

Entre topias y utopías. Notas suplementarias desde Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría

Between Topias and Utopias. Supplementary Notes from Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría

Fernando Ramírez*

RESUMEN

Para delimitar con precisión la noción de topia en Xavier Zubiri es preciso seguir un curso de análisis en el cual prepondera la implantación en la realidad. Esta se constituye a través de varias dimensiones o modulaciones de una experiencia primordial de realidad. En el caso de I. Ellacuría encontramos que su preocupación está especialmente determinada por el “lugar que da verdad”, de esta manera propone un concepto de experiencia historizado a partir de las realidades de sufrimiento e injusticia humana. Esta primera delimitación, en ambos autores, nos permite dar paso a un segundo nivel, el cual queda diferenciado en cada uno de ellos, respectivamente, esto es: la constitución de un horizonte de expectativas (utopías) que sea crítico del orden dado (Zubiri) y perfile una determinada praxis de liberación en la historia (Ellacuría).

Palabras clave:
Experiencia,
topia, ideología,
expectativa,
utopía.

ABSTRACT

Precisely delimiting the notion of utopia in Xavier Zubiri supposes following a course of analysis in which implantation in reality prevails. This constitutes itself through the various dimensions and modulacions of a primordial reality experience. In the case

Keywords:
Experience,
utopia, ideology,
expectation,
utopia.

* Argentino. Profesor de Grado Universitario en Filosofía, especialista en Epistemologías del Sur; doctorando en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becario doctoral por Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado (Siip) de la UNCuyo. Docente de Educación Superior en los Institutos de Educación Superior 9-001 “Gral. San Martín” y PT-094 “Ntra. Sra. del Rosario”. ffer.rramirez@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0205-1998>

of Ellacuría, the author's concern is the "place that gives truth" in that manner, he proposes a historical concept of experience through the reality of suffering and injustice. This first delimitation, in both authors, allows us to cross to the second level, where we find each author differentiate, respectively, that is: the constitution of the horizon of expectation (utopias), which is, in the case of Zubiri, a critique of the given order, and, in Ellacuría, determines a historical praxis of liberation.

1. Introducción

Nos proponemos pensar el problema de la experiencia, que aquí hemos denominado *topia*, en su articulación con las expectativas (utopía) desde la propuesta de Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría. Este trabajo, en rigor, busca suplementar una relación que es ya conocida bajo una tesitura análoga, esto es, la de ideología y utopía. En tal sentido, pretendemos robustecer desde otra perspectiva teórica lo que, a nuestro entender, resulta ser una simbiosis teórica-analítica de suma riqueza para lo socio-histórico. Así, pues, desde los autores en cuestión es posible reconstruir, a su manera, las mentadas nociones, a fin de pensar la tarea histórica de una manera renovada. Anudar a estos dos filósofos en un mismo quehacer se justifica en dos sentidos: primero, sus convergencias, pues ambos tienen proximidad filosófica, de hecho, el segundo fue discípulo del primero, uno de sus más ingentes difusores; en segundo lugar, sus divergencias, es decir, el discipulado no implicó un opacamiento reflexivo, por el contrario, encontramos en Ellacuría una serie de potencialidades teóricas muy significativas que nos ayudan a darle carnadura, por así decir, a algunas de las propuestas teóricas formuladas por Zubiri.

En este trabajo, entonces, exponemos los modos que tienen estos autores para configurar epistemológica y metodológicamente la noción de experiencia, o *locus* histórico-social, a fin de lograr, a partir de ello, un renovado instrumental teórico-crítico que permita pensar la historicidad desde la cual se ligan las expectativas históricas; es decir, la actualización de posibilidades históricas o *utopías* históricas, sus posibles sentidos, e incluso el modo más conveniente de tratar con las incertidumbres, azares, aleas históricos. En otras palabras, el trabajo mostrará cómo las nociones de *topía* (espacio de experiencia, ideología) y utopía (horizonte de expectativa)¹, desde estos autores, son criterios epistemológicos claves para comprender la gramática intrínseca a la realidad sociohistóricas.

2. La constitución de la experiencia en Xavier Zubiri

La perspectiva filosófica adoptada por Zubiri alcanza su punto cúlmine en su trilogía de la *Inteligencia-sentiente* (1980, 1982, 1983). En ella

1 En la obra de Reinhart Koselleck (1993) encontramos esta tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, que sirven de inspiración para estos escritos.

encontramos sin ambages su concepción fenomenológica más acabada. Su preocupación central era implantar al ser humano en la realidad (Nicolás & Romero 2016), esta difícil tarea puede ser confundida con una concepción propia de un realismo ingenuo o de un realismo crítico, por el contrario, nada más lejos de su perspectiva. Precisamente, él afirma que debería hablar de reismo o reidad (Zubiri 1980 173) dada la ambigüedad natural del concepto de realidad.

El primer aspecto por reseñar de la perspectiva zubiriana es su radical im-plantación en la realidad, es decir, el hecho fundamental de la inteligencia es su inequívoca congenereidad con la realidad. La realidad para Zubiri se conforma a partir de tres momentos estructurales fundamentales: en primer lugar, toda afección de una cosa se da en unidad directa con su carácter de alteridad, que se compone de un *contenido* de lo aprehendido; pero, sobre todo, de un modo peculiar de quedar en la inteligencia, esto es, como un “de suyo”, un “en propio”, esto el autor lo denomina *formalidad de realidad*, el elemento fundamental sobre el que la filosofía había resbalado. De ella deducimos el carácter de alteridad radical que tiene la realidad. Por último, la realidad tiene una *fuerza de imposición (noergia)*, esto es, la fuerza con que esta se impone a la inteligencia. Estos tres momentos de la aprehensión de realidad producen, en definitiva, una impresión sobre la inteligencia, es la *impresión de realidad*. De esta manera, nos encontramos ante una *facticidad* constitutiva de la inteligencia en unidad estructural con el sentir (cf. Zubiri 1998), reasumiendo, en consecuencia, la corporalidad como momento estructural (Zubiri 2001 16).

Pues bien, tenemos un primer nivel, inmediato, directo, con las cosas reales que configuran el nivel experiencial de la intelección, caracterizado por dos dimensiones centrales: el grado de formalización, que configura una *habitud* intelectual, un modo de *enfrentarse* con las cosas; y la fuerza de imposición, que revela la riqueza multidimensional de la realidad. Por otra parte, la verdad se da como *ratificación*, es decir, la inteligencia ratifica la realidad aprehendida. La firmeza de esta implantación constituye el principio de toda la actividad cognoscitiva, volitiva y sentimental. De esta manera, nuestro vínculo primario con las cosas no es interpretativo, sino físico-material, lo cual constituye un desplazamiento de suma significatividad. Asimismo, consideramos la actividad intelectual o *habitud* de alteridad, como proceso madurativo

de la misma, en la cual hay un incremento significativo del carácter de realidad de las cosas.

