

UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO.

PRAXIS, REALIDAD SOCIOHISTÓRICA Y EMANCIPACIÓN SOCIAL: UNA RECONSTRUCCIÓN TEÓRICO-CONCEPTUAL DESDE XAVIER ZUBIRI E IGNACIO ELLACURÍA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Doctorando: Ramírez, Fernando Lautaro

Director: Ramaglia, Dante

Codirector: Olalla, Marcos

Mendoza, 11 de diciembre de 2024

AGRADECIMIENTOS

Existe una antigua metáfora en la tradición China que relaciona los procesos de crecimiento con los tallos de una vara de bambú, cuyas membranas leñosas sirven a modo de peldaños que le dan fuerza y estabilidad. De manera semejante, cada etapa que se cierra en nuestro ciclo vital se comporta como un peldaño fundamental en el proceso de crecimiento. Sin estos apoyos, no sería posible avanzar ni sostenerse en pie frente a los desafíos.

Sin embargo, estos logros no pueden atribuirse solo al mérito individual. Aunque el esfuerzo individual desempeña un papel importante, la mayoría es el fruto de una gran cantidad de encuentros, diálogos, debates, lecturas, reflexiones conjuntas, conjeturas compartidas, entre otras. Por ello, el presente estudio no hubiera sido posible sin la intervención de instituciones y personas clave a lo largo de todo el proceso. Por esta razón, extiendo mi agradecimiento:

A la Universidad pública, gratuita y de calidad, y al CONICET, porque, como diría Ignacio Ellacuría, las condiciones materiales son indispensables para que las ideas trasciendan el mero discurso vacío y edulcorado de las buenas intenciones.

A mi papá y a mi mamá, esa célula fundamental que le dio origen e impulso, y aún lo hace, a todos mis sueños.

A mis hermanas y mi hermano, porque con ellos aprendí a pensar y a sentir los problemas sociales e históricos.

A Ofelia y Evita, mis mascotas, porque su presencia cotidiana era un remanso en las largas horas de trabajo.

A mi director y codirector, ya que sin sus palabras y orientaciones no hubieran sido posibles estas reflexiones.

A todos los amigos y amigas, especialmente a Roberto, Bruno y Leandro, porque con ellos el estímulo intelectual es una pasión imperecedera.

A todos los y las colegas con los que pude compartir estas inquietudes teóricas y fueron un aliciente para continuar.

Finalmente, a Sol, mi compañera de vida, cuyo amor y apoyo hacen que todo el viaje por el vasto océano de la vida sea más sencillo y hermoso.

A todos ustedes, mi más sincero agradecimiento. Sin su apoyo, esta obra no hubiera sido posible.

RESUMEN

La presente investigación examina las problemáticas en torno a la praxis, la realidad sociohistórica, la crítica y la transformación social en el marco de la filosofía contemporánea, explorando las tensiones inherentes a los enfoques de dos autores clave: Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría. La tesis argumenta que la praxis histórica se constituye en estrecha relación con las mediaciones existentes en la realidad sociohistórica, especialmente aquellas de índole ideológica que pretenden fijar los comportamientos sociales o encubrir las injusticias y desajustes en la estructura social. En este contexto, se destaca la necesidad de un ejercicio crítico que restituya la autonomía de la praxis y abra un horizonte de emancipación social.

La primera sección de este trabajo establece una cohesión metodológica entre los autores, proponiendo una convergencia en el nivel más básico de la aprehensión de realidad, tal como lo plantea Zubiri. A partir de esta base, se explicitan y desarrollan las particularidades de cada autor. En la segunda parte, se caracteriza la praxis desde las perspectivas de ambos pensadores, mostrando cómo, a pesar de sus cercanías teóricas, proponen orientaciones significativamente diferentes para abordar esta problemática. Posteriormente, se realiza un profundo análisis de la realidad sociohistórica, exponiendo su articulación con la praxis personal y colectiva. Finalmente, se reconstruyen las claves críticas y transformadoras implícitas en los núcleos teóricos de nuestros autores.

La investigación concluye que, a partir de los puntos de vistas propuestos por nuestros pensadores, es posible renovar la comprensión ontológica de la praxis y de la realidad sociohistórica, al tiempo que se contribuye a una nueva perspectiva epistemológica y metodológica para abordar la crítica y la transformación sociohistórica.

La principal contribución de esta tesis radica en proponer una arquitectura conceptual que conecta las categorías clave de la praxis y la realidad sociohistórica, ofreciendo, además, una diversidad de perspectivas que enriquece su análisis. Este enfoque no solo abre espacios para una reflexión compleja y sistemática sobre una problemática transversal a la filosofía contemporánea, sino que también invita al diálogo interdisciplinar, ampliando su alcance teórico y práctico.

ABSTRACT

This research examines the issues concerning praxis, socio-historical reality, critique, and social transformation within the framework of contemporary philosophy, exploring the tensions inherent in the approaches of two key authors, Xavier Zubiri and Ignacio Ellacuría. The thesis argues that historical praxis is constituted in close relation to the existing mediations in socio-historical reality, especially those of an ideological nature that aim to shape social behaviors or conceal the injustices and imbalances in the social structure. In this regard, it highlights the need for a critical exercise that restores the autonomy of praxis and opens a horizon of social emancipation.

The first section of this work establishes methodological cohesion between the authors, proposing a convergence at the most basic level of the apprehension of reality, as posited by Zubiri. On this basis, the particularities of each author are explicitly stated and developed. In the second part, praxis is characterized from the perspective of both authors, showing how, despite their theoretical proximities, they propose significantly different orientations to address this issue. Subsequently, an analysis of the sociohistorical reality is conducted, exposing its articulation with personal and collective praxis. Finally, the critical and transformative keys implicit in the theoretical cores of our authors are reconstructed.

The research concludes that, based on the viewpoints proposed by our thinkers, it is possible to renew the ontological understanding of praxis and sociohistorical reality, while contributing to a new epistemological and methodological perspective to address socio-historical critique and transformation.

The main contribution of this thesis lies in proposing a conceptual architecture that connects the key categories of praxis and socio-historical reality, offering a diversity of perspectives that enrich the analysis. This approach not only opens spaces for complex and systematic reflection on an issue transversal to contemporary philosophy, but also invites an interdisciplinary dialogue, expanding the theoretical and practical scope.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN……11

CAPÍTULO I: PUNTO DE PARTIDA TEÓRICO-CONCEPTUAL

1. El vínculo entre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría……..17
2. La implantación radical del ser humano en la realidad……20

   2.1. Fuerza y poder de lo real: sus efectos sobre las estructuras humanas……27
3. De la aprehensión de realidad zubiriana a la realidad histórica en la filosofía ellacuriana……32
4. Ignacio Ellacuría: la modulación formal-moral de la aprehensión de realidad…...36
5. La autorreflexión hermenéutica de la filosofía……41

   5.1. Los antecedentes hermenéuticos……...44
6. Los intereses de la razón……..53
7. Recapitulación final del capítulo I……...55

CAPÍTULO II: PRAXIS E HISTORICIDAD

1. Xavier Zubiri: el análisis de los actos como hechos……57
2. Consideraciones preliminares sobre la praxis……..61

   2.1. De la actualidad a la actualización de los actos……63

   2.2. El proceso de sentir como fundamento de las acciones……...…72

   2.3. La acción real: unidad estructural de los actos intelectivos, sentimentales y volitivos……76

      2.3.1. Acciones reales y campo de realidad……..84
3. Modulaciones ulteriores de la praxis……...87

3.1. De las cosas-reales a las cosas-sentido…….88

3.2. El campo intelectivo: simple aprehensión y afirmación……92

3.2.1. La constitución del sentido…….....98

3.3. Acciones con sentido (o actuaciones) y cosas sentido.....100

3.3.1. La constitución axiológica y opcional de las actuaciones.....102

3.4. La complexión de la actividad histórica.....105

3.4.1. La actividad histórica en la constitución de los valores y deberes…111

4. Ignacio Ellacuría: delimitación de la realidad histórica como ámbito de la praxis histórica.....112

4.1. El dinamismo estructural y el dinamismo dialéctico de la realidad.....113

4.1.1. El carácter dinámico y estructural de la realidad.....116

4.1.2. El carácter dialéctico de lo realidad.....120

5. La dimensión de la praxis personal en el marco de la realidad histórica.....124

5.1. La constitución de la praxis personal.....124

5.2. El carácter social de la praxis personal…….129

6. La realidad histórica: discusiones preliminares……..133

6.1.Transmisión tradente…….138

6.1.1. El sujeto de la tradición……..141

6.2. La historia como apropiación de posibilidades…….145

6.3. La historia como proceso de capacitación……148

7. La praxis histórica……...152

8. Recapitulación final del capítulo II…….163

CAPÍTULO III: PRAXIS Y REALIDAD SOCIOHISTÓRICA

1. Xavier Zubiri**:** praxis y realidad sociohistórica……166

1.1. La constitución de la sociedad: antecedentes del problema…….166

1.2. Los fundamentos de la socialidad…….168

1.2.1. Expresión y cuerpo social…….170

1.3. La constitución del campo social……...172

1.3.1. El tiempo social……173

2. Delimitaciones de la praxis sociohistórica en el marco del campo social……...176

2.1. El campo social: *locus* de fijación del mundo intelectivo……..177

2.1.1. El lenguaje: símbolo y significación…….178

2.1.2. El problema de la verdad……...186

2.1.2.1. La verdad dual……..188

2.1.2.2. La verdad histórica……...192

2.2. Habitud social y actuación…….196

2.2.1. El tiempo precesivo de las actuaciones...…..……198

2.3. Haber social y tradición……..200

2.4. Praxis política: ideología, verdad y poder……..203

3. La realidad sociohistórica: de la sustancia a la sustantividad……..212

3.1. La constitución sistémica de la socialidad…….215

3.1.1. Dinamismo de la estructura social……220

3.1.1.1. Tipos de funcionalidad social……..221

3.1.2. Las notas fundamentales de la estructura social……...223

3.2. El proceso histórico……....226

3.2.1. Edad histórica y tiempo histórico……..229

4. Actualización y realidad sociohistórica……...233

5. Ignacio Ellacuría: análisis de la realidad social……238

5.1. El dinamismo individuo y especie……239

5.2. La estructura formal de lo social……242

5.2.1. El nexo social: la habitud social……245

5.2.2. Sociedad como cuerpo social……250

6. Estructura de la realidad sociohistórica……..252

6.1. Los subsistemas básicos de lo sociohistórico……254

6.1.1. El problema de la ideología……..257

6.1.1.1. Lenguaje e ideología…….261

6.1.1.2. Ideología e inteligencia…….264

6.1.1.3. El sentido no peyorativo de ideología……...269

6.1.1.4. La ideologización o del sentido peyorativo de ideología……..274

6.1.2. El problema en torno al trabajo y la técnica…….280

7. La constitución del sujeto de la historia……..284

7.1. El tiempo histórico e historia universal única……...285

7.2. Acerca de la subjetividad estructural: sujeto histórico y sujeto de la historia…...288

7.3. Ética y política de lo sociohistórico……..295

8. La actualidad de la realidad sociohistórica…….297

8.1. La realidad histórica del mal…….297

8.2. La civilización del capital…….300

9. Recapitulación final del capítulo III……303

CAPÍTULO IV: CRÍTICA Y EMANCIPACIÓN SOCIOHISTÓRICA

1. Xavier Zubiri: condiciones de la crítica……...306

1.1. Patologías del orden social……306

1.2. El ejercicio crítico de la actividad racional……...310

1.3. La autorreflexión y la dialéctica pertenencia-distanciamiento……..321

1.4. La crítica desde el análisis moral……...329

1.5. La imaginación utópica…….332

1.6. La utopía: fuente de crítica para la praxis social y política……...340

1.7. El proceso de estructuración sociohistórico……..349

1.7.1. Explicación y comprensión, bases de la estructuración…….351

1.7.2. Definiciones clave de la estructura sociohistórica…….355

2. Ignacio Ellacuría: la función liberadora de la filosofía…….363

2.1. Filosofía liberadora y praxis histórica……364

2.1.1. La crítica al reduccionismo idealista……...365

2.1.2. La constitución de un *logos* histórico……..367

2.1.3. Definición de la situación hermenéutica……..368

2.2. La relación ideología y ciencia……...373

2.3. Crítica de las ideologías como desideologización. Las dimensiones críticas y creativas de la filosofía……377

2.3.1. La historicidad de los conceptos……..381

2.3.2. La historización como principio de desideologización……385

2.3.2.1. La historización de la propiedad privada, el bien común y los derechos humanos……...389

2.3.3. Claves de la historización como procedimiento metodológico……..397

2.3.4. ¿Propuesta de una crítica inmanente?.....401

2.4. Transformación social y utopía……..404

2.4.1. El sujeto de la liberación y la transformación social……413

2.4.2. Utopía: la civilización de la pobreza como alternativa a la civilización del capital……..416

2.4.3. Balance general de la utopía ellacuriana…….....427

3. Recapitulación final del capítulo IV…….429

CONCLUSIONES……..433

Bibliografía fuente…….457

Bibliografía general……458

INTRODUCCIÓN

El título de nuestra tesis nos asoma, de manera inicial, a una problemática de múltiples aristas. En ellas se intersecan los hilos de una trama, cuyo tapiz, multiforme y caleidoscópico, nos ofrece una estructura de enorme complejidad en su composición.

Los autores a los que recurrimos para transitar estos problemas son Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría. El primero, Xavier Zubiri Apalategi, nace en 1898 en San Sebastián, en el País Vasco, España, y muere en Madrid en 1983. Sacerdote en sus primeros años, secularizado posteriormente. Fue profesor universitario de la Universidad Central de Madrid y la Universidad de Barcelona. Al final de su vida, diserta cursos orales en la Fundación de Estudios y Publicaciones, hoy "Fundación Xavier Zubiri".

El recorrido filosófico y teológico de Zubiri comienza en el Seminario de Madrid. Sin embargo, sus más importantes y duraderas influencias filosóficas provienen de José Ortega y Gasset, en su primera etapa, y luego, de la fenomenología de Edmund Husserl y la ontología de Martin Heidegger, a quienes conoce y trata en una larga estadía en Friburgo en los años 30.

A pesar de su dedicación prioritaria a la filosofía, sus inquietudes teóricas desbordan dicho carril y se aventura en otros campos del saber como la matemática, la física teórica, la biología, la lingüística, la sociología, etcétera. Muchos de estas disciplinas las estudia y discute con sus más renombrados creadores y difusores. Estos campos del saber no representan para él un mero divertimento intelectual, sino que, como señala en su discurso titulado *¿Qué es investigar?*, por el recibimiento del premio Santiago Ramón y Cajal, forman parte de su vínculo esencial con la filosofía. Esta relación intrínseca entre ambas dimensiones perfila un modo de reflexión, cuyo aroma atrae e influye de manera decidida e inmediata en Ignacio Ellacuría.

Ignacio Ellacuría nace en Portugalete, zona de Vizcaya, España, el 9 de noviembre de 1930, y muere asesinado en 1989 por un batallón del ejército salvadoreño. Fue sacerdote de la Compañía de Jesús. Su formación filosófica y teológica comienza en el seminario de Quito, Ecuador, bajo el ala de Aurelio Espinoza, una de sus influencias decisivas de juventud. Su formación teológica continúa en Innsbruck, Austria, donde conoce al teólogo Karl Rahner, el único recuerdo académico valioso que se lleva de allí. En 1962 conoce a Zubiri, con quien hace su tesis doctoral en filosofía bajo su dirección y sobre su pensamiento. Esta

colaboración dura hasta la muerte de Zubiri en 1983, quedando Ellacuría a cargo de la Fundación de Estudios y Publicaciones.

Ellacuría funda la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), institución de la que es rector durante muchos años. También, imparte cursos y promueve la ampliación de la propuesta formativa de la universidad, siempre con la divisa de dar un mejor servicio para las mayorías populares. Durante los años más críticos de la Guerra civil salvadoreña, la UCA lleva a cabo la Cátedra de la realidad nacional, un órgano de reflexión social y política central frente a la censura mediática de esos años.

En este contexto, Ellacuría destaca como político al servicio de una negociación pacífica a las confrontaciones armadas entre el gobierno y las guerrillas, sobre todo, con el Frente "Farabundo Martí para la Liberación Nacional" (FMLN), una coalición de organizaciones guerrilleras. Su liderazgo y lucidez intelectual resultan decisivos para el fortalecimiento de la UCA como órgano de discusión, mediación y transformación social durante esos años oscuros.

El objetivo fundamental de este estudio es construir un marco teórico que contribuya a una mayor comprensión de la praxis, la realidad sociohistórica y la crítica social, a partir de los aportes de estos autores. Para ello, en primer lugar, indagamos en las contribuciones particulares de cada uno de ellos. Luego, nos ocupamos de articularlos de manera tal que resalten sus enfoques específicos.

¿Por qué recurrir a las reflexiones de estos autores para abordar estas problemáticas? Esta pregunta tiene anverso y reverso. En su anverso nos encontramos con los cuestionamientos teóricos de Ignacio Ellacuría provocados por su contexto vital. En efecto, Ellacuría se ve profundamente acuciado por las enormes injusticias sociales presentes en su segunda patria, El Salvador. En este sentido, su ingente esfuerzo filosófico, teológico y político constituye una respuesta que asume crítica y creativamente las complejas circunstancias sociales e históricas que le tocan vivir. En consecuencia, temáticas vertebrales a nuestro trabajo, como la concepción de la praxis histórica, la realidad sociohistórica y la crítica, tienen un acabado y profundo desarrollo por parte de este autor.

La presencia de Xavier Zubiri queda, en primera instancia, como el reverso de este diálogo filosófico. Su presencia gana relevancia creciente con el proceso de lectura y análisis de las obras ellacurianas. De hecho, los desarrollos teóricos afines conducen a que la particular

contribución de Zubiri gane una mayor autonomía y, por tanto, una mayor incidencia en la elaboración teórica de estas problemáticas.

Las raíces teóricas del pensamiento filosófico de Ellacuría se encuentran en el pensamiento zubiriano. Sus estrechos vínculos académicos y formativos derivan de la relación discipular que Ellacuría tiene con Zubiri, al menos en el comienzo de su colaboración. La entrevistas y larga correspondencia epistolar (cf. Ellacuría, 1999, pp. 19-69) entre ambos deja constancia de una relación simbiótica que los autores construyeron a nivel teórico y a nivel vincular. Son elocuentes los insistentes pedidos de Zubiri para que Ellacuría se quedara trabajando con él en España y lo acompañara tanto en la orientación de los cursos como en el desarrollo de los mismos. Ellacuría era un interlocutor incisivo, por lo que resultaba indispensable como espejo crítico al servicio de la construcción de su pensamiento.

Las reflexiones de Zubiri tienen una ingente presencia en la filosofía de Ellacuría. De hecho, este último adopta, como parte de su misión académica, la tarea de difundir la obra zubiriana. Sin embargo, esto no significa una relación teórica especular, es decir, una difusión lineal y pasiva de su pensamiento, que opacaría las aportaciones propias de Ellacuría. Por el contrario, su aproximación a la obra zubiriana implica, desde el primer momento, una reelaboración creativa y consecuente con sus propios propósitos teóricos y con el contexto epocal que define su pensamiento.

Además, el último pensamiento de Zubiri –el de fines de los ’70 y principios de los ’80— implica serias correcciones de sus reflexiones originales de los años 60, década definitoria en lo que respecta a su reflexión filosófica. En estos últimos desarrollos hay un retorno a los motivos epistemológicos. Los persistentes cuestionamientos que genera una ausencia de estas temáticas lo empujaron, al final de su vida, a tener que ocuparse de ello. En virtud de esto, sus disquisiciones teóricas adquieren una madurez y una impronta singular que da lugar a sus mejores frutos filosóficos. Este nuevo enfoque de su filosofía, permite un enriquecimiento complementario a las problemáticas que abordamos.

En este sentido, es importante destacar que la incorporación de Ignacio Ellacuría de conceptos referentes a la praxis, la sociedad y la historia provenientes de la filosofía de Xavier Zubiri, refuerzan nuestra decisión de incorporar a Zubiri como un interlocutor fundamental de estos análisis. Sobre todo, cuando estos conceptos, desde la última filosofía de Zubiri, quedan resignificados aportando una notable novedad al marco interpretativo general de esta temática.

En tal sentido, tenemos a un Ellacuría que abreva de las mejores reflexiones de Zubiri de las décadas de los 60 y 70, y radicaliza históricamente estas constelaciones conceptuales. A su vez, sus propias elaboraciones teóricas entran en diálogo con la tradición hegeliano-marxista y con sus más encumbrados herederos, los representantes más significativos de la Teoría crítica. Por consiguiente, sus preocupación teóricas, signadas por su contexto social, histórico y político profundamente adverso y conflictivo, lo obligan a adoptar un curso de indagación donde la problematización de la propia situación hermenéutica se torna cada vez más perentoria.

Estos enfoques, al adquirir cauces divergentes, permiten eludir cualquier fantasma de un solapamiento temático total; más bien, nos ofrecen una ampliación y enriquecimiento significativo para nuestras indagaciones. De esta manera, los aspectos aquí reseñados nos resultan particularmente valiosos y fecundos para nuestro propósito.

Ahora bien, ¿cuál es la contribución singular de este trabajo que no se encuentre en otros autores que han reflexionado sobre las obras de Zubiri y Ellacuría? Esta pregunta crucial la podemos desplegar en tres dimensiones. En primer lugar, respecto de la noción de praxis los desarrollos teóricos que profundizan en los estudios zubirianos posibilitan una resignificación de esta temática que nos ofrece una nueva perspectiva de análisis. Este enfoque, puesto en diálogo con la concepción de Ellacuría, nos brinda una concepción más amplia y compleja de este objeto de estudio. En este sentido, hallamos una ausencia en la reconstrucción sistemática de estos aportes, que muestre, en un solo trabajo, tanto la especificidad y complementariedad de estas contribuciones, como su decisiva influencia en la constitución de lo sociohistórico.

Por otro lado, respecto de lo sociohistórico, en la filosofía de Zubiri y en los trabajos sobre Zubiri encontramos un tratamiento serio y profundo de las cuestiones sociales, por un lado, y de lo histórico, por el otro. Sin embargo, existe una laguna en el abordaje de lo sociohistórico como una unidad temática de elementos recíprocamente influyentes y decisivos para comprender lo que, a nuestro entender, en la realidad se da como un fenómeno unitario, aunque complejo y con múltiples matices diferenciales. En Ellacuría este desarrollo está más presente, pero, debido a su énfasis en la dimensión histórica, lo social como elemento estructural con particularidades específicas resulta opacado, favoreciendo excesivamente lo que de singular tiene la “realidad histórica”.

Respecto de la crítica y la transformación social, identificamos una notable ausencia en los estudios zubirianos. Esta carencia puede explicarse, al menos parcialmente, a nuestro entender, por la tradición filosófica en que nuestro autor se inscribe, concretamente la "fenomenología", a pesar de que su propuesta filosófica implique una renovación sustancial de la misma. A este autor le es ajena la tradición heredera de Marx y el marxismo, como es la Teoría crítica, que aborda de manera sistemática la crítica social e ideológica y la transformación social. Sin embargo, consideramos que, por el enfoque que adopta su última propuesta sobre la inteligencia, es posible hacer una reconstrucción de la crítica de las ideologías, sobre todo en articulación con los otros dos tópicos de este estudio. Esta reconstrucción brinda un aporte significativo a esta temática, contribuyendo a su revalorización y a una comprensión más amplia y compleja de la misma.

En el caso de Ignacio Ellacuría, estas temáticas están ampliamente desarrolladas por el mismo autor, y profusamente abordadas por los estudiosos y estudiosas de su obra. Sin embargo, encontramos que estos abordajes carecen de una reconstrucción sistemática de la praxis y de la realidad sociohistórica que sirva de antesala para abordar sus desarrollos sobre la crítica[1]. Esto lleva a una contracción del horizonte en el cual se inscriben los planteos ellacurianos sobre esta temática. En otras palabras, no permiten poner en evidencia los genuinos alcances de su propuesta, ni explicitar la interna articulación de su planteo en torno a estos tópicos.

La hipótesis fundamental de este trabajo es que, a partir de la recuperación del marco teórico que contiene la obra de estos autores, es posible establecer una comprensión "ontológica"[2] novedosa de la praxis y la realidad sociohistórica, y una perspectiva epistemológica y metodológica singular para abordar los problemas relativos a una crítica de los procesos sociohistóricos.

En la última obra de Xavier Zubiri encontramos una ingente cantidad de reflexiones que logran una articulación novedosa de nociones tales como praxis, razón, historicidad y verdad, las cuales resultan muy afines a estos problemas teóricos. Por otra parte, los planteamientos de Ignacio Ellacuría recuperan ciertos aportes zubirianos, principalmente aquellos que le permiten desarrollar una concepción de la praxis histórica en vinculación con

[1] Probablemente, Héctor Samour (2003) sea la excepción al caso, ya que presenta un trabajo sistemático de toda la obra filosófica ellacuriana. La virtud de este trabajo, no obstante, tiene como reverso que se desdibujan los enfoques aquí planteados.

[2] Este concepto es impreciso respecto del marco teórico de nuestros autores. Sin embargo, para los fines descriptivos en este enfoque resulta útil y elocuente.

la liberación. Además, elabora sus propios enfoques que redundan en un enriquecimiento de estas problemáticas.

En síntesis, una reconstrucción de los aportes fundamentales de estos autores, enfatizando sus particularidades y sus distintos alcances sobre todas aquellas dimensiones relevantes que constituyen y definen estos núcleos temáticos, nos permite hacer un análisis rico y complejo de la misma, mostrando sus tensiones complementarias y sus distanciamientos críticos.

En virtud de esto, este estudio se articula en cuatro capítulos. El primero de ellos constituye, probablemente, una excepción al círculo de problemas específico que reseñamos en los párrafos previos. En este primer capítulo nos ocupamos de proponer un enfoque que registra una cierta cohesión metodológica entre los autores que resulta novedosa. A partir de este núcleo convergente entre los autores, desplegamos sus posiciones teóricas sobre los tres tópicos apuntados antes.

Nos centraremos en los tres aspectos considerados medulares para la compresión de la realidad sociohistórica y su transformación. En el capítulo dos nos ocupamos de la determinación del concepto de praxis, en general, y de la praxis histórica, en particular. En el capítulo tres, nos detenemos en la constitución de la realidad sociohistórica. Esta dimensión implica una caracterización doble, por una lado, cómo se configura lo ideológico, y, de manera concomitante, una delimitación de la verdad. Por otro lado, los modos en que lo social se articula y se objetiva históricamente. Por último, nos abocaremos a examinar cómo es pensada o puede ser pensada la crítica de las ideologías y la transformación social desde ambos autores.

La estructura de la tesis pretende exponer de manera espejada ambos autores, resaltando sus afirmaciones sobre cada uno de estos temas, y efectuando conclusiones parciales que nos permitan recabar de manera sintética sus afinidades, distanciamientos críticos o acentos particulares que contribuyan a una exposición más acabada de las temáticas.

CAPÍTULO I: PUNTO DE PARTIDA TEÓRICO-CONCEPTUAL

1. El vínculo entre Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría

La filosofía zubiriana representa un ingente esfuerzo por describir cómo el ser humano está en la realidad. Por ello, su preocupación no limita a describir cómo se está en la realidad, sino a explicitar las estructuras que hacen posible "saber" estar en la realidad. En esta tensión entre saber y realidad se juegan importantes factores a tener en consideración.

En principio conviene hacer una aclaración metodológica. La obra de Zubiri atraviesa múltiples etapas de desarrollo, desde una metafísica de lo real, como lo denomina Savignano (2018), a una fenomenología del acto intelectivo (cf. Gracia, 1986)[3]. En otras palabras, en su primera etapa apreciamos en nuestro autor un esfuerzo por explicar la realidad a partir de determinados esbozos racionales. Tal como apunta Antonio Ferraz (2004), nos encontramos ante una "filosofía explicativa", donde ciencia y metafísica se articulan como modos de conocimientos, con el mismo estatuto noológico (cf. p. 29).

