, lo

⁸ He aquí el punto de ruptura con el realismo ingenuo y crítico. No es factible afirmar con absoluta certeza lo que son las cosas allende la intelección-sentiente. En virtud de esto es que Zubiri prefiere hablar de un reismo en vez de realidad (Zubiri, 1980, pp. 57-58).

⁹ Zubiri toma el vocablo físico de un modo central a su obra. Este vocablo se entiende como un modo de ser, es decir el proceder de un principio intrínseco del que “físicamente” (esto es, “naturalmente”) una cosa procede; o de la que proceden todas sus propiedades activas o

metafísico no será una intelección de lo trascendente, sino como aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real o “realismo transcendental”.

Las cosas reales ya sea referidas a sí mismas (“de suyo”), o actualizadas en el acto intelectual, se abren a las demás cosas reales (ibíd., pp. 114-117). En este sentido, Zubiri señala que la realidad es algo “abierto” hacia todo otro tipo de realidad. Esta apertura, no obstante, es constitutivamente “respectiva”, y este carácter de respectividad de unas cosas reales con otras es lo que constituyen un “mundo”. Es decir, mundo es la unidad de las cosas reales por su carácter de realidad. Un último punto relevante aquí es el carácter de “reificación” de la realidad, en tanto que, por una parte, hace de la realidad algo “suyo”, esto es, esta realidad definida pasa a ser “su” realidad; y, ulteriormente, esa misma realidad es mundificada, o sea, es parte de “la” realidad (ibíd., p. 122).

Un aspecto central de la transcendentalidad es que no es *a priori*, pero tampoco es solo abierta, sino que es “dinámica”. Es decir,

pasivas. En consecuencia, lo físico no se limita a la física, sino que incluye lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo “físico”.

Lo dicho se aclara para Zubiri al atender a la distinción entre notas o propiedades de las cosas. Si se habla del color o el peso de un árbol, se dice que son dos notas reales de las cosas, cada una por su lado, y que contribuyen a “integrar” la realidad del árbol. Por el contrario, nociones como las de “vida” y la de “vegetación” no son notas distinguibles físicamente, porque no es posible disociar “la vida”, por un lado; y las funciones vegetativas, por otro. Vida y vegetación no integran al manzano, sino, más bien, son aspectos que ofrece el manzano entero según el modo de considerarlo, esto es, desde una perspectiva que diferencia el modo de ser de una piedra de la de un árbol; o según se lo considere con funciones propias constitutivas de este modo de ser distintas de las de un perro. Estas consideraciones últimas sobre el manzano solo las hace una inteligencia, son distinciones lógicas; más no se diferencian por sí mismas como sí lo hacen el peso o el color. Por consiguiente, para que haya distinción real y composición física no es suficiente conceptos diferentes, sino que lo concebido sean notas actual y formalmente independientes en una cosa “física” (Zubiri, 1985, pp. 11-13).

es una “apertura dinámica”. Esto quiere decir que desde la realidad misma de una cosa se va abriendo a otros tipos de realidad en cuanto realidad. Es la “transcendentalidad dinámica” de lo real (ibíd., p. 131). En otra de sus obras caracteriza a lo real como un “dar de sí” (Zubiri, 1995, p. 63).

Zubiri sugiere que se podría pensar que se está aludiendo a la evolución. Aquí no se hace referencia a la evolución en un sentido científico. La evolución a la que se refiere tiene que ver con los distintos modos de realidad en cuanto tal, pues estos van apareciendo no solo sucesivamente, sino fundados transcendental y dinámicamente los unos en los otros (Zubiri 1980, p. 132). Este fenómeno, por así decir, es más radical y se puede dar incluso sin evolución científica.

Todo lo real, metafísicamente hablando, es decir, con independencia del aprehensor, constituye una substantividad determinada, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales donde cada nota es un momento posicionalmente interdependiente del resto, es decir, toda nota es nota-de (Zubiri, 1980, pp. 209-210; 1985, p. 146, p. 187). Este constituye el carácter estructural de la realidad. De aquí se deriva que según el tipo de constitución substantiva las cosas reales se ordenan talitativamente en distintas formas de realidad debido a la constitución que asume cada sistema de notas. Por ejemplo, el verde es la forma viridea de realidad (Zubiri, 1980, p. 210). Asimismo, las formas de realidad tendrán que ver justamente con el tipo de sustantividad del que se trate. Un astro, un perro y un ser humano son modos diversos de realidad. Son las notas peculiares de cada uno las que establecen las diferencia significativas de las que derivan los modos de realidad. Tomando como caso el ser humano, este presenta una nota esencial que es la inteligencia, dicha nota es la que hace que su realidad sea “suya”, es decir, que se pertenezca a sí mismo formal y

reduplicativamente, lo hace persona (ibíd., p. 212)¹⁰. El animal, en cambio, tiene como modo de realidad la autoposesión, es un mero sentir “en propio”.

Además de lo dicho, se debe agregar que cada cosa real es un momento de la pura y simple realidad; es decir, es real en el mundo, es mundanalmente real. Esto permite inteligir lo real como instaurado en el mundo. Esto quiere decir que hay distintas “figuras de instauración en la realidad”¹¹. La primera “figura” es de mera “integración” en el mundo. Esta se da en las cosas vivientes como no vivientes. Ahora bien, el ser humano, por ser persona, queda instaurado en el mundo de modo relativamente absoluto. El carácter absoluto se debe a que puede autoposeerse en su propia realidad como suidad, lo puede hacer “frente” a todo lo real. El carácter relativo proviene de su cuerpo que constituye su principio de actualización y, por consiguiente, de integración en el mundo. Es decir, el ser humano está paradójicamente integrado al mundo, pero trascendiéndolo (ibíd., p. 213).