En este mismo plano podemos pensar la unidad estructural de la habitud como un enfrentamiento intelectual, sentimental y volitivo. El sentir es un proceso sentiente de tres dimensiones: suscitación, modificación tónica y respuesta; por la primera, tenemos una aprehensión de lo suscitante (o *intelección* de lo real); por la segunda, un *sentimiento* de lo real; por la tercera, *volición* de lo real. Cada uno de ellos son actos; por los actos intelectivos nos abrimos a la realidad, pero por los actos de la voluntad tendente nos inclinamos por una u otra opción, y por los actos del sentimiento afectante somos llevados a la fruición de dicha opción). Asimismo, esta unidad sistemática de actos configura una acción, de la que se deriva un modo de *comportarse* con las cosas.

Pues bien, así como tenemos una aprehensión primordial de realidad, también encontramos una voluntad primordial de realidad o volición simple, por cuanto uno queda atenido a aquella realidad por la cual ha optado). Esto se complejiza, posteriormente, al proponer una volición reflexiva y propositiva que se imbrica con las modulaciones propias del *logos* y la razón². Esto nos permite pensar la complejidad del orden *tópico*, puesto que la cuestión no se reduce a los momentos intelectivos, por el contrario, la historia humana es una mezcla de ce-
guera intelectual, disgustos sentimentales y errancias volitivas.

La física aprehensión de realidad se impone de tal manera que su experiencia no queda paralizada allí, sino que nos fuerza a una aprehensión lógico-racional en la que las cosas son aprehendidas “entre” otras, lo que se denomina un *campo de intelección*, aportando un sentido sobre las mismas que, en principio, no está prefijado. Por la experiencia anterior sabemos lo que las cosas son realmente, sin embargo, con el *logos* profundizamos en su carácter y logramos determinar una función constructa de las cosas-reales, haciendo de ellas cosas-sentido. En otras palabras, lo que efectúa el *logos* es un juicio sobre las cosas donde afirmamos lo que las cosas son en realidad (cf. Zubiri 1982 110).

2 En efecto, la voluntad tiene modulaciones: por una parte, la voluntad reflexiva, en la cual, como dice Ilarduia: se da un “un juicio de valores en el que se trataría de discernir si aquello a lo que estamos positiva o negativamente atendidamente es apropiada o no” (1995 143). Así, pues, la voluntad actúa en función de valores definidos en un campo intelectual sobre las cosas para su consiguiente apropiación o no.

Tal como afirmamos previamente acerca de la unidad de intelección, sentimiento y volición, justamente, Zubiri hace referencia al carácter tónico del *sentimiento afectante*, y el carácter de realidad de este. El sentimiento lo define como un *atemperamiento a la realidad* (Zubiri 1992 345), es decir, un estar acomodado tónicamente a la realidad. En este orden de cosas también encontramos que se generan determinadas atmósferas afectivas. Precisamente, enfatiza Zubiri: “Es la realidad misma la que es entristecedora, la que es alegre, la que puede ser amable, anti-pática u odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad” (*Id.* 337). En este sentido, es evidente que no es lo mismo la convivencia en una sociedad distópica, donde las estructuras sociales resultan expulsivas, opresivas, que aquellas en que el ser humano resulta acogido, es decir, se siente a *gusto* en el entorno social.

Ahora bien, en este dominio de cosas es donde se constituyen las hábitos sociales a partir del trato con los otros (en tanto que otros), con las cosas y con uno mismo. Este trato o enfrentamiento con los otros presupone, lógicamente, la unidad de sentimiento y voluntad. En este sentido, si nos detenemos en su dimensión intelectual, encontramos que hay una fijación en el orden de intelección de las cosas y los otros en el campo social, dado que es imprescindible cierta univocidad en los criterios intelectivos –aun cuando estas estén sujetas a disputas por la orientación ideológica–, a fin de lograr cierta estabilidad de la estructura social (cf. Ramírez 270-275). De este modo, se pretende fijar las opciones sociales (*voluntad*) y definir un sentimiento social generalizado, o de satisfacción acomodada a las cosas.

En este sentido, el dinamismo de la convivencia o comunización (Zubiri 1995 254) configura la sociedad como una unidad estructural y sistemática de hábitos sociales, como señala Antonio González (1997 185), en la cual cada uno es una nota sistemática que refleja el todo social. De allí que la fijación habitual lo que busca es establecer una acción humana precisa, donde quede definido un *comportamiento* con los otros, las cosas y uno mismo. De aquí derivamos el carácter intersubjetivo, por así decir³, de la estructura social dado por el dinamismo de la comunización.

3 La noción de intersubjetividad aún se encuentra inserta en el paradigma moderno, sobre todo por su anclaje en la noción de subjetividad. Zubiri intenta sortear este escollo

Es menester, en tal sentido, tener en cuenta que las hábitos sociales no están asépticamente definidas. Por el contrario, están mediadas por relaciones de poder, es decir, intervenciones políticas que intentan profundizar autoritativamente o coercitivamente ciertas acciones sociales, desincentivar otras, crear nuevas, promover ciertas pasiones, reorientar habitualmente a ciertos sectores (cf. Danel 2011), o apropiarse de determinadas estructuras instituidas, con la finalidad de perpetuarse en ellas, o reorientar la estructura social en un determinado sentido. De acá se deriva el carácter de maldad o bondad del orden social y político.

Asimismo, junto a las fijaciones habituales se encuentran el conjunto de objetivaciones sociales (interobjetivas) dadas por intervención política, configurando el *topoi* o *tópico*. En otras palabras, las hábitos sociales políticamente orientadas consolidan cierto trato lógico-intelectivo (*nóesis*), querido (*boulema*) y fruitivamente ajustado a la realidad, efectuando un proceso de cristalización de *sentido* sobre las cosas reales-materiales. Más precisamente, el sentido, deriva de la inteligencia; la cosa, de la voluntad.

Pues bien, lo *tópico* funciona como algo que “está ahí” en tanto que cosa-sentido, pero no de una manera indiferente, sino que se constituyen en principios (*archai*) de realización, esto es, son un poder del cual uno puede echar mano para su realización. De allí que el conjunto de principios *tópicos* de una sociedad, de carácter público, constituyen el mundo social, es decir, una suerte de colchón simbólico-material al cual se recurre para tomar posiciones o realizar acciones en la vida.