Esta consideración de la metafísica experimenta un giro significativo a partir de la trilogía sobre la *Inteligencia sentiente.* Mientras en sus etapas iniciales se recurre a una filosofía explicativa, en esta fase se adopta un enfoque basado en la descripción fenomenológica, con

[3] El libro de Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (1986), es un parteaguas en la comprensión de la filosofía zubiriana. La estela metafísica anterior pierde su empuje con la publicación de los libros sobre la inteligencia, la muerte del autor sucedida inmediatamente después de su publicación impidió una intervención de su parte en los debates hermenéuticos posteriores que se dieron sobre su obra. En este sentido, Gracia, siendo uno de sus discípulos más cercanos, tuvo la lucidez de plantear una lectura que resultó canónica en los estudios zubirianos. Allí se asienta un claro encuadre de raigambre fenomenológica, pero prolongada hacia la *noología*. Esta interpretación ha tenido, indudablemente, sus seguidores, con una fecundidad importante. Vale repasar algunos textos representativos de la primera década posterior a la muerte de Zubiri: (cf. Tirado San Juan., 1994; González Fernández, 1994; Mazón Cendán, 1999; Escudé, 1999)**.** Las lecturas posteriores, sobre todo en la actualidad, encuentran una radicalización en esa clave, en Gracia (2017), en González (2013), en trabajos colectivos: (Pintor-Ramos, 2006; 2009).
Lo cierto es que los estudios fenomenológicos zubirianos han encontrado detractores, de allí que la pretensión de Gracia (2017, p. 160) por encontrar en el "de suyo" –esto es: "realidad", según entiende Zubiri— una suerte de verdad última y absoluta, fenomenológicamente hablando, sea tildada como un intento que no reconoce, a partir de una mirada más integral de su filosofía, la imposibilidad de alcanzar un suelo originario. Por el contrario, el "de suyo" es una co-construcción analítica del logos y la razón (cf. Barroso Fernández, 2013), lo que enfatizaría una tendencia más bien hacia la hermenéutica que a la fenomenología. Posiciones actuales recuperan la dimensión metafísica o, según la denominan: reológica, distanciándose de estas miradas (Sierra-Lechuga, 2020; 2021).

la finalidad de hacer un análisis detallado de los actos intelectivos mediante los cuales se aprehende la realidad. Esta "filosofía descriptiva", última en su evolución teórica, tiene ingentes consecuencias en la comprensión de la metafísica.

Por un lado, este enfoque permite identificar aquello que es inmediatamente dado o actualizado en la inteligencia. Por otro lado, introduce la explicación, postrema en el orden de actualización intelectiva (la razón), lo que posibilita una comprensión metafísica de la realidad.

Esta aparente fractura entre lo descriptivo-fenomenológico y el plano metafísico, en el contexto de la filosofía zubiriana, ha generado mucha miga, de la cual no hacemos una genealogía de sus avatares, ya que no es una tarea requerida para este estudio. Sin embargo, procuramos delinear las coordenadas precisas de lo que a nuestro juicio, no es una ruptura ni un dislocamiento, sino más bien una radicalización fenomenológica que traza un nuevo arco narrativo de toda su filosofía. Esto nos permite anudar, en un mismo texto, dos autores cuyas andaduras teóricas, en cierto punto, convergen en un pronunciamiento enfático sobre dos aspectos metafísicamente distintos.

Oscar Barroso Fernández (2002), siguiendo a Manuel Mazón Cendán (1999), nos permite entrever que además de un análisis de los actos según el modo en que estos se actualizan en la inteligencia (*noología*), también podemos analizar la realidad dada en la inteligencia: como una "metafísica de la actualidad" (o filosofía de la realidad), o "metafísica descriptiva" (Pintor Ramos, 2009, p. 477). Esta la encontramos en los apéndices del libro *Inteligencia sentiente*. De esta manera, nos permite integrar, no solo el análisis de los actos, sino otros aspectos de la realidad humana: el sentimiento, la volición o el carácter personal (Barroso Fernández, 2002, p. 5).

Los aspectos mencionados enriquecen significativamente los elementos sobre los cuales podemos expandir nuestros propios análisis de la filosofía zubiriana. De hecho, resulta muy importante, dado que encontramos que Zubiri deja cabos sueltos una vez realizado su giro hacia una filosofía de la inteligencia. En este sentido, temas relevantes para este estudio como son el sentimiento y la volición, que no fueron tratados sistemáticamente, como si lo fue la inteligencia, hecho que incluso intriga a sus intérpretes (cf. Pintor-Ramos, 1993), fuerzan un desplazamiento hacia el territorio de una filosofía de la realidad, con la finalidad de dar una mirada íntegra del fenómeno. Dicho esto, cabe enfatizar que nuestros análisis sobre la obra zubiriana recae sobre los hechos actualizados en la inteligencia (cf. Zubiri,

1998, p. 20), por ser esta su versión de mayor madurez filosófica, y, por tanto, desde la cual se vio resignificado todo su pensamiento, hecho que respalda la mayoría de sus intérpretes[4].

Pues bien, en primera instancia, podemos decir que la última filosofía de Zubiri, en tanto descriptiva del dato originario, pretende ser una "filosofía primera". Este enfoque indaga en lo que Husserl señala como el "Principio de todos los principios"[5]. En tal sentido, el planteamiento zubiriano se distancia considerablemente de sus indagaciones metafísicas originales, cuya particularidad es la construcción teórica acerca del fundamento de las cosas reales (cf. Zubiri, 1983)[6].

En este sentido, Ellacuría (1990) elabora una distinción entre aquellas filosofías que tratan sobre una cierta unidad totalizante y se las considerada como *metafísica general* (filosofía primera), de aquellas otras que hablan acerca de *todas las cosas*, y se la conoce como *metafísica especial* (filosofía segunda) (cf. p. 15). Ambas metafísicas suponen un desplazamiento del análisis noológico, concretamente, hacia el ámbito de la realidad en cuanto realidad, incluso cuando sea bajo una consideración formal descriptiva, y no de orden conceptual.

Zubiri no descarta esta unidad totalizante de lo real en cuanto descrita como dato inmediato de la aprehensión. Sin embargo, su centralidad la coloca en el acto mismo de saber que lo posibilita. De allí que se ocupe de la estructura de la inteligencia, aunque aclare que existe una congeneridad de inteligencia y realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 10).

Ahora bien, ¿le quita relevancia esto a la indagación metafísica de Ignacio Ellacuría? Consideramos que no, en absoluto. Su aporte teórico es medular para comprender las determinaciones históricas del pensar. De hecho, su filosofía se crea como un ariete contra los anquilosamientos teóricos, a fin de restituir el dinamismo del pensar, y forjar una efectiva filosofía liberadora. En virtud de esto, ningún pensamiento está exento de las entrañas de la ideologización, por consiguiente, no puede considerarse acorazado frente a los embates de los condicionamientos políticos y sociales que sujetan a todos los seres humanos. Por esta

[4] Para esto remitirse al pie de página anterior.

[5] "[...] *principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*" (Husserl, 1962, p. 58).

[6] Aquí nos referimos a la metafísica en cuanto construcción conceptual sobre lo que las cosas son en su fundamento: como dice Antonio Ferraz (2004): "la ciencia y la metafísica coinciden en ser conocimientos, ya que son productos de la razón, ambas buscan el fundamento de las cosas, nos llevan allende lo que en la aprehensión primordial y en el logos están inmediatamente manifiesto" (p. 29).

razón, implantarse en la realidad histórica no es un hecho azaroso, ni exento de responsabilidades; sino un terreno lleno de adherencias, e inclusive de empantanamientos históricos, como afirma Jullien (2018).

Nuestra reflexión, como se puede ver, podría asumir metodológicamente un sendero a partir del cual se busca trazar un arco, nada sereno y exento de tensiones, entre la filosofía primera de Zubiri, donde se encuentran los fundamentos formales de la inteligencia y la realidad, y la búsqueda de elementos centrales para pensar la realidad sociohistórica. A partir de este punto, es posible transitar hacia la filosofía de la liberación de Ellacuría. Esta perspectiva implica un traslado desde las propiedades formales de la inteligencia hasta su encarnación en la realidad histórica, transida en su corazón por los conflictos históricos.

Sin embargo, las últimas tesis zubirianas pueden ser conciliadas con los planteamientos ellacurianos desde otra perspectiva: la incardinación de sus formulaciones en las modulaciones intelectivas propuestas por Zubiri. En este sentido, nuestro objetivo es desarrollar sucintamente un modo de cohesión metodológica entre ambos autores que permita definir un tronco común, a partir del cual puedan desarrollarse sus derivaciones singulares.

2. La implantación radical del ser humano en la realidad

La apuesta neurálgica de la obra zubiriana es devolver el ser humano hacia su facticidad radical, pero ya no es la facticidad heideggeriana, en la cual el estado de *arrojado* que define al *Dasein* delimita su ex–sistencia y por el cual debe hacerse en el marco de sus posibilidades (cf. Heidegger, 2012, pp. 153-158; 161-167). Esto queda refrendado en sus escritos al postular que la filosofía hoy se encuentra en un nuevo horizonte de comprensión, a saber, el de la "factualidad intramundana" (Zubiri, 2016, p. 292). Aquí la distinción capital trazada por Zubiri entre ser y realidad –o como la llamaba en sus primeros escritos: la distinción entre la luz y el foco luminoso (cf. Zubiri, 1948, p. 259)— permite pensar la facticidad desde otro punto de vista, a saber, la realidad. Este concepto ambiguo, reñido con toda la historia de la filosofía, puede parecer una incursión ingenua, *naïve*, sobre un terreno resbaladizo e incierto, que no ha sido capaz de superar la crítica kantiana. Por el contrario, veremos cómo su apuesta filosófica toma distancia de posiciones como un realismo ingenuo o crítico (cf. Zubiri, 1998, p. 171).

El ser humano, en tanto que persona, se haya "implantado en la realidad" (Zubiri, 2017, p. 34), desde una perspectiva de los actos intelectivos inmediatamente aprehendidos, Zubiri (1998) dice, análogamente, que nos encontramos "instalados en la realidad" (pp. 62, 250). En cualquier caso, semánticamente, ambas expresiones buscan significar lo mismo, esto es: la inexorable atadura a la realidad, y no meramente un estar situado entre cosas (cf. Zubiri, 2017, p. 34). Por supuesto que las cosas, físicamente aprehensibles, están operando sobre la inteligencia o la realidad personal, pero no sustraen al ser humano de su instalación en la realidad según su formalidad. En este sentido, cabe afirmar una estricta congeneridad entre inteligencia y realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 10). Esto es central, por cuanto no hay una primacía de la realidad físico-material por sobre lo lógico-racional, ni a la inversa.

Asimismo, esto expone un aspecto decisivo ya en el marco de la historia de la filosofía y su reflexión, por cuanto la construcción del conocimiento, su interna estructura, se vio movilizada entre dos extremos: por una parte, la prioridad del objeto sobre el sujeto, es decir, la razón o la experiencia sensibles resultan secundarias por su carácter contemplativo de las cosas; o, su contraparte idealista, prioridad del sujeto, la definición de un conjunto de categorías *a priori* de orden trascendental, que definen la inteligibilidad de los fenómenos. Desde otra perspectiva, que puede ser pensada como un punto meridiano –ni un racionalismo reflejo ni la servidumbre a las impresiones (Hume), ni el juicio autoritativo del entendimiento (Kant)— entre esos dos extremos se mueve desde un comienzo la filosofía zubiriana.

Pues bien, ¿qué significa "estar instalados en la realidad"? En principio, se puede decir que por el sentir el ser humano está entre cosas, en otras palabras, tiene "impresiones" de las cosas. En efecto, estamos impresivamente afirmados a las cosas. El sentir como tal es un "proceso", aspectos que analizaremos más adelante, pero en lo inmediato podemos señalar que la estructura de la impresión que desencadena el sentir está definida formalmente por tres momentos constitutivos: afección, momento de alteridad y de fuerza de imposición (Zubiri, 1998, p. 33). No resulta prioritario detenerse en cada uno de estos aspectos de acuerdo con el mero sentir, por el contrario, es necesario apuntar otra cuestión, esto es: la unidad formalmente estructural entre sentir e inteligir: "Es el sentir el que siente la realidad, y es el inteligir el que intelige lo real impresivamente" (Zubiri, 1998, p. 81).

Para Zubiri esto resulta determinante, dado que, por el sentir tenemos una impresión de las cosas, y por el inteligir un acceso a la realidad de estas. En otras palabras, un desdoblamiento

y oposición de estas dimensiones nos escinde de la realidad, ya no se encuentra el ser humano "en" la realidad. Esto se debe a que por el sentir las cosas nos son dadas "a" la inteligencia para que esta las intelija, configurando así una "inteligencia sensible". Como consecuencia, se amputa la instalación en la realidad, ya que se adscribe a un "intelectualismo", asignando a los conceptos la función primaria y radical (cf. Zubiri, 1998, p. 283). Por el contrario, para Zubiri (1998) se debe hablar de un "inteleccionismo", por el cual nos hayamos sentientemente instalados en lo real (cf. pp. 283-284), salvaguardando así de cualquier cesura en la más primigenia intelección.

Pues bien, esta instalación se debe a que la inteligencia aprehende las cosas a partir de una *impresión de realidad*, a diferencia de la *impresión de estimulidad* que encontramos en los animales. En este sentido, encontramos que toda impresión está constituida por tres momentos. 1º, *momento de afección*, es un momento donde el sentiente *"padece"* la impresión. No estamos frente a un momento *afectivo*, sino de afección. 2º, *momento de alteridad,* en el instante mismo de afección se le hace presente al sentiente aquello que impresiona. Pero lo que se hace presente es algo "otro", es una alteridad. Esto "otro" es a lo que Zubiri denomina *nota*. No se debe entender esta como el sustantivo nota, sino un participio: lo que está "noto" (gnoto), por oposición a lo que está *ignoto*: "En sentido estricto no es cualidad, sino algo meramente noto; es pura y simplemente lo presente en mi impresión" (Zubiri, 1998, p. 33). El 3º, *momento de fuerza de imposición*, la nota presente en la afección se impone al sentiente. Es lo que suscita el proceso de sentir. Por lo general no se trata de una nota, sino de un conjunto de notas. La fuerza de imposición, por otra parte, no está directamente relacionada con la intensidad de la afección, pues puede haber una afección muy intensa, pero poca imposición.

Los tres momentos enunciados son momentos de impresión. Aquí las cosas son aprehendidas en su carácter de realidad, así que, como dijimos, constituyen una *impresión de realidad*. "El hombre aprehende en impresión la formalidad misma de realidad" (Zubiri, 1998, p. 63). Es menester aclarar que en toda impresión de realidad hay unitariamente contenido (cualidades sentidas, la impresión de rojo o de caliente) y formalidad (el modo de "quedar" la cosa en la impresión): "La impresión sensible de realidad es una sola impresión con contenido y formalidad de realidad" (Zubiri, 1998, p. 64). La fuerza de imposición, por su parte, expresa una "fuerza de realidad", esto refiere a la riqueza de realidades que se le imponen a la vida humana (cf. Zubiri, 1998, p. 63).

La dimensión de formalidad es el aspecto decisivo propuesto, en gran medida, por la filosofía zubiriana. En ella las cosas "quedan" en la inteligencia como siendo "otras", pero esa alteridad radical de la realidad es en la inteligencia humana un "de suyo", un "en propio". Este tipo de aprehensión de realidad nuestro autor la denomina: "aprehensión primordial de realidad", pues con él se accede a la formalidad de realidad *directa* (sin mediación de representaciones)*, inmediata* (no son necesarios otros actos de aprehensión o de razonamiento) *y unitariamente* (aun con la riqueza de la realidad, esta se aprehende unitariamente). Afirma el autor: "En la unidad de estos aspectos es en lo que consiste el que la formalidad de lo real esté aprehendida *en y por sí misma*" (Zubiri, 1998, p. 65).

Nuestro filósofo es muy enfático acerca de cómo los tres momentos expuestos se han visto dislocados en la filosofía moderna. Si se considera a la impresión como mero momento de afección, la aprehensión primordial sería una mera representación *mía* de lo real. Esto no es así, debido a que hay un momento intrínseco de *alteridad* en la impresión. Sin esta la impresión en el sentiente se torna mera representación. Tampoco se puede eliminar el momento de fuerza de imposición del contenido según su formalidad en la impresión de realidad; ya que reduciría a esta a un mero *juicio*. Dice el autor: "El juicio no hará sino afirmar lo que en esta primaria fuerza de imposición de realidad me es impresivamente impuesto, y que me fuerza a emitir un juicio" (Zubiri, 1998, p. 66).

Por otra parte, la aprehensión de realidad no se puede reducir al momento de alteridad o *simple aprehensión*, puesto que esto implica que la cosa reposa en sí misma, sin haberse inscripto en los momentos de afección y fuerza de imposición. De esta manera, no podría haber afirmación de la realidad, pues quedaría completamente ajena al aprehendiente. En suma, no puede haber una dislocación de esta unidad radical de aprehensión primordial de realidad, sino se incurre en los reduccionismos de la representación mía, afirmación o simple aprehensión.

Esto tres momentos pueden ser pensados fenomenológicamente: por una parte, tenemos la inteligencia (*nóesis*), las cosas en su alteridad (*nóema*) y, un aspecto, determinante, la fuerza de imposición de la realidad de la cosa (*noergia*) (cf. Zubiri, 1983, p. 94). El momento noérgico rompe con la estructura clásica de la fenomenología, en la cual la unidad noético-noemática de conciencia domina la estructura cognoscitiva. Por el contrario, aquí ya no partimos de la estructura intencional por la cual yo me estoy "dando cuenta" de algo, sino que en "la intelección me 'está' presente algo de lo que yo 'estoy' dándome cuenta" (Zubiri,

1998, p. 22). Esta prioridad del "estar" responde al carácter físico-intelectivo con que las cosas quedan en la inteligencia, por sobre su sentido intencional[7]. En otras palabras, Zubiri (1983) enfatiza, por una parte, en la dimensión de fuerza de imposición como el momento noérgico de la aprehensión, para distanciarse de la clásica estructura fenomenológica (cf. pp. 93-94). Sin embargo, este considera que el carácter noérgico es un carácter de la aprehensión enteramente considerada, por la cual "estamos" en la realidad, acentuando el carácter físico-real: "precisamente por ser aprehensión, estamos en lo aprehendido. Se trata, por tanto, de un 'estar'. La aprehensión es por esto un *ergon* al que tal vez pienso que podríamos llamar *noergia*" (Zubiri, 1998, p. 64). De este modo, el autor se propone una "corrección" de la fenomenología (cf. Gracia, 1986, p. 109) que busca conducir a una "fenomenología realista" (cf. Gracia, 2017, p. 155).

El estar de lo real en la inteligencia sentiente responde a la esencia del acto de sentir intelectivo, esto es: la actualización de realidad. Justamente, para Zubiri, las cosas no quedan en la inteligencia en "acto", en cuanto plenitud formal de algo, como planteaban Clásicos y Medievales. A esta cualidad del acto Zubiri la denomina *actuidad*. Por el contrario, la actualidad es el carácter de algo que es actual. En otras palabras, la actualidad de algo consiste en su *estar presente desde su misma realidad* (cf. Zubiri, 1998, p.139). En este punto, el acento está puesto sobre el "estar" presente, y no tanto sobre el carácter de "presente". Supongamos un trozo de cera seco que se sumerge en agua, esta no actúa sobre aquella, por lo que su actuidad no es de seca, pero sí la actualidad de la sequedad. De esta manera, vemos que el énfasis es sobre el *estado* físico de la cosa, que tiene, asimismo, una connotación provisoria, contingente, por sobre un estado más permanente o estable, como la actuidad. Como lo afirma el mismo Zubiri (1982): "Estar designa el *carácter físico* de aquello en que se está *in actu exercito,* por así decirlo. […] es precisamente viendo en lo circunstancial el carácter formalmente físico de su realidad" (p. 349). En los capítulos sucesivos profundizaremos en estos planteos.

[7] La intencionalidad de la conciencia constituye el núcleo de la filosofía husserliana. En su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Husserl, 1962) el autor propone un desplazamiento teórico esencial para Zubiri. En este texto, define la intencionalidad de la conciencia, un hecho disruptivo para la filosofía, pues en ella el acento se desplaza de la constitución de un saber objetivo, hacia el "sentido" de las cosas. Esto no implica abandonar el saber objetivo a favor de la constitución del sentido, sino en priorizar la indagación de las condiciones trascendentales de constitución del conocimiento objetivo.
La novedad esencial de este texto estriba en el modo en que se constituye la subjetividad trascendental, a partir de la cual las cosas se dan a la conciencia. En efecto, Husserl apuesta decididamente por la conciencia, rechazando la clásica separación entre conciencia o cogito (yo) y objeto, muy propio del dualismo cartesiano. En su lugar, propone la "conciencia-de", esto es, la unidad noético-noemática, que establece la inseparabilidad del acto de conocer y el contenido conocido.

Recapitulando, la aprehensión humana es, prioritariamente, físico-intelectiva y no interpretativo-comprensiva. Por esta razón, el ser humano se halla entre cosas físicamente reales. Este carácter impresivo de las cosas, en la que es menester subrayar el sentido de fuerza con que se imprimen, ya que resulta determinante del tipo de facticidad al que nos referimos. En efecto, se intenta localizar al ser humano en un lugar radical, para ello es necesario quitarle prioridad a la construcción de sentido. En otros términos, no es la comprensión de las cosas, desde un horizonte ontológico definido, en términos heideggerianos (cf. Zubiri, 1985b, pp. 442 y ss; Heidegger, 2012, p. 170), lo que define primordialmente el estar en el mundo. Como mostraremos más adelante, esto tiene significativas consecuencias críticas y teóricas.

A fin de obtener un cuadro más preciso de las estructuras humanas que definen la mentada facticidad, es menester apuntar, a modo de indicación, la unidad de los actos intelectivos, sentimentales y volitivos, ya que los abordaremos con mayor precisión más adelante. Pero no para abordarlos de modo diferenciado, al menos en este punto, sino como estructura de las acciones humanas, definidas por las habitudes. Es decir, en el ser humano tenemos una estructura unitaria de intelección, sentimiento y volición, no podemos aprehender únicamente desde una dimensión intelectiva, ni solo de la dimensión sentimental o volitiva. Ninguna de estas dimensiones desgajadas del resto hace justicia a su condición. Además, podría provocar muchas suspicacias una dislocación semejante: ¿cómo es posible concebir el hecho sociohistórico sin apuntar las dimensiones volitivas y sentimentales que inobjetablemente la definen? ¿Quién podría pensar que los vínculos sociales, la política, la ciencia, la ética son meros productos del pensamiento? En todos ellos vemos un plexo colorido de actividad racional, profundizadas o desfiguradas por las pasiones que orientan la voluntad en sentidos de justicia y emancipación o injusticia y dominación. De allí que resulta fundamental mostrar inicialmente las estructuras que lo definen, para luego hacer un trabajo diferenciador.

En este sentido, la noergia de las cosas es una categoría central para describir el modo de implantación en la realidad. Sin embargo, Zubiri la considera desde un carácter estrictamente formal, ya que no hace distinciones de ningún tipo en torno a los contenidos específicos que impresionan a la inteligencia. Todas las cosas reales[8] presentan una notable complejidad y

[8] Cuando Zubiri (1998) hace referencia a cosa real quiere decir: "[...] aquí empleo el término cosa en su sentido más trivial, como mero sinónimo de 'algo'" (p. 19).

riqueza, cuyo único modo de ser sondeado es recurriendo al logos y la razón (cf. Zubiri, 1982; 1983).

Los análisis de Zubiri no dan cuenta de cuáles son las consecuencias de los modos de impresionar lo real en la integridad del ser humano, no solo en la dimensión intelectiva primordial, sino también sentimental y volitiva. ¿Es acaso equivalente la aprehensión de la textura de una superficie a la de un hecho social? ¿Su modo de imposición a las estructuras antropológicas son del mismo tipo? Naturalmente, la respuesta evidente es que no.

En rigor, en sus análisis del acto intelectivo (podemos agregar los sentimentales y volitivos), Zubiri (1998) se refiere, por lo general, a hechos modestos como un color, un sonido, un sabor (cf. p. 25; 35 y ss), o el calor y el frío (cf. Zubiri, 1998, pp. 57-61). En muchos casos son análisis de elementos que son parte de cosas más complejas: una mesa, por ejemplo (cf. Zubiri, 1998, p. 59). En cualquier caso, en toda realidad aprehendida tenemos cosas de un orden de complejidad con su correspondiente carácter de totalidad, coherencia y "duratividad" (cf. Zubiri, 1998, p. 206).

Ahora bien, al aprehender un hecho social en el nivel primario de la inteligencia, podemos conjeturar casi inequívocamente que nos encontramos ante una inevitable modulación del acto intelectivo, provocado por el contenido específico. Esto nos hace reparar en que no existe ninguna neutralidad en la imposición de la realidad, ni inocuidad de la misma sobre las estructuras antropológicas que permiten enfrentarse a la realidad y hacerse cargo de esta (cf. Zubiri, 1986). Por el contrario, la afección e imposición inevitablemente varían, no así la formalidad que define la autonomía de toda cosa real. Naturalmente, frente a esto propendemos a considerar, o al menos conjeturar, que estos modos variables de impresionar que tiene lo real no constituyen una cuestión contingente o azarosa, por el contrario, componen una diversidad *formalmente* necesaria.

De estos planteamientos se deduce la necesidad de una cartografía de los modos de impresionar lo real, ya que definen la estabilidad y permanencia de nuestro estar en la realidad. Claramente, que nuestro autor no haya recabado en este hecho es un desliz que se justifica, parcialmente, por el hecho de que su finalidad es hacer una descripción formal del acto intelectivo y no busca saber estrictamente cómo afecta intelectivamente el tipo de cosas que aprehende. Puesto que, a su modo de ver, lo esencial del hecho es que las cosas impresionen, aun cuando lo hagan de una u otra manera. Por esa razón, recurriremos a las reflexiones de Ignacio Ellacuría para hacer esto visible.

La variación o modulación noérgica de las cosas no queda confinada a los aspectos estrictamente talitativos o de contenidos, sino que están insertos en la formalidad de realidad, lo que supone un "más" de realidad que tiene implicancias decisivas sobre las estructuras formales del ser humano y, por consiguiente, sobre su implantación en la realidad. Lo veremos a continuación.

2.1. Fuerza y poder de lo real: sus efectos sobre las estructuras humanas

El poder tiene una relevancia esencial en este trabajo, por ser una parte fundamental de la actualización de la realidad. Por eso debemos detenernos brevemente en su análisis, para dejar asentadas las bases que constituirán los peldaños posteriores de esta obra.

La aprehensión primordial de realidad, como argumentamos, presenta tres momentos que se dan en unidad intrínseca y radical en toda aprehensión: la afección; la alteridad de realidad, y la fuerza de imposición (*noergia*). Ahora bien, lo que nos convoca en este punto es algo central: no hay solo algo que se impone al aprehensor, sino que también implica otras notas centrales que competen a la formalidad de realidad en sí misma, esto es: la *forzosidad* y la *poderosidad*.

Al analizar la estructura trascendental de la realidad, es decir, al desplazarnos del estricto acto de aprehensión hacia la trascendentalidad –entendida como una metafísica de lo real (cf. Zubiri, 1998, p. 190)—, es posible caracterizar el modo en que está constituida la realidad, al darse la apertura física y no conceptual hacia ella. En efecto, toda formalidad tiene un contenido (talidad), el cual no queda reducido solamente a este; más bien, hay un "más" en toda cosa real que pertenece, de manera estructural y constitutiva, al "de suyo". Este excedente de realidad es lo que Zubiri denomina trascendentalidad. Esta remite a la apertura misma de la formalidad de realidad en cuanto tal, de aquí que sea "más" que la realidad de cada cosa.