Este carácter abierto de la esencia humana es lo que permite su imbricación en la apertura de la realidad, lo que implica no solo una versión a las cosas en tanto reales, sino hacia las otras realidades humanas (personas) configurando la sociedad. En el caso de la sociedad no se tiene una sustantividad en sentido pleno, sino que es un momento estructural de la sustantividad humana que tiene el carácter de la habitud. En la habitud el ser humano tiene que habérselas con los otros, pero en tanto que otros. De aquí que se dé

¹⁰ Zubiri distingue entre “personidad” y “personalidad”. La primera dimensión responde al carácter propio de suidad; mientras que la segunda responde a la figura adoptada por las diferentes acciones o modulaciones de aquella.

¹¹ También denominado como “modo de implantación en la realidad”.

un dinamismo de la comunización que tiene la forma de la despersonalización (Zubiri, 1995, pp. 253-257). El ser humano está constreñido a realizarse en el dinamismo de la convivencia, puesto que es gracia al sistema de posibilidades objetivado socialmente que el ser humano se realiza individual (mi mundo) y socialmente (mundo nuestro).

La historia se imbrica justamente en el quicio que configura el mundo nuestro. Historia es el dinamismo del sistema de posibilidades del cuerpo social en cuanto tal (ibíd., pp. 258-260). Es decir, la historia es la actualidad de las posibilidades del cuerpo social. Para Zubiri la cuestión es más radical: la realidad, en tanto que mundo, es constitutivamente histórica; en consecuencia, el dinamismo histórico afecta a la totalidad de la realidad constituyéndola como tal (ibíd., p. 274). Es decir, el ser humano en cuanto realidad que está siendo mundanalmente tiene tres dimensiones: individual, social e histórica; estas tres dimensiones están ligadas inextricablemente¹².

4. La constitución formal de la historia

Según lo dicho anteriormente, se deduce que la realidad históricamente considerada debe refluir sobre el ser humano, definiendo así a la historicidad como un aspecto estructural constitutivo suyo, pues la “historia en su contenido es formalmente historia de la realidad humana en cuanto realidad” (Zubiri, 1986, p. 204). En efecto, el único modo que tiene el ser humano de hacerse a sí mismo es apropiándose de posibilidades abiertas social e históricamente (ibíd., p. 433) pues requiere de “formas de vida en la

¹² En este apartado seguiremos fundamentalmente los análisis de Zubiri de su obra *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica* (2006).

realidad” que hayan sido transmitidas (ibíd., p. 201), caso contrario se vería obligado a comenzar la vida siempre desde cero (ibíd.). Ahora bien, dicha apropiación está dada porque el ser humano es ya, en su propio ser, un ser histórico. Anticipando algunas ideas, se puede decir que esto es así porque él es el único ser inserto en un *phylum*, además por ser capaz de transmitir formas de estar en la realidad configuradas como un sistema de posibilidades abierto y de dotes consolidadas como capacidades.

En este sentido, la historia, en primer término, está configurada como una “transmisión tradente”: es decir, por un lado, hay una transmisión de caracteres psico-orgánicos por replicación genética; por otra parte, lo que se transmite son formas de estar en la realidad. Esto se debe a que el ser humano procede evolutivamente del animal, sin embargo, se particulariza por estar instalado entre cosas reales, y tener que habérselas con ellas. Por consiguiente, este tener que hacerse cargo de la realidad, no puede darse simplemente por su pertenencia a un esquema generacional determinado, sino que es necesaria la “entrega de realidad”, de aquí la *parádoxis, traditio, tradición* (Zubiri, 2006, p. 76).

La tradición tiene, en este sentido, una estructura bien definida. Tiene un “momento constitutivo”, puesto que un ser humano al nacer no solo se le otorgan determinadas notas genéticamente determinadas, sino, también, formas precisas de estar en la realidad. Asimismo, hay un “momento continuante”, esto quiere decir que el ser humano se ve ante la tarea de optar por determinado modo de establecerse en la realidad, de ahí que la tradición no sea mera replicación. Por último, hay un “carácter progrediente”: esto es, el viviente humano aplica una serie de modificaciones sobre lo recibido.

Ahora bien, el sujeto de la tradición no son los individuos, sino el *phylum*¹³ como tal. Este es el vector de la tradición, dice Zubiri (2006, p. 81). Pero la refluencia de la tradición del *phylum* sobre los individuos tiene distintos aspectos: uno como biografía, en cuanto el viviente realiza diversas operaciones sobre su modo de estar en la realidad¹⁴. El animal de realidades se autoposee de diversos modos; en la mera animalidad se da una “decurrencia”, mientras que lo humano de esa decurrencia es el poseerse como absoluto. El otro modo es cuando la *traditio* del *phylum* refluye sobre la dimensión social de los individuos configurando lo específicamente histórico: la transmisión tradente social. Esto significa que hay un estricto carácter impersonal en la historia, en tanto que toda personalidad pasa a ser histórica por haber sido “el que” realizó tal o cual acción, más nunca dice “quién” fue tal o cual persona, pues eso ya correspondería al aspecto personal (ibíd., pp. 81-83).