Todo orden *tópico* tiene, ineluctablemente, una soldadura ideológica⁴, como señalamos previamente, a partir de la cual se logra la integración social y, por tanto, la unificación identitaria. Hay una tarea fundamental de reconocimiento recíproco entre los distintos grupos sociales que sirve de amalgama del orden *tópico*. La conservación y sostenibilidad de este orden depende del modo en que la ideología nuclea las hábitos sociales, de allí el poder como plano orbital de la

al hacer un análisis de los actos intelectivos, de esta manera se desplaza de cualquier teoría sobre la subjetividad.

4 En un artículo previo hemos tratado la cuestión ideológica desde otros aspectos (cf. Ramírez, 2021), aquí tratamos de mostrar otros enfoques que resultan pertinentes para nuestra problemática.

cuestión ideológica y, por ende, de la *razón política* (cf. Danel 2011), a la que recurriremos más adelante. Además, la ideología cumple un papel determinante en el discernimiento de las realidades apropiadas o no por la voluntad. De allí que la voluntad reflexiva esté directamente imbricada en este nivel lógico-intelectivo, pero, más concretamente, modulada por las orientaciones político-ideológicas del campo social.

En este sentido, la *topicidad* o mundo social está definido por la fijación ideológica de las hábitos sociales que funge de “sistema de referencia” para la razón –lo que veremos más adelante–, y por el conjunto de cosas-sentido o “sistema de posibilidades” objetivado que están disponibles para el uso del ser humano.

Ahora bien, aquello que está disponible como posibilidad heredada por tradición y tiene que ser actualizado socialmente es lo histórico en sí mismo. A partir de las orientaciones ideológicas se da un alumbramiento u obturación de posibilidades con el objeto de realizar los proyectos humanos individuales y sociales. Esto es lo que formalmente define lo histórico⁵.

Estas posibilidades suponen, a su vez, la consolidación de un conjunto de capacidades, definidas como “proceso de capacitación”, las cuales precisan una altura habitual⁶, esto es, la altura de enriquecimiento histórico que han logrado las hábitos sociales en un momento preciso. La razón es la expresión de esa altura histórica, pues en ella se consolida la capacidad de apropiación de ciertas posibilidades, un ejemplo preciso de ello es la fisión nuclear, capacidad instalada en el ser humano contemporáneo a través de la ciencia, hecho que ha derivado en un orden sociohistórico signado por la energía nuclear, algo impensado sin la física moderna.

5 Esto merece una especial referencia a la crítica benjaminiana de la historia, quien plantea la existencia siempre latente de un conjunto de posibilidades en el reverso del legado histórico de los grupos dominantes. Toda tradición, sugiere Benjamin, es una carta inficionada que les llega las nuevas generaciones, allí se encuentran silenciadas, forcluidas, las voces de los desahuciados de la historia. En efecto, es necesario un rescate de lo fracasado, de lo marginado, de lo declarado bárbaro por las altitonantes voces de la historia, lo que implica una tarea de desmontaje en el sistema de posibilidades heredado (cf. Reyes Mate).

6 Zubiri hace referencia a la “altura del Yo”, al referirse metafísicamente al ser humano. En este caso, como nuestro análisis parte de su filosofía de la inteligencia, hemos propuesto la noción de “altura habitual” por su coherencia y consistencia con el análisis propuesto.

El orden sociohistórico, en este sentido, se da en la unidad de topicidad, esto es, el sistema de posibilidades vigentes (aspecto que define lo social) y la apropiación de estos a partir de capacidades específicas (aspecto histórico) orientadas por el “sistema de referencia” ideológico. Este último en cuanto verdad social constituye una mentalidad determinada que cualifican a la razón (cf. Zubiri 1983 150-154) configurándola como una “habitud de lanzamiento” hacia la realidad en cuanto realidad (mundo), es decir, lanzamiento en búsqueda de su *fundamento*, en este caso, del fundamento de lo social.

Es pertinente realizar dos observaciones: en primer lugar, la historia tiene un carácter procesual que determina una altura histórica o, en otros términos, una altura habitual, esto es, distintas mentalidades emergentes de acuerdo con las capacidades y posibilidades presentes en un momento determinado que asumen orientaciones político-ideológicas. En tal sentido, las mentalidades que predominan en un contexto sociocultural e histórico preciso están moduladas extrínsecamente por él, sin embargo, estas tienen asimismo una determinación intrínseca, esto es: una mentalidad que se define estructuralmente como política, filosófica, poética, literaria, religiosa, utópica, etc. (cf. Zubiri 1983 151-155) Así, pues, en un marco sociohistórico, por sus determinaciones intrínsecas y extrínsecas, pueden colisionar mentalidades contrapuestas según los énfasis: más políticas, más religiosas, más sociales, etcétera.

Pues bien, en función de la altura habitual es factible determinar qué y cómo puede ser apropiada cierta posibilidad a fin de que se actualice como realidad fundamentante del mundo social. Sin embargo, pensar que la máxima altura habitual lograda en un momento preciso es la que vaya a definir necesariamente el curso histórico, es un equívoco de gran envergadura. En efecto, el curso de lo histórico está sujeto al cuerpo social orientado ideológicamente por la *razón política* (cf. Danel 2011), es este el que debe optar históricamente, de allí que la mentalidad política dominante en un preciso momento histórico determinará casi indefectiblemente las posibilidades que serán apropiadas y la figura de mayor o menor racionalidad que la realidad sociohistórica adquiera⁷.

7 En este sentido, presuponer que las opciones históricas son completamente racionales, es decir, se condicen con las máximas capacidades de la razón política logradas en

Cabe definir, de acuerdo con Danel, esta razón política como: “actividad humana en lo social formalmente *poderosa y fuerte* por la realización de posibilidades *potestativas y coercitivas*. Contando con ellas, busca fundamentar postulando, por libre determinación (cf. IRA, 108), lo que podríamos hacer juntos: tal es la fundamentación política de un ‘mundo en común’” (449).

Esta definición aglutina dos dimensiones centrales: el carácter de poder refiere al dominio que la realidad en cuanto realidad ejerce sobre las acciones humanas (cf. Zubiri 1985 86-87), en otras palabras, dominar es tener poder. Así, pues, la realidad en cuanto ejerce un poder sobre las acciones humanas, entonces se apodera de las mismas (*Id.* 88). Ahora bien, ese apoderamiento viene dado por las posibilidades sociales apropiadas, que definen un poder sobre las acciones humanas, capacitándolas así con un poder de posibilitación, a esto Danel lo denomina “potestad”. Además, esta posibilidad apropiada, que se traduce en capacitación, tiene un carácter de “fuerza coercitiva”, pues se impone a las acciones humanas (449). Allí las dos dimensiones centrales.