En esta línea de análisis, el autor destaca que el fenómeno derivado de esta respectividad constitutiva de todas las cosas, esto es, de su apertura trascendental, constituye la *fuerza de las cosas* o la *forzosidad de la realidad*. Esta forzosidad, afirma Zubiri (1998), "[...] está fundada en lo que formalmente es la realidad según su fuerza de imposición: en el 'de suyo'" (p. 197). Y agrega: "Decimos que algo tiene que ocurrir por la fuerza de las cosas. Aquí se ve claramente que esta *fuerza de la realidad* está fundada en lo que formalmente es la

realidad según su fuerza de imposición en el 'de suyo'" (p. 197). Nuestro autor afirma que esta fuerza ha tenido diversas conceptualizaciones: las nociones de destino o *Moira* en los griegos, la *naturaleza*, o de *ley* en la ciencia moderna[9], en todos los casos se busca enfatizar el hecho de la *"forzosidad* de que la cosa sea así 'de suyo'" (Zubiri, 1985a, p. 27). Pues bien, esta fuerza de la realidad es un momento de la apertura transcendental de la realidad como realidad.

Por otro lado, Zubiri señala la primacía de la formalidad de realidad sobre el contenido mismo de las cosas reales, constituyendo así su momento reificante, es decir, aquello que confiere a las cosas su carácter de *reales*. Asimismo, esta formalidad es suificante, ya que hace al "de suyo" algo "formalmente 'suyo' y hace 'suyo' todo cuanto adviene a la cosa", esto es, la *suidad* (Zubiri, 1998, p. 198). Por último, es mundificante, porque integra a las cosas como parte de la realidad mundanal en cuanto tal (cf. Zubiri, 1998, pp. 118-122).

Pues bien, esta primacía de la formalidad de realidad tiene un nombre, de acuerdo con el autor: es el *poder*. Es un *poder* como *dominancia*.

> Este poder puede ser dominante según dos líneas. Una, es la línea de las cosas reales, son las cosas reales como *poderosidades* reales. Pero hay dominancia también en otra línea: no en la línea de las cosas reales sino en la línea del momento mismo de realidad en cuanto real. Y entonces ya no se trata de poderosidades sino de lo que he llamado el *poder de lo real en cuanto tal* (Zubiri, 1985a, p. 89).

Zubiri nos plantea una distinción muy relevante: el poder real, por un lado; y el poder de la realidad en cuanto tal, por el otro. El primero de ellos corresponde al contenido de las cosas reales, las cuales fueron divinizadas por las religiones, más o menos antiguas (cf. Zubiri, 1985a, p. 90). En este sentido, Zubiri (1985a) expone brevemente una lista de "la forma en que esas cosas reales, que son los dioses, dominan sobre las cosas" (p. 90). Para tal fin, señalamos las más relevantes: "5) Es un poder de organización, sobre todo de la vida. 6) Es un poder del futuro. 7) Es un poder no sólo de la realidad material sino también intelectual del hombre. […] 10) Es el poder que se cierne sobre la vida y sobre la muerte. 11) Es el poder que dirige la vida social. 12) Es el poder que se llama destino" (Zubiri, 1985a, p. 90).

Por otra parte,

[9] La ley enuncia la necesidad intrínseca como algo acontece (Zubiri, 1995, p. 95).

> Las cosas reales no consisten tan sólo en la intrínseca necesidad de la estructura de su contenido y de la fuerza con que este contenido se nos impone según su formalidad; consisten también en vehicular transcendentalmente el poder mismo de lo real, la dominancia de la formalidad sobre el contenido (Zubiri, 1998, p. 198).

Este poder de lo real es estrictamente congénere al "de suyo", por lo que se aprehende en la impresión misma de realidad (cf. Zubiri, 1998, pp. 199-200). Cuando nuestro autor habla de este poder como dominancia sostiene que es equivalente a *Macht* en alemán, por tanto, es homologable a "tener poder en una empresa o […] tener poder político" (Zubiri, 1985a, p. 87). Ellacuría (1990), por su parte, retoma esta temática y hace explícita referencia a la dimensión del *pecado histórico* como una de las formas que tiene de presentarse el poder de la realidad histórica. Este pecado, pensado como un factor teológico, tiene un poder que como tal no es estrictamente posibilitante, sino que se apodera de la vida personal, vehiculizando una maldad histórica (cf. p. 590). Esto es central para pensar el carácter concreto del poder de lo real, ya que la inserción histórica del pecado significa la constitución de un determinado "sistema de posibilidades a través del cual vehicula el poder real de la historia" (cf. p. 590), es decir, se da una dominación efectiva a través del sistema de posibilidades objetivado históricamente.

Cabe aclarar que no significa esto que la formalidad sea algo más importante que la talidad o contenido de la cosa. Más bien, debemos considerar que el momento de realidad es físicamente determinante, aunque no en términos de causalidad. Por ejemplo, el hecho de que el color verde tenga una forma y modo de realidad depende de este momento de realidad (cf. Zubiri, 1985a, p. 87). Sin embargo, no debe confundirse, como apuntamos antes, poderosidad con causa o causalidad. En efecto, como afirma Zubiri (1985a) "Toda causa domina, pero no toda dominancia es causal" (p. 88). Esto se debe a que, para Zubiri (1995), lo determinante de la causalidad radica en la funcionalidad de lo real en cuanto real (cf. p. 84). Es decir, las cosas, por su respectividad, están unas en función de otras, ocasionando la aparición real de algo. En consecuencia, la dominancia no tiene necesariamente naturaleza causal.

Forzosidad y poderosidad no son hechos triviales, ni demarcaciones ulteriores de la realidad. Por el contrario, están fundando absolutamente todo acto de aprehensión, de aquí que no sea un juicio fundado en ciertas experiencias, ni especulaciones arbitrarias. Más bien, estas dimensiones, no solo nos hablan de la naturaleza misma de la realidad de las cosas, sino que, además, encuentran su anclaje en la actualización de la realidad en la aprehensión (cf. Zubiri,

1998, p. 200). Es decir, si por un lado pueden ser pensadas desde la realidad en y por sí misma, como parte de la filosofía de la realidad que señalamos más arriba; también, pueden ser pensadas desde la filosofía de la inteligencia (Zubiri, 1998, p. 190). Por esta razón, consideramos que la forzosidad y el poderío tienen innegable realidad en el acto de intelección (cf. Danel Janet, 2008), y, en último término, en las acciones intelectivas, sentimentales y volitivas.

Más adelante, al referirnos a la noción de nuda realidad, nos ubicamos indudablemente en el plano de una filosofía de la realidad. Sin embargo, como nos muestra Diego Gracia, en la filosofía última de Zubiri la nuda realidad tiende a desaparecer por identificación con la actualización (cf. Gracia, 2009, p. 136). En consecuencia, anticipando este nuevo enfoque, siempre que nos refiramos a nuda realidad, estamos pensando en el modo en que esta se actualiza en la inteligencia.

Pues bien, lo esencial del fenómeno ha sido explicitado. A continuación, procederemos a matizar algunos aspectos de la cuestión. En principio, conviene decir que toda actualización de la "nuda realidad", de la forzosidad y del poder de lo real no existen por separado, sino que cada momento es tangente a los demás. En efecto, no hay poder de lo real que, en algún punto, no sea también forzosidad, y que, a su vez, no alcance a la nuda realidad (cf. Zubiri, 1985a, p. 29).

Cabe pensar, en este sentido, que la forzosidad y la poderosidad son modos de actualización junto con la nuda realidad. A su vez, todas ellas se actualizan, en último término, de un modo variable a la aprehensión. De allí que Zubiri sostiene que, a lo largo de la historia humana, ha habido un predominio cambiante en la actualización de estas tres dimensiones. En efecto, el predominio de la actualización de la nuda realidad constituye el comienzo del pensamiento griego. Además, se produjo una actualización de la forzosidad, que Zubiri lo visualiza en Aristóteles cuando afirma que "los primeros presocráticos se vieron forzados (*anankatsómenoi*) por la verdad" (Zubiri, 1985a, p. 29). También encontramos que la matemática egipcia y "asirobabilonia" surgieron cuando, producto de las inundaciones del Nilo, se vieron forzados a desarrollar la geometría y la matemática para optimizar el uso del suelo, o para otras cuestiones estrictamente prácticas (cf. Zubiri, 1985a, p. 28). Por otra parte, el poder como dominio sobre las acciones humanas dio lugar a diversas interpretaciones animistas sobre él, es decir, se lo conceptualizó como teniendo vida por sí mismo (cf. Zubiri, 1998, p. 199).

Dicho esto, queda inequívocamente destacado que la actualización de la realidad, de su forzosidad y su poder no constituyen hechos secundarios o derivados; por el contrario, configuran las acciones humanas desde su base más primordial. En rigor, el poder termina por apoderarse de las acciones humanas (cf. Zubiri, 1985a, p. 88), y es sobre la base de este apoderamiento, es decir, de esta determinación física en nuestras actualizaciones intelectivas, sentimentales y volitivas, que nos fundamenta. Por tanto, nos liga a él, configurando lo que Zubiri denomina *religación* (cf. Zubiri, 1985a, p. 92), razón por la cual nos vemos compelidos a actuar.

En otras palabras, el poder de lo real se apodera de las estructuras humanas posibilitando la implantación en la realidad como realidad relativamente absoluta (cf. Zubiri, 1985a, p. 92). O sea, este no solo domina sobre nosotros configurándonos como una realidad relativa al todo de la realidad, sino que, al tiempo que nos retiene, nos fuerza a tener que realizarnos. En virtud de esto, nos impulsa a ser una realidad absoluta frente al todo de la realidad. En este sentido, Zubiri dice que: "El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos" (Zubiri, 1985a, p. 92; 1998, pp. 212-214).

Asimismo, este apoderamiento constitutivo de la realidad en las acciones es lo que define una *voluntad de poder* en el ser humano (cf. Zubiri, 1992, p. 48), un poder querer más de lo que el ser humano tiene. Esto quiere decir que no queremos solamente tal o cual cosa, sino que buscamos en esta apropiación la plenaria realidad de nosotros mismos (cf. Zubiri, 1992, p. 48). Es más, esta religación define toda obligación, la funda (cf. Zubiri, 1985a, pp. 93-94). De allí que sin este poder de lo real no estaríamos en modo alguno ligados a la realidad, y por tanto *ob*-ligados a realizarnos. Como consecuencia, no habría estricta moralidad (cf. Zubiri, 1986).

Lo expuesto hasta este punto, nos ha permitido tematizar una dimensión de la aprehensión que, al comienzo, parecía únicamente reservada a la fuerza de imposición. Sin embargo, encontramos en ella la clave para interrogarnos sobre la variabilidad o modulación de la aprehensión, fruto de las diferencias presentes en los contenidos que se imponen. Ahora bien, a partir de esta reflexión, observamos que la realidad no solo se impone con una fuerza, sino también que domina con un poder real. De esta manera, se apodera de las estructuras humanas, condicionando nuestra implantación en la realidad como realidades relativamente absolutas.

Así pues, podemos pensar que un hecho social puede imponerse y dominar sobre las estructuras humanas de tal manera que provoque una fractura o dislocación de las posibilidades del ser humano de enfrentarse y hacerse cargo de la realidad. Estos planteamientos, como veremos en lo sucesivo, constituyen precisamente el marco que nos permiten replantear y problematizar de forma renovada las tesis teóricas sostenidas por Ellacuría.

3. De la aprehensión de realidad zubiriana a la realidad histórica en la filosofía ellacuriana

Lo planteado hasta aquí nos asegura que el ser humano estriba inexorablemente en la realidad. En rigor, esto nos brinda parcialmente la verdad. Desde la perspectiva zubiriana, la realidad es, además, última, posibilitante e impelente (cf. Zubiri, 1985a, pp. 138-139). Es última porque, aunque está constituida con las cosas reales, es fundamentalmente en "la" realidad donde se encuentra últimamente. Es posibilitante porque es con las cosas reales que se hace a sí mismo. Y es impelente, dado que la realidad lo fuerza, lo obliga, a tener que hacerse.

Por esta razón, como apuntamos previamente, la realidad tiene un poder sobre el ser humano, es decir, una dominancia. Esto nos advierte de que el ser humano carece de prerrogativas intelectivas, sentimentales y volitivas que lo conviertan en un ser absolutamente soberano sobre la realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 212), capaz de develar sus misterios más profundos, o actuar transformativamente sobre la realidad previendo y previniendo el cúmulo de efectos indeseados o imprevistos.

Esta limitación se debe a que la realidad, impuesta de manera noérgica, tiene una estructura ambivalente y enigmática (cf. Zubiri, 1985a, p. 145). Este carácter estructural se observa en el trato humano con las cosas reales, que no se reduce a su carácter particular talitativo, sino también con la realidad en su dimensión trascendental. Justamente, este carácter excedente, este "más" que domina sobre las módicas capacidades del sujeto, como hemos advertido en los apartados previos, es la razón por la cual el vínculo humano con la realidad es siempre problemático (cf. Zubiri, 1985a, p. 145).

A partir de lo expuesto comprobamos que la implantación humana en la realidad es un proceso complejo y multidimensional, que exige precisiones significativas para poder

iluminar adecuadamente todo su entramado, y para advertir sobre posibles inadecuaciones a la hora de apuntar sus límites y alcances.

En este sentido, frente a una realidad que se le presenta al ser humano irremediablemente problemática en el marco de su devenir de actualización noérgica, Zubiri propone pensar toda la estructura del saber bajo la guisa de la maduración. En efecto, tanto la filosofía zubiriana como ellacuriana pueden ser interpretadas desde dos metáforas directrices, respectivamente (cf. Nicolás, 2016a). En ambos casos, como hemos apuntado, sus filosofías buscan posicionarse desde el "horizonte de la factualidad intramundana" (Zubiri, 2016, p. 292). En el caso de Zubiri (1983) encontramos la metáfora de la maduración. Esta metáfora connota crecimiento, plenitud (cf. p. 324), también, perfección, felicidad, beatitud (cf. Zubiri, 1986, p. 340). No obstante, la maduración intelectiva, sentimental y volitiva respecto a la realidad también está co-determinada por momentos de limitación, acabamiento y caducidad. En efecto, afirma Zubiri (1985b):

> La realidad es intrínsecamente caduca; la función trascendental de esta caducidad es la limitación. Lo asombroso no es tanto que todo llegue, sino que todo, en una y otra medida, pase. El fundamento de nuestra dualidad está en la radical experiencia de la caducidad de lo real (p. 470).

No hablamos únicamente de la caducidad de una realidad como puede ser una casa o un árbol. También encontramos caducidad en el plano inteligible, como son las ideas o representaciones. En efecto, estas también tienen fecha de caducidad, de cumplimiento y decadencia. El saber humano acerca de la realidad, del cual se derivan los modos de estar en la realidad, asiste inequívocamente a su fin, pero con ellos también el sistema de posibilidades objetivado en función del cual se pretendía consumar las ideas dominantes en un momento histórico determinado.

Ciertas ideas pueden sobrevivir al fragor de su disolución y gravitar marginalmente en las periferias de la sociedad, tener una mayor o menor aceptación coyuntural. Además, pueden encontrar episódicamente grupos sociales que las encarnen con algún decoro. Sin embargo, los tiempos de su aceptación, de su capacidad de generación de sentido y orientación social, pueden haber quedado detrás.

Al respecto, es posible retomar un ejemplo histórico capaz de hacer ostensible lo planteado, además, de servir para nuestros ulteriores análisis. La idea de "determinismo" desarrollada en el marco de la física clásica newtoniana, sostiene que "el mundo obedecía a leyes

universales invariables. Conocidas las leyes y las condiciones iniciales, era posible determinar en todo momento el estado de un sistema dado. La determinación absoluta de las leyes y condiciones implicaba la predictibilidad absoluta del sistema" (Álvarez, 2018, p. 139). De hecho, sostiene Zubiri (1995), que la idea de efecto era la condición de posibilidad del determinismo (cf. p. 81), puesto que todo estaba encadenado bajo relaciones de causa-efecto: "No hay nada en el efecto que no esté rigurosamente determinado por el antecedente, por sus antecedentes, o por todo el sistema de antecedentes que tenga. Es lo que se ha llamado el Determinismo." (Zubiri, 1995, p. 79). Esto permitía pensar que una inteligencia lo suficientemente amplia puede determinar el conjunto de los eventos pasados, presentes y futuros. Para tal fin, se recurre a la figura del "demonio de Laplace", una suerte de mente maestra capaz de conocer y capturar a través de una ley el conjunto de todos los eventos del universo si conoce todas las condiciones de fuerza y situaciones interactuantes en un momento dado (cf. Álvarez, 2018, p. 139; Zubiri, 1995, p. 79).

El determinismo tuvo su ocaso en las ciencias físico-matemáticas con el surgimiento de la mecánica cuántica, donde lo predominante es la aleatoriedad e indeterminación de las partículas elementales, que, en último término, solo responden al orden de lo probable (cf. Zubiri, 1995, p. 81; Izquierdo, 2018, p. 150). Esto trae como consecuencia el inevitable período de caducidad y descomposición de los edificios teóricos constituidos en torno a un determinismo fatalista de la realidad. Este hecho no es menor porque, como afirma Ellacuría (1990), la "funcionalidad permite comprender la causalidad histórica al margen del esquema determinístico" (cf. p. 588), aspecto muy importante por sus implicancias para pensar la praxis histórica desde el campo abierto de la libertad[10]. Desde esta perspectiva, como señala Morin (1999b), nuestro conocimiento navega por un "océano de incertidumbre a través de archipiélagos de certezas" (p. 44).

[10] Lógicamente, el eco de estas elucidaciones científicas tiene su impacto en la filosofía de la praxis. Esto se observa principalmente en las convulsas décadas revolucionarias del siglo pasado. En efecto, encontramos su cristalización, como dice Antonio González (2010), en el "materialismo dialéctico", ya que este provee el conjunto de las leyes eternas de la materia, y, por medio del "materialismo histórico", sencillamente se realizaría su aplicación (cf. pp. 83-4).
Contrario a esta postura, Marx no propone ninguna ley de hierro del proceso histórico, como sus adláteres (cf. Marx, 2012, pp. LXIII-LXV). Justamente, esto denuncia Gramsci (2017): "el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un 'aroma' ideológico inmediato de la filosofía de la práctica, una forma de religión y de excitante (pero al modo de los estupefacientes), necesaria e históricamente justificada por el carácter «subalterno» de determinados estratos sociales." (p. 376). Esto está en la línea con lo que afirma Edgar Morin (1999) al considerar que la idea de determinismo es elevada a mito y se constituye en Palabra-Rectora que concentra en sí cualquier sentido y cualquier verdad (cf. p. 182).

La metáfora de la maduración, de orden estrictamente epistémico, está hecha a propósito de la tarea de construcción humana del saber. Esta propuesta queda articulada en Zubiri, como veremos a lo largo de todo este trabajo, como una dialéctica de realidad-razón(+imaginación)-realidad (cf. Nicolás, 2009). Esta formulación pretende exponer la necesidad del ser humano de "navegar" en una realidad cuya condición central es más de orden incierta, enigmática, que certera e indubitable.

Las leyes fijas y universales capaces de predecir todo el comportamiento de lo real, tiene una influencia psicológica decisiva para la acción, pero se resienten cuando la realidad impugna sus pretensiones, provocando una declinación en su capacidad heurística y explicativa de la realidad. Sobre esto trataremos más adelante en nuestro trabajo. Por lo pronto, advertimos antes que las capacidades de construcción del saber se ven profundamente condicionadas, ya sea en su momento primordial, al imponérsenos las diversas realidades, cuyas notas provocan una ruptura o cesura de la "neutralidad" con que las cosas "formalmente" se imponen. En este sentido, planteamos que en Zubiri hay una elusión de los efectos propios de los contenidos, más allá de su aclaración formal de que estos se imponen con una fuerza variable. Esto nos lleva a formular la hipótesis de que la realidad implica modulaciones noérgicas sobre las facultades intelectivas, sentimentales y volitivas humanas. No obstante, esta problematización encuentra un techo desde las reflexiones zubirianas, por lo que nos vemos compelidos a retomar los desarrollos filosóficos de Ignacio Ellacuría para exponer íntegramente el fenómeno en cuestión.

Este pensador, como anticipamos, también se orienta hacia la factualidad intramundana, pero lo hace desde la realidad histórica (cf. Ellacuría, 1990). Su apelación a esta no mienta algo fortuito o artificioso, sino la consecuencia natural de una reflexión que pretende radicalizar la filosofía zubiriana hacia lo histórico como lugar de máxima densidad de lo real y como campo abierto de máximas posibilidades de la realidad (cf. Ellacuría, 1990, p. 43).

Esta prioridad otorgada a lo histórico implica explicitar una importante cantidad de supuestos que iremos desplegando a lo largo de este trabajo. Lo notable de este planteamiento es que, a partir de este giro hacia la historicidad, surge una metáfora directriz que guía su reflexión: la del "hacer" o "crear". Los significantes determinantes asociados con esta metáfora son los de "libertad", "contingencia", "invención", "transformación", "posibilidad", "capacidad", "crítica", etc.

La concepción ellacuriana de la realidad histórica desplaza así la problemática de la construcción del saber en términos formales, como lo lleva a cabo Zubiri con su análisis noológico (cf. Zubiri, 1998, p. 11), hacia la configuración de la praxis histórica, como dimensión esencial del dinamismo de transformación de la realidad (cf. Ellacuría, 1991a, pp. 108-113), y, concomitantemente, a la conformación histórica del saber.

Ellacuría, como buen discípulo de Zubiri, considera que la configuración del saber surge por enfrentamiento con la realidad. En este sentido, lo propio de la inteligencia es el enfrentamiento consigo mismo y con los demás en tanto que cosas reales (cf. Ellacuría, 2000, p. 207). Sin embargo, dado el carácter estrictamente histórico de la inteligencia, observamos que las determinaciones fundamentales de este saber, en el marco de la realidad socio-histórica –lo que implica su dimensión metafísica—, son fundamentalmente ideológicas o, en su defecto, ideologizadas (cf. Ellacuría, 1991a, p. 103). Este devenir ideológico de la inteligencia humana se funda tanto en su realización cultural como en su dimensión biológica (cf. Ellacuría, 2009a, pp. 327-378). Además, este carácter ideológico se agrava en una realidad cuya tesitura central es estructuralmente injusta (cf. Ellacuría, 1991a, p. 303; 2000b, p. 214).

Por lo dicho, la filosofía de Ellacuría trastoca la concepción de un análisis intelectivo de orden estrictamente formal, para descender hacia sus determinaciones históricas. Allí, en las entrañas mismas de lo histórico, es posible aprehender factores que resultan condicionantes, tanto de la constitución del sujeto aprehensor como de la realidad aprehendida. De lo contrario, dichos factores resultan invisibilizados. A continuación, nos proponemos explicitar algunos de estos aspectos para mostrar la transformación que implica la posición ellacuriana.

4. Ignacio Ellacuría: la modulación formal-moral de la aprehensión de realidad

En nuestro análisis previo nos adentramos en las espesuras analíticas de Zubiri, aunque de manera incompleta, pero lo suficiente como para posicionarnos en las coordenadas precisas de cohesión metodológica con el filosofar de Ellacuría. En lo sucesivo nos proponemos explicitar la manera en que este autor formula una transformación de la estructura formal de aprehensión de realidad a partir de su diagnóstico de la situación socio-histórica.

En su escrito final: *La función liberadora de la filosofía* (cf. Ellacuría, 1991a, pp. 93-122), hace referencia a la situación de extrema gravedad que prima en la realidad salvadoreña. La cual, asimismo, puede hacerse extensiva a la situación global. Este contexto adverso es lo que lo lleva a pronunciarse acerca de las particularidades que lo definen:

> El momento opcional, que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad, no debe ser ciego sino iluminado; iluminado, en un primer paso, por una valoración ética que hace de la justicia y la libertad, mejor dicho de la no-justicia y la no-libertad que se dan en nuestra situación como *hechos primarios,* un punto de referencia esencial; e iluminado en un segundo paso, por la valoración teórica que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, "la injusticia que reprime la verdad" (Rom, 1, 18) (Ellacuría, 1991a, p. 115. Las cursivas son del autor).

De este texto incisivo podemos rescatar tres aspectos: primero, un momento epistemológico, que se evidencia en la necesidad de un momento opcional iluminado por el lugar-que-da-verdad. En segundo lugar, la constatación metafísica, sociopolítica y ética de la injusticia y la no-libertad como *hechos primarios* de la realidad socio-histórica. En tercer y último lugar, la tensión estricta que existe entre verdad y justicia. De estas tres dimensiones nos quedaremos en lo inmediato con la segunda y tercera, porque nos advierten del *locus* del cual parte Ellacuría.

La aprehensión de realidad tiene como hecho intelectivo inobjetable e insoslayable la no-justicia y la no-libertad. Lo rotundo e inapelable de este *factum* cuestiona radicalmente el modo primario de instalación humana en la realidad. En este sentido, resulta relevante la referencia a la carta a los Romanos de Pablo de Tarso, por referirse a una situación análoga. En efecto, allí encontramos que la admonición paulina se remonta a los periodos veterotestamentarios cuando Dios advierte a los seres humanos de sus extravíos hacia la injusticia, la impiedad y el error (cf. Rom, 1, 18-32). De estas advertencias se deduce el vínculo entre injusticia y verdad –algo que retomaremos más adelante—. En tal ocasión, afirma Pablo, enfáticamente: "la ira de Dios se revela desde el cielo contra las maldades e injusticias de los hombres que aprisionan la verdad con la injusticia" (Rom, 1, 18). Sobre este punto, señala Ellacuría (1999b):

> [...] la injusticia es la gran represora de la verdad; donde la relación es aquí de índole dialéctica, ya que sólo en la lucha contra la injusticia y en el retroceso de ésta se abrirá campo la posibilidad real de la verdad, aunque también aquí la lucha contra la injusticia y la búsqueda de la verdad no pueden separarse ni trabajarse autónomamente (p. 208).

A partir de este planteamiento inferimos una tensión entre ética, gnoseología y praxis histórica. En efecto, el saber no es un acto meramente contemplativo de la realidad, como si bastara una adecuación entre el intelecto y la cosa, ni puede considerarse un resultado neutral y aséptico. Por el contrario, la verdad es tarea que exige ser construida activamente. Sin embargo, hacerla implica un compromiso ético-político contra la injusticia responsable de reprimir la verdad.

Por consiguiente, la verdad adquiere un carácter dinámico, cuyo develamiento sucede en el proceso de desenvolvimiento histórico. Sin embargo, su emergencia histórica está condicionada por el compromiso ético-político, ya que la praxis histórica es el único medio eficaz para provocar una inflexión en las fuerzas responsables de su ocultamiento y distorsión. Por esta razón, es conveniente hablar de la verdad como un horizonte de realización humana y social en el despliegue histórico, y no como si fuera el punto de partida de nuestro vínculo con la realidad.

Apelar a dicho pasaje no es una cuestión casual. Por el contrario, la realidad histórica latinoamericana y mundial tiene para la reflexión teológica ellacuriana un carácter perentorio. En este sentido, el autor afirma:

> Esta teología [de la liberación] parte de una experiencia fundante, que la acompaña en todo su desarrollo teórico, consistente en la comprobación física y en la vivencia de que la mayor parte de la población latinoamericana vive en condiciones de pobreza y, o miseria y de opresión social y política, resultado de una injusticia estructural histórica, de la cual son responsables, por comisión u omisión, distintos sujetos sociales (clases, naciones, imperios) y distintos dinamismos económicos y políticos (Ellacuría, 1991a, p. 303).

En otro lugar, sostiene que "la existencia de las mayorías populares oprimidas representa, en sí misma, la negación existencial y material más fuerte de la verdad y de la razón" (Ellacuría, 1999b, p. 208). En consecuencia, la injusticia estructural y la no-libertad como hechos primarios que se imponen al sujeto aprehensor definen el "mal común" que articula la sociedad (cf. Ellacuría, 2001a, p. 447) en el marco de una situación histórica determinada.