La esencia formal de la historia para Zubiri no está comprendida ni en las nociones de vicisitud, ni de testimonio ni de transmisión de sentido; sino en la de ser “entrega de formas de estar en la realidad”, esto demuestra las efectivas diferencias entre el hombre de Cromagnon y el hombre contemporáneo. En el ser humano siempre están operando los aspectos de animalidad, con ellos los caracteres psicoorgánicos; pero, además, se encuentran la dimensión trascendental: lo real en cuanto real, dado que el ser

¹³ Con la idea de *phylum* Zubiri sostiene que el ser humano está filéticamente constituido. Esto quiere decir que hay un esquema o conjunto de caracteres genéticos específicos conforme al cual el ser humano se va replicando y diversificando. Este *phylum* tiene diversos modos de refluir sobre el individuo: es pluralizante o diverso (primer tipo de refluencia de la especie sobre el ser humano), comunal o social (segundo tipo de refluencia) y prospectivo, es decir, es constitutiva y formalmente abierto hacia el futuro: hay un venir-de y un ir-hacia (Zubiri, 2006, p. 72).

¹⁴Cf. Zubiri, 2006, p. 124. Allí el autor apunta algunos aspectos relevantes sobre esta temática.

humano es formal y constitutivamente una inteligencia sentiente. Por consiguiente, este siempre interpone entre sus potencias y sus actos un “sistema de posibilidades”. Estas son encontradas o forjadas por invención. Así, pues, es indispensable distinguir entre potencias y posibilidades. Las potencias son, en mayor o menor medida, iguales a lo largo de la evolución humana, pues constituyen el conjunto de caracteres psico-orgánicos del ser humano, cuyos actos son “andar”, “moverse”, “pensar”, “hablar”, etcétera. El acto de unas potencias constituye un “hecho”. En cambio, la ejecución o actualización de unas posibilidades conforman un “suceso”. Dice Zubiri: “El suceso es el hecho en tanto que realiza posibilidades, en tanto que se ha determinado a las potencias a producir unos actos de acuerdo con las posibilidades por las que uno ha optado” (ibíd., p. 88). Este es el gran error de cierto historicismo que sostiene que “ninguna verdad lo es siempre”; por el contrario, para Zubiri la historicidad se caracteriza: “no de que algo deje de ser, sino de que ‘es’, pero según distintos modos de llegar a ser” (Zubiri, 1999, p. 101), y un modo de llegar a ser es el “hecho” y otro el “suceso”. De aquí que el pasado si bien no continúa como realidad, si lo hace como posibilidad, donde cada posibilidad viene encadenada con la anterior. De ello se deduce que en vez de una “razón de ser” es necesario encontrar una “razón del suceder”. En consecuencia, la historia se comprende como “el suceso de los modos de estar en la realidad” (Zubiri, 2006, p. 139).

Por otra parte, para comprender lo que el hombre “puede” o no puede hacer históricamente, es fundamental conceptuar este poder del ser humano en la historia. Por poder Zubiri comprenderá una noción muy simple, que no se asocia con causa, sino con un “poder hacer algo”; esto es, “un poder de estar en la realidad de una forma más bien que de otra” (ibíd., p. 145). Al autor le es indispensable distinguir entre potencia, facultad y posibilidad. Un ejemplo permitirá iluminar este punto, dice el autor: “La inteligencia

sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad ‘una’, pero metafísicamente compuesta de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir” (ibíd., p. 146). Tanto las potencias como las facultades constituyen un poder que no son directamente homologables ni entre sí ni con las “posibilidades”. De hecho, la facultad no tiene un poder omnímodo, sino que, para poder ser ella posibilitante debe estar “positivamente posibilitada”. En este sentido, dice Zubiri:

De aquí el triple sentido de la palabra “posible”. Posible es siempre lo que es término de un poder. Cuando el poder es potencia, lo posible es “potencial”. Cuando el poder es facultad, lo posible es lo ‘factible’ en el sentido etimológico de un vocablo (...). Cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es “una posibilidad”, “un posible” entre otros. Posibilidad en rigor es solo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante (ibíd., p. 148).

Existe una interdependencia entre los poderes, a saber, nada es factible sino ha sido previamente potencial, ni nada es posible sino ha sido previamente factible. Estos poderes pertenecen a la nuda realidad de algo. En cambio, no así lo “posible”, pues toda nota real que adquiera ya está previamente dada en cuanto potencial y factible. Lo que adquiere lo posibilitante, en este sentido, es una “nueva actualidad”, esto es, de estar al alcance de lo potencial y factible. En otras palabras, lo posible no añade nada nuevo al conjunto estructural de notas que componen una realidad (aquí la nuda realidad está “fundando” lo posibilitado), sino que la nueva actualidad proveniente de la misma es un enriquecimiento *sui generis* de la realidad, pues “realizan” lo que dichas notas son como “posibles”. Dice Zubiri: “Enriquecimiento es aquí ‘realización’ de actualidades intrínsecamente posibles ‘de’ y ‘en’ la nuda realidad”

(ibíd., p. 149). Entre la realidad como lo fundante de “lo posible” como lo fundado hay una estricta unidad, esto es dado precisamente por el poder de posibilitación.