Cabe pensar, en función de lo anterior, que el uso de la fuerza coercitiva para sostener su legitimidad debe articular lo racional, lo voluntario y lo sentimental en el orden social, a fin de orientar genuinamente lo histórico, de lo contrario tiene como consecuencia una parcializa-

cierta altura histórica, resulta ser una premisa muy vidriosa. Por el contrario, podemos ver inmensa cantidad de hechos que responden más a la irracionalidad o al deseo díscolo o perniciosamente orientado, que a un efectivo proceso racional de humanización histórica. Justamente, si la orientación decidida de un curso histórico, fruto de las opciones humanas políticamente orientadas, tiene su fundamento primario en la voluntad y en los sentimientos de modo más preponderante que en la inteligencia, hecho que se puede traducir en una servidumbre de la razón ante pasiones dominantes (Cf. Cavallé 171-174) –generalmente asociadas con mentalidades ético-políticas más inmaduras–, esto puede derivar en voluntarismos y/o sentimentalismos históricos improcedentes, que se traducen en regresiones sociales. También existe la posibilidad de una tiranía de la razón (una racionalización sistemática del mundo de la vida o razón instrumental), que anula o termina soterrando los impulsos de aquellos, convirtiendo las opciones de humanización en un mero cálculo de variables, en una aritmética histórica, debido a su carácter puramente administrado y unidimensionalizado (cf. Marcuse; Horkheimer & Adorno), donde el papel central que asume, por ejemplo, la imaginación utópica en el proceso de humanización, queda completamente forcluido, retornando al escenario social como manifestaciones alucinatorias de destinos apocalípticos inexorables (cf. Fisher 2009), mas no como parte estructural de una inteligencia, voluntad y sentimiento genuinamente articulados para la liberación.

ción significativa del mismo y una pérdida de credibilidad. En otras palabras, es necesario la unidad estructural de la razón sentiente, de la voluntad tendente y el sentimiento afectante. De aquí que estar en la realidad no sea una cuestión librada de los deseos (voluntad)⁸ y afectos (sentimiento). Por el contrario, cualquier transformación que no quiera sucumbir a una fantasía especulativa tiene que, en mayor o menor medida, desactivar emociones distónicas y articular afectos, potenciar los deseos, entrelazar pasiones, a fin de incrementar las capacidades del obrar humano⁹. En otras palabras, los afectos son instancias determinantes del lazo social, en tanto “aspiraciones” humanas que “conspiran” a favor de la constitución del cuerpo social (Zubiri 1995 266), es decir, pueden fungir de ensambladura de este o ser sus verdaderos erosionadores.

De acá podemos deducir el carácter progresivo o regresivo de la historia, configurando las diversas ondas históricas (cf. Zubiri 1992 284). Estas opciones apropiadas definen órdenes buenos o malos (eutópicos y distópicos, podríamos decir), lo cual no solo tiene un carácter arqui-co, sino también *tyjánico*, esto es, la suerte o fortuna de la *topicidad* en la que uno se encuentra; y de *Moirá*, es decir, de destino, pues allí es donde podrá ser y dar de sí el ser humano. Esto tres aspectos terminan por configurar el mundo social e histórico (cf. Zubiri 1995 263).

Con la intelección hemos logrado una aprehensión de realidad en la que por su actualización profundizamos en su carácter veritativo. Al actualizar la realidad desde la voluntad, la misma está presente como *bonum*; por el sentimiento la realidad queda actualizada como *pulchrum*. El *verum*, *bonum* y *pulchrum* nos permiten hacer experiencia de la realidad sociohistórica, instalándonos en ella de una determinada manera.

8 Es conveniente detenerse en este punto en algunas palabras de Spinoza: “Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos” (134). Con esta frase queda ilustrada cabalmente la capacidad de los deseos en la consecución de las cosas, contrario a la percepción de un sujeto o sociedad que se mueve por criterios estrictamente racionales. Un claro ejemplo de ello lo podemos encontrar en Cortina (2004).

9 En la tradición filosófica, uno de los autores más preponderantes que reconoce el valor de las pasiones vinculadas directamente con la capacidad de obrar es Spinoza (134-135).

Pues bien, la experiencia, si bien en Zubiri está reservada para la actividad racional, no obstante, podemos ver que se ha constituido madurativamente a partir de los múltiples procesos previos de definición que la componen inexorablemente. La implantación en la realidad señala el nivel primario y primordial de la misma (individual), en unidad con la volición y el sentimiento. El siguiente estadio madurativo es la dimensión lógica, en función de la cual se constituyen las hábitos sociales. Estas, al ser orientadas políticamente en una determinada clave ideológica, constituyen el “sistema de referencia” de la razón histórica de una sociedad. Por esta racionalidad o hábito de lanzamiento, la que se termina de definir como una mentalidad dominante en la estructura social, se delimita el horizonte de realización histórica, es decir, se terminan de fraguar las condiciones experienciales, distópicas o eutópicas.

En este punto queda detenernos en lo utópico como posibilidad. Previamente, es conveniente aclarar que la razón asume el carácter de crítica inmanente en el marco de la opacidad social, debido a su naturaleza, esto es, el ser búsqueda de los fundamentos allende la inteligencia, o sea, encontrar cumplimiento de las afirmaciones sociales. Esta afirmación adquiere sentido en tanto que la racionalidad zubiriana en su impulso hacia el fundamento no presupone una continuidad de su narrativa, o una prolongación de lo dado en el orden del logos¹⁰, sino que siempre es un arrojado hacia lo otro, hacia la alteridad radical de la realidad. Este punto de no identidad de la realidad en cuanto realidad sobre la razón rompe con las distorsiones y patologías ideológicas de cualquier *locus* sociohistórico, y restituye las posibilidades de una renovación social¹¹.

10 Zubiri, en sus análisis de Comte, refiere al positivismo precisamente como una racionalidad que renuncia a las explicaciones, a los *por qué*, para concentrarse en la búsqueda de relaciones de semejanza y sucesión en los hechos que permitan establecer leyes de los fenómenos (Zubiri 1980 127), es justamente sobre este punto en que el positivismo renuncia a la negatividad como punto de ruptura de la identidad de un orden constituido, para configurarse como una prolongación de lo dado.

11 Por ejemplo, partir ideológicamente (desde una mentalidad política) del individualismo lleva a proponer racionalmente como posibilidad apropiable históricamente la segmentación entre grupos humanos e individuos como criterio ordenador de lo social, sin embargo, puede que esto no encuentre verdadero cumplimiento en el orden social, por ser contrario a las condiciones de viabilidad de la vida en términos sociales, de allí que la realidad socio-histórica se convierta en un punto de impugnación para las pretensiones de la razón. En otras palabras, permite mostrar la falsedad, maldad (injusticia)

En este sentido, la imaginación utópica es un modo de lanzar la inteligencia más allá de lo dado, donde se pueda dar libremente un retorno de lo reprimido por el orden dominante y aventurar alternativas posibles de la realidad social. La imaginación utópica se estructura, desde Zubiri, como un *ficto*, esto es, como una ficción (1982 99), un ideal novelado que resumen las aspiraciones históricas, las tendencias irrealizadas de los grupos oprimidos en una situación de maldad estructural. Pero la utopía, así planteada, puede parecer una evasión sublimatoria, una escapatoria de las obligaciones de la acción, de la crudeza de la transformación, es lo que Ricoeur denomina como su carácter patológico (59).