Este mal común no es una constatación de actos individuales que pueden resultar más o menos reprobables, sino que son las estructuras objetivadas socio-históricamente que se imponen y apoderan de las personas, definiendo la figura personal y su realidad relativamente absoluta. Este aspecto rescatamos en nuestro planteo acerca de la fuerza de realidad y del poder de lo real.

Esto conlleva dos dimensiones vinculadas: en primer lugar, una "cesura" o "dislocamiento" de la simetría inteligencia-realidad. Por esto, se ven afectadas las estructuras más radicales de implantación en la realidad. Esto se debe a que es la realidad misma, con el elenco de posibilidades que esta ofrece al ser humano, la que está siendo socavada. Como consecuencia de esto, peligran las posibilidades mismas de autorrealización humana. Justamente, de acuerdo con lo planteado por Zubiri, cuando el ser humano se ve imposibilitado de realizarse a partir de la apropiación de posibilidades, entonces se ve replegado a su condición natural, lo que él denomina desmoralización (cf. Zubiri, 1986, p. 144).

Por lo dicho, si nos remitimos a los planteos elaborados por Zubiri sobre la estructura de la aprehensión intelectiva, encontramos que ya no se trata de una mera *diversidad* de modos de im-presionar lo real. Por el contrario, la variabilidad de los contenidos de la impresión afecta la *estructura formal* de interacción con la realidad. En consecuencia, hay contenidos esenciales y secundarios, pero lo que es insoslayable es que la variabilidad se constituye en un rasgo formalmente necesario de la estructura de aprehensión.

En este sentido, en sus reflexiones teóricas Ellacuría advierte acerca de una efectiva asimetría de los modos de estar en la realidad fruto de la imposición de una realidad injusta. De allí que, contrario a lo que postula Zubiri acerca de la formalidad de los modos de impresionar la realidad, aquí la realidad adquiere un claro carácter moral.

Esta nota distintiva, reconstruible a partir de la reflexión de Ellacuría, permite recuperar la dimensión más originaria de la estructura de aprehensión zubiriana; pero, al mismo tiempo, le impone una transformación. En este sentido, desde este aporte, es factible una revisión de las estructuras de aprehensión de realidad.

Este planteamiento, nos deja en condiciones para poner de manifiesto los cambios que esto implica en el marco de las estructuras de aprehensión zubiriana. Pues bien, este considera, respecto a la constitución de la aprehensión de realidad, tres dimensiones estructurales que se da unitariamente: la afección, la alteridad y la fuerza de imposición. Nuestro examen de estas dimensiones estructurales nos permite conjeturar que las cosas reales en su alteridad como contenido y formalidad sufren una variación en la medida en que los contenidos talitativos que afectan y se imponen a la intelección son de un orden radicalmente distinto, por lo que podemos rescatar del planteo de Ignacio Ellacuría. Sin embargo, la formalidad de alteridad con que las cosas quedan en la inteligencia, a saber, como siendo "de suyo", no sufre ninguna variación. Esto sucede porque toda cosa real que impresiona la inteligencia,

independientemente de cualquier circunstancia o contenido específico, queda del mismo modo, esto es, con esa anterioridad formal que es el *prius* de realidad.

Ahora bien, si reducimos todo a esta dimensión meramente intelectiva, entonces el sentir quedaría excluido de la estructura cognoscitiva. Sin embargo, como Zubiri lo incluye puede avizorar la estructura de la aprehensión como la hemos expuesto, a saber, como una unidad de afección y fuerza de imposición.

La afección o *pathos* del aprehensor a la que refiere Zubiri tiene desde Ellacuría una notable importancia, ya que nos encontramos con una realidad que por su condición de injusta y no-libre provoca un dislocamiento con que el sujeto aprehensor se enfrenta a la realidad. Así pues, en esta clara condición desfavorable el sujeto debe además "encargarse de la realidad", es decir, llevar a cabo una transformación de dicha realidad y "cargar con la realidad". Esto quiere decir que toda transformación parte de un criterio ético sobre la realidad (cf. Ellacuria, 2009, p. 261).

Por último, el ser humano recibe una fuerza de imposición, con ello Zubiri nos indica que la realidad se impone de tal modo que quedamos intelectiva, sentimental y volitivamente poseídos por la realidad (cf. Zubiri, 1983, p. 92). A partir de nuestro estudio la fuerza de imposición de una realidad injusta y no-libre decanta en una asimetría que se vuelve constitutiva de la aprehensión.

Recordemos que para Zubiri y Ellacuría no estamos primariamente constituyendo sentido sobre las cosas, sino que "estamos" físicamente "en" la realidad. Por esta razón, si la realidad por la que estamos poseídos me impide realizarme como tal, entonces se produce inevitablemente una fractura del devenir de actualización de mi propia realidad.

Los planteos de Ellacuría nos llevan a una última dimensión que debe ser contemplada como constitutiva de la estructura formal de aprehensión primordial de realidad y que complementa los planteos provistos por Zubiri. Por lo sostenido hasta aquí debe considerarse como condición central de la aprehensión la modulación, variación o diversidad de los modos de impresión de realidad como algo constitutivo de la estructura formal de aprehensión. Este hecho se debe a los contenidos cualitativamente diversos que impresionan la intelección. De aquí que, es necesario realizar una "cartografía" de estas modulaciones. De manera complementaria, es necesario establecer un baremo en función del cual sea posible instaurar un mínimo ineluctable sin el cual resulta completamente impedida la realización humana.

Tras haber recapitulado los momentos estructurales de la aprehensión y destacado un nuevo momento estructural, como es la diversidad de los modos de presionar la real, resulta pertinente considerar, como punto final, que, para Zubiri, es la estructura unitariamente considerada la que nos permite describir nuestra inserción física en la realidad.

Como se expuso en apartados anteriores, según Zubiri, si no se considera la dimensión de alteridad, la impresión, reducida al momento de afección, convierte la intelección en una mera representación. Por otro lado, sin la fuerza de imposición de las cosas reales, la intelección sería únicamente un juicio. Sin embargo, ocurre lo contrario, en cuanto que el juicio no es más que una afirmación de lo primariamente impuesto. Finalmente, si se afirma únicamente el momento de alteridad, entonces la realidad quedaría reducida a "simple aprehensión", porque las cosas quedarían reposando en sí mismas, sin afectar la intelección (cf. Zubiri, 1998, p. 66).

Ahora bien, la necesidad de afirmar la unidad estructural de aprehensión, sin la cual se incurre en un reduccionismo de la estructura, nos lleva inexorablemente a preguntarnos qué ocurre si no se considera la dimensión formal de la diversidad, tal como lo plantean los enfoques ellacurianos. A nuestro juicio, esto implica un abandono de la historicidad propia de la estructura de aprehensión. Esto se debe a que sin una tematización adecuada de esta dimensión, se pierde de vista la variación cualitativa que experimenta la aprehensión. Esta variación, en última instancia, define los modos históricos de "estar en la realidad" y, además, orienta los intereses racionales que guían la praxis teórica.

Esto puede parecer un contrasentido, como lo señala Zubiri (1982), que una verdad *a priori* –como puede ser la diversidad en cuanto estructura formal de la aprehensión—, se fundamente en un hecho empírico (p. 287). Sin embargo, esto no es así. Esa diversidad encuentra su fundamento en la intelección sentiente misma, pero se advierte su presencia por sus diversas cristalizaciones históricas.

5. La autorreflexión hermenéutica de la filosofía

Zubiri, en sus años de docencia universitaria, afirmaba que toda filosofía parte de una experiencia, como contraposición a la consideración idealista de la filosofía que sostenía que la reflexión filosófica surgía de sí misma. Para Zubiri, en toda filosofía hay un contenido, una situación y un horizonte desde el cual se piensa. El contenido, naturalmente, es aquello

sobre lo cual se filosofa, un elenco de problemas específicos; la situación es el perfil objetivo que asumen las cosas respecto de su experiencia: "Según esté él situado, así se sitúan las cosas en su experiencia" (Zubiri, 1948, p. 170). En este sentido, el autor rescata la historia como maestra de vida, porque permite instalar nuestra mente en la situación de los hombres que estudia. Finalmente, hay un horizonte, aquel principio constituyente que delimita el campo visual dentro del cual son posibles las diversas perspectivas. El campo visual tiene un horizonte que lo limita constituyéndolo, en función del cual se establece una relación de cercanía y lejanía.

Estas caracterizaciones de los supuestos de una filosofía son claves para esclarecer el modo en que piensa la filosofía en su última etapa Ignacio Ellacuría. Encontramos que su camino filosófico se constituye en una larga labor de esclarecimiento de su propia situación hermenéutica[11]. Como hemos dicho, su pensamiento parte de la facticidad intramundana, pero lo hace con una radicalización hacia la realidad histórica, pero no como una totalidad abstracta, sino concreta (cf. Ellacuría, 1991a, p. 77). En efecto, según él: "la filosofía depende de un modo especial, sobre todo en sus enfoques orientadores, de la realidad social e histórica en la cual se realiza, de los intereses que dominan en esa realidad y del horizonte que la enmarca" (Ellacuría, 1991a, p. 109). Así pues, el sentido del filosofar, de manera crítica y creativa, requiere que la filosofía se "sitúe adecuadamente dentro de [la] praxis liberadora, que en principio es independiente de ella" (cf. Ellacuría, 1991a, p. 108). En otro contexto previo, enfatiza nuevamente este punto, "la politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta" (Ellacuría, 1991a, p. 53). El vínculo de la filosofía con la praxis es crucial, porque la realidad socio-histórica no es homogénea, neutral, libre de tensiones, por el contrario, la *praxis* está dividida y contrapuesta (cf. Ellacuría, 1991a, p. 112; 2000a, p. 171). Por ello es esencial a la filosofía: "[...] recuperar consciente y reflejamente su papel como el momento teórico adecuado de la *praxis* histórica adecuada" (Ellacuría, 1991a, p. 112).

En el marco de una sociedad donde lo que prima es la negatividad histórica se vuelve imperioso la adopción de una perspectiva filosófica crítica y revolucionaria. Esto lo

[11] Este eje de reflexión lo propone Juan Antonio Nicolás (2010a) y, de manera más sistemática, José Manuel Romero Cuevas (2018, 2019). Consideramos que es acertada esta lectura, por lo que intentaremos hacer una prolongación temática, a fin de exponer sus virtualidades para nuestro problema.

denomina Ellacuría "función liberadora de la filosofía". La filosofía en esta función no presenta un carácter universal y abstracto, por el contrario:

> La función liberadora es siempre una labor concreta, tanto en lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y a la meta de libertad histórica que se puede proponer en cada situación (Ellacuría, 1991a, p. 108).

El modo de desempeñar la mentada función es distinto, por lo que no es posible delimitar de antemano

> [...] 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 com-probación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso liberador (Ellacuría, 1991a, p. 108).

Por lo expuesto, es central la necesidad de definir el correcto *locus enuntiationis*. Esto implica dos cuestiones convergentes. En primer lugar, resulta imprescindible tener presente la constelación discursiva con la cual nuestro autor dialoga y confronta para construir su propia reflexión teórico-filosófica. En este marco, emergen claramente tres influencias filosóficas decisivas: Zubiri, Marx y Hegel. Estas voces teóricas las explicitamos a lo largo de este trabajo. Asimismo, es importante señalar que el contexto sociopolítico del Salvador se encuentra profundamente influido por el marxismo-leninismo; como consecuencia, resulta esencial el tratamiento que nuestro autor hace de Marx, a fin de cuestionar premisas teóricas inconsistentes de los grupos guerrilleros.

En segundo lugar, encontramos que el discurso teológico predominante está dominado por los motivos liberadores, lo cual explica el surgimiento de la *teología de la liberación*. En este sentido, las referencias teóricas a esta tradición teológica resultan decisivas, no solo para esclarecer su importancia para una problematización de las injusticias sociales desde este ámbito discursivo y práctico, sino también por su intersección teórica con los desarrollos filosóficos de nuestros autor, y con su praxis secular y cristiana. Por esta razón hacemos explícita referencia a estas temáticas a lo largo de este trabajo.

La definición del lugar de enunciación, no obstante, exige metodológicamente de una "autorreflexión hermenéutica". Esto implica un examen crítico de los propios supuestos históricos, culturales, sociales y políticos que constituyen tanto la reflexión como la praxis filosófica, con el objetivo de situarlas adecuadamente en su contexto teórico-crítico y práctico. Esta autorreflexión, no obstante, no se constituye únicamente como una

herramienta para calibrar la propia reflexión teórica, sino también para construir un discurso emancipatorio acorde con el contexto. De esta manera, se vuelve un recurso indispensable para desentrañar las estructuras y relaciones de poder subyacentes, y orientar la praxis hacia la liberación.

Por esta razón, en lo sucesivo, nos ocuparemos de mostrar el significado que este enfoque adquiere dentro de la tradición hermenéutica, para luego ahondar en las variaciones que nuestro autor imprime a este tópico, con el específico objetivo de conformar un discurso liberador.

5.1. Los antecedentes hermenéuticos

La noción de hermenéutica sobre la que Ellacuría piensa abreva de las ideas que de esta tiene Heidegger y Gadamer, en un sentido general, y de la cual es crítico (cf. Ellacuría, 2000a, pp. 187-218)[12]. En este sentido, cabe detenerse en algunos aspectos esenciales de este asunto desde los mentados autores. En sentido general, podemos definir la hermenéutica como aquella interpretación o comprensión que es efectuada siempre desde alguna presuposición o prejuicio (cf. Grondin, 2016, p. 299). Esta definición da en la clave de la cuestión, que veremos cómo ha oscilado de un pensador a otro.

En el caso heideggeriano veremos cómo inscribe la hermenéutica en la ontología fundamental del Dasein. La comprensión se asienta como una de las estructuras existenciales que es co-originaria de la disposición afectiva del Dasein, pero esta no significa una comprensión propia de las ciencias humanas, al modo como lo propone Dilthey en contraposición a la explicación que encontramos en las ciencias naturales (cf. Zubiri, 1983, p. 330; Heidegger, 2012, p. 162). En este caso la comprensión es pensada en clave existencial, es decir, al *Dasein* le va su ser, debe hacerse cargo de su ser, por tanto, este está siempre orientado hacia uno de sus posibles. El comprender es entendido como el poder ser, es decir, como posibilidad; por consiguiente, el Dasein está, en rigor, siempre arrojado hacia una de sus posibilidades (cf. Heidegger, 2012, p. 163).

Ahora bien, esa comprensión se hace explícita a través de la interpretación (*Auslegung*) (cf. Heidegger, 2012, p. 167), la cual no debe confundirse con lo expresado explícita y

[12] Las páginas que citamos corresponden al texto "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano", del año 1975, en el cual se observa el claro perfil hacia una filosofía anclada en la realidad histórica, en terminología zubiriana refiere a una comprensión físico-real.

conscientemente. Justamente, porque la comprensión es una instancia ontológica anterior. En concreto, la interpretación define para el *Dasein* un horizonte de sentido, de acuerdo con el cual los útiles y su sí mismo le son dados. En consecuencia, el sentido como tal solo se constituye por intermediación de este peculiar ente que es el Dasein. Veamos qué dice el autor sobre esto:

> *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.* En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender (Heidegger, 2012, p. 170).

Vemos cómo la noción de horizonte está estrechamente ligada a la de sentido; en rigor, el horizonte es el sentido en función del cual se define el proyecto del Dasein. Para caracterizar este horizonte Heidegger refiere a tres conceptos esenciales a la cuestión: el *haber previo [Vorhabe]*, la *manera previa de ver [Vorsich]* y la *manera de entender previa [Vorgriff]*. El haber previo refiere al ámbito de significatividad abierto para todo Dasein, el cual es formalmente atemático, además de primario y primero en el orden ontológico-existencial. Este tiene la particularidad de ser una totalidad de significación en función de la cual los entes intramundanos definen su valor pragmático para con el Dasein, es decir, las cosas adquieren un sentido dentro del proyecto del Dasein.

Ahora bien, este haber previo es, por así decirlo, condición necesaria pero no suficiente, debido a que queda velado la perspectiva desde la cual se realiza comprensivamente el Dasein, es decir, es necesario llevar a cabo un recorte de la mentada totalidad, con la finalidad de especificar con relación a qué posibilidad del Dasein se usa un útil. En otras palabras, la posibilidad define, determina, la orientación del útil. Por último, esta comprensión se ajusta a determina conceptualización de los entes a los cuales se dirige la interpretación, es decir, remite a la idea de hacer al útil asible como tal o cual cosa (cf. Heidegger, 2012, p. 169; Lara, 2015, p. 153). En resumidas cuentas, esta conjunción de categorías existenciales son las que permiten que algo se haga comprensible en cuanto algo para el Dasein.

En virtud de lo dicho, el horizonte de sentido abierto por el Dasein es la llave de la comprensión del mundo, pero esto corre con la posibilidad de convertirse en un círculo vicioso:

> El comprender, en cuanto aperturidad del Ahí, atañe siempre a la totalidad del estar-en-el-mundo. En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa. Además, toda interpretación se mueve en la estructura de prioridad ya caracterizada. Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar (Heidegger, 2012, p. 153).

En toda interpretación ya debe estar comprendido lo que se debe interpretar. Acá Heidegger inserta el famoso círculo hermenéutico sin hacer ninguna mención de la relación parte-todo (cf. Grondin, 2016). Lo dicho puede ser confundido con un *uróboros*, aquella mítica imagen de la serpiente que se muerde la cola a sí misma, conformando un círculo vicioso, como apunta el mismo Heidegger, o toma la forma de una *petitio principii* para la lógica, ya que: "La demostración científica no debe presuponer lo que ella tiene que demostrar" (Grondin, 2016). Esto para el autor no afecta directamente a la hermenéutica en sí mismo:

> Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas (Heidegger, 2012, p. 154).

La clave del círculo hermenéutico, a fin de no caer en un círculo vicioso o falaz, es entrar en él de la forma correcta. Para ello es fundamental un examen y revisión de los elementos previos (el haber-previo, la manera previa de ver y la manera previa de entender) para evitar que sean llevados por "las asunciones dominantes" (Lara, 2015, p. 154). Normalmente, afirma Heidegger, lo hace bajo el modo de la aversión esquivadora de su propia condición, es decir el Dasein está sometido a la dictadura del Uno o el *se* (*Das Man*), esto es, las interpretaciones dominantes de una época que codifican el modo en que este se apropia o no de sus posibilidades.

Por el contrario, su carácter científico puede ser explorado en la medida en que se asuma esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas, es decir, partir de un análisis originario

de las cosas. Por esta razón, el pensamiento del último Heidegger de la deconstrucción de la historia de la metafísica, puede ser visto como un intento de comprensión más adecuado del Ser. En otras palabras, como un modo de ingresar adecuadamente en el círculo hermenéutico de la comprensión del Ser (cf. Grondin, 2016).

Recapitulando, podemos apreciar que la clave del círculo hermenéutico se encuentra, para este autor, en la comprensión-interpretación, por ello, para una correcta inserción en el mentado círculo es necesario una ruptura con las interpretaciones dominantes. De lo contrario, todo el horizonte de sentido desde el cual el Dasein abre en cada caso aquello de lo que se ocupa, así como sus posibilidades más propias, se verán contaminadas, por así decirlo, por formas impropias o alienantes de sí mismo.

Ahora bien, la comprensión desde la perspectiva gadameriana sigue el hilo conductor temático de la cuestión hermenéutica de acuerdo con cómo lo desarrolla Heidegger. En este sentido, retoma el concepto de comprensión e interpretación de *Ser y tiempo*, pero observa en este una limitación en su análisis, pues se restringe a definir la preestructura de la comprensión, sin por ello indagar en la historicidad de la misma (Gadamer, 1999, p. 331).

Gadamer enfoca la cuestión del vínculo del lector o intérprete con respecto a un texto e identifica una dimensión esencial, esto es, el hecho de que no es posible prescindir de las propias opiniones. En otras palabras, los "prejuicios" son constitutivos a la interpretación (cf. Gadamer, 1999, p. 337), contrario al ideal ilustrado de un saber que ha cortado los lazos inhibitorios de la tradición y la autoridad. No obstante, esto no significa un encierro en los propios prejuicios ensombreciendo, de esta manera, el sentido general del texto, sino que, para Gadamer (1999), es necesario una suerte de premisa metodológica, a saber,

> Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio de la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni 'neutralidad' frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas (p. 335).

La importancia otorgada a los prejuicios como parte constitutiva del círculo hermenéutico se debe a que estos constituyen en el intérprete la *"realidad histórica de su ser*" (Gadamer, 1999, p. 344). En otras palabras, tiene un estatuto ontológico de primer orden.

Ahora bien, ¿qué efectos tiene esto en la constitución del círculo hermenéutico? Contrariamente a lo que Heidegger realiza, Gadamer retoma los motivos clásicos del círculo hermenéutico, en el cual rescata la relación parte-todo. Esto resulta esencial para nuestro planteo, puesto que es en el conjunto de las anticipaciones de sentido de quien comprende el texto donde se debe dar un continuo proceso de corrección, rectificación y ampliación del sentido de la parte con respecto al todo, y viceversa. En otras palabras, la extrapolación de sentidos individuales a la totalidad del texto tiene efectos perjudiciales, ya que puede caer en la falacia *pars pro toto*, a saber, una falacia común en la cual la parte asume el lugar de la totalidad, una suerte de sinécdoque textual, mientras que lo que el círculo debe favorecer y fortalecer es que el sentido de lo individual esté en sintonía con el todo. Dice Gadamer (1999):

> El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de esta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. Es criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado (p. 361).

Ahora bien, este círculo hermenéutico no es metodológico, tampoco es de naturaleza formal, ni subjetivo ni objetivo, sino, como examinamos al comienzo, para Gadamer (1999), en sintonía con Heidegger, se constituye en "un momento estructural ontológico de la comprensión" (p. 363). Este círculo se manifiesta en el movimiento recíproco entre el intérprete y sus anticipaciones de sentido con respecto a la comunidad histórica o tradición en la cual este se encuentra inmerso, y viceversa. En este proceso, el intérprete está determinado en su precomprensión por la comunidad histórica en la cual está inserto, la cual actúa como un marco de prejuicio; al mismo tiempo, el intérprete también es determinante de esta comunidad por sus propias anticipaciones de sentido.

A este círculo se le adscribe un presupuesto formal que es la "anticipación de la perfección" (Gadamer, 1999, p. 363), es decir, "que solo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido" (Gadamer, 1999, p. 363). Este principio, señala que las expectativas de sentido se guían por aspectos no solo inmanentes a las anticipaciones de sentido del intérprete, sino también por factores trascendentes, es decir, estrechamente vinculadas a la verdad del texto (cf. Gadamer, 1999, p. 364).

Este principio que figura como un ideal regulativo de la interpretación, tiene la función de remediar las insuficiencias de la comprensión. Cuando dicho presupuesto no se cumple, es

forzoso encontrar medios para su resolución. No obstante, Gadamer afirma que la clave última de la comprensión no es ni la del intérprete ni la de la supuesta verdad del texto, en rigor:

> Comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección (Gadamer, 1999, p. 364).

Una correcta interpretación de la tradición implica distinguir los prejuicios verdaderos bajos los cuales comprendemos, de los falsos (cf. Gadamer, 1999, p. 369). Este aspecto es el que define la "conciencia histórica" o "conciencia de la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*]". Esta conciencia refiere a la necesidad de hacer conscientes los prejuicios que guían al intérprete en la comprensión. Esto significa que es necesario comprender los efectos de la historia, es decir, indagar en la propia historicidad, ya que allí se acopian un conjunto de condicionamientos históricos inexorables para la comprensión. "Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento" (Gadamer, 1999, p. 369).

La conciencia de la historia efectual es, para este autor, conciencia de la propia situación hermenéutica. La particularidad de esta situación hermenéutica es que nos encontramos sumergidos en ella, es decir, insertos en un cúmulo de prejuicios heredados que conforman un horizonte de sentido del presente –esto lo aclaramos a continuación— con el que nos enfrentamos a la tradición que se quiere comprender, por lo que si se quiere tener un conocimiento objetivo de la misma es necesaria una tarea de "iluminación" de aquello que nunca se puede llevar a cabo por entero. En otras palabras, se presenta como una tarea siempre inacabada: "Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse" (Gadamer, 1999, p. 372).

El concepto de situación está emparentado con el de horizonte, puesto que este se define como el ámbito de visión abarcable desde un determinado punto. Es decir, el ámbito de inteligibilidad posibilitado por determinada perspectiva histórica. Por esto, la "elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición" (Gadamer, 1999, p. 373)

A la obtención de este horizonte adecuado debe sumarse la necesidad de "desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición", de lo contrario, se "estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquella" (Gadamer, 1999, p. 373). La importancia de reconocer la posición y el horizonte desde el cual habla la alteridad de la tradición, radica en que esta se haga comprensible en su sentido, lo cual no significa que "uno se entienda con ella ni en ella" (Gadamer, 1999, p. 373).

Ahora bien, ¿Qué significa desplazarse hacia el horizonte ajeno que constituye la tradición u otra cultura?

> [...] uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del "desplazarse"'. Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación (Gadamer, 1999, p. 375).

De esta manera se gana un nuevo horizonte a partir del cual se puede ver mejor lo cercano y muy cercano a partir de una integración en un todo más grande, dice Gadamer (1999, p. 375). En suma, "Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos'" (Gadamer, 1999, p. 377). Inevitablemente, hay aquí, señala Gadamer, una tensión entre texto y presente que no puede ser esquivada o asimilada ingenuamente, sino que tiene que ser asumida conscientemente para poder desarrollarla de la manera más productiva. En definitiva, el tratamiento productivo de esta tensión es necesario para lograr una comprensión correcta a partir de una rectificación de los propios prejuicios.

Desde la perspectiva heideggeriana y gadameriana nos es factible explicitar la cuestión hermenéutica, si bien no en sus detalles más pormenorizados, si por lo menos, en sus líneas-fuerza fundamentales, lo cual permite orientar nuestra reflexión en torno a la problemática que plantea Ellacuría.

Ahora bien, desde Ellacuría la perspectiva hermenéutica tiene inevitables revisiones. Pero si queremos explicitar de la manera más fecunda sus planteos, no es posible sin una mínima referencia a estas cuestiones. Es decir, para este autor es central, como lo rescatan Tamayo Acosta y Romero Cuevas (2019), definir la situación hermenéutica desde la que partimos, en función de la cual podemos insertarnos adecuadamente en el círculo hermenéutico, o, dicho en términos gadamerianos, podemos efectuar una adecuada fusión de horizontes de sentido.

La tradición hermenéutica que apuntamos, con sus motivos de índole ontológico, cuya prioridad se centra en la comprensión del sentido, nos permiten entrever el fenómeno ya señalado acerca de la necesidad de una delimitación de la situación hermenéutica. Sin embargo, dado el anclaje físico-metafísico que hace nuestro autor, conlleva que se aparte de estas posiciones. En efecto, la prioridad que le atribuye a la inteligencia es la aprehensión de realidad y no la comprensión de sentido, tema que retomaremos más adelante. Además, el conocimiento, en su función social y objetiva, junto a su actividad interpretativa-contemplativa, tiene "una función práxica que viene de y va a la configuración de una determinada estructura social" (Ellacuría, 2000a, p. 210). Con esta función el autor busca enfatizar la autonomía relativa del conocimiento, puesto que este se constituye como "un momento estructural de una totalidad histórica, socialmente condicionada por determinados intereses y, más en general, por determinadas fuerzas sociales" (Ellacuría, 2000a, p. 210)

Así las cosas, la circularidad hermenéutica adopta la siguiente formulación:

> La circularidad fundamental, que se da incluso en el conocer humano […] no es la de un horizonte teórico y de unos contenidos teóricos, que se entienden desde aquel horizonte y en parte lo reconforman, sino la de un horizonte histórico-práctico y de unas realidades estructurales socio-históricas, que fluyen desde aquél y también lo reconforman si es que hay transformación real de las realidades concretas. No hay una circularidad pura entre horizonte teórico y comprensión del sentido de algo determinado. La circularidad es física; lo es en el punto de arranque de toda comprensión y de toda actividad, y lo es en el movimiento por el cual se constituyen las determinaciones concretas (Ellacuría, 2000a, p. 215).