Pues bien, el poder de posibilitación precisamente tiene que ver con las potencias y facultades en cuanto constituyen “dotes”, es decir en cuanto son “principio de posibilitación”. Esto es muy importante, en cuanto constituyen un momento “físico” de mi realidad. En rigor, las dotes pueden crearse, conservarse, destruirse, de aquí que no hay dotes fijas ni constantes. Además, las potencias y facultades no son lo mismo como principio de actos que como principios de posibilitación. Así, pues, es preciso analizar la estructura formal de las mismas.

Para atender correctamente a la estructura formal de las dotes, Zubiri parte de la definición de lo posible. Para comprender esto va a decir que lo posible constituye aquello que confiere una forma de estar en la realidad. De aquí que constituya estricta y formalmente “las posibilidades”. Pues bien, sobre las distintas posibilidades el ser humano tiene que optar, este momento es una instancia física de apropiación. Una vez incorporadas dichas posibilidades a las potencias y facultades por apropiación, se naturalizan en ellas. Por esta naturalización las dotes han variado. Esta adquisición de dotes o naturalización de las mismas tiene una precisa estructura. Esto es, la de ser “la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación” (ibíd., p. 152). A esto Zubiri lo llama “capacidad”: “Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente ‘capacidad de posibles’” (ibíd.). Un aspecto relevante es que estas capacidades se construyen unas a partir de otras. Solo habiendo adquirido unas se pueden adquirir otras o modular las anteriores, es decir es un “proceso”.

Las capacidades en conjunto con las potencias y las facultades son de carácter metafísico. Ahora bien, son caracteres irreductibles las unas a las otras; pues una potencia puede no estar facultada, ni una facultad capacitada, o al menos lo puede estar deficientemente. Las tres constituyen tres modos distintos de *arkhaí* (principios).

Recapitulando se puede decir que la historia dimensional consiste formalmente en un “proceso de capacitación”. Como ya se apuntó arriba, es un proceso de tipo metafísico, pues todo proceso se sucede del anterior. Así, pues, lo determinante de las acciones radica no tanto por lo que son en sí mismas, sino por el momento procesual en que son llevadas a cabo. Además, la adquisición de determinadas dotes, facilitan otras dotes, como muchas otras se malogran. De ahí el carácter dramático de la historia, ya que una vez logradas determinadas dotes se obturan definitivamente otras posibilidades. El proceso histórico del cual provienen la casi totalidad de las capacidades, es la historia dimensional como refluencia, sea biográfica, sea histórica, de la prospectividad filética sobre cada individuo (ibíd., p. 154).

Pues bien, esto responde a la interrogante inicial sobre el modo en que refluye la dimensión histórica sobre el individuo. Ya no es factible hablar de una maduración en relación al hombre de Cromagnon, por ejemplo, sino que lo que media fundamentalmente con el ser humano contemporáneo son las capacidades. En función de lo elucidado se puede decir, según Zubiri, que “la historia es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no solo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad” (ibíd., p. 155).

Esta concepción es la base para comprender lo que es propiamente la historia. Así, se puede ver en ella dos sentidos:

primero, la historia como proceso de capacitación tiene un carácter cíclico: esto se debe a que determinadas capacidades permiten apropiarse de ciertas posibilidades, las cuales, una vez naturalizadas en las potencias y facultades, cambian las capacidades. De aquí que hay un ciclo de capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso (ibíd.). El segundo sentido indica que la historia es un proceso “real” en el ser humano, no hay nada precontenido ni virtual ni germinal ni implícitamente. Lo que hay, dice Zubiri:

Es “real” porque lo es la actualidad y porque es actualización de una posibilidad. Es “historia” porque esta actualización es procesual (...). Ser real “históricamente” consiste en ser actualización procesual de posibilidades (...). Su realización es un suceso (...) suceso es actualización procesual de lo “posible” (ibíd., p. 156).

La historia tiene la particularidad de ser el ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es decir, de hacer un poder. De ello deduce el autor que es “cuasi-creación”, pues no hay creación desde la nada. La historia no marcha sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y las afecta. Sin embargo, hay creación en la historia “porque afecta primaria y radicalmente al principio constitutivo de lo humanamente ‘posible’” (ibíd., p. 157).

Otro punto central es la determinación de la “altura procesual”. Con esto se apunta que los diferentes estadios de capacitación al darse unos después de otros, dado que se apoyan los unos en los otros, tienen una posición, un “lugar” bien determinado en el proceso de capacitación. Esta altura procesual es un carácter de la realidad histórica y constituye el “tiempo histórico” (Zubiri, 1986, p. 210). De aquí que hay un hacer(se) histórico del ser humano y de las diferentes sociedades de acuerdo a la altura temporal a la que

pertenecen (ibíd., pp. 209-210). Esta altura de los tiempos “es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana” (Zubiri, 2006, p. 160). La peculiaridad que resalta aquí es que el tiempo aparece como figura, “es” figura, figura del Yo, de hecho:

Esta figura es la determinación metafísica de mi ser “determinada” por la altura procesual de lo histórico de mi realidad. Lo histórico de mi ser es la altura de los tiempos, esto es, los rasgos de la figura temporal de mi Yo (ibíd., p. 161).