La utopía, en suma, supone una tarea imaginativa de la inteligencia y del deseo que busca tomar distancia creativa y constructiva de cualquier formación social; esta holgura abierta tanto para la inteligencia como para la voluntad y el sentimiento permite conjeturar opciones históricas de realización que penetren y horaden el cerco ideológico constituido como un cuerpo monolítico de verdades, y que aventuren buenos órdenes (*eutopias*) alternativos.

3. La experiencia histórica desde Ignacio Ellacuría

Desde la perspectiva anterior hemos podido efectuar un avance considerable en relación con la constitución del orden tópico y su tensión inevitable con lo utópico. Sin embargo, resulta complejo delimitar algunas cuestiones: ¿De qué herramientas disponen la inteligencia, la voluntad y los afectos para determinar su posicionamiento sociohistórico? En otras palabras, ¿cómo determina si la inteligencia favorece o no un orden de cosas opresivas o liberadoras? ¿Cómo comprobar el carácter mistificado de los discursos sociales? ¿Cómo establecer cuáles son las exigencias epistemológicas y metodológicas de las praxis? ¿Cómo podemos definir lo que es necesario en cada momento histórico, a saber: si una transformación, una reforma o una conservación de estructuras? ¿Puede la formalidad teórica concretar un horizonte efectivo de realización? Consideramos que estas preguntas tienen un lugar y una respuesta tentativa desde la filosofía de Ignacio Ellacuría.

y fealdad (disonía) de cierto orden tópico racionalizado, pero refutado por la dinámica intrínseca del orden social.

Las reflexiones zubirianas arriban a los planteos sociohistóricos desde una “filosofía primera”, la cual tiene la pretensión de constituirse en un saber formal y universal, aspiración que alberga toda filosofía sin supuestos, como afirma Antonio González (1997). Cabe pensar, por ello, que lo particular y contingente que rige el orden práctico es un saber de otro género, como lo veía Aristóteles (1139a 1-15) y por tanto nada tiene que hacer con un saber de primer orden.

Por el contrario, para nuestro autor en cuestión, es necesario pensar el *ordo liberationis* desde una inscripción distinta; en este sentido, Juan Antonio Nicolás interpreta el planteo ellacuriano del siguiente modo: “Para alcanzar la verdad Ellacuría eleva las circunstancias concretas al mismo nivel de las formas universales” (5). Así, pues, un discurso filosófico como el que fue descrito en el apartado anterior puede resultar un tanto evanescente, una disquisición urdida en una geografía un tanto atmosférica, lejos de las crispaciones de la carne, de los sinsabores de la historia.

Podemos decir que en nuestro autor en cuestión se sigue aquella máxima de Horkheimer: “en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica” (228-229). De allí que Ellacuría retome el carácter situado del saber; por lo que, en rigor, es necesario repensar desde la inexorable carnadura de la inteligencia, doblegando así los enarbolados lenguajes sempiternos, y perfilar el saber y la existencia filosófica de otra manera.

Esto no es tema baladí en lo que teóricamente refiere a nuestro autor en cuestión; incluso, es un tema que lo atraviesa vitalmente. Antonio González lo expresa del siguiente modo:

lo característico de la labor intelectual de Ellacuría no consiste tanto en haber puesto la praxis histórica de liberación en el centro de sus reflexiones filosóficas, sino en haber hecho de la filosofía un elemento constitutivo de una existencia dedicada a la liberación (2022).

En efecto, para nuestro autor la preocupación por la historia como lo más concreto de la realidad tiene razones en el sentido antes expuesto. Su derrotero biográfico lo lleva a cargar sobre sí las vicisitudes

del tercer mundo, es decir, que por opción propia toma los estremeceadores avatares de los subalternos latinoamericanos, fundamentalmente, de los centroamericanos, en la cual es evidente que una filosofía de orden estrictamente contemplativo o interpretativo es insuficiente, o incluso, cómplice por omisión de los desajustes e injusticias sociales. Es por ello por lo que su intención es efectuar una filosofía y una teología como momento teórico de la praxis histórica de transformación de la realidad, que se convierta en punto de fractura de la injusticia estructural que viven las mayorías populares.

Con este autor nos proponemos delimitar los modos en que él describe la *topicidad* en la cual se inscribe la inteligencia, y cómo se constituye la experiencia histórica de la misma. Con esto veremos de qué manera elabora un horizonte histórico de realización humana diferente y complementario del de Zubiri.

Ellacuría retoma la filosofía zubiriana de la realidad radicalizándolo hacia lo histórico, él considera que allí se da lo último y total de la realidad, la máxima densidad de lo real (Ellacuría 2007 42-47). Esta elaboración metafísica trata de no perderse en diatribas idealistas, ni quedar exclusivamente ceñido a un materialismo a ultranza; por el contrario, es necesario una unidad de lo real del mundo y del mundo de lo real, logrando así una unificación de lo formal y material (*Id.* 28-29), lo que en terminología zubiriana llamamos “de suyo” y contenido de realidad, pero asumiendo el *prius* que toda realidad tiene sobre la intelección. Apreciamos, entonces, un desplazamiento claro de lo “noológico” a lo “metafísico”, partiendo de la premisa que lo metafísico es en Zubiri, y tal como lo continúa Ellacuría, estrictamente, un producto noológico de la razón. Este cambio de acento hacia lo metafísico ofrece una riqueza semántica que nuestro autor no duda en explorar articulando la “realidad histórica”, la “praxis histórica” y la “liberación”.

La praxis histórica, en este sentido, adopta un doble sentido: sociopolítico y metafísico; de allí que sea central lograr una definición de lo que es la praxis intramundana que sintetice este doble sentido, la cual queda determinada como un hacer real de realidad (Ellacuría 2007 594). Con ella se ponen en juego ambas dimensiones, pues toda praxis histórica es formalmente una creación de nuevas capacidades y posibilidades (*Id.* 524-528, 550-555), sin embargo, estas adoptan definiciones históricas concretas: retomando el ejemplo del apartado anterior,

la capacidad de fisionar un átomo nos posibilita la generación de energía nuclear o de una bomba atómica, de acá la importancia decisiva en lo concreto de la historia dar una disputa política por las capacidades y posibilidades, como afirma Ellacuría:

Efectivamente, allí donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización –en sentido metafísico– de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y, consiguientemente, de la reflexión última, total y concreta sobre esa realidad (1991 51).