Pues bien, este círculo pone en el foco la dimensión física, por sobre la de sentido. En el círculo hermenéutico en su formato tradicional se parte de un prejuicio para realizar una interpretación o comprensión, por lo que lo preponderante es la tensión entre el texto (tradición, pasado) y comprensión (presente). Esta tensión está inextricablemente ligada a los prejuicios que nos constituyen históricamente, por lo que el peligro es generar un malentendido con el texto procedente de la tradición, de allí que sea necesario tener conciencia de la historia efectual, es decir, una tarea de autorreflexión hermenéutica. Esto implica embarcarse en la tarea de reflexionar sobre los propios condicionamientos históricos que amplían o limitan el horizonte de comprensión (cf. Gadamer, 1999, pp. 372-373) o, como sostiene Heidegger, es necesario determinar cómo entrar correctamente en él, por tanto es necesario cuestionar las interpretaciones dominantes de una época.

Ahora bien, para Ellacuría la circularidad hermenéutica parte del horizonte histórico-práctico orientándose al análisis y transformación de la realidad sociohistórica en todo su dinamismo estructural. Esto quiere decir que el conocimiento está condicionado por factores histórico-sociales y políticos, tales como intereses, antagonismos, luchas de fuerzas sociales. Tales condicionamientos inhiben y limitan o liberan y amplían las posibilidades de inteligibilidad y de transformación de la estructura sociohistórica.

En tal sentido, todo saber es llevado a las determinaciones práctico-concretas que idealmente afirma, de manera tal que esta sirva de instancia crítica y desenmascaradora de las ideologizaciones que pueda conllevar, al mostrar el origen y el destino sociales de todo conocimiento (cf. Ellacuría, 2000a, p. 211). Esto es lo que más adelante veremos que nuestro autor considera en línea con el método de historización.

Conforme a estos planteamientos, por un lado, los condicionamientos histórico-sociales y políticos del conocimiento deben ser problematizados a fin de corregir el horizonte histórico-práctico de la realidad. Sin embargo, la sola problematización es insuficiente para la comprensión; es necesario transformar las estructuras sociopolíticas que constituyen este horizonte.

De esta manera, la circularidad implica, en primera instancia, la autorreflexión crítica de los propios condicionamientos éticos, políticos y sociales desde los cuales se realiza toda interpretación de la realidad sociohistórica. Solo a partir de esta autorreflexión es posible la adecuada inserción teórico-práctica en la realidad, con la correcta orientación para transformar sus goznes estructurales. De este modo, enriquecemos el círculo histórico-práctico de interpretación y transformación de la realidad.

Ahora bien, si pretendemos determinar la situación hermenéutica adecuada con el objetivo de insertarse correctamente en esta circularidad –es decir, para evitar un círculo vicioso–, es necesario situarse en el "lugar-que-da-verdad" (cf. Ellacuría, 1991a, p. 115). Este *locus* hermenéutico permite determinar los problemas a abordar, las categorías que las van a orientar de manera más apropiada, y, por tanto, articular genuinamente el nexo teoría y praxis. De esta manera, nos aseguramos de que la filosofía cumpla su propósito liberador. De este tema nos ocuparemos más adelante.

6. Los intereses de la razón

El conocimiento, en cuanto reflexión teórica, puede realizarse desde sus propias autodeterminaciones. Esta perspectiva está en conformidad con la teoría tradicional, según lo plantea Horkheimer (2003, p. 231). Por lo tanto, el conocimiento es juzgado y valorado de manera abstracta y ahistórica. Esta suerte de caja de cristal del pensamiento pretende eludir, no solo la determinación inexorable de la historia efectual de la que nos advierte Gadamer, sino de algo más ostensible aún, a saber: de los antagonismos sociales, los conflictos económico-políticos, los intereses de clase que derivan en diferencias, contradicciones y contraposiciones que le son co-extensivas. Por esta razón, una perspectiva de esta índole profundiza su escisión con la praxis histórica, creando la ilusión de independencia o autonomía del conocimiento, donde todo su desarrollo está gobernado por la íntima vinculación con su objeto de pensamiento (cf. Horkheimer, 2003, p. 231).

Por el contrario, para Ellacuría, de manera semejante a como lo plantea Horkheimer (2003) desde su perspectiva de la teoría crítica, la praxis histórica está estrechamente asociada a la construcción teórica. El cuestionamiento que se hace Horkheimer (2003) tiene que ver con la posibilidad de una autocomprensión racional de los sujetos en el marco de una sociedad que se constituye como una totalidad irracional (cf. p. 241). Algo semejante advierte Ellacuría (2009a) en su análisis del texto *El hombre unidimensional* de Marcuse. Este señala la irracionalidad del todo, y el oscuro devenir de una subjetividad encerrada en la trabazón con una objetividad de esta índole (cf. Ellacuría, 1999, p. 27). Estos aspectos son insoslayables si se quiere, ulteriormente, determinar de manera adecuada la función liberadora de la filosofía.

En virtud de lo dicho, es posible identificar significativas diferencias entre nuestros autores de referencia. Zubiri elabora una reflexión formal sobre la estructura de aprehensión, al margen de los procesos históricos, mientras que Ellacuría sitúa la historia y sus vicisitudes como un eje central de reflexión. Esto no es óbice para que sus análisis encuentren un punto de convergencia metodológica y epistemológica en la estructura de aprehensión planteada por Zubiri, tal y como lo desarrollamos.

A partir de esta perspectiva nueva, consideramos que el pensamiento de Ellacuría se inscribe en la reflexión zubiriana al proponer como hecho primario y originario la “injusticia”. En este sentido, la aprehensión adquiere en su enfoque un carácter formal-moral, el cual se concreta en determinaciones históricas específicas. De esta manera, la perspectiva de

Ellacuría enriquece y amplía el marco teórico propuesto por la reflexión zubiriana hacia los planos éticos e históricos.

La situación en que queda la aprehensión, producto de la asimetría con que lo real se impone, y los desajustes que provoca para apropiarse de la realidad, tiene una importancia meridiana para comprender las preocupaciones y problemáticas que enfrenta el pensamiento de Ellacuría. En principio, lo que resulta inequívoco de este hecho es el surgimiento de un "interés básico".

En Zubiri toda la estructura formal de la aprehensión, si la anudamos con su praxis filosófica, podemos decir que persigue un interés de orden fenomenológico-trascendental[13] (con mayor precisión: noológico-trascendental). En rigor, esto es contradictorio con lo que sostiene Horkheimer (2003), dado que, desde la perspectiva de este autor, su pensamiento quedaría comprendido dentro de la teoría tradicional, por lo que no podríamos hablar de un específico interés. Sin embargo, su propósito es describir formalmente del modo más preciso las claves genético-estructurales de la inteligencia. Esta descripción pretende mostrar la articulación interna de la inteligencia. En tal sentido, la finalidad de esto no es solo exponer cómo se constituye un saber sobre la realidad, sino saber cómo estar en la realidad; es decir, se persigue, asimismo, un estricto interés práctico-formal[14]:

> La filosofía ha contrapuesto sentir e inteligir fijándose solamente en el contenido de ciertos actos. Pero ha resbalado sobre la formalidad. Y aquí es donde inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectivo. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿Qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad (Zubiri, 1983, pp. 351-352).

[13] En Zubiri no lo encontramos tematizado como un interés práctico-formal. Esto lo inferimos como una línea de análisis posible de su filosofía.

[14] Es necesario retrotraerse a uno de los primeros textos críticos de Zubiri para mostrar cómo se da una profunda preocupación práctica, a saber, como dice Jesús Conill: de orientación en el mundo de la vida (cf. Conill, 1991, p. 107). Zubiri ve, ya en sus primeros escritos algo que buscará superar con su filosofía, por lo que se convierte en un *leitmotiv* suyo, esto es, que la vida intelectual de la última década del siglo XIX y principios del XX conllevan un profundo deterioro en tres registros: 1°) una positivización del saber; 2°) una desorientación en el mundo; 3°) una ausencia de vida intelectual (Zubiri, 1948, pp. 15-43).

En Ellacuría su interés se encuentra lejos de cualquier neutralidad epistémica. Sin embargo, juzga de manera favorable el inmenso esfuerzo zubiriano. Para este autor, el valor filosófico de la obra zubiriana reside en que se hace como filosofía pura y no pura filosofía[15].

Mientras que, en la filosofía de Ellacuría, el desiderátum principal que gobierna su reflexión es que lo real no presione de tal modo que peligre la posibilidad de autorrealización humana. De acá se infiere que en su filosofía haya un "interés por la liberación". En este enfoque converge claramente con la teoría crítica, tal como la formulara Horkheimer, para quien es fundamental un interés por la emancipación que ha devenido reflexivo en el filósofo (Tamayo Acosta y Romero Cuevas, 2019, p. 90).

7. Recapitulación final capítulo I

Nuestro curso de reflexión nos muestra de qué manera el pensamiento de Ignacio Ellacuría conlleva una modulación de la estructura formal de la aprehensión de realidad expuesta por Xavier Zubiri. En efecto, desde la perspectiva de Ellacuría la realidad sociohistórica se presenta profundamente atravesada por asimetrías e injusticias sociales. Desde su punto de vista, el hecho primario de la aprehensión es la no-justicia y la no-verdad que rigen hegemónicamente la realidad. La particularidad de este hecho permite inscribir en la aprehensión de realidad un factor de modulación formal-moral, en función del cual es necesario examinar de qué manera quedan alteradas las estructuras de aprehensión y de apropiación de posibilidades, dependiendo del tipo de contenido que se impone. Este enfoque redefine la propuesta de Zubiri, y además lo amplía y enriquece en un sendero poco explorado por él: la dimensión ética y práctica que implica una necesaria revisión de la función de la estructura de aprehensión en contextos de desigualdad y opresión.

Asimismo, este planteamiento nos permite establecer un marco teórico-metodológico que cohesiona ambos autores, a partir de esta inscripción de Ellacuría en la dimensión más originaria del acto de aprehensión. No obstante, como es de esperar, dada la naturaleza de sus reflexiones, estas adquieren derivaciones, que si bien encuentran convergencias, no

[15] Dice Ellacuría al respecto: "En algún sentido, pero desde otra perspectiva y sin mimetismos científicos, Zubiri reemprende la tarea cartesiana, kantiana y husserliana de hacer de la filosofía un saber estricto y riguroso.
Pero no por ello esta obra de filosofía pura es una obra de pura filosofía, es decir, no es un trabajo de pura especulación sobre temas irrelevantes, un puro juego mental malabarista sobre asuntos que no atañen al hombre y que son utilizables para la comprensión y la transformación del hombre y del mundo" (Ellacuría, 2001a, p. 345).

obstante, con el tiempo se apartan. Esto lo observamos principalmente en la última etapa del pensamiento ellacuriano al asumir una tesitura crítica, por la cual acaba matizando su identificación y posicionamiento respecto del pensamiento zubiriano.

Por otra parte, coincidimos con Romero Cuevas (2019, pp. 112-113), que las elaboraciones teóricas finales de Ellacuría exigen una revisión completa de su pensamiento previo desde estos motivos últimos, ya que allí se ven resignificados las pretensiones de un saber formal-trascendental como es el que se formula en *Filosofía de la realidad histórica*[16]. Finalmente, los intereses que se desprenden de sus fundamentos gnoseológicos permiten entrever también estas diferencias, las cuales explicitamos a lo largo de este trabajo.

[16] Es sintomático que este texto haya quedado inédito, aun cuando se hace alusión a su pronta publicación en el texto "Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano" (Ellacuría, 2000a, p. 209).

CAPÍTULO II: PRAXIS E HISTORICIDAD

1. Xavier Zubiri: el análisis de los actos como hechos

En el presente apartado nos proponemos hacer una reconstrucción teórica de la praxis en general, y de la praxis histórica, en particular, desde la última filosofía de Xavier Zubiri. Esta se define fundamentalmente desde los actos de aprehensión y, de manera creciente, se complejiza en modulaciones posteriores. Los actos no son solo de orden intelectivo, sino que se dan en unidad estructural con el sentimiento y la volición, lo que permite explicitar las dimensiones intencionales, axiológicas y morales de la praxis. En lo sucesivo hacemos una aclaración metodológica relevante que define el punto de partida desde el cual hacemos estos planteos.

La determinación inicial de los actos, principalmente, del acto intelectivo, permite asentar los primeros peldaños de esta construcción filosófica. La metáfora constructiva, tal vez de sesgo excesivamente cartesiano, no sea la más adecuada, pero nos permite darle un impulso inicial a este estudio. El último Zubiri de la trilogía de la inteligencia incurre en un análisis de los actos en y por sí mismos, en particular: los actos de sentir e inteligir. Es decir, inteligir y sentir son analizados en tanto que actos y no en tanto facultades, como lo concibieron griegos y medievales. Por consiguiente, analizamos la estructura interna del acto de inteligir (Zubiri, 1998, p. 20). Desde su enfoque, estos actos son hechos bien constatables, por lo que se los debe tomar por sí mismos, y no desde una teoría cualquiera. Estas distinciones anudan los últimos escritos de Zubiri y son centrales.

Por el contrario, sus primeras obras (*Sobre la esencia*, *Sobre el hombre*, *Estructura dinámica de la realidad*, etc.) están enfocadas en desarrollos metafísicos, a saber, la unidad de lo físico –donde la indagación científico-teórica tiene un rol preponderante, pues determina la *talidad* de las cosas— y del orden estrictamente trascendental, o "física trascendental", que el autor denomina metafísica (Zubiri, 1998, p. 120). En cambio, en su última obra su preocupación da un giro hacia una filosofía de la inteligencia, pero no de la inteligencia como facultad (teorizada físico trascendentalmente), sino como acto. En tal sentido, se ocupa de la "intelección" en sí misma, de allí que su énfasis esté puesto en un análisis de hechos, y no

una teoría sobre la facultad de sentir e inteligir, de la volición y las tendencias, y de la sensibilidad y la afección.

Ahora bien, surge la pregunta acerca de ¿cómo es posible un desplazamiento del ámbito de la inteligencia al de la realidad, y viceversa? ¿No es acaso prioritario, incluso primordial desde una perspectiva epistemológica y ontológica, ocuparse de las estructuras intelectivas para determinar nuestro acceso a las cosas, como piensa Kant? Cabría pensar que es necesario una crítica del conocimiento, de la episteme, para lograr alcanzar el claro sendero de la ciencia.[17] Sin embargo, para nuestro autor, el conocimiento no es algo que repose sobre sí mismo (Zubiri, 1998, p. 11), sino que requiere un esclarecimiento previo de lo que "estructural y formalmente sea la inteligencia" (Zubiri, 1998, p. 11), o *noología*.

No obstante, persiste el interrogante inicial, ¿cómo puede haber un tratamiento de la realidad en cuanto realidad, y luego un desplazamiento reflexivo hacia la inteligencia? En principio, ya tenemos una pista, no hay que inclinar la reflexión sobre la racionalidad en tanto que crítica epistemológica, por el contrario, retrotrayéndonos a la raíz del acto intelectivo nos encontramos con el hecho inequívoco de la congenereidad de inteligencia y realidad[18] (cf. Zubiri, 1998, p. 10). Esto se debe a la naturaleza misma del saber y de la realidad, que reseñamos en el apartado anterior: esto es: a la realidad como *formalidad* o "de suyo", y a la aprehensión como actualización co-originaria de esta formalidad, de allí que hablar de un estudio de la realidad previo a un estudio del saber no es estrictamente necesario, como sí lo fue para el criticismo kantiano.

Por otro lado, esta congenereidad nos permite justificar, en principio, que no haya contradicción en la obra zubiriana al efectuar un desplazamiento de la realidad (nos referimos al sendero metafísico adoptado en sus primeras obras de madurez) a la inteligencia. Además, esto nos permite colegir que, una vez profundizados en el sendero del saber, retomamos enriquecidamente el de la realidad, principalmente, a partir de la obra de Ignacio Ellacuría.

Por lo que se refiere a nuestro análisis de los actos, tenemos que, de antemano, precisar por qué hablar de ellos es analizar un hecho. Lo primero que podemos afirmar es que en "la

[17] En Kant (2009) encontramos nítidamente una preocupación por delimitar los límites y alcances de la razón en lo tocante a la posibilidad o imposibilidad de una metafísica general (p. 7) (KrV, A XII-XIII). En este sentido, es puesto de manifiesto que lo prioritario para lograr el sendero seguro de la metafísica como ciencia es una crítica de las condiciones del conocimiento.

[18] Esta congenereidad tiene su expresión homóloga en Heidegger (1990) con la *Zusammengehörigkeit*, a saber, la unión oscilante entre el *Dasein* y el *Ser* en su acontecer.

intelección lo real está presente como real sea cualquiera su forma de actualización." (Zubiri, 1983, p. 180). De acuerdo con Zubiri, esto es un *positum*, que no hace excepción si es en la inteligencia sentiente, en el logos o en la razón, hecho que reviste central importancia, porque nuestro análisis inicial se centra inicialmente en Zubiri y tiene como columna vertebral estos tres modos de actualización. Pues bien, un hecho es un *positum*, con la salvedad que no todo *positum* es un hecho (cf. Zubiri, 1983, p. 182). Esto nos obliga a determinar qué es un *positum*.

> Pues bien, estar "sólo actualizado" en su presentarse es en lo que consiste el ser *positum*. Es el carácter de positividad. *Positum* es lo presente en cuanto su actualización es, desde lo presente mismo, sólo un estar actualizado en su presentarse. Esto es, el ser positum tiene tres momentos: el estar presente, el estar sólo presente, el estar sólo presente en y por su presentarse mismo. Por el primer momento, el *positum* es algo aprehendido. Por su segundo momento, el *positum* se opone, […] a lo que puede ser interpretación, elaboración intelectual, por ejemplo a lo teórico, a lo especulativo, etc. Por su tercer momento, el *positum* es un simple observable en la intelección. No se trata de ir tras lo presente a una cosa que se manifiesta en lo presente, sino que se trata de tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse. Es menester tomar estos tres momentos en su formal e intrínseca pureza (Zubiri, 1983, pp. 180-181).

De esta definición tenemos tres distinciones centrales: el *positum* es algo aprehendido; con ello Zubiri sostiene una dimensión inicial central: las cosas están actualizadas, están meramente presentes. En virtud de ello, se opone a lo teórico y especulativo, es decir, a cualquier disección teórico-conceptual ulterior que de ella se pueda hacer. De allí que diga finalmente: "se trata de tomar lo presente en y por sí mismo en su mero presentarse" (Zubiri, 1983, p. 181), pero agrega, este debe ser un simple observable, podríamos agregar: debe poder ser observado por cualquiera (Zubiri, 1983, p. 184). Así pues, todo hecho es un *positum*, pero no todo *positum* es un hecho, puesto que el *positum* es algo real presente a la aprehensión, pero si no puede ser observado por cualquiera pierde el estatus de hecho. Esto, asimismo, es oportuno contraponerlo a la noción de hecho científico, el cual nuestro autor refiere como un hecho conceptuado y fijado, lo que quiere decir: "referido a un sistema de conceptos previos" (Zubiri, 1983, p. 184).

Entonces, estas tres dimensiones del *positum* nos circunscriben con claridad lo que es un hecho y por qué los actos, y mejor aún, las acciones, son hechos. En otras palabras, Zubiri quiere atenerse a cómo se presenta a la aprehensión el acto intelectivo, ajustándose a ello puede sortear las dificultades que surgen de toda teoría o especulación intelectiva, a saber:

la continua verificación a que la realidad somete a la razón y la rectificación metódica que toda aproximación requiere. De esta manera, podemos sortear, al parecer, posibles errores o mistificaciones inducidos por conceptualizaciones equivocadas de las cosas. En rigor, el análisis de hechos nos permite analizar toda la realidad que está presente; el "estar" al que nos referimos con Zubiri no es lo meramente presente, sino la presentación, por lo que se opone a cualquier "estaticidad" (Zubiri, 1983, p. 181), esto implica que análisis de hecho pueda ser desde el "curso más radical de una vida personal, o una realidad que consistiera sólo en acontecer" (Zubiri, 1983, p. 181). He aquí nuestra apuesta fundamental por analizar el ser humano desde sus acciones, pasando por el hecho social y la historia, sean aprehensibles como hechos.

Naturalmente, esto requiere de una salvedad metodológica: Zubiri dedica sus estudios al análisis del acto de aprehensión como hecho –sobre el cual haremos descansar todo nuestro estudio, por la importancia para entender la praxis en toda su compleja estructura — y deja en sus apéndices todas aquellas cosas que desbordan el análisis de este hecho. Sin embargo, nuestra argumentación, al menos desde lo que la filosofía zubiriana nos permite, se concentrará en las lindes de la actualización, ya que hay aspectos que no se refieren estrictamente el hecho del acto intelectivo, pero que, no obstante, son término de una actualización intelectiva, por ende, son considerados hechos y pueden ser analizados como tal, y, por tanto, enriquecer considerablemente nuestro análisis de la praxis, en general; y sociohistórica, en particular.

Por su parte, la filosofía de Ignacio Ellacuría, por estar fraguada al calor de los primeros escritos zubirianos, a saber, toma a *Sobre la esencia* (1985b) y *Estructura dinámica de la realidad* (1995) como los libros paradigmáticos de la obra zubiriana –aun cuando haya alusiones a su trilogía como relevante (1982, 1983, 1998), no obstante, en su pensamiento esta figura marginalmente—, nos permitirá sumergirnos en la estructuración científica y metafísica de la praxis sociohistórica y su consecuente crítica. Todos estos aspectos permiten una retroalimentación que nos brindan mayores posibilidades de aprehender un fenómeno de poliédricas dimensiones.

Pues bien, dado este estado de la cuestión, podemos decir que los actos son directamente observables, y en unidad funcional constituyen una acción. En efecto, las acciones son un sistema funcional de actos (Zubiri, 1995, p. 232). En este sentido, la intelección, el sentimiento y la volición, constituyen una acción una y única (Zubiri, 1986, p. 16). Así pues,

a fin de esclarecer cómo esta acción única e indivisa define los comportamientos humanos (Zubiri, 1986, p. 17), retomaremos los análisis sobre la constitución del acto de intelección, el cual sirve de señuelo de todos los planteos posteriores.

2. Consideraciones preliminares sobre la praxis

En principio, nos referiremos sucintamente a la praxis en su estricto carácter dinámico. Luego, nos adentraremos en el modo de estructuración interno de cada una de sus modalizaciones concretas, hecho que nos demandará la mayor parte de este capítulo.

La *praxis* es el concepto griego para referirse a acción, la cual Aristóteles (1995) distinguía de la *poiesis*. Respecto de esta última, sostiene que es aquella acción que tiene un fin extrínseco a sí misma, como es la producción: por ejemplo, la acción que realiza un carpintero al construir una mesa. Mientras que la primera tiene el fin en sí mismo, como podemos apreciar en los casos de inteligir y amar, pues su *érgon* radica en sí mismo (cf. Zubiri 1998, pp. 148-149): "[...] a este tipo de obra, de érgon, cuyo término no consiste sino en la actividad misma, llamó Aristóteles 'enérgeia' (ἐν-έργεια), estar en acto, en actividad" […]. La praxis es la actividad en acto, mera enérgeia" (Zubiri, 1998, p. 21).

Este concepto de praxis como actividad en acto o *enérgeia* es resignificado por Zubiri como actuidad (cf. Zubiri, 1982, p. 34; 1983, p. 29; 1998, p. 137). De este concepto es necesario tomar distancia, puesto que allí nos encontramos ante acciones que se caracterizan por poseer la plenitud formal de realidad en ellas mismas (cf. Zubiri, 1998, p. 137). Como afirma Antonio González (2001), esto significa un deslizamiento hacia las estructuras metafísica de la realidad y el abandono de la inmediatez primera de los actos.

En efecto, la noción de actuidad nos retiene en la idea del acto de una potencia. Asimismo, son conceptos que refieren al modo de ser de la naturaleza (cf. Zubiri, 1948, p. 344; 2008, p. 466) por ejemplo, la bellota que está potencialmente contenida en la encina. En otras palabras, refiere a aquella realidad natural potencialmente contenida en otra realidad que el acto lleva a su plenitud (cf. Zubiri, 1995, p. 229). Lo predominante en ella es que "producen sus actos siempre de la misma manera" (Zubiri, 1948, p. 343).

En este sentido, afirma Zubiri, las potencias no han sufrido variaciones sustanciales a lo largo de la evolución: del hombre de Cromagnon hasta el homo sapiens actual. De hecho, las potencias son sensiblemente las mismas, que producen los mismos actos: por ejemplo, la

actuidad de las piernas es andar, moverse; del pensamiento, pensar; de la boca, hablar (cf. Zubiri, 2006, p. 88) del ojo es ver; todas las cuales pueden ser homologados a funciones, por cuanto son las capacidades requeridas para ejecutar posibilidades (cf. Zubiri, 1995., pp. 231-2). En último término, el problema es reducir las categorías de actualización del contenido de lo histórico y de lo personal a lo natural, a sabiendas de que no son idénticas categorías (cf. Zubiri, 1983, pp. 198; 243).

La persona, la sociedad y la historia son algo heteróclito a aquello, puesto que no se ajustan a los patrones regulares de la naturaleza ni a algo puramente presente como *jectum*[19] (cf. Zubiri, 1983, pp. 56; 178). En efecto, la acción, fundamentalmente, la acción sociohistórica, veremos que se aparta de aquella lógica al mostrar que lo radicalmente novedoso del ser humano es que interpone un sistema de posibilidades creado libremente (cf. Zubiri, 1983, p. 221) a partir del cual actualizan innovaciones en los modos de acción común.

A modo de ejemplo, la fusión nuclear es algo natural a la realidad molecular, por cuanto superada cierta temperatura (en el Sol, por ejemplo), los núcleos atómicos se fusionan liberando energía; en cambio, la fisión nuclear implica la intervención humana liberando un neutrón en un átomo fisionable, lo que produce una liberación de energía. Por esta última tenemos una innovación de carácter completamente atípico a los hechos naturales, de manera semejante a la energía nuclear contenida en reactores nucleares, de donde deriva la posibilidad de la producción artificial de energía, así como, en su reverso más siniestro, el de una bomba nuclear. Ergo, estamos ya no ante hechos naturales, sino ante un acontecimiento, un suceso (cf. Zubiri, 1983, p. 302; 2006, p. 88).

Dicho esto, es comprensible que la praxis tenga que ser repensada desde la peculiaridad que busca aportar Zubiri en su filosofía, lo que amerita una reconstrucción desde las definiciones, algunas dispersas otras más precisas, que el autor nos deja. Así pues, conviene subrayar que su propuesta es desarrollar las bases para una "filosofía de la actualidad" (cf. Zubiri, 1998, p. 140), esto es decisivo porque nos advierte metodológicamente acerca del lugar más adecuado para pensar el concepto de praxis. Incluso, es factible pensar que desde su última obra abona elementos para considerar una filosofía de la "actualización" (cf. Zubiri, 1983, pp. 11; 29; 37). Por consiguiente, es conveniente hacer una elucidación precisa en torno de

[19] Lo objetual y lo presente tienen claras etimologías convergentes: El objeto es algo que "está ahí", es un *Jectum*: algo yacente. Lo presente es oriundo del verbo latino *praesens* (prae-esens) que significa "ser delante", "estar delante y a la vista, ser manifiesto". En rigor, en lo sucesivo nos ocuparemos de mostrar que lo personal, lo social, lo histórico, no se actualizan como objeto sino de una forma peculiar.

la diferencia de actuidad y actualidad. En cuanto a la primera, ya hemos apuntado sus ideas centrales, nos queda remitirnos a la actualidad como esencia formal del acto intelectivo (cf. Zubiri, 1998, p. 133).