Una derivación necesaria de lo anterior es el concepto de *edad*. Por este se comprende la altura procesual misma, en cuanto refluencia de la posición en la altura procesual sobre la realidad humana. Ahora bien, es menester destacar que se trata de una edad histórica en el sentido cabal del término. La edad como modo del Yo, es la figura del Yo, en cuanto determinada por la edad de mi realidad. Por consiguiente, tenemos la figura de la edad (ibíd., p. 162). Esto implica hacer una serie de matizaciones formales muy importantes. Zubiri distingue entre contemporaneidad y coetaneidad. Esta distinción es crucial. Por la primera comprende la pertenencia sincrónica, por tanto, extrínseca, a un esquema temporal trazado por la ciencia. Un ejemplo de ello es la sincronía temporal de los esquimales y de los habitantes de Babilonia del siglo II d.C. Entre ellos había sincronía, más no coetaneidad. Por esta última comprende la pertenencia intrínseca a una misma altura procesual, o proceso tradente de capacitación, por ende, a una misma historia. Recién en la actualidad, apunta Zubiri, la humanidad ha ido adquiriendo un

“cuerpo de alteridad único”¹⁵, por lo que se puede hablar no solo de corporeidad universal, sino de coetaneidad universal.

5. Implicaciones para la filosofía de la historia y para las Epistemologías del Sur

A partir de lo enunciado, se revela una comprensión de la historia enteramente modificada de muchas de las limitaciones apuntadas a la filosofía de la historia. En primer término, la historia tiene sentidos procesuales mas no es un proceso necesariamente unívoco¹⁶; si bien la tradición asume un carácter progresivo (Samour, 2011, p. 467), esto se debe a la apertura intelectual del ser humano a lo heredado a partir de lo cual se hace a sí mismo y su mundo; no obstante, ese progreso no tiene prefijado el carácter: puede ser liberador y enriquecedor de nuevos sistemas de posibilidades que habilitan novedades en el modo de estar en la realidad, o, por el contrario, obturadores y marginalizadores de cualquier novedad. En otras palabras, este aspecto discrecional de lo histórico, por así decir, admite direcciones contrarias: progresivas y positivas, o regresivas y negativas. Una comunidad puede ir creciendo o decreciendo en edad histórica, o hasta marginalizarse de la marcha histórica (Zubiri, 1986, p. 216), y se podría agregar: abrir variantes de crecimiento histórico contrarias o alternativas a las fuerzas históricas dominantes, todo lo laxas que se quieran; pues, como dice I. Ellacuría: “posibilitar consiste

¹⁵ Para Zubiri, debido a la mundialización o globalización imperante, “es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única” (Zubiri, 1986, p. 219).

¹⁶ Sintomática de este tipo de concepción sería la idea de progreso lineal, homogéneo y vacío cuestionada por Walter Benjamin (2007, p. 73).

formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder” (Ellacuría, 2007, p. 521).

Lo anterior permite pensar la historia como ese reino social de la libertad que apuntó Marx en su momento; sin embargo, esto presupone algunas consideraciones. En primer lugar, el ser humano basa su libertad en un doble sentido: libertad “de” y “para” (Zubiri, 1986, p. 145). El primer sentido indica que el ser humano se busca liberar de aquello que lo coacciona o le impone una acción inexorable; el segundo sentido, señala la instancia inevitable de tener que elegir en un sistema de posibilidades determinado por el hecho de que tiene que hacerse cargo de la situación intelectual en que ha quedado, y por su deseo (dado el carácter inconcluso de sus tendencias) de hacer lo que quiere en función de la figura que le quiere dar a su ser (ibíd., p. 216)¹⁷. Por otra parte, es menester considerar que el ámbito de la opción sobre la que descansa la libertad es la historia en tanto que dinamismo de posibilidad y capacitación. En otras palabras, el manejo de posibilidades que actualizan la libertad está constreñido, por una parte, al proceso de liberación histórica (Ellacuría, 2007, p. 530)¹⁸, y, por otro, a la existencia de estrictas posibilidades posibilitantes, como dice Ellacuría:

¹⁷ Para Ellacuría, inspirado en Zubiri, la libertad es también una tensión entre necesidad y posibilidad, la primera corresponde al dominio de la naturaleza, la segunda a un carácter dimensional del ser humano que es *subtendido dinámicamente* desde la naturaleza: “Libertad que es, por lo tanto, libertad ‘de’ la naturaleza, pero ‘en’ y ‘desde’ la naturaleza como subtensión dinámica y, sobre todo, libertad ‘para’ ser lo que se quiere ser” (Ellacuría, 2007, p. 350).

¹⁸ Para Ellacuría la historia se presenta como el reino de la libertad en un proceso de liberación. Esta libertad no es una a priori sustantivo, sino un acontecimiento de liberación, en conjunción con las necesidades y determinaciones, y, además, con la posibilidad como dinamismo formal de la historia.

Las posibilidades no dan el poder para optar, pero sí dan el poder optar: el poder para optar es algo que el individuo humano trae consigo, pero para poder optar con ese poder de opción se requieren estrictas posibilidades posibilitantes. Esta distinción fundamental resuelve el problema del reconocimiento formal de la libertad que no se apoya en la posibilitación real de las condiciones de la libertad: si se tiene el poder para optar, pero no se puede optar, porque no se cuenta con posibilidades reales se está negando la libertad humana, la libertad histórica (ibíd., p. 521).

En virtud de ello, el ámbito de la libertad histórica se asienta sobre dichos aspectos cruciales. De otra manera ésta queda sometida a la cavilación de fabuladores de diverso tipo, o a merced de las más perversas mistificaciones.