Esta asunción de la facticidad histórica en sentido cabal deriva en una filosofía en las que las condiciones sociohistóricas y geopolíticas del saber constituyen determinaciones insoslayables. De aquí que desarrolle una hermenéutica histórica en unidad directa con la praxis histórica, lo que implica, a saber: partir del carácter situado de la inteligencia en las conflictividades sociopolíticas e históricas, a fin de lograr la realización efectiva de los conceptos políticos y sociales (Ellacuría 1991 47-62). De esta manera, cabe pensar en el carácter determinado que tendrá el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum*, analizados en Zubiri.

Dichas preocupaciones se deben a que las condiciones históricas de El Salvador en su época, y en general de todo Centroamérica, estaban marcadas por una concentración obscena del capital (*Id.* 137-172), hecho que se traducía concretamente en la apropiación desigual de la tierra (*Id.* 559-656). Las flagrantes asimetrías sociales y políticas forzaban a la clase dominante a una torsión discursiva de las condiciones efectivas con la finalidad de no alterar el *statu quo*. En pocas palabras, Ellacuría lo define como el mal común que predomina en El Salvador, el cual se caracteriza por afectar a las mayorías populares, adquiriendo un carácter estructural y dinámico en dicha realidad sociohistórica (Ellacuría 2001 448). Así, pues, nos encontramos con un orden completamente fetichizado¹², es decir, el plusvalor político que

12 Por fetichización seguimos la descripción elaborada por Dussel (2016): “La extraña palabra ‘fetichismo’ viene del portugués. En esta lengua *fetisso* significa ‘hecho’ (la ‘h’ se transforma frecuentemente en ‘f’, por ejemplo en ‘fechoría’; o ‘hermosa’ en ‘Formosa’, la isla del Pacífico). Los ‘hechos por la mano de los hombres’ son los ídolos. Fetichismo e idolatría es semejante. Es un hacer ‘dioses’ como producto de la imaginación dominadora del ser humano; dioses ‘hechos’, que luego se los adora como lo divino, lo absoluto, lo que origina el resto” (40).

busca suturar la discrepancia entre legitimidad y creencia¹³ está sostenido por un uso completamente patológico de la ideología (ideologizaciones) y, en último término, por la violencia y el terror.

Es pertinente aquí una aclaración: todo concepto es histórico, es decir, refiere a realidades cambiantes subordinadas a las circunstancias estructurales y coyunturales, de aquí que su significación vaya variando de acuerdo con los distintos momentos del proceso histórico (Ellacuría 1991 590). En otras palabras, se produce un hiato entre espíritu y la realidad empírica, lo que pone en evidencia la completa ausencia de identidad entre lenguaje y realidad, por lo que se torna insoslayable una verificación histórico-práctica de los mismos, donde se pone en evidencia la genuina realización de su promesa normativa (cf. Romero Cuevas 74).

Esto, claramente, deriva en una disputa con las ideologizaciones que se efectúan de los mentados conceptos, a fin de esclarecer las verdaderas intenciones que se ocultan en formulaciones abstractas o ideales y quienes resultan ser los damnificados por ello, de allí la importancia de epistemológica y metodológica de la “historización de los conceptos” (Ellacuría 2001 217, 219). En virtud de esto, encontramos que la *topicidad* de la que parte este autor no es la formalidad que encontramos en Zubiri, sino un mundo materialmente desajustado e injusto, en el cual se efectúan las mayores tergiversaciones ideológicas posibles en pos de no alterar dicho orden.

La realidad histórica, sin embargo, no es algo clausurado, sino abierto e indefinido (Ellacuría 2007 450), de aquí que, si bien ciertas opciones históricas hayan determinado una figura histórica, obturando, de esta manera, ciertas vías posibles del curso histórico, no obstante, no estamos frente a una realidad prescrita, la naturaleza actual de

13 En el corazón de todo orden tópico reside el problema de su legitimidad, pues este no está garantizado *per se*, sino que depende de la creencia en la autoridad que detenta el poder social. De esta manera se produce una tensión entre pretensión a la legitimidad y creencia ocasionada por su discrepancia constitutiva (Ricoeur 56). La ideología cumple, así, una función suplementaria que busca colmar la brecha abierta entre ambas, lo que Ricoeur llama plusvalía del poder (56). Esta última dimensión es la que, según este autor, provoca la dimensión deformadora. Forzar la adhesión creyente a la autoridad deriva en una deformación de la estructura simbólica del orden tópico con la finalidad de conservar las ordenaciones instauradas. Esta última dimensión es la más patológica, y representa el aspecto más problemático de la misma.

los sistemas de posibilidades y de capacidades pueden ser revertidos o rectificadas, en pos de una mayor justicia común. De allí que la verdad de lo histórico no esté en el *factum*, sino en el *faciendum*, es decir, como la realidad histórica es pura praxis, está sujeta a un continuo proceso de efectuación, de liberación de realidades, por lo que no puede saberse la verdad de lo histórico sino en la unidad de lo hecho, de lo que se está haciendo y lo que se está por hacer (*Id.* 599), es decir, hay un continuo proceso de verificación histórica en el que se busca hacer verdadero y real aquello que en sí es principio de verdad (Ellacuría 2000 297).

En virtud del carácter abierto de lo histórico es que asume con claridad para Ellacuría la importancia de potenciar el carácter liberador de la filosofía. En este sentido, para que la función liberadora de la filosofía sea adecuada, resulta de trascendental importancia el lugar por el que se opta para la reflexión filosófica, lo que Ellacuría denomina como el “lugar-que-da-verdad” (Ellacuría 1985 60), ya que es por él que podemos determinar, como señala Samour, “el tipo de problemas, los conceptos y las categorías apropiadas, los métodos y, en definitiva, el horizonte de toda la actividad filosófica” (335). Esto, asimismo, permitirá establecer “el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la comprobación dará por resultado una filosofía original y liberadora” (Ellacuría 1985 56). De esta manera, se logra un más acertado cumplimiento de la tarea filosófica, aunque no del todo acabada, pues queda ponerse al servicio de fuerzas efectivas de liberación en la historia en contraposición con aquellas fuerzas que han instaurado, objetivado, el mal histórico.

Así, pues, la facticidad radical que propone este autor no concluye en una labor teórico-crítica, sino que hay una dimensión práctico-experiencial fundamental; esto es, la necesidad de posicionarse en el lugar que configuran las fuerzas históricas que efectivamente pueden liberar a los pueblos oprimidos. Todo conocimiento está, lo quiera o no, situado en un lugar del entramado social cuya praxis tiene una naturaleza dividida y conflictiva, ya que está condicionada por intereses contrapuestos y correlaciones de fuerzas asimétricas (Ellacuría 2000 210). Por lo que, para poder asumir la totalidad del proceso histórico, no es factible emplazarse en un punto de completa autonomía, impar-

cialidad y asepsia; por el contrario, es necesario “incorporarse reflejamente en una de las partes contrapuestas para reasumir la contraposición y lograr así superarla” (*Id.* 171).