2.1. De la actualidad a la actualización de los actos

Mostramos, en nuestro primer apartado, que los actos intelectivos consisten en ser actos de aprehensión de realidad. Esto consiste, fundamentalmente, en que algo "está" presente del cual me "estoy" dando cuenta. La unidad de ambos momentos en el "estar" busca enfatizar el carácter físico, en otras palabras, de estar "con" y "en" las cosas reales, frente al estrictamente intencional (cf. Zubiri, 1998, p. 22). De allí que, con anterioridad a la primacía de la constitución del sentido (noema) por una nóesis (acto de conciencia), hay un momento físico de imposición de las cosas (noérgico) (cf. Zubiri, 1983, p. 94; 1998, p. 64). Este momento físico consiste en el "estar presente" como un "de suyo". Naturalmente, este "estar presente" remite a un momento de anterioridad estructural al de la "presencia intencional" (Husserl) (cf. Zubiri, 1992, p. 230), y por tanto de la conciencia; e inclusive, desde la perspectiva de nuestro autor, es anterioridad a la "desvelación" en Heidegger[20], según Zubiri (cf. 1998, p. 135).

Entonces, ¿en qué consiste esta actualidad? Dicho brevemente: en el "estar presente [de algo] desde sí mismo por ser real" (Zubiri, 1998, p. 139). Conviene desplegar el sentido de esto. Cuando las cosas se hacen presentes físicamente, lo hacen desde sí mismas, es decir, es por ellas que está determinada su presentidad. Este presentarse ocurre, claramente, siempre en el ámbito intraintelectivo, ya que la intelección misma es actualidad (cf. Zubiri, 1998, p. 143). Por ende, lo que las cosas sean *extra anima* es una tarea ulterior de la razón (cf. Zubiri, 1998, pp. 147, 269; 1983) muy lejana de estos primeros peldaños.

La actualización tiene tres sentidos desarrollados por Zubiri: extrínseco, intrínseco y un intrínseco de la realidad en cuanto realidad (cf. Zubiri, 1998, pp. 137-141; 2008, pp. 364-368): el primero de ellos, es un sentido *extrínseco*: es el estar presente de algo en algo, el caso paradigmático señalado por Zubiri es el de los virus, que siempre tuvieron actuidad,

[20] Sobre este tema hay una ingente cantidad de obras al respecto, donde las posiciones son diversas, pero a nuestro entender en el último Heidegger hay una anterioridad fenomenológica que se da en el "aparecer" sobre lo que "aparece", que es aún anterior a la actualidad zubiriana, pero no necesariamente a la actualización (González, 2004; Nicolás y Espinoza Lolas, 2008).

pero hoy tienen actualidad para los seres humanos. El carácter extrínseco de la actualidad está determinado por ser actual *para* algo, ser actual *para* los seres humanos. Este es un mero "tener" actualidad.

Luego, está la actualidad intrínseca en la cual es la cosa la que se "hace presente" por sí misma. Son las cosas las que determinan "desde sí mismas" su presentidad (cf. Zubiri, 1998, pp 138-139) por ejemplo: una persona que se hace presente desde sí misma. De aquí vemos que la actualidad lleva más allá de la pura presentidad: es el "estar presente de lo real desde sí mismo". Cuando nos remitimos a su "estar presente" el énfasis recae sobre el "estar" en su carácter físico por sobre el de la presentidad. Por esta razón, lo presente se funda en el carácter noérgico del estar (cf. Zubiri, 1998, p. 145). Nuestro autor apela a otro ejemplo: un trozo de cera que es sumergido en agua nos muestra que el agua no la moja, su actuidad no ha cambiado, pero el carácter de seco es ahora el de "no-mojado", es decir, se funda una nueva actualidad (cf. Zubiri, 1998, p. 139), ¿por qué? Esto se debe a que el modo en que *está* presente desde sí misma la cosa real, es ahora bajo el carácter de "no-mojado".

El ejemplo pone en evidencia que al "estar" se le puede atribuir un carácter transitorio que contrasta significativamente con el "ser", cuya connotación radica más en una dimensión profunda y permanente de las cosas. No obstante, para nuestro autor, el acento está puesto aquí en una dimensión anterior a cualquier transitoriedad, esto es, "el carácter físico de aquello en que se está y de aquél que está" (Zubiri, 1982, p. 234), puesto que "todo estado, en su transitoriedad misma, hace aparecer en primer plano su carácter de actualidad física" (Zubiri, 1982, p. 234). Con ello Zubiri insiste en que un remitir al "estar" de lo presente quiere decir que las cosas se imponen impresivamente a la intelección, de aquí su carácter noérgico. De ello se deduce cualquier estado, por ejemplo, si consideramos el "estar enfermo", su carácter transitorio implica una anterioridad de la imposición de la enfermedad como tal, sin la cual ningún estado, por más transitorio que se quiera, es posible.

Ahora bien, hay un último nivel de actualidad: las cosas pueden o no tener actualidad en algunas de sus notas, pero es inexorable que lo tengan por su formalidad misma de realidad, porque siempre hay actualidad del "de suyo" (cf. Zubiri, 1998, p. 139), de allí que la actualidad sea el "estar presente desde sí mismo por ser real" (Zubiri, 1998, p. 139). Por ejemplo, si vemos una mancha verde, esta se actualiza en su momento de realidad, como un verde real, siendo "de suyo", este es el *prius* o anterioridad formal de la realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 62), *i.e.* de este verde real. Este verde *real* está presente desde sí mismo por ser real.

Este aspecto particular de realidad nos remite a que toda actualización es siempre de una alteridad radical, ya que la cosa se impone a la inteligencia, pero aparece intelectivamente como radicalmente otra del aprehensor. Entendamos que, en la aprehensión intelectiva, el verde se actualiza con contenidos propios y con una formalidad de realidad, por la que el verde está remitiendo a sí mismo y no a mí como su aprehensor. Asimismo, esto nos indica que la actualidad por ser actualidad de realidad es siempre actualidad de una actuidad, pues la cosa real ya siempre se encuentra en su plenitud formal antes de su actualización intelectiva, pero no siempre ha estado presente a la inteligencia: los virus son el caso paradigmático (cf. Zubiri, 1998, pp. 138, 140). En consecuencia, el estar es "actualidad real o realidad actual" (Gracia, 1986, p. 109).

Acá tenemos un punto que debe ser resuelto: si la actualidad lo es de una actuidad, entonces, tenemos una paradoja, ¿cómo puede conjugarse el *hecho* de la actualización con una teoría metafísica de la plenitud de realidad de una cosa? Esta pregunta emerge a raíz de que la actuidad es la plenitud metafísica de una cosa real, y la actualidad es el modo de estar presente la cosa al acto perceptivo o de aprehensión. A lo largo de este trabajo apuntamos claves necesarias para esta articulación, que en Zubiri presenta más de una lectura.

Revisado el carácter de actualidad de la intelección, queda pensar cómo se actualiza el acto intelectivo. Es menester aclarar que aquí todavía no hablamos de acción en sentido estricto, sino del acto de intelección que es sobre el que recae todo el análisis de hechos (cf. Zubiri, 1998, p. 20). Nuestro autor es enfático en que la actualidad "no es el carácter de *acto,* sino el carácter de *actual"* (Zubiri, 1998*,* p. 137). Originariamente, apelaba a los planteos aristotélicos sobre la comunidad de acto entre la cosa y la inteligencia (cf. Zubiri, 1985b, pp. 443-445). Sin embargo, en sus últimas obras abandona estas nociones para pensar en la "actualidad común" del acto de aprehensión y la cosa. Con ello considera que el acto intelectivo o de aprehensión como tal se co-actualiza con la cosa real. Por ejemplo, en el acto de ver una piedra, "está" la piedra, pero también se actualiza que la "esté viendo", está presente la cosa y mi visión conformando una misma actualidad numéricamente una, una comunidad de actualidad (cf. Zubiri, 1998, pp. 155-156). De allí se deduce que el acto mismo de aprehensión es un acto real, una realidad, un "de suyo" (Zubiri, 1998, p. 157). Por consiguiente, se actualiza en alteridad o independencia radical.[21] Sin embargo, a renglón

[21] Para González la actualización como una alteridad "de suyo" de los actos es inviable, porque supondría un regresión al infinito de actos, pues cada acto precisa de otro para que este se pueda hacer presente (cf. González, 2013, p. 151).

seguido subraya que no se actualiza "*como una cosa más* [las cursivas son nuestras] sino en esa forma que expresa el gerundio español 'estoy sintiendo'" (Zubiri, 1998*,* p. 161).

Entonces, para el autor se da una co-actualidad, es decir, una actualidad de la inteligencia "con" la cosa; y, además, se da la actualización de la inteligencia "en" la cosa, y de la cosa "en" la inteligencia. De esta manera, tanto la cosa como la inteligencia están mutuamente presentes la una en la otra. A su vez, como la realidad es un *prius* respecto de la actualidad, deducimos que la actualidad es "de" lo real. En breves palabras: "[...] la actualidad intelectiva común es actualidad 'de' la cosa, y la cosa es lo actualizante 'de' la intelección" (cf. Zubiri, 1998, p. 160).

El acto intelectivo se actualiza como un acto real. No obstante, la actualidad incluye un modo de refluencia sobre el carácter intelectivo mismo: la conciencia. Esta se constituye a partir del momento de co-actualidad común con la cosa. Al sentir una piedra *estoy* al mismo tiempo *sintiéndola*, de allí la actualidad común de inteligencia y cosa. En ese momento de co-actualización intelectiva de la cosa y de mi acto intelectivo, la refluencia sobre la inteligencia como actualidad permite que, al inteligir la cosa co-intelija la intelección sentiente. Así pues, si la inteligencia es *scientia*, obtenemos una *cum-scientia*: es decir, conciencia.

En virtud de esto, los actos reales, son también actos conscientes (cf. Zubiri, 1998, p. 162). Por lo expuesto, no es posible sustantivar la conciencia, puesto que no es posible independizarla de la instalación primaria en la realidad. Por el contrario, toda conciencia, todo acto de darse cuenta, es un momento estructural derivado del acto intelectivo en el cual las cosas se actualizan (cf. Zubiri, 1998, pp. 21-23). De lo cual se deduce, asimismo, que la cosa-sentido se funda estructuralmente en la cosa-real. Nos detendremos sobre este aspecto más adelante.

Pues bien, alcanzados los actos, unidad mínima esencial de análisis de la praxis. aunque no permanecemos en la inmanencia de los actos en cuanto tal (cf. González, 2001), no obstante, aparecen en su carácter de realidad, en el "hecho" mismo de la actualidad, sin por ello mezclar "ilícitamente" una teorización metafísica de los mismos, como es la actuidad. Ahora bien, podríamos cerrar abruptamente el análisis aquí mismo, ya que las elucidaciones zubirianas así lo hacen. Sin embargo, una lectura más detenida de la cuestión nos lo impide. Veamos por qué.

Cuando nuestro autor define que toda actualidad es de realidad, a renglón seguido establece que es de una actuidad, es decir, de algo en su plenitud de realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 137).

Sin embargo, esta aseveración se difumina en textos posteriores. En la última obra de Zubiri encontramos un viraje significativo que va hacia un momento anterior, más radical que la actuidad y que la actualidad, esto es, hacia el de una "actualización" (cf. Zubiri, 1983, p. 29).

En el comienzo de *Inteligencia y razón* Zubiri (1983) se refiere a la acción como aquello en acto, con su pleno contenido formal (cf. p. 29). Sin embargo, en páginas posteriores, la realidad no se presenta como plenamente actual; por el contrario, se percibe como incompleta. Esta sutil, pero significativa variación, surge del análisis que el autor hace del problematismo de lo real (cf. Zubiri, 1983, p. 64). Dicha postura explica por qué el autor sostiene que la tarea de la razón pensante es encontrar en el mundo la plenitud de la formalidad de realidad (cf. Zubiri, 1983, p. 268). Esto conduce a sus ulteriores consideraciones en las cuáles es la comprensión, en cuanto estructuración, la que revela la plenitud formal de realidad (cf. Zubiri, 1983, p. 337). Por consiguiente, la transición realizada por nuestro autor es bastante clara. Pasa de hablar de una actualidad de actuidad, a cuestionarse sobre el carácter incompleto e insuficiente de la realidad, que requiere, por consiguiente, alcanzar plenitud o, mejor dicho, plenificarse.

Esta intelección racional consiste en "hacer 'estar presente'" (cf. Zubiri, 1983, p. 329); es decir, traer la realidad a la presencia en la plenitud de sus determinaciones específicas. Así, nuestro autor se aproxima a una expresión más dinámica de la actualidad de las cosas reales, lo que permite pensar en un desplazamiento, ya no de la actuidad a la actualidad, sino a la actualización[22].

Esto puede parecer una cuestión específicamente de la razón, no obstante, Zubiri afirma que la realidad tiene diversos modos de acusarse en la intelección, es decir, diversos modos de categorizarse. Dicho de otra manera, las categorías son "los modos de la cosa real meramente actualizada en la intelección en cuanto modos acusados en ella" (Zubiri, 1983, p. 189). Esta idea procede del griego *kategoréo*, de allí categoría (cf. Zubiri, 1983*,* p. 187). Acusar en español denota, por fuera de su significación jurídica, un mostrar, con un claro sentido eidético. Las categorías pueden ser de dos tipos: de realidad, es decir, el modo en que lo real acusa en intelección en cuanto real; o de actualización, es decir, el modo en que lo real se da en cuanto actualizado (cf. Zubiri, 1983, p. 189). Como nuestro énfasis está puesto en la actualización intelectiva, entonces, nos centramos momentáneamente en torno de ella.

[22] Véase en este sentido: (González, 2021a; 2021b)

Según señala Zubiri (1983), los modos de actualización son múltiples: mera actualización ("en"); reactualización o actualización "entre"; actualización funcional ("por") y actualización en "ob", (cf. p. 192). De esta manera, cubre todas las dimensiones de actualización intelectiva, desde lo primordial (aprehensión intelectiva), pasando por lo dual o campal (logos), hasta lo fundamental (razón). Lo que nos interesa es el aspecto esencial de la actualización, que Zubiri insiste en afirmar que son modos de presentación (cf. Zubiri, 1983, p. 193). Asimismo, estas categorías de actualización junto con las categorías de realidad constituyen una "unidad de actualización" (Zubiri, 1983, p. 194), cuya determinación procede de lo real (Zubiri, 1983. p. 194).

Sin duda, esto nos permite comprender que no son las cosas solo en su actualización fundamental las que quedan contenidas en este tránsito dinámico. De hecho, logos y razón son plenificación incremental de realidad, es decir, colman las insuficiencias de la aprehensión primordial (cf. Zubiri, 1983, p. 324), por ello revierten sobre aquella, en un proceso dinámico de determinación o estructuración (cf. Zubiri, 1983, pp. 330-337) que consiste más en un "hacer presente" las determinaciones que en su "estar presente" como tal.

Dicho esto, podemos retomar el concepto de actualidad. Dijimos que toda actualidad lo es de una actuidad. Sobre esta dijimos que es lo que tiene plenitud de realidad, pero la variación que introducía la actualidad era su "estar presente (con énfasis en el estar) desde sí misma por ser real" (cf. Zubiri, 1998, p. 149). En pocas palabras, es el estar presente de aquello en plenitud. En estricto sentido, en el "de suyo" no tenemos la pura presencia de la cosa, sino que esta se funda en el "estar", y el estar se funda a su vez en la realidad que se actualiza, que, como todo *prius,* desborda por mucho los límites impuestos por lo actualizado, esta es la riqueza que lo caracteriza. Esto conlleva necesariamente los restantes modos ulteriores de intelección.

Nuestro análisis previo nos puso en evidencia que la actualidad de las cosas en su fundamento no es algo presente en plenitud, sino que es la "plenificación incremental", en consecuencia, no tenemos que hablar de actualidad, sino de actualización como el proceso dinámico de plenificación y, por tanto, del "hacer 'estar presente'" de las determinaciones de las cosas, es decir, del continuo traer a la presencia del 'de suyo'" (Zubiri, 1983, p. 329).

Cabe pensar un ejemplo que el mismo Zubiri desarrolla: la actualización de las cualidades sensibles de un color nos actualiza el color y mi visión de este. Hasta aquí podríamos decir

que el color está presente en su plenitud tanto en su contenido como en su formalidad, pues el verde es plenamente verde y su formalidad siempre es "de suyo"; sin embargo, el proceso cognoscitivo no acaba allí sino que sus modulaciones ulteriores (logos y razón) surgen debido a las insuficiencias de contenido de la realidad inmediata en la percepción (cf. Zubiri, 1998, p. 183). En consecuencia, la realidad en cuanto tal no es plena, sino hasta que se haya averiguado lo que esta es en profundidad, por ejemplo: en el caso del color, un chorro de fotones o una onda electromagnética. En tal sentido, el color tiene que hacerse presente en su plenitud por la delimitación de sus determinaciones fundamentales o metafísicas; así pues, el color está plenamente actualizado si podamos decir que el "color 'es' la onda electromagnética 'en' la percepción" (Zubiri, 1998, p. 186).

Este planteamiento pudiera parecer un desplazamiento alejado de los actos mismos, objeto de análisis de este apartado, ya que lo que pretendemos es establecer la unidad mínima de análisis que permita una comprensión de la praxis como tal. Sin embargo, esto no es así. La actualización es la esencia del acto de intelección (cf. Zubiri, 1998*,* p. 133), por lo dicho, el acto de intelección no sería sólo un "estar presente" de la cosa real en la intelección, sino un "hacer estar presente" la plenitud de las cosas reales.

Ahora bien, en toda comunidad de actualidad se actualiza tanto lo aprehendido: un sonido, algo visto, una superficie rugosa, etcétera, y se co-actualiza mi propia realidad. En efecto, para Zubiri los sentidos tienen diversos modos de presentación de las cosas reales, pero, asimismo, estos sentidos se recubren entre sí. De este modo, al actualizar la aspereza de una mesa, también se actualiza por recubrimiento el sentido cenestésico, es decir, del "estar en mí" o intimidad (cf. Zubiri, 1998, p. 103), por tanto actualizo mí tacto y a mí en el tacto.

El planteamiento de Zubiri no se reduce a ello, sino que afirma que son los actos los que se actualizan, y sabemos que los actos se actualizan como una realidad, pues toda actualidad es actualidad de una actuidad. No obstante, los actos no se actualizan como una *cosa más* sino, por ejemplo, como un "estoy sintiendo", cuyo acento está puesto en el "estar". Pero esto, por lo dicho, ya no es factible, pues no es el "estar presente desde sí mismo por ser real" del acto, cualquiera sea: de aprehensión, de percepción, sino, por el contrario, el "hacer 'estar presente". En otras palabras, el traer a la presencia el "estar presente" de las determinaciones del acto. Mejor dicho, es traer a la presencia la plenitud del acto como realidad, es decir, el dinamismo de actualización de los actos o la praxis.

Retomemos el sentido de análisis de los hechos. En estos es donde decide hacer su análisis, y no a partir de una teoría metafísica de las cosas (cf. Zubiri, 1998, pp. 20-21). Pues bien, al hablar de los hechos como *positum* el autor nos refiere a este carácter de positividad como "lo presente en cuanto su actualización es, desde lo presente mismo, sólo un estar actualizado en su presentarse" (Zubiri, 1983, p. 180). La remisión a la actualización podría ser considerada una cuestión casual aquí, ya que en último término nos está diciendo que es un "estar actualizado en su presentarse", poniendo el énfasis en el "estar" aun cuando el presentarse tenga un carácter dinámico, esto es, más del aparecer que de lo que aparece.

Sin embargo, más adelante afirma: "[...] el que lo actualizado no hace sino estar presente, puede dar lugar a pensar que este estar presente es, en cuanto estar, un mero 'estar ahí'. Esto es falso. […] El estar a que nos estamos refiriendo no concierne a lo presente sino a la presentación. […] Positividad no significa 'estaticidad'" (Zubiri, 1983, p. 181). La connotación dinámica que adquieren los conceptos nos permite entrever otra vez la transformación que se va operando en el planteo zubiriano. Dijimos que para que un *positum* sea un hecho debía ser observable por cualquiera (cf. Zubiri, 1983, p. 183). En consecuencia, pensar la praxis no tanto como un acto que tiene su plenitud formal, sino como una actualidad y un continuo proceso de actualización, es parte del desafío de este trabajo.

Hasta ahora nos hemos detenido en los actos en su actualización como "actos reales", a saber, como realidad, aun cuando, conjeturamos, no lo esté por completo, por estar sujeta a una plenificación. Pues bien, entendemos aquí por acto real no algo en la forma de una cosa más, sino en la forma del gerundio "estoy sintiendo". En verdad, el sentir, el ver, en cuanto acto, está actualizado, es decir, "está presente" sintiendo, viendo. A pesar de ello, los actos en cuanto reales tienen que ser aprehendidos bajo la misma tesitura que las cosas reales, incluso cuando difieren de ellas, porque no dejan de ser realidad, es decir, de tener formalidad "de suyo", ya que constituyen el complejo estructural del "proceso de sentir" (cf. Zubiri, 1998, pp. 28-30; 282-283). Veamos cómo.

Toda aprehensión tiene tres momentos estructuralmente unitarios, los cuales ya hemos explicado, pero no estrictamente relacionados con los actos de aprehensión primordial. Pues bien, estos se actualizan impresivamente, por lo que al hacerlo tiene un primer momento de afección, este es el *pathos* concomitante a todos los actos en tanto que son sentientes. Por esta razón, se padece recíprocamente la impresión de los actos, como puede ser el acto de ver, de sentir, de recordar. A este momento debemos sumarle el momento de presentación,

esto es, como siendo "otro", a saber, una alteridad. Este es el momento que hemos desarrollado como el "de suyo", un *prius* de realidad. Por esta dimensión los actos presentan un cierto grado de autonomía y por tanto de independencia.

El último aspecto es la fuerza de imposición, por la cual los actos no sólo afectan como alteridad, sino que se imponen en la actualidad común de los actos de aprehensión. Esta dimensión es variable, puesto que puede haber mucha afección pero poca imposición, justamente, porque este aspecto tiene que ver con el estar "poseído" por lo sentido (cf. Zubiri, 1983, p. 92), en este caso, quedar poseídos por el acto de aprehensión. Por ejemplo, es el estar poseídos por lo que "estamos recordando" o por lo que "estamos viendo". Esta dimensión tiene que ver con el momento *noérgico* de la aprehensión. Esto es sumamente relevante para comprender la constitución de las acciones con sentido.

En primer lugar, el momento noérgico subyace al momento noético-noemático, veamos cómo. Zubiri considera que a la relación intencional noético noemática prevalece otra que es el acto físico de aprehensión, o sea,

> [...] un acto cuya intencionalidad no es sino un momento, el momento direccional del aspecto atingencial o aprehensor de lo inteligido en impresión. Por otro lado, el *noema* no es tan sólo algo que *está presente* a la intencionalidad de la *noesis*, sino que es algo que se *impone* con una fuerza propia, la fuerza de la realidad al aprehensor mismo (Zubiri, 1983, p. 94).

De allí que la *noergia* sea "a una" el aspecto atingente o aprehensor de la *noesis* y la fuerza impositiva del *noema*.

A partir de esto, consideramos que todo acto tiene una doble dimensión: aprehensiva e impositiva. En cuanto es actualizador de cosas reales y de otros actos, es aprehensivo; en cuanto es lo actualizado por otros actos, adquiere un carácter impositivo, imponiéndose con fuerza de realidad. Analicemos esto con más detalle a través de un ejemplo.

Zubiri (1994) retoma el cogito cartesiano como un caso paradigmático de la tradición filosófica. El *cogito, ergo sum* ("pienso, luego existo"), no se refiere para nuestro autor a un pensamiento en sentido genérico, como si implicara "todo lo que piensa existe; es así que yo pienso, luego existo…" (p. 131). A su modo de ver, esta es una interpretación errónea de la reflexión cartesiana. En realidad, el *ergo* forma parte de la cogitatio, es decir, más que *cogito, ergo sum*, debería entenderse como *cogito me cogitare*, "pienso que pienso" o "yo pienso que yo pienso" (cf. p. 132). En esta intuición de lo que pienso, es posible conjeturar que "todo lo que piensa es existente".

El “yo pienso que yo pienso” se puede desdoblar en dos aspectos: primero, “que yo pienso” refiere al “pensamiento pensado”; mientras que, en segundo lugar, el “yo pienso” se refiere al “pensamiento pensante”, es decir, el pensamiento que piensa su propio pensamiento. Ahora, sin detenernos en las minucias de la cuestión, centrémonos en lo esencial: según Zubiri cuando Descartes dice “yo pienso que yo pienso”, nos está diciendo: “‘yo pienso’, que yo soy *actualmente* pensante.” (p. 133). Esa actualidad es lo que referimos como la actualización inherente a todo acto intelectivo. En este caso equivale a decir “estoy pensando” o “yo pienso que estoy pensando”. Aquí el acento recae en el “estar”, en el carácter de realidad del pensar. En este sentido, Zubiri (1994) afirma que esta actualidad “es lo que constituye la fuerza inicial y radical del cogito” (p. 134), o, como lo referimos nosotros, el carácter impositivo del acto.

Por su parte, el “yo pienso…” es para Descartes una intuición. Entonces, podemos reformularlo como “yo estoy viendo que estoy pensando”, donde el estoy viendo, por tener su peso en el “estar”, tiene un carácter noérgico. Esto quiere decir que es atingente, es decir, que se dirige o está intencionado físicamente hacia su objeto, lo pensado.

En resumidas cuentas, nos encontramos con dos actos: el acto pensado y el acto pensante. Ambos resultan ser reales para Zubiri, es decir, son lo actualizado y el actualizante, uno es impositivo y el otro atingente.[23] Sin embargo, no son la actualización de una actuidad, lo que nos llevaría por un derrotero metafísico en el nivel primario de los actos, como hemos apuntado. Por el contrario, todo acto, por estar remitido a sí mismo, se constituye en alteridad radical, cuya riqueza de realidad no puede ser agotada en la actualidad, sino por el continuo proceso de actualización, al que nosotros remitimos como plenificación incremental de realidad. A lo largo de este trabajo esclarecemos el sentido contenido en estas ideas.

2.2. El proceso de sentir como fundamento de las acciones

En lo sucesivo nos ocupamos de las acciones. A partir del primer peldaño que constituyen los actos, podemos adentrarnos en sus modulaciones posteriores. Anticipando algunas ideas,

[23] Acá se presenta un riesgo, ya señalado por Antonio González (2013), por ejemplo, si aprehendo que “estoy recordando”, por tanto, debe haber otro acto donde aprehendo que estoy aprehendiendo que estoy recordando, porque, de lo contrario, ¿cómo sé que estoy aprehendiendo algo? Esto corre el riesgo de una regresión al infinito de los actos, lo cual encierra al pensamiento en una paradoja analítica. Adentrarnos en el mencionado problema nos aleja significativamente de nuestra indagación en el presente capítulo, por lo cual queremos dejarlo únicamente apuntado en clave de interrogante.

encontramos tres dimensiones modales estructuralmente articuladas: acción, actuación y actividad[24].

Para lograr un encuadre lo más preciso y ajustado posible a lo que refiere nuestro autor, es necesario recapitular un elemento central: el *proceso de sentir*, ya que todo acto, y, en concreto, todas las acciones humanas, derivan, con su peculiaridad, de la acción de sentir animal (cf. Zubiri, 1986, p. 14). Es menester recordar que nos movemos en el ámbito de la actualización inmediata de la aprehensión, por lo que, si bien hemos priorizado la actualización de los actos intelectivos como "esencia" de la praxis, no obstante, hay otras dimensiones que pueden ser analizables como términos de actualización de la aprehensión, y por ende ser complementarias y enriquecedoras de la misma, como es el caso de lo actualizable en el proceso de sentir animal y de su habitud específica, y sus variaciones específicas en el ser humano.

En el capítulo anterior hicimos una referencia explícita a la estructura formal de la suscitación, pero de modo tangencial, dado que se optó por mostrar explícitamente los momentos estructurales de la aprehensión que desencadena la suscitación, puesto que es la suscitación la que se encuentra en función de la impresión, y no a la inversa (cf. Zubiri, 1998, p. 281) de allí que nos hayamos detenido en la afección, la alteridad y la fuerza de imposición como momentos fundamentales de toda suscitación, como así de toda implantación humana en la realidad.