La idea de una temporalidad histórica lineal, por su parte, tampoco es sostenible; pues no hay una causalidad predeterminada desde un origen de acuerdo con la cual no habría ni repliegues, ni retrocesos, ni ciclos, etc., en el curso de lo histórico. Al estar constreñido lo histórico mismo a los avatares de convivencia humana, es inevitable que los procesos históricos admitan pujas, conflictos, tensiones, que podrían revertir el curso asumido por una línea histórica determinada. Asimismo, se disuelve cualquier concepción de fases históricas, dado que, al no haber un criterio directriz, no hay etapas que deban cumplirse, como, por ejemplo, las etapas de desarrollo que los países periféricos deben seguir de acuerdo con cierto eurocentrismo.

No es posible delimitar un ascenso histórico, puesto que no hay un progreso ni moral ni técnico necesario de ser alcanzado. A su vez, no se puede hablar de una teleología; porque el camino de determinación, alumbramiento y obturación de posibilidades está

condicionado por el conjunto de opciones ya tomadas, comprometiendo un futuro, pero imposibilitando otros; no obstante, no hay un fin racional al cual tienda todo, sino que, como se apuntó antes, puede haber avances y retrocesos, ciclos, etc. Así, se ve que el carácter necesario y finalístico de la historia queda completamente desplazado por las contingencias y conflictos de los procesos sociohistóricos particulares; en otras palabras, se puede decir que los dinamismos históricos están sujetos a los fines trazados sociopolíticamente. Por último, el carácter potencial implica un reduccionismo de lo histórico, al circunscribir lo propiamente histórico al orden natural, sin lograr visualizar la unidad diferenciada de lo natural y lo histórico (las posibilidades).

Dado este marco de comprensión de la historia se derivan importantes implicancias para las Epistemologías del Sur. Estas, según se dijo, gravitan en torno a una preocupación central: la ignorancia y la invisibilización de realidades históricas que, por centrífugas al progreso de la modernidad eurocéntrica, han sido subsumidas o directamente desechadas como procesos históricos alternativos válidos. Esta cesura abismal que traza la epistemología eurocéntrica exige como contrapartida y, en primer término, una sociología de las ausencias que, entre otras cosas, reconozca y se comprometa “con otras maneras de saber que ofrecen comprensiones alternativas de la vida social y la transformación social, distintas... [en este caso] al tiempo lineal” (Santos, 2018, p. 48). Pues bien, todo lo apuntado previamente acerca de la superación filosófica de muchas de las inconsistencias que manifestaban ciertas comprensiones de la historia según lo considera Zubiri, constituyen, a nuestro modo de ver, un saber absolutamente válido para una sociología de las ausencias; justamente, por el hecho de que desde esta perspectiva teórica todas las experiencias socio-históricas alternativas a los centros occidentales que no responden a ciertas

líneas de progreso, no comparten una finalidad predefinida, o no los aglutinan criterios axiológicos y tecno-científicos similares a Occidente, son aquí revalidadas y legitimadas, y, por tanto, restituidos de la línea abisal.

En este sentido, un elemento preponderante atingente a la superación de la monocultura del tiempo lineal por parte de las sociologías de las ausencias, tiene que ver con la vivencia directa que ciertos grupos hacen de temporalidades alternativas a la dominante y que son ponderadas como meros residuos, y por tanto no contemporáneos los unos de los otros. A fin de ejemplificar para Santos (2006) el “campesino africano o asiático deja de ser residual para ser contemporáneo de la actividad del agricultor hi-tech de los Estados Unidos o del ejecutivo del Banco Mundial” (p. 76). Santos denomina a este fenómeno: *falacia de la contemporaneidad* y afirma: “Esta falacia consiste en partir del principio de que la contemporaneidad de un evento o comportamiento se distribuye de modo igual entre los participantes en una intervención simultánea” (ibíd.). A esto se le pueden hacer dos consideraciones: en primer lugar, de acuerdo con lo visto, no existe una linealidad histórica, por el contrario, está todo sometido a avances y retrocesos, aun más, la vivencia histórica de un pueblo puede ser cíclica, pues está atada a formas de estar en la realidad heredadas, y constituyen diversas vivencias del dinamismo histórico.

Por otro lado, esta pretendida contemporaneidad, desde la perspectiva zubiriana, admite otros análisis que complejizan la cuestión. Para Zubiri las diferencias entre ambos no se reducen a lo dominante y lo residual ligado a algo que es contemporáneo y otra cosa que es extemporánea de aquella. Aquí, por el contrario, hay una diferencia en su altura procesual, por consiguiente, se podría decir que son *contemporáneos* el uno del otro, es decir, entre ambos existe desde el vamos una sincronía artificial y extrínseca que los une. Ahora

bien, ponderando la *coetaneidad* se pueden dar dos fenómenos concomitantes: esto es, la edad histórica a la que pertenece el Yo histórico de cada uno de ellos si se visualizan claras divergencias. Son diferencias en el sistema de posibilidades y capacidades desde las cuales crean sus propias formas de estar en la realidad. En consecuencia, estas asimetrías procesuales encierran una conflictividad latente, como bien denuncia Santos, ya que ¿quién puede determinar qué posibilidades y capacidades deben ser alumbradas y cuáles obturadas? ¿cómo establecer un diálogo donde no se suprima la alteridad bajo un criterio de racionalidad preconcebido? ¿Cómo evitar imponer condiciones universales y abstractas sobre pueblos con procesos históricos divergentes? Estas problemáticas se han resuelto históricamente con prácticas de dominio como son la descalificación, la supresión o la ininteligibilidad de lo que sería una alteridad etánea.