Para situarnos en el lugar adecuado de la praxis histórica, se precisa de la labor crítica que enunciamos previamente, la cual se constituye en una condición necesaria para un discernimiento teórico sesudo, en el cual nos *hacemos cargo de la realidad*. A su vez, es necesaria una opción iluminada en función de la cual podemos juzgar ética y teóricamente la no-justicia y la no-libertad como hechos primarios y como represiones fundamentales de la verdad (Ellacuría 1985 60), es decir, *cargamos con la realidad*, pues toda evasión de la misma no es más que una complicidad con los poderes dominantes; y, por último, nos *encargamos de la realidad* como momento prático por antonomasia (Ellacuría 2000 208), donde buscamos un hacer real lo intelectivamente inteligido y lo éticamente discernido, es decir, nos inscribimos en las disputas de las fuerzas históricas, con la finalidad de potenciar aquellas fuerzas liberadoras que buscan transformar los goznes estructurales de la realidad.

En concreto, para él las fuerzas liberadoras fundamentales que conforman el sujeto de la liberación son aquellas que “constituyen la contradicción principal de las fuerzas que son las responsables principales de la dominación” (Ellacuría 1985 60), las que coinciden históricamente con las mayorías populares sujetas a la explotación económica, política y social de El Salvador y Centroamérica en general. Una vez posicionados en este punto podemos efectuar una crítica teórica de las ideologizaciones (de la *topicidad* dominante) y proponer una actualización de las posibilidades históricas en clave efectivamente liberadora; además de proponer un horizonte utópico de realización con claras consecuencias prácticas.

La utopía para este autor asume una configuración en clara sintonía con su lectura historizada, su propuesta no es una idealización, aquí la imaginación teórica es un haber fundamental, con ella se pretende elucidar un orden que revierta la situación de dominación de la civilización del capital y la riqueza (Ellacuría 1990 425). Esta inversión radical no pretende derivar en una pauperización universal, por el contrario, está pensada desde la dialéctica de riqueza-pobreza, esto es, pensar dialécticamente desde la pobreza y el trabajo, el capital y la ri-

queza (*Id.* 426-427). En este sentido, se busca un trabajo humanizador, desfetichizado, donde la apropiación y acumulación del capital concebido desde el trabajo meramente productivo no tengan la última palabra. Además, en último término, se busca un orden éticamente sostenible y efectivamente universalizable. Justamente, porque es necesario pensar a contraluz del paradigma civilizatorio vigente, que resulta ser una sinécdoque social, pues no es más que la universalización de un particularismo social y geopolítico: el occidental, más concretamente, el noratlántico occidental.

Ahora bien, esta articulación teórica permite abrir una distancia con el orden imperante, y trazar un horizonte de realización, el cual no tiene que ser pensado como un ideal irrealizable, sino como uno realizable asintóticamente (Ellacuría, 1990 398), de aquí que las continuas cristalizaciones históricas de esta utopía den lugar a pequeños buenos lugares (eutopías) que agrieten las condiciones del capital. En rigor, desde Ellacuría observamos que la validez de la utopía no está solamente en su formulación, sino en el obstáculo mismo que significa el sostenimiento del orden ético-político vigente, la profundización de una disposición que inexorablemente tiende a generar víctimas (cf. Dussel 111) conlleva la emergencia de una nueva organización histórica que revierta las inconsistencias y garantice la viabilidad del mismo, de aquí que imaginar horizontes posibles de organización político-social es central para canalizar las fuerzas históricas hacia mejores formaciones sociales –por ej. de tipo postcapitalistas–, y no formas regresivas o neoconservadoras, verdadera fuente de antiutopías (cf. Zuchel Lovera 26).

Sin embargo, la utopía puede periclitarse siempre que se asuma como un criterio absoluto que desprecia por completo el presente y los procesos humanos, en vez de considerarse como un ideal orientativo y dúctil que permita articular el imaginario de las clases ascendentes para disputar genuinamente las tendencias sociales (cf. Mannheim 1987), sin caer en vacíos ideológicos depotenciadores y desorientadores. De manera semejante lo ve Adela Cortina siguiendo a Habermas: “Sin utopía [...] no hay más que trivialidad y desconcierto, pero es preciso dar con ese ideal de futuro, que tiene sus raíces hundidas en nuestro presente” (2008 127). De aquí que podamos decir con Zuchel Lovera que la utopía va en directa unidad con la historia (40-41), algo

no ajeno a Ellacuría, la utopía es una suerte de desgajamiento exigitivo de la historia, por utilizar algunos conceptos de la metafísica del autor. En rigor:

La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización. De ahí la necesidad de poner bien los pies en una tierra determinada para no perder fuerza (Ellacuría 1990 394).

Esto tiene, asimismo, un sentido de ultimidad de realidad. El compromiso histórico con la liberación no es una cuestión meramente secular, por el contrario, se juega la efectiva realización de la salvación divina en la historia. Ante una comprensión dualista de la historia de la salvación, en la cual se daba una historia terrena y una historia divina; y, por el otro, de una salvación puramente histórica, donde no se da cuenta del sentido último y absoluto de la historia; Ellacuría, por el contrario, propone una variante intermedia que no cae en ninguna de esas ideologizaciones, esta se da en el quiasmo existente entre la historia de la salvación y la salvación de la historia (2000 304), donde se da cita lo secular y religioso, lo humano y divino, lo inmanente y trascendente. De aquí que sea necesario un discernimiento de los signos históricos (*Id.* 293) por donde pasa dicha salvación, pero de manera inmanente, no desde una trascendencia a lo histórico, aun cuando Dios sea trascendente a lo histórico.

4. A modo de cierre

A lo largo de estas páginas nos hemos propuesto reseñar dos autores complementarios y divergentes que, a su manera, abordan una misma temática: la tensión entre topia (espacio de experiencia) y utopías (horizonte de expectativas), como formas centrales de la configuración de los órdenes sociohistóricos, cuya pretensión última es orientar la historia hacia nuevas formas de liberación.