Sin embargo, ahora nos preocupa la estructura del sentir en cuanto tal, pues estas nos permiten definir qué son las acciones propias de la vida animal (cf. Zubiri, 1998, p. 28) y, por formalización, de la vida humana (cf. Zubiri, 1998, p. 284). Así pues, en el animal se distingue entre función y acción, la contracción muscular es una función, por ejemplo. Pero la acción tiene como sujeto no a una estructura, como puede ser la anatomofisiológica, sino al animal entero, por ejemplo, huir, atacar, etc. De modo que, señala Zubiri (1998): "[la] excitación es momento de una función; suscitación es momento de una acción. […] Suscitación es el exordio de un proceso accional animal" (p. 29). Entonces, en el proceso de sentir encontramos tres momentos: 1º) momento de suscitación; 2º) modificación tónica; es decir, la acción repercute sobre el estado del animal, modificando su tono vital; 3º) momento

[24] Esta notación la tomamos deliberadamente de la obra *Estructura de la praxis* de Antonio González (1997); sin embargo, aun con sus afortunados aciertos en la tematización estructural de la praxis, no nos enfocamos en el modo en que él la desarrolla, sino que realizaremos una reconstrucción analítica desde las virtualidades mismas que ofrecen las reflexiones del último Zubiri.

de respuesta, el animal responde a la modificación tónica. Estamos ante un momento accional. En suma, el sentir, plantea Zubiri (1998), es un proceso *estrictamente unitario*: consistente en la unidad intrínseca y radical, en la unidad indisoluble de sus tres momentos (cf. pp. 29-30).

En este sentido, Zubiri (1995) sostiene que la acción es un sistema funcional de actos (cf. p. 232), de aquí que actos precisos como la suscitación, la modificación tónica y la respuesta, constituyan en su unidad sistemática el "esquema de las acciones de todo ser viviente" (Zubiri, 1986, p. 13), pues no son tres acciones diferenciadas, sino una "*acción única e indivisa*: 'comportarse estimúlicamente'" (Zubiri, 1986, p. 14. Las cursivas son del autor). Por cierto, se ve que esta acción animal indivisa configura un "comportamiento" animal con dos características definidas: el control específico sobre el medio y la autoposesión (cf. Zubiri, 1986, p. 12). Asimismo, esta acción está sostenida por un modo de habérselas con las cosas, esto es: una habitud (cf. Zubiri, 1986, p. 18).

La unidad procesual animal que hemos desarrollado, se "conserva intrínseca y formalmente en la unidad humana" (Zubiri, 1986, p. 479), a saber, la suscitación, la modificación tónica y la respuesta, constituyen una estructura accional homóloga dada por formalización, a saber: intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente. A propósito de estas dimensiones humanas, cabe aclarar que más adelante nos detendremos someramente en los momentos sentimentales y volitivos por ser troncales para la definición de lo humano en un marco sociohistórico. Por lo pronto, estamos definiendo las acciones y, a continuación, las habitudes, como ese modo de habérselas subyacente a todas las acciones con las cosas.

El contenido y la formalidad dependen de la índole del animal, afirma Zubiri. Lo crucial aquí es que la variabilidad misma del contenido depende del modo en que este es receptado. Cada animal tiene receptores diferentes. Asimismo, el contenido puede "quedar" en el sentiente de formas distintas. Este último modulará, por así decirlo, el "quedar" según el modo que tiene de "habérselas" el sentiente en su sentir (cf. Zubiri, 1998, p. 36), o el modo de "enfrentarse" con las cosas (cf. Zubiri, 1986, p. 19).

Este modo de "habérselas" lo denomina Zubiri, *habitud*. Los hábitos y costumbres quedan incluidos en la habitud, por ser modos de habérselas, modos especiales; no así la recíproca. De ahí que, "el término de un receptor es el contenido. El término de una habitud es la formalidad." (Zubiri, 1998, p. 36). La *formalización* es, en este sentido, la independencia, la autonomía, en tanto que determinada por el modo de habérselas el sentiente (la *habitud*). En

palabras de Zubiri (1998): “Formalización es la modulación de la formalidad, es decir, la modulación de la independencia, de la autonomía” (p. 36).

La habitud, en este sentido, es determinante del proceso vital humano, como de cualquier viviente, por cuanto define el modo con que enfrenta las cosas: no es lo mismo un topo que no puede enfrentar las cosas videntemente, a un perro, que si lo puede hacer (cf. Zubiri, 1998, p. 93). Esto se profundiza aún más si pensamos en el ser humano y su autonomía relativa producto de su habérsela con las cosas como realidad. En virtud de esto, Zubiri afirma que hay tres habitudes radicales: de vegetar, de sentir y de inteligir sentientemente, donde las cosas quedan como “tróficas”, como “estímulos” y como “realidades” (cf. Zubiri, 1998, p. 94).

Un último aspecto para reseñar: las habitudes son una instancia intermedia entre las acciones y las estructuras; estas últimas, no son estrictamente una descripción de hechos, sino una conceptuación estructural. Sin embargo, vale explicitarlo para mejor comprensión de las habitudes. Las estructuras o notas estructurales que definen a la habitud intelectiva humana es, justamente, la unidad estructural de dos potencias: inteligencia y sentir, configurando la facultad de inteligencia sentiente; algo ya enunciado previamente, pero en el marco de los hechos como aprehensión de realidad, acá estamos examinando el carácter estructural-conceptual de los mismos, esto es, la observación teorética de la estructura cerebral se encuentran los fundamentos de hiperformalización del sentir impresivo de realidad del ser humano que hemos descrito en el contexto de los hechos (cf. Zubiri, 1998, pp. 94-96); así pues, nos encontramos con elementos empírico objetivos (científicos) como son las estructuras corticales del cerebro humano (neurofisiología) las que definen las modulaciones de la aprehensión desde el animal hasta el humano (noología), esto puede derivar en lo que Jesús Conill designa como el intento de construcción de una Neurofilosofía lejos de cualquier reduccionismo cientificista (Conill, 2011, 2013).

En consecuencia, nuestro somero examen nos lleva a concluir que a todo “comportamiento humano” subyace un determinado modo de “habérselas” (o enfrentamiento) con las cosas, con uno mismo y con los otros. De ello se derivará, posteriormente, cómo el ser humano queda, por su habitud, posicionado en el campo ideológico social de una determinada manera, definiéndose un determinado comportamiento hacia uno mismo, las cosas y los otros, con inequívocas consecuencias sociales e históricas.

2.3. La acción real: unidad estructural de los actos intelectivos, sentimentales y volitivos

La cuestión de los actos sentimentales y volitivos no es algo explícitamente desarrollado por Zubiri en la línea de la inteligencia sentiente; más adelante veremos cómo presenta algunos conceptos al final de su libro de homónimo nombre. Sin embargo, ha sido una constante de los estudios zubirianos el ingente intento de prolongación en este sentido[25]. Por ello, nos proponemos explicitar esta dimensión retomando parcialmente lo planteado por Pintor-Ramos (1993) acerca de la volición –lo cual puede ser extrapolado al sentimiento—, a saber: para poder pensar estas dimensiones hay que seguir el camino de la volición como un componente de la intelección sentiente; por razones estrictas de la filosofía de Zubiri que iremos desplegando a continuación, las versiones extremas: un puro intelectualismo antivoluntarista, y una filosofía primera de la voluntad, son insostenibles (cf. pp. 46-53).

La unidad procesual animal que hemos desarrollado, se "conserva intrínseca y formalmente en la unidad humana" (Zubiri, 1986, p. 479), como ya dijimos: a saber, la suscitación, la modificación tónica y la respuesta, constituyen la estructura accional homóloga a la intelección sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente en el ser humano. El aspecto distintivo fundamental de cada uno de estos es el momento de realidad que es aprehendido por la intelección. De allí que la modificación del afecto animal por la impresión de realidad configura el *sentimiento* (cf. Zubiri, 1998, p. 282); así como la respuesta en cuanto "determinación en la realidad: es la volición" (Zubiri, 1998, p. 282). Esta unidad accional humana configura el comportarse humano en la realidad (cf. Zubiri, 1986, p. 17). En otras palabras, si Zubiri orienta su análisis sobre el acto intelectivo, podemos decir que, aun cuando él no lo desarrolla explícitamente en su última obra, es preciso apuntar que esta se da en unidad con los actos sentimentales y volitivos, los cuales podrían ser analizados en su modo de actualización en la inteligencia, conformando de esta manera una acción que define el comportamiento humano.

Los actos de impresión desencadenan la suscitación del proceso sentiente. Este proceso está constituido por la suscitación, la modificación tónica y la respuesta (cf. Zubiri, 1998, pp. 28-30). La inteligencia define todos los momentos del sentir, pues, no puede haber modificación tónica ni respuesta efectora si, previamente, no se ha perpetrado una suscitación, o, con mayor precisión, no ha habido una impresión de algo real en la inteligencia que desencadene

[25] Las obras y textos en este sentido son varias, las principales son: (Pintor-Ramos, 1993; Ilarduia, 1995; Barroso Fernández, 2001, 2002; Gracia, 2009, 2017)

la suscitación, de allí que la intelección sentiente es el momento determinante del proceso humano, de las estructuras específicas humanas (cf. Zubiri, 1998, pp. 282-283). Es menester aclarar que Zubiri (1998) da una especial prioridad a la impresión sobre la suscitación, por cuanto aquella funda a esta, es decir: no hay suscitación si no se ha dado el paso estructural previo de la impresión, de allí que sentir sea aprehender impresivamente (cf. pp. 281-282). La formalización intelectiva, en este sentido, se incardina en el proceso sentiente entero, donde la alteridad puede ser de estimulidad (animal) o realidad (humana). En consecuencia, dado el carácter hiperformalizado del trato intelectivo toda modificación tónica y respuesta efectora adopta en el ser humano, por su peculiar habitud de realidad, la forma de un sentimiento y una voluntad (cf. Zubiri, 1986, p. 39; 1992, p. 334;).

El sentimiento, sobre el cual nos detendremos en lo inmediato, es afectante porque en lo humano, metafísicamente hablando, se produce una suerte de desgajamiento exigitivo de lo animal, por así decir, donde por su hiperformalización pasa a predominar lo real en su modo de enfrentarse con las cosas; en su virtud, ya no es una mera afección animal lo que predomina, sino que el acto mismo de afección adopta un cariz singular: ser afecto de lo real (se usa afecto para distinguir de las afecciones de la impresión), es decir, es la realidad misma la que afecta tonificando, modificando el tono vital (cf. Zubiri, 1992, p. 334; 1998, p. 283). Este afecto de lo real configura el sentimiento, el cual busca un acomodamiento tónico a la realidad, para ello el autor usa un neologismo: un atemperamiento a la realidad (cf. Zubiri, 1986, pp. 16, 38; 1992, p. 334), en ello radica la esencia formal del sentimiento. En este sentido, en *Sobre el sentimiento y la volición* reafirma que la realidad se actualiza en el sentimiento como *atemperante*, puesto que es la realidad la que genera una suerte de "clima" afectivo, y, por tanto, "el 'estar' que define formal y constitutivamente el sentimiento, o sea el 'estar en la actualidad atemperante de lo real'" (Zubiri, 1992, p. 340). De aquí deriva que hay un modo propio de "ver" lo real en el sentimiento, independientemente de su dimensión estrictamente intelectual-veritativa: "[...] el amor, por ejemplo, es vidente, […] ve cosas que no ve la pura inteligencia. Esto es verdad […]. Pero esto no es exclusivo del amor; es propio de todo sentimiento. Todo sentimiento es en cierto modo vidente de la faceta que nos presenta" (Zubiri, 1992, p. 342).

Ahora bien, esto le lleva a plantear algo central que resalta enfáticamente Diego Gracia (2009, p. 128): si bien por un lado este acto sentimental es propiamente mío, no obstante, los sentimientos, al ser de una realidad específica, no son un acto *meramente* mío, por ende, no pueden ser estrictamente subjetivos (cf. Zubiri, 1992, pp. 336, 339). En rigor, los actos

sentimentales son propiamente "*de"* la realidad, es decir, en este carácter genitivo se encuentra la conexión directa entre sentimiento y realidad, mostrando que la realidad no es algo privativo de la inteligencia, ni de la voluntad, sino que implica el sentimiento mismo (cf. Zubiri, 1992, pp. 336-337). En efecto, para Zubiri todos los caracteres aprehendidos sentimentalmente "pertenecen a la realidad misma. Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad" (Zubiri, 1992, p. 337).

Pues bien, todo sentimiento actualiza la realidad formalmente de dos maneras: fruición[26] o gusto y disgusto (cf. Zubiri, 1992, p. 340). Esta fruición es "la satisfacción acomodada a la realidad actualizada en el sentimiento" (Zubiri, 1992, p. 341). El gusto o disgusto que la realidad determina en el sentimiento define el atemperamiento, el acomodamiento tónico a dicha realidad, a tal punto, que el ser humano se puede sentir a la "intemperie", a saber: en el cielo raso de la realidad (cf. Zubiri, 1992, p. 342). Justamente, el primer vínculo con las cosas que el ser humano establece, en la medida que busca hacerse en la realidad, es de *disfrute,* afirma Zubiri (1986)*,* el cual puede ser positivo o negativo (cf. p. 328).

Asimismo, dicha fruición de la realidad busca ser *satisfaciente* (cf. Zubiri, 1986, p. 39), en consecuencia, esto le imprime cierto dramatismo a la acción humana, dado que la realidad no siempre puede saciar la sed fruitiva con que nos vinculamos con ella, por lo que, como ve Óscar Barroso, es en el sentimiento donde encuentra de modo primordial el problematismo de lo real (2001, p. 145), algo tampoco garantizado por el devenir de actualidad, es decir, que la experiencia fruitiva adquiera un carácter positivo en actualizaciones ulteriores de tal manera que resulte satisfactoria y modifique, en último término, la situación de atemperamiento. Esto, inequívocamente, conlleva de modo aparejado el momento volitivo, de opción, más adelante veremos cómo.

Zubiri apunta una dimensión que resulta verdaderamente esclarecedora: el sentimiento, al igual que la intelección y la volición, es un acto, en ese acto en el cual se me hace presente una realidad determinada. No obstante, se puede plantear que este acto del cual nos habla el

[26] El término "fruición" es un concepto muy ambiguo en Zubiri, de hecho, Óscar Barroso sostiene que se pueden encontrar tres lugares distintos a lo largo de la obra de Zubiri: "(a) Antes de Sobre la esencia, aparece en algunos textos como el momento esencial de la volición (cf. Zubiri, 1986, pp. 369-389). (b) Poco después de Sobre la esencia, fruición será el estado en que queda el viviente humano en su unidad, de tal forma que envolverá los tres momentos del sentir humano (cf. Zubiri, 1986, pp. 39-40). (c) Por último, en el escrito sobre el sentimiento de 1975, estará vinculada al sentimiento" (Barroso Fernández, 2002, p. 48).

autor parte de las estructuras físicas y metafísicas humanas, mientras que nuestro planteo se remite a la actualización como tal, instancia muy anterior a la explicación metafísica. Sin embargo, en su esencia, al igual que la intelección, el sentimiento es una actualización de la realidad, a saber: la realidad está presente en el sentimiento de un modo preciso, pero no como nuda realidad (cf. Zubiri, 1992, p. 339). De aquí que, si bien el sentimiento lo es de la realidad, no debe ser entendida por la vía de la sustantividad, sino de la estricta actualidad: "Con ello quiere decir que los sentimientos son reales, pero no en el sentido de que constituyan notas sustantivas de la cosa; no son de la cosa por la vía de la sustantividad sino de la actualidad" (Gracia, 2009, p. 127).

Dicho esto, podemos ver en los análisis de un especialista como Diego Gracia una clara lectura de los actos sentimentales desde la perspectiva de la actualización. Por ello, nos adentraremos en el sentimiento desde el modo en que este es resignificado desde los planteos de *Inteligencia sentiente*. Los actos de impresión de realidad por ser los actos de una intelección sentiente, es decir, el sentir en cuanto impresión y la intelección en cuanto realidad son dos momentos de un acto único (cf. Zubiri, 1998, p. 81); el sentir, en su diversidad, tiene distintos modos de presentación de realidad. En concreto, Zubiri señala entre diez y once, según se diferencien algunos de otros: visión, audición, olfato, gusto, sensibilidad laberíntica y vestibular, tacto: contacto-presión, calor-frío, dolor-placer, kinestesia, cenestesia o sensibilidad visceral. (cf. Zubiri, 1998, p. 100).

Lo determinante de los sentires intelectivos y de su intelección sentiente no está en la cualidad de las cosas que nos ofrecen, sino en que nos presentan de modos diversos la realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 100). En la visión tenemos sentir intelectivo que aprehende la cosa como algo que está "delante", que está "ante mí": tiene una configuración: un *eidos*. En intelección sentiente se aprehende el *eidos* como videncia. En la audición la cosa sonora se presenta como "noticia" (remisión notificante). La intelección de la audición es auscultación. En el olfato, la cosa se presenta como "rastro". Es el sentido del "rastreo". La intelección es rastreo, pero también la huella. En el gusto, la cosa se presenta como realidad poseída, "de-gustada". Es la realidad presente como "fruible" (su modo negativo: el disgusto). Es intelección fruitiva. De allí que esta dimensión esté emparentada con el saber y la sabiduría, justamente, esta significa etimológicamente sabor.

Por otra parte, debido a la sensibilidad laberíntico vestibular la realidad se presenta como "posición", es decir, como algo "centrado". Entonces, intelectivamente esta ofrece una

"orientación" en la realidad. En el caso del tacto: contacto-presión, la cosa está presente, pero sin eidos ni gusto, es la "nuda presentación de la realidad". La intelección tantea (palpa). En el caso del frío-calor: la realidad se presenta como "temperante". Intelección como "atemperamiento" (sentimiento). En el caso del dolor-placer la realidad se presenta como "afectante". Su intelección como "afeccionamiento". En el caso de la kinestesia la realidad se presenta en "hacia". Es un modo de presentación "direccional". En este caso, la intelección es tensión dinámica, por ser un modo de aprehensión intelectiva en "hacia". En el caso de la cenestesia o sensibilidad visceral la realidad es "intimidad", es la presentación del sentido del "mí" en cuanto tal. En tal caso, la intelección se da como intimación con lo real, como penetración íntima en lo real (cf. Zubiri, 1998, pp. 101-106).

Los diversos sentires se recubren unos con otros, por ello, es posible hablar de que los actos se den en una unidad de recubrimiento mutuo. A saber, las cosas no sólo se actualizan desde la videncia (el *eidos*), sino que pueden verse recubiertas por la auscultación misma, por consiguiente, los actos actualizan las cosas en unidad de visión y auscultación; en virtud de esto, las cosas se actualizan como algo que suena (audición) "ante mí" (visión).

A modo de ejemplo, para ver la virtualidad de estos planteos, si actualizamos la visión del cielo estrellado, claramente lo hacemos como algo "ante" nosotros. A su vez, lo hacemos fruitivamente, puesto que, también disfrutamos de ello. Ahora bien, ese mismo cielo a un marinero en el siglo XV no sólo se le actualiza como algo ante él, sino también como una realidad "centrada" que le ofrece una orientación en la abrumadora vastedad del océano. Sin embargo, esto no implica que no esté a "gusto" con lo real; de hecho, evita que se sienta a la "intemperie" por estar desorientado. Por esta razón, el cielo estrellado le afecta positivamente, es decir, es una experiencia placentera, por ser orientador de su navegación.

En tal sentido, en el sentir del gusto Zubiri nos está dando el núcleo esencial del sentimiento, pero como una actualización propia de los actos. Aquí la temperie ha sido colocada en los sentidos "frío-calor" –las razones son bastante obvias—; por otra parte, tenemos la afectación. Por recubrimiento de los sentidos podemos sostener que un disfrute de lo real genera un clima que induce a una sensación de satisfacción y placer[27]. Es decir, el sentimiento es una actualización de aprehensión de realidad en el gusto, la temperie y la afectación (placentera o dolorosa). O, dicho en otros términos, los actos sentimentales nos

[27] Basta pensar en las expresiones que en el lenguaje usual se utilizan para definir los vínculos humanos o situaciones humanas: "era una persona fría", para referirse a alguien distante; "se generó un clima muy agradable, acogedor", para describir un momento de disfrute, de satisfacción y placer.

actualizan la realidad en la unidad de recubrimiento del sentir fruitivo, temperante y afectante, y acaban definiendo un acto de sentimiento real en la realidad (Zubiri, 1985a, p. 45) o afecto sentiente de lo real (cf. Zubiri, 1998, p. 283).

Ahora bien, este sentimiento actualizado en mis actos, me lanza a responder a dicha realidad, con la finalidad de "situarse de otra manera en la realidad" (Zubiri, 1985a, p. 45), para ello hay que optar, esta es la tarea estricta de la volición. Esta emerge como instancia estructural inmediata del sentimiento, como afirma Zubiri:

> El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad. A su vez, la respuesta es determinación en la realidad: es la volición. Cuando las tendencias sentientes nos descubren la realidad como determinable, determinanda y determinada, entonces la respuesta es voluntad. Sentimiento es afecto sentiente de lo real; voliciones tendencia determinante en lo real (Zubiri, 1998, p. 283).

Pues bien, de la estructura animal del sentir: estímulo, modificación tónica y respuesta efectora o tendencia, en el ser humano se transforman en una unidad procesual humana de tres dimensiones: la inteligencia es formalmente inteligencia sentiente, el sentimiento es sentimiento afectante, y la volición es voluntad tendente. En virtud de esto, nos queda esclarecer el tema de la voluntad tendente, como momento estructural del comportamiento con la realidad, humanamente hablando, pero, enfatizando sobre todo como parte de la estructura de la praxis de aprehensión de realidad en cuanto actualización primordial; en este caso, la realidad en cuanto término de la aprehensión volitiva es *bonum*.

Pues bien, en la suspensión del momento estimúlico de la apetición y del tender estimulado en el comportamiento humano, no hay estrictamente un desprenderse de la tendencia, sino que es cambiada, pues al habérselas con la realidad el ser humano trueca la mera tendencia en voluntad tendente. Así pues, por esta volición el ser humano determina aquello que quiere hacer y ser, en rigor: por la volición hay que "*habérselas con las cosas en un mundo abierto"* (Zubiri, 1986, p. 572) y por el cual "no queremos sólo aquello a que tendemos, sino que más bien tendemos a aquello que queremos ser en realidad" (Zubiri, 1986, p. 38).

Esencialmente la voluntad es querer (cf. Zubiri, 1992, p. 43). Este querer está íntimamente ligado al sentimiento que afecta al comportamiento humano, es decir, como pudimos ver, la actualidad de realidad sentimental es la *fruición*, hecho que Zubiri modifica al final de su filosofía, ya que, en todos sus escritos anteriores, principalmente, en los ensayos compilados en *Sobre el hombre* (1986)*,* aparece vinculada a la voluntad. El gusto o disgusto con la

realidad lleva inexorablemente por sus tendencias a preferir una realidad *determinable* por sobre otra, es decir, toda realidad es más o menos *determinanda*[28] por relación al bien humano, y, finalmente, aquella por la que se *opta* concluye *determinando* un modo de "estar" en la realidad, en efecto: "[...] aquello que la voluntad quiere es siempre y sólo un modo de estar en la realidad, es decir, un modo mío de ser real en la realidad" (Zubiri, 1986, p. 479), precisamente, porque en todo momento determino volitivamente lo que quiero ser o hacer (Zubiri, 1986, p. 38).

Toda volición está estructurada en etapas: la primera tiene que ver con las tendencias humanas, que movilizan a todo ser humano a querer, Zubiri la denomina: *"patía"*, la cual varía según las distintas personas. Luego, el ser humano se coloca en situación de *alerta*, debido a que busca percatarse de si lo que quiere es bueno o malo, esta situación puede ser desde una emotividad agresiva, una mera advertencia o el mero cuidado mental. En tercer lugar, la disposición previa puede ser optimista o pesimista. Esto abre al cuarto momento, el de *expectación*, en el cual el ser humano define si lo que quiere es o no verdaderamente accesible, apropiable, de allí las actitudes de sosiego y tranquilidad, o de ansiedad disparada. Esto define un momento de urgencia, por cuanto está forzado a decidir, de allí que se den el extremo del apresuramiento o de la dilación interminable. A partir de aquí se desliza un sexto momento, esto es, el de las distintas capacidades de decidir: las que se deciden plenariamente por lo decidido, y las remisas, que deciden pero no son firmes en la decisión. Y en séptimo lugar, la *firmeza* de la decisión depende no solo de la voluntad, sino de la complexión de las tendencias. Esto deriva en un último punto, la *complacencia* o satisfacción (cf. Zubiri, 1986, p. 148).

En *Estructura dinámica de la realidad* (1995) nuestro autor hace una salvedad contundente sobre la volición que no puede ser soslayada, a saber: que no se le puede atribuir como término formal a la volición, la apropiación (cf. Zubiri, 1995, p. 235). Esto, claramente, contradice lo que había dicho en *Sobre el hombre* (1986), donde afirmaba que lo que la volición quiere son determinadas posibilidades, es decir: apropiarse determinadas posibilidades (cf. Zubiri, 1986, p. 143).

[28] El carácter de determinable, determinanda y determinada no está específicamente desarrollado por Zubiri, sin embargo, podemos, por analogías, dilucidar a qué hace referencia con ello: por una parte, toda realidad es determinable, por cuanto puede ser apropiada por el ser humano; sin embargo, no toda realidad es determinanda, porque no toda realidad es definible como *apropianda*, es decir, tiene un carácter positivo con referencia a la plenitud de la praxis; finalmente, la realidad determinada es la realidad en cuanto presenta determinaciones producto de las opciones humanas previas; es decir, es aquella que el ser humano define como opción propia.

Concretamente, el último Zubiri, como lo sintetiza en su obra *Inteligencia sentiente*, no hace ninguna mención a la apropiación, sino a la determinación de la realidad. Inclusive, en el libro *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), no hace ninguna mención a la apropiación como propiedad predominante de la volición, salvo en su apéndice donde sí los identifica[29]; sin embargo, por cronología de las obras, y con esto no nos referimos a una cuestión meramente cuantitativa, sino cualitativa: las definiciones terminológicas se fueron afinando, por lo que debería aceptarse lo último en su orden como la versión más acabada de las mismas.

Dicho esto, podemos sostener que la volición, cuya estructura esencial es el querer, lo que hace estricta y rigurosamente, a nuestro entender, es *determinar*, en el marco de sus preferencias, dadas por actualización intelectiva, el elenco de posibilidades apropiandas. En otras palabras, traza nítidamente el manojo de posibilidades que resultan apropiables. La apropiación como tal, podemos considerarla una dimensión ulterior de la misma, no anterior. Esto se debe a que la volición en este nivel de los actos aprehensivos es una "volición simple o primordial" (cf. Ilarduia, 1995), por así decir, por lo que no tiene tanto que ver con la determinación de las opciones apropiables, sino con el querer mismo de lo que está presente, de la cosa real presente. En otras palabras, es una volición simple porque es una instancia pre-lógica, es una suerte de volición des-opcionada, des-decisionada (cf. Danel Janet, 2008, p. 459), por cuanto no estamos aún en el nivel del campo intelectivo donde se rompe la compacción de las cosas en su actualización inmediata, unitaria y directa. Por tanto, coincidimos con Danel Janet (2008), en que en este nivel de actualización de las acciones, se actualiza la realidad fruyéndola o gozándola y deseándola "de suyo" (cf. p. 460). Esto no quiere decir que el modo de situarnos sea homogéneo, todo lo contrario, dadas los múltiples modos de apertura a la realidad: eidética, auditiva, táctil, olfativa, kinestésica, etc., implican modos de actualización de la realidad: "ante mí", como "noticia", como "huella", fruitivamente, etc.; en consecuencia, el modo predominante de apertura constituyen modos variables de situarnos en la realidad: si lo que predomina es lo fruitivo, tenemos un modo sapiencial antes que eidético, de esta manera, nos situamos en la realidad por la experiencia fruitiva que esta produce, lo que, ulteriormente, termina por producir un tipo de mentalidad diverso del teorético[30] (cf. Zubiri, 1983, p. 149 y ss.).