Por otra parte, puede ocurrir lo que afirma Zubiri: en la actualidad se vive por primera vez como un cuerpo de alteridad uno y único; esta unicidad no quiere decir univocidad, es decir, podemos compartir globalmente una misma altura procesual, pero esto no quiere decir que todos tratemos de modo unívoco las posibilidades y capacidades disponibles (Zubiri, 1986, pp. 219-220). Esto se pone particularmente en evidencia en el trato ecológico: actualmente se disponen de las condiciones para la expoliación de la naturaleza a gran escala, así como la posibilidad de un daño ecológico irreversible del cual toda la humanidad se vería afectada sin excepción; sin embargo, de modo análogo surgen con las mismas capacidades modos de explotación de la naturaleza mucho más sustentables, y prácticas alternativas para contrarrestar consecuencias climáticas indeseables.

Asimismo, en este marco las sociologías de las emergencias logran un encuadre bastante preciso de sus condicionamientos y

alcances. El futuro, como había sido planteado al comienzo de este artículo, deja de ser infinito, sin límites, sino que está atado al sistema de posibilidades sociales presentes que delimitan cualquier tipo de apropiación de posibilidad y proceso de capacitación. En otras palabras, tanto lo que está dado a esperar a una sociedad, como el cumplimiento de sus expectativas y tendencias tienen su asiento en posibilidades y capacidades reales¹⁹. En rigor, todo proceso creacional en la historia se encuentra cribado y jerarquizado, por el hecho de que no todo es posible en cualquier momento histórico. Toda nueva posibilidad se asienta en una anterior que le da su sustento; además, toda posibilidad ha de ser real y no puramente fantaseada. En esto se distingue el futuro del futurible: el primero es aquello con que se puede contar, con la posibilidad real; mientras que el futurible es aquello que se puede fantasear como posible y deseable, pero que por el momento no tiene condiciones reales para serlo (Zubiri, 1999, p. 158; Ellacuría, 2007, p. 562). En virtud de esto, es claro que las posibilidades reales con que se puede contar no son cualesquiera y no pueden ir más allá de lo que en cada momento pueden dar de sí las capacidades.

En términos generales el Norte y el Sur Global se constituyen en alteridades procesuales donde las posibilidades de entendimiento intersubjetivo, o de delimitar horizontes de inteligibilidad común siguen siendo desafíos insoslayables, pues muchas de las encrucijadas cognitivas, morales, axiológicas, sociales, tecnológicas, y demás, se dirimen en este territorio. Es decir, el destino histórico de los seres humanos se juega aquí, en gran medida, su gloria o su fracaso. Una salida de esta situación consiste en un “cosmopolitismo

¹⁹ Esta idea de que el cumplimiento de un cúmulo de expectativas debe estar asentada sobre posibilidades y capacidades reales (Santos, 2006, p. 86), adquieren en Zubiri una gran solidez y coherencia.

subalterno” que se configura como una globalización contrahegemónica fundada en la articulación del Sur Global (Santos, 2006, p. 147), hecho que, a nuestro entender, reviste cierta factibilidad por existir ciertas similitudes procesuales. En este sentido, este autor considera que para lograr la articulación de esta fuerza contrahegemónica es necesaria una tarea de “traducción intercultural”, la cual asume la forma de una hermenéutica diatópica que “consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (Santos, 2009, p. 137).

A nuestro entender este momento conceptivo de inteligibilidad común debería ser complementado con un momento físico y meta-físico²⁰ propio de la realidad histórica, articulado como una crítica inmanente o intrahistórica, como sostiene Romero Cuevas (2010). Lo que pretendemos con esta crítica es poner en evidencia aquello que la realidad *puede ser* (Nicolás, 2013, p. 17), de acuerdo con sus capacidades y posibilidades vigentes. En este sentido, no se recurren a criterios trascendentes o ideales (tranhistóricos) que ofician de horizonte a los proyectos históricos, puntualizándoles externamente lo que estos *deberían ser* (ibíd., p. 16), sino, por el contrario, lo que se busca es poner en evidencia las asimetrías o desfases que existen entre las posibilidades y capacidades

²⁰ La posibilidad de un discurso crítico radica en el asiento metafísico del discurso zubiriano que hemos intentado exponer. En esta metafísica que hemos explicitado como “física trascendental” hay una doble dimensión: empírica o material y formal, lo que Ellacuría denomina el “mundo de lo real” y lo “real del mundo” (Ellacuría, 2007, p. 29). La crítica, en este sentido, no tiene un sentido meramente formal, sino que busca hacer pie en una crítica material de las condiciones históricas. Así, pues, la historia no pierde los avatares empíricos de los seres humanos, pero tampoco supone una clausura, ya que el ser humano por su trato con las cosas como reales además de materiales, posibilita un dinamismo abierto de lo histórico.