El patrón distintivo de la filosofía zubiriana está en el despliegue de su punto de partida, esto es, el acto de aprehensión intelectual que nos da un acceso experiencial a las cosas en tanto que reales. De allí en adelante la filosofía zubiriana despliega un plexo de categorías formales de mucha relevancia para nuestro análisis sociohistórico. Inteligen-

cia, logos y razón definen el mundo social (*topicidad*) al otorgarle un sentido definido (ideología) y una objetivación material, tarea de la voluntad. Es decir, pensar lo social e histórico en tanto orden tópico, según lo definimos, implica unificar inteligencia, voluntad y sentimiento. Esto deriva en una fuerte complejidad analítica, en tanto que la unificación de estas tres dimensiones condiciona el curso de lo histórico, de allí que la utopía no es solo una tarea teórica que busca encender la inteligencia, sino también articular voluntades y afectar los cuerpos, en pos de una tarea liberadora.

La filosofía ellacuriana, por su parte, entrelaza sus elucidaciones con el barro de la historia. La facticidad que asume su pensamiento busca sortear el universo de mistificaciones sociales, debido a un orden tópico que ha asumido inobjetablemente un carácter distópico; de esta manera, como buen pensador crítico, no busca conciliarse ni ponerse al servicio de una realidad ya existente, sino que, por el contrario, como lo sentencia Horkheimer: “expresa su secreto” (248), es decir, señala cómo, en el envés de toda estructura de sujeción de la existencia, es posible un mundo libre de dominación y explotación humana. Para ello, pretende lograr posicionarse en el “lugar que da verdad”, a fin de que sea factible asumir la totalidad del orden social para revertirlo. De allí que la utopía nazca como un impulso inexorable de la praxis de transformación que anuda la imaginación, la voluntad y el sentimiento para revertir una realidad que ha sucumbido en la injusticia.

Revisados ambos autores, cabe pensar una última cuestión, ¿cuál es el punto central de su divergencia que pueda resultar en una retroalimentación? Lo evidente es la diferencia de su lenguaje filosófico: el primero se ajusta a una tarea de orden trascendental. La formalidad de su discurso corre con claras ventajas, pues en él no discurren, y menos aún atraviesan, cuestiones tan espinosas como la explotación, la dominación patriarcal, el colonialismo o la crisis ecológica, en consecuencia, esto le permite configurar categorías pulcras, prolijas, que, en su abstracción, no encuentra rémoras para definir “positivamente” el modo en que se estructura la sociedad y la historia, aunque sin saber con claridad si su discurso refuerza o no a una totalidad ideologizada. Por el contrario, en Ellacuría encontramos un autor cuyo anclaje analítico debe su riqueza, en parte, a aquel –su muerte prematura también es causa de ello–, pero tiene clara conciencia teórica de su condición

historizada, de aquí que su pensamiento esté grávido de las contradicciones y flagelos que aquejan al ser humano, es decir, de la “negatividad” histórica, lo cual lo vuelve una pieza indispensable para pensar los procesos histórico como *realmente* son. El ejemplo más contundente es el de la utopía, en Zubiri esta permite ser formulada como una mentalidad intrínseca y extrínsecamente cualificada que abre un horizonte formal de posibilidades apropiables, formalmente críticas del orden sociohistórico. Por el contrario, para Ellacuría es necesario situarse en precisas coordenadas geo-socio-temporales, sin las cuales podríamos caer en equívocos históricos, creyendo que la utopía misma es algo vetusto, impropcedente, y dejando lugar solo al cálculo pragmático y egoísta (cf. Ellacuría 1990 393).

Bibliografía

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Planeta-De Agostini, 1995.
- Cavallé, M. *El arte de ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*. Barcelona: Kairós, 2017.
- Cortina, A. *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*. Madrid: Taurus, 2004.
- Cortina, A. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. (1ª ed.). Madrid: Síntesis, 2008.
- Danel, F. “Pensar lo político desde la razón política”. *Guía Comares de Zubiri*, ed. J. A. Nicolás. Granada: Comares, 2011. 417-456.
- Dussel, E. *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta, 2016.
- Ellacuría, I. “Función liberadora de la filosofía”. *Estudios Centroamericanos* 435-436 (1985): 45-64.
- Ellacuría, I. “Utopía y profetismo”. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. I. Ellacuría y J. Sobrino. Madrid: Trotta, 1990. 393-442.
- Ellacuría, I. *Veinte años de historia en el Salvador (1969-1989): escritos políticos I*. El Salvador: UCA editores, 1991.
- Ellacuría, I. *Escritos teológicos. Tomo I*. El Salvador: UCA editores, 2000.
- Ellacuría, I. *Escritos filosóficos. Tomo III*. El Salvador: UCA editores, 2001.
- Ellacuría, I. *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA editores, 2007.

- Fisher, M. *Capitalist Realism. Is there no Alternative?* Londres: John Hunt Publishing, 2009.
- González, A. *Estructuras de la praxis: Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta, 1997.
- González, A. (2022). *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*. <https://www.surgimiento.org/bibliografía/aproximación-a-la-obra-filosófica-de-ignacio-ellacuría>
- Horkheimer, M. “Teoría tradicional y teoría crítica”. *Teoría crítica*, ed. M. Horkheimer. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. 223-271.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.
- Koselleck, R. *Futuro pasado*. España: Paidós, 1993.
- Mannheim, K. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Marcuse, H. *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Nueva York: Routledge, 1991.
- Nicolás, J. A. Zubiri urbanizado: La filosofía de la experiencia de I. Ellacuría. *Arbor* 192/780 (2016): 1-9. <https://doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4008>
- Nicolás, J. A. & Romero, J. M. “I. Ellacuría: filosofía de la realidad histórica y crítica de la ideología”. *La historia sedimentada de los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*, ed. F. Oncina y J. M. Romero Cuevas. Granada: Comares, 2016. 196-223.
- Ramírez, F. L. “Ideología y razón. Una aproximación al carácter crítico de la filosofía zubiriana”. *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*, ed. D. Ramagli. Buenos Aires: Teseopress, 2021. 249-286.
- Reyes Mate, M. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid: Trotta, 2006.
- Ricoeur, P. *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Romero Cuevas, J. M. “La actualidad de la historización. La contribución de Ignacio Ellacuría a los debates actuales sobre ideología”. *Revista Realidad* 155 (2020): 67-86.
- Samour, H. *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares, 2003.

Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000.

Zubiri, X. *Cinco lecciones de Filosofía*. Madrid: Alianza, 1980.

Zubiri, X. *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza, 1982.

Zubiri, X. *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza, 1983.

Zubiri, X. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1985.

Zubiri, X. *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Fundación Xavier Zubiri, 1992.

Zubiri, X. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza, 1995.

Zubiri, X. *Inteligencia sentiente/ Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza, 1998.

Zubiri, X. *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza, 2001.

Zuchel Lovera, L. "Sobre utopías, antiutopías y liberación. Aproximaciones y precisiones desde Latinoamérica". *Revista de Ciencias Sociales* 64 (2014): 13-45. <https://doi.org/10.22370/rcs.2014.64.172>