objetivadas para la satisfacción de las necesidades básicas como de autorrealización individual y colectiva que son actualizables por grupos o comunidades que interactúan en un mundo globalizado. Por otra parte, esta crítica permite cuestionar la distribución global injusta de dichas capacidades, pues, justamente, estamos en una época histórica donde las restricciones en la participación de las mismas posibilidades y capacidades se deben a razones políticas y económicas globales propias de una colonialidad del poder (Quijano, 2014, p. 285). Se ve así el desplazamiento de lo político-cultural a lo socio-histórico y socio-político. A fin de ejemplificarlo, en línea con lo de Boaventura de Sousa Santos, traducir distintos criterios sobre la vida productiva como el desarrollo capitalista y la concepción *swadeshi* propuesta por Gandhi (Santos, 2009, p. 138) permite solucionar conflictos en el entendimiento común, y cualquier acto de injusticia cognitiva que de ella se derivara; sin embargo, esto es insuficiente para dirimir los desfases y asimetrías en las posibilidades y capacidades productivas, que son causa, entre otras cosas, de la injusticia alimentaria global, y que se sustentan en la injusta distribución de posibilidades y capacidades como son la transferencia tecnológica y científica o, simplemente, la perniciosa concentración de las grandes fuentes productivas.

5. Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha pretendido alumbrar un universo categorial alternativo a los reduccionismos epistémicos sobre el tiempo histórico denunciados por las Epistemologías del Sur. En este sentido, los aportes de la filosofía de Xavier Zubiri fueron determinantes para estructurar este artículo en cuatro niveles: primero, el estatuto epistémico de la filosofía en relación a la ciencia, tema de vital importancia para poder incoar un discurso filosófico

que sorteara el cerco cognitivo de las ciencias denunciado por las Epistemologías del Sur para con este tipo de reflexiones, para lo cual se determinó el ámbito de lo *trascendental* como el dominio discursivo sobre el que descansa la filosofía. En segundo lugar, se indagó, con sus similitudes y diferencias, en las elaboraciones hechas por Santos y Zubiri sobre las concepciones del tiempo histórico derivadas de la racionalidad científica, en un caso; y de la filosofía de la historia moderna, en el otro. Asimismo, se pudo observar similares líneas de fuga para estas inconsistencias epistémicas sobre la historia, pero con algunas fragilidades conceptuales que dieron pertinencia y legitimidad a los análisis zubirianos para responder a los desafíos ya planteados. En tercer lugar, se analizó a gran escala las categorías estructurales de la filosofía zubiriana, mostrando un hilo conductor sólido, riguroso y de suma novedad, por la cual se pudo lograr una desarticulación de las aporías del tiempo histórico. A partir de esto se derivaron ciertas consecuencias lógicas de estos planteos que enriquecen significativamente y, también, delimitan aspectos para una mayor comprensión de la sociología de las emergencias y de las ausencias.

Referencias bibliográficas

Benjamin, Walter (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar.

Ellacuría, Ignacio (2001). *Escritos filosóficos* (Tomo III). San Salvador: UCA.

Ellacuría, Ignacio (2007). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA.

Ferraz, Antonio (2004). La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri. En D. Gracia, *Desde Zubiri* (pp. 25-33). Granada: Comares.

González, Antonio (1992). Tesis sobre el final de la historia. En J. Corominas y J. Ribas, *Identidad y pensamiento latinoamericano* (pp. 197-199). Managua: UCA.

González, Antonio (1995). Hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales. En A. González, *Para una filosofía liberadora* (pp. 65-96). San Salvador: UCA.

González, Antonio (1997). *Estructura de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.

González, Antonio (2001). La razón de la esperanza. En A. Bosch Veciana, *El futur del cristianisme. El pensament teològic als inicis del segle XXI* (pp. 25-61). Sabadell: Fundació Caixa de Sabadell.

Heidegger, Martin (2002). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Nicolás, Juan Antonio (2013). La crítica filosófica y sus fuentes. *Diálogo Filosófico*, (85), 4-35.

Nicolás, Juan Antonio y Romero Cuevas, José Manuel (2016). I. Ellacuría. Filosofía de la realidad histórica y crítica de la ideología. En F. Oncina Coves y J. M. Romero Cuevas, *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología* (pp. 193-223). Granada: Comares.

Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad de poder y clasificación social. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-330). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Romero Cuevas, José Manuel (2010). *Crítica e historicidad. Ensayo para repensar las bases de una teoría crítica*. Madrid: Herder.

Samour, Héctor (2011). Tesis principales del concepto de historia en Xavier Zubiri. En J. A. Nicolás, *Guía Comares de Zubiri* (pp. 457-482). Granada: Comares.

Santos, Boaventura de Sousa (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI / CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso / Prometeo Libros.

Santos, Boaventura de Sousa (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y praxis Latinoamericana*, (54),17-39.

Santos, Boaventura de Sousa (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. En M. P. Meneses y K. Bidaseca, *Epistemologías del Sur - Epistemologias do Sul* (pp. 25-62). Ciudad Autónoma de Buenos Aires / Coimbra: CLACSO, CES.

Savignano, Armando (2008). Concepción y papel de la historia en Heidegger y Zubiri. En J. A. Nicolás y R. Espinoza, *Zubiri ante Heidegger* (pp. 181-195). Barcelona: Herder.

Zubiri, Xavier (1948). *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1980). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad* (5ª ed.). Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1983). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1983). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza / Fundación Xavier Zubiri.

Zubiri, Xavier (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (1999). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, Xavier (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórico*. Madrid: Alianza.