[29] Los textos sobre la volición y el apéndice mencionado son ambos del año 1961; mientras que *Estructura dinámica de la realidad* es un texto del año 1969.
[30] Hemos desarrollado algunas ideas respecto de esto en: Ramírez (2021).

La volición en cuanto querer tiene una raíz etimológica que la asocia con el verbo latino *quaerere* que significa buscar, pretender algo, intentar obtenerlo[31], en otras palabras, querer. Zubiri, como veremos, define la razón como una intelección *quaerente*, es decir, como búsqueda intelectiva. Esto nos advierte de la íntima vinculación entre el acto intelectivo y volitivo en la búsqueda y determinación de los fundamentos de las cosas. Por eso, él describe la volición como tendencia determinante de lo real; en concreto, está definiendo la actualización intelectiva en profundidad (razón), pues en ella acontece la determinación última de las cosas.

2.3.1. Acciones reales y campo de realidad

Para esclarecer nuestra ubicación en la construcción del pensamiento zubiriano, retomaremos unas ideas en torno a la génesis de la inteligencia que recuerda Diego Gracia. Según dice, Zubiri comenzó su curso sobre este tema definiendo "la función de la inteligencia como un hacerse cargo de la realidad" (Gracia, 2017, p. 291), para ello dividió en tres temas su exposición: 1°) "qué es situación"; 2°) "qué es hacerse cargo de la situación"; 3°) "cómo hacerse cargo de la situación" (Gracia, 2017, p. 291). Esta caracterización luego es abandonada en su trilogía, no obstante, para nuestro propósito puede ser muy esclarecedora.

Pensar la inteligencia con esta función específica es muy propio de la concepción zubiriana (cf. Zubiri, 1986, pp. 29, 70) la cual se sostuvo hasta la trilogía, donde subyace como fondo inspirador de las ideas, pero no es parte de su fraseología. Pues bien, situación es aquello en que la inteligencia se encuentra, es "aquello en que se está" (cf. Zubiri, 1986, p. 29), ese "estar" consiste en un quedar, quedar en algo, esto es: en el campo perceptivo (Gracia, 2017, p. 292); en efecto, la inteligencia no "'se pone' a hacerse cargo de lo que algo es en realidad, sino que está ya puesta a ello por la realidad misma" (Gracia, 2017, p. 16). Pero dicha realidad no es aprehendida individualmente, sino, justamente, en un campo. Pensemos aquí que la particularidad de la actualización intelectiva es el quedar físico de las cosas reales en la inteligencia, pero estas cosas no se encuentran solo individualmente, sino que ya siempre están abiertas a otras cosas: esto es lo que constituye el *campo de realidad* (Zubiri*,* 1982, p. 26), es decir, la inteligencia aprehende como real en la unidad del momento campal e

[31] Véase: Corominas (1987, p. 486).

individual (Zubiri, 1982, p. 17). Este campo arrastra, empuja, a la aprehensión de unas cosas "entre" otras, reformulando cabalmente el modo de la aprehensión: pues, ya no intelijo esta hoja como real, donde la primacía la tiene la formalidad; sino que lo real es esta hoja, donde la prioridad la tendrá el momento constructo del contenido específico de dicha formalidad. La dimensión del campo de realidad Zubiri la sitúa en el segundo libro, sin embargo, para él esta dimensión corresponde primariamente a la actualización primordial y consecutivamente al logos (Zubiri, 1982, p. 21).

Las cosas reales aprehendidas individualmente en los actos de aprehensión primordial tienen una dimensión constitutiva no explicitada: la dimensión campal, es decir, las cosas reales son cosas-campales (cf. Zubiri, 1982, p. 28). Ahora bien, qué caracteriza a este campo. Las cosas aprehendidas físicamente presentan una excedencia trascendental, o sea, se encuentran por su formalidad en respectividad unas con otras. Es por esta excedencia de las cosas reales lo que permite que constituyan una "unidad supra-individual: es la unidad campal" (Zubiri, 1982, p. 29). Este campo, en otras palabras, es un "campo de realidad", justamente, por la apertura respectiva de unas cosas con otras dadas en impresión de realidad. Desde esta perspectiva, el campo aparece como determinado desde las cosas reales, sin embargo, se puede analizar a las cosas como incluidas en el campo. En este caso, el campo aparece como el ámbito en el cual las cosas se hallan incursas. Es el "ambiente" que generan las cosas mismas, puesto que todo campo como ámbito trascendental es ámbito "en" las cosas mismas (cf. Zubiri, 1982, p. 30), por lo que acabará por ser definido como *medio* de intelección, es decir, aquello que permite ver, inteligir, una realidad (cf. Zubiri, 1982, p. 75).

Zubiri, por homología con el campo perceptivo, sostiene que en todo campo hay características comunes que lo definen: 1°) en él siempre hay una cosa que se destaca, que se encuentra en primer plano, y otras que quedan en el fondo, mientras que otras quedan en la periferia de modo indefinido o pasando inadvertida; 2°) en todo campo hay un *horizonte*, esto es, una línea de circunscripción constitutiva del mismo, por el cual todo campo se configura como una totalidad del cual se puede tener un *panorama*. Este panorama se aprehende por *syn-opsis* y la disposición de las cosas dentro del panorama sinóptico es *syn-taxis*; 3°) las cosas por fuera de la línea de horizonte constituyen el puro "fuera", es decir, lo "no-definido", a diferencia de lo "indefinido" que tiene un momento positivo de definición (definido como indefinido); 4°) todo campo tiene una *amplitud* que varía según las cosas que se incluyen o quedan fuera del campo, pero también por el tipo de unidad campal que constituyen. Toda nueva cosa dentro del campo produce un *desplazamiento* del horizonte;

pero, además, toda cosa que se introduce en el campo provoca una *reorganización* del campo redefiniendo el primer plano, el fondo y la periferia (cf. Zubiri, 1982, pp. 22-24).

El campo de realidad presenta una estructura que, junto con lo anterior, resulta de vital importancia para nuestros análisis posteriores. La realidad es aprehendida en impresión de realidad de diversos modos, entre otras está la aprehensión en "hacia" (*kinestesia*), esto es, una aprehensión de unas cosas "hacia" otras. Este en "hacia" es formalmente campal (cf. Zubiri, 1982, p. 34), esto se debe a que el campo *actualiza* unas cosas "entre" otra, es decir, las cosas se hacen presente desde sí mismas unas "entre" otras (cf. Zubiri, 1982, p. 34). De aquí la importancia del en "hacia", ya que, de lo contrario, el campo sería pura oquedad (cf. Zubiri, 1982, p. 34). El "entre" define un *posicionamiento* estructural de las cosas dentro del campo: que las cosas se encuentren en un primer plano, en el fondo, en la periferia o inclusive como limítrofes (horizonte) indica un claro posicionamiento.

Además de la posicionalidad de las cosas en el campo, está la *funcionalidad*; las cosas se encuentran unas en función de otras. Esta funcionalidad es la dependencia que hay entre las cosas, es decir, la variación de algo es siempre en función de otra, conformando un sucesión de cosas; pero las cosas también están en funcionalidad estructural, es decir, en respectividad, son nota-de, pero también están fueras unas de otras: son un "ex –", es decir, todas las cosas son un "ex – de", esto es: una espaciosidad: "la funcionalidad de las cosas reales espaciosas en cuanto espaciosas, es el espacio: la *espacialidad*" (Zubiri, 1982, p. 37). Estos son ejemplos de la dependencia que significa la funcionalidad de las cosas por estar incluidas en el campo. La funcionalidad se expresa con la preposición "por", el cual es algo sentido no concebido. En efecto, todo "lo real *'por'* ser campalmente real es real funcionalmente, 'por' alguna realidad" (Zubiri, 1982, p. 39). Esto podría llevar al equívoco de pensar que la funcionalidad es causalidad, pero, según Zubiri, la causalidad es un tipo entre otros de funcionalidad (cf. Zubiri, 1982, p. 39).

Los actos reales son el fruto de la actualización común con las cosas reales. "Mi propio acto de intelección sentiente es un acto real, es una realidad. Y esta realidad está actualizada con la realidad de la cosa en la misma actualidad que ésta." (Zubiri, 1998, p. 157). Los actos pueden ser múltiples y muy diversos: tenemos actos de aprehensión, actos sentimentales, volitivos, pero también actos de memoria, actos perceptivos, actos de sentir, etcétera. Todos ellos se co-actualizan bajo la guisa del "estar", es decir, el "estar deseando" y lo deseado, "estar recordando" y lo recordado, etcétera (cf. Zubiri, 1998, p. 159), en la unidad de los

actos, ya señalados antes, encontramos constituido el "proceso de sentir" bajo estricta formalización humana (cf. Zubiri, 1998, pp. 28, 282). Entonces, podemos ver que todo lo actualizado, inclusive los actos, aun cuando no son una cosa más, no obstante, siguen siendo algo *gnoto*, una nota real, es decir, algo que se notifica en alteridad a la inteligencia. En consecuencia, en cuanto son parte estructural del proceso de sentir, conforman una estructura funcional de actos: las acciones.

En nuestro caso sostenemos que el acto de intelección, como afirma explícitamente Zubiri, se encuentra "trascendentalmente abierta a otras intelecciones" (Zubiri, 1983, p. 195; 1998, p. 167), por lo que, en función de lo que planteamos, esto se puede hacer extensivo a todas las acciones reales; consecuentemente, estas se encuentran actualizadas en respectividad funcional dentro del campo mismo –en el próximo capítulo nos centraremos en el modo en que las acciones configuran un sistema—. Por lo pronto, es necesario pensar que las acciones se actualizan en un campo de realidad, el cual tiene profundas afinidades con el mundo. Zubiri (1982) lo expresa claramente en un pasaje que reza del siguiente modo:

> el campo de realidad no es sino respectividad mundanal en cuanto aprehendida en impresión. De ahí que percibir una cosa real en su momento campal sea percibirla de algún modo en su misma respectividad mundanal. Entonces, la actualidad de algo real en la intelección impresiva es también actualidad en el campo de realidad y por tanto en el mundo (p. 357)

Nuestro autor nos aclara que hay una parcial homología entre campo intelectivo y mundo (cf. Zubiri, 1998, p. 272) –con relación a este último, refiere a la dimensión de la realidad en cuanto realidad, a saber, a la realidad allende la inteligencia (cf. Zubiri, 1998, p. 269) –, en consecuencia, el sentido constituido en el campo está de acuerdo con realidades fundamentales descubiertas en el mundo (cf. Zubiri, 1983). Así pues, si como término de una aprehensión racional tenemos a la "persona" como una realidad diversa de la "cosa" o "cosidad" (cf. Zubiri, 1983, p. 56), entonces, podemos decir que las acciones reales se aprehenden unas entre otras en el campo de realidad, y lo hacen como acciones personales (cf. Zubiri, 1998, p. 273) o, inclusive, impersonales (cf. Zubiri, 1998, 213).

3. Modulaciones ulteriores de la praxis

Luego de haber definido la acción individual, es necesario poner de manifiesto cómo ocurre su modulación ulterior en el *logos*. La intelección, como tal, está "transcendentalmente abierta a otras intelecciones" (Zubiri, 1983, p. 195; 1998, p. 167), sin que esto implique un

acoplamiento extrínseco entre ellas. Por el contrario, la transcendentalidad, como apertura respectiva de una intelección a otra, es un momento intrínseco pre-lógico, fundamento de toda "lógica" de la intelección (cf. Zubiri, 1983, p. 195).

Por lo tanto, si existe una respectividad constitutiva de las intelecciones entre sí, debido a que se co-actualizan con las cosas reales (cf. Zubiri, 1998, p. 166); entonces, también las acciones, constituidas en su unidad funcional, se encuentran en respectividad trascendental. Esta re-actualización común ulterior constituye el fundamento trascendental de toda lógica (cf. Zubiri, 1998, p. 167).

En este contexto, la actualización de las cosas reales desde el campo de realidad define un modo conceptual o lógico de entenderlas, para ello las acciones no se encuentran desvinculadas entre sí, sino que toda acción con sentido y acción que constituye sentido está definida conjuntamente con todas las demás, pues se encuentran actualizadas en respectividad trascendental. Nos detendremos sobre ello más adelante.

Previo a estas definiciones analizamos el tránsito de las cosas-reales a las cosas-sentido. Esta somera diferenciación nos muestra el giro epistemológico y ontológico que propone Zubiri frente a la fenomenología-hermenéutica, y por qué es posible pensar una constitución de las acciones con sentido.

3.1. De las cosas-reales a las cosas-sentido

Este estar 'en' y 'con' la cosa fue una temprana preocupación zubiriana por cimentar una "lógica de la realidad" (Zubiri, 1948, p. 60); para ello debía romper, por un lado, con la "logificación de la inteligencia"; por el otro, con la "entificación de la realidad" (Zubiri, 1982, pp. 48-49). Ambas dimensiones están directamente entrelazadas en el comienzo mismo de la filosofía. Parménides le otorga una centralidad al "*phrázein,* del expresar, una tendencia que culmina en un "discernir con logos", *krinein logoi*" (cf. Zubiri, 1982, p. 48). En efecto, la filosofía clásica se funda en una inteligencia concipiente en lo que se ha denominado según Zubiri: inteligencia sensible. Aquí el único objeto de la inteligencia es lo dado "a" ella por los sentidos. En virtud de esto, al inteligir hay un concebir y juzgar sobre lo dado por los sentidos, por lo que la intelección queda subsumida progresivamente en su carácter declarativo de lo que la cosa es. De esta manera, se identificaron intelección y logos predicativo (cf. Zubiri, 1998, p. 86).

Este énfasis en el *logos* como "declaración de algo" (*logos apophantikós*) obvió una dimensión capital, no se puede hablar de algo si previamente no se efectúa una interrelación de las cosas en un campo (cf. Zubiri, 1982, p. 48). Por esta razón, toda cosa debe ser pensada desde otra cosa en un campo de intelección abierto trascendentalmente por la inteligencia, de allí que el logos sea un modo de la intelección y no al revés. Esto lo veremos con mayor detenimiento más adelante.

Asimismo, inteligir, para esta concepción, es entender que algo "es". Pues bien, la tradición "logificó la inteligencia", provocando que todo lo inteligido consistiera en ser: hizo de la realidad un modo de ser. La consecuencia de todo esto, de acuerdo con el autor, es que se entificó la realidad, lo real se convierte formalmente en ente. Así pues: "Logificación de la intelección y entificación de lo real convergen así intrínsecamente: el 'es' de la intelección consistiría en un 'es' afirmativo, y el 'es' inteligido sería de carácter entitativo." (Zubiri, 1998, p. 225)

Pues bien, en principio debe quedar asentado que cualquier intento por ser fiel al lema husserliano: *"Zu den sachen selbst"* (volver a las cosas mismas) implica un retorno a lo real, efectuando un éx-odo (salir del camino) del logos llevando todo a su raíz original y fundante: la intelección sentiente, haciendo de aquel un modo ulterior de la aprehensión primordial de realidad.

Esta decisión audaz de Zubiri, de integrar el legado del logos y los entes de larga prosapia en una dimensión más fundamental, posibilita un retorno a la realidad, mejor dicho: a la "reidad" y el "reismo" –vale la aclaración, aunque sea preliminarmente, que esto busca acentuar que estas reflexiones se hallan lejos de cualquier realismo ingenuo o crítico (cf. Zubiri, 1998, pp. 171-173)—, permiten pensar, en sazón, que en Zubiri se pretende superar la prioridad del sentido que la filosofía contemporánea considera esencial.

Como observa Pintor-Ramos (1993), Zubiri adopta, como frente crítico, la aprehensión comprensiva propia del aparecer de las cosas "a la mano" en el horizonte pragmático-existencial del Dasein (*Zuhandenes*), frente a las cosas que "están ahí" (*Vorhandenes*) (cf. p. 149). Contra esta posición opone la aprehensión de realidad donde, como afirma Gómez Delgado (2015), se hace un esfuerzo fenomenoológico[32] (p. 13) de buscar la física dimensión

[32] Habla de fenomenoología para indicar la raíz fenomenológica de la noología zubiriana a partir de una apreciación más amplia de lo que se entiende por fenomenológico al hacer de este un tipo de "análisis filosófico que (1) hace de lo que se muestra-en-sí-mismo en el acceso al mundo en la experiencia su objeto de estudio, (2) del estar-en como momento fundamental que rebasa la correlación nóesis-nóema y (3) que propone una

de las cosas. De este modo, ya no nos encontramos ante su sentido, el sentido-de la cosa (cosa-sentido), sino "con" y "en" las cosas (cosa-real) al aprehenderlas en su formalidad (cf. Zubiri, 1985b, pp. 104-105; 1998, pp. 59-60).

Ahora bien, es preciso determinar si efectivamente estamos en una anterioridad formal, fenomenológicamente hablando, al referirnos a la cosa-realidad[33]. En principio, tenemos que decir que al hablar de sentido, como dijimos arriba, hacemos referencia a la función constructa que las cosas adoptan en el marco de la vida humana (cf. Zubiri, 1998, p. 59), con ello nuestro autor nos da a entender aquello que Heidegger hace referencia como el plexo remisional de los útiles a la mano en un contexto pragmático-existencial concreto (la significatividad abierta al Dasein) (cf. Heidegger, 2012, pp. 108-109). Sin embargo, este es un concepto, según lo considera Ramón Rodríguez (2009), que no logra abarcar en su conjunto lo que se entiende por "sentido", puesto que este tiene una acepción fundamental de *horizonte de sentido*, como aquel ámbito formal en torno del cual todas las cosas aparecen (pp. 275-276). Además, esta noción no refiere a un nóema o significación lingüística que viniera a acoplarse a la cosa que comparece en el horizonte abierto por el Dasein, sino que este sencillamente lo muestra en lo que es (p. 273). Por esta razón, Rodríguez concluye diciendo que sentido es más bien "forma o tipo de ser" (p. 275). A su parecer, no es factible efectuar una separación entre las propiedades de la cosa que aparece y su mismo aparecer intencional (p. 278). A su modo de ver, esto constituye, más bien, un análisis metafísico que distingue dos planos en la cosa misma manifestada (p. 278).

Independientemente de las sutilezas en el análisis de Rodríguez, y ateniéndonos estrictamente a lo mentado por Zubiri, podemos encontrar valiosas aportaciones. Para ello es necesario zanjar cualquier duda en torno al carácter genuino de la noción "cosa realidad" elaborada por este. Como mostramos párrafos atrás, remitirse a una "morada" supone que, anterior a dicho sentido, formalmente hablando, nos referimos a una constelación de notas o "contenidos presentantes" que conforman una "caverna". Sin embargo, esta intención de

manera de entender la intencionalidad, esto es, el vínculo entre ser humano y mundo, entonces tendríamos un concepto de fenomenología lo suficientemente amplio como para dar cabida a la propuesta zubiriana" (Gómez Delgado, 2015a, p. 13). Al respecto, véase: Gómez Delgado y Nicolás (2015); Delgado (2015b).

[33] Hay posiciones, como la de Diego Gracia (2017) que tiene la particularidad de marginalizar el contenido como tal, por ser este el fruto de un cúmulo de mediaciones teóricas, culturales, sociales, psicológicas, educacionales (históricas) que lo definen (cf. pp. 308-309). En rigor, lo único inmediato, sin mediaciones, estrictamente hablando, es la formalidad; por lo demás, todo está teñido de supuestos que encubre o descubre las cosas en su talidad. Esta posición, si bien legítima, por cuanto busca un principio fenomenológico absoluto, no obstante, a nuestro entender, desvirtúa la pretensión última de Zubiri en la que la aprehensión trata con contenidos aun cuando los aprehenda compactamente, y con todas las mediaciones que supone el lenguaje en su constitución.

arribar al “dato hylético” independiente del contenido intencional, como lo denomina Husserl, puede ser un juego de puras apariencias, puesto que la caverna como sentido nos fuerza a remitirnos a la “oquedad de la roca”, y así sucesivamente, haciendo tambalear el esfuerzo de Zubiri por encontrar analíticamente un fondo fenomenológico que no deba apelar al sentido.

Sin embargo, aquí se puede decir, como lo examina Antonio González (2020, p. 7), que, aun cuando la “cosa realidad” puede ser parte de una “cosa sentido”, ambas son estrictamente congéneres. No obstante, no son equivalentes, dado que “la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.” (cf. Zubiri, 1992, p. 230). ¿Y esto por qué? Pues, porque a lo que Zubiri se refiere es a una anterioridad estructural en el orden intelectivo, esto es, el análisis de una impresión de realidad. Aquí, por más modesta que sea esta aprehensión, se encuentra un momento de alteridad como “de suyo”, el cual nos muestra el “quedar” del contenido de las cosas en la inteligencia como una “nota” precisa de las cosas (algo *gnoto* –propiedad—, algo pura y simplemente en mi impresión). Sin duda, esto ocurre independientemente de su sentido.

En otras palabras, como dice Juan Bañón (1995), el giro efectuado por Zubiri es un tipo de descripción fenomenológica que se corre del terreno del “para la aprehensión” (p. 97), es decir, donde el sentido dado *para* el aprehensor. Aquí la aprehensión nos revela algo que es “para sí mismo”. Ulteriormente, en la dimensión del logos encontramos la definición del sentido de los que las cosas son en nuestra vida.

El filósofo vasco es incisivo en este punto, puesto que de aquí parece aflorar un juicio irrevocable contra cualquier “infatuación” del sentido (cf. Pintor-Ramos, 1993, p. 169). Las cosas antes de adoptar una función constructa para la vida (cf. Zubiri, 2001, p. 222) son apreciadas, por así decir, en sus “propiedades o notas de peso, color, densidad, solidez, humedad, composición química, etcétera” (Zubiri, 1985b, p. 105). Son estas notas las que pueden o no fungir de modo óptimo para la vida humana.

En otras palabras, son posibilidades de vida; vale poner otro ejemplo: el aire tiene determinadas notas que lo componen, pero solo puede cumplir las condiciones de transporte humano una vez que este alcanza el sentido requerido para serlo (cf. Zubiri, 1985b, p. 105). Así, la filosofía zubiriana al volver a la realidad físicamente pretende poner un coto al sentido, ya que, como dice Pintor Ramos (1993): “[...] el sentido puede enriquecernos o empobrecernos, pues cabe la posibilidad real de que nos aleje de la realidad y tome un

camino desviado que lo torna recurso de 'despersonalización'" (p. 187). Este hecho se hace muy patente en Ellacuría, como veremos.

Este análisis nos pone en evidencia el carácter crítico del mismo. Puesto que estamos ante el hecho inapelable de que las cosas presentan determinadas notas que fijan ostensiblemente la viabilidad o no del sentido. En consecuencia, las cosas exhiben límites, al menos temporalmente hablando, para constituirse en posibilidad humana de algo, en recurso, ya que no es posible atribuir sentido a cualquier cosa. Por ejemplo, una puerta no puede estar hecha de agua, de allí que las cosas tengan una "condición", a saber, el conjunto de cualidades requeridas para adoptar un sentido determinado en el marco de la vida humana (cf. Zubiri, 2001, p. 223; 2017, p. 44).

La realidad ejerce un poder, una dominancia, que resulta inevitable en la construcción del sentido. En este sentido, señala el autor: "lo que es el sentido de todos los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real." (Zubiri, 1995, p. 235).

Esto da paso a elaborar un examen del modo en que se da la construcción del sentido. Esta es la tarea del logos, lo que nos permitirá establecer cómo se constituyen las acciones con sentido o actuaciones en el marco de la fijación del sentido sobre las cosas.

3.2. El campo intelectivo: simple aprehensión y afirmación

Una cuestión de central importancia aquí es la de ingresar en la actualización ulterior del *logos*. Las modalizaciones de la intelección se deben a que todas las cosas reales están abiertas unas a otras, ya que se encuentran en respectividad. De esta manera, al ser actualizadas, lo hacen desde distintos respectos formales suyos (cf. Zubiri, 1998, p. 253). Por ejemplo, se las puede actualizar de modo inmediato o mediada por un campo de realidad.

En otras palabras, la actualización primordial y la actualización propia del *logos* son una única actualización común; sin embargo, desde un análisis estructural es posible diferenciar el momento primordial de aprehensión, en el cual nos encontramos con la formalidad de realidad, es decir, el "de suyo" o "en propio"; del momento "dual" de la aprehensión propia del logos.

Esto remite inexorablemente a tener que pensar el conjunto de las mediaciones interpretativas que atraviesan la autocomprensión social de los seres humanos. Para ello nos

ocuparemos, por un lado, de exponer, algunos aspectos relevantes para nuestro análisis que definen a la construcción propia del *logos*. Esto es necesario por dos razones: en primer lugar, porque para Zubiri el logos es efectivamente una "libre construcción" (Zubiri, 1982, p. 105), no hay ningún tipo de definición prefijada de antemano a la estructura del campo, podemos decir incluso que toda apelación a un orden trascendente de fundamentación del sentido está obligada a asumir que sus representaciones se discutan en la inmanencia del campo, por lo que es necesario poner en evidencia la filigrana que lo constituye.

En segundo lugar, una vez evidenciado el carácter constructo del *sentido* (a saber: representaciones), –el cual no es sinónimo de arbitrariedad, pero tampoco de un sentido unívocamente fijado (cf. Zubiri, 1982, p. 66), inclusive podemos agregar, que hay un cierto grado de necesidad en su definición[34]–, estamos compelidos a preguntarnos acerca de dónde surgen las *prescripciones* sociales, es decir, tenemos que analizar qué aspectos del logos revelan sentidos fijados que prescriben pautas de actuación social que pueden encubrir relaciones de dominio.[35] La posibilidad de un orden social está dada justamente por ello. El distanciamiento, fruto de la autorreflexión sobre las propias actuaciones se constituirá en principio de liberación histórica, pero esto es posible ya no por el marco interpretativo del campo sociohistórico en sí mismo, sino por la búsqueda de fundamentos en el mundo, es decir, por el análisis filosófico y científico social que quiebra las apariencias que retienen el lazo social, para definir nuevas estructuras normativas sociohistóricas. Estos temas son desarrollados con más detalle en el último capítulo.

Los análisis que elabora Zubiri para definir la tarea del logos en la construcción de la significación, implican necesariamente el ámbito campal (cf. Zubiri, 1982, p. 48). Además, no hay ideas posibles sin "nombres", es decir, palabras cuya significación articulan el sentido de las cosas (cf. Gracia, 2017, p. 324; Zubiri, 1986, p. 292). En el próximo capítulo, ya que excede el propósito específico de este, nos centraremos en el modo en que se establece la fijación ideológica y dejaremos esclarecidas o, por lo menos sugeridas, las claves metodológicas para su desarticulación. Además, ponemos en evidencia una nueva dimensión en la definición de las acciones, en este caso, la acción social o actuación, la cual está predominantemente orientada por el campo social.

[34] No podemos evitar hacernos eco de los cáusticos análisis nietzscheanos, en los cuales pone en evidencia que el orden del lenguaje, de las designaciones, en último término, de la verdad, no tiene otra razón de ser que la necesidad de declarar la paz, suspender el *bellum omnium contra omnes,* con la finalidad de poder lograr una convivencia efectiva (cf. Nietzsche, 1996, p. 20).

[35] Jürgen Habermas (2007) nos remite relaciones de dependencia ideológicamente fijadas (cf. p. 172).

La acción tiene una modulación ulterior en el *logos* como acción con sentido o actuación. Para llegar a definir con precisión está reactualización de la actividad intelectiva, sentimental y volitiva debemos esclarecer qué es lo que ocurre en la inteligibilidad propia del logos. En primer término, hay un distanciamiento de la aprehensión de las cosas de modo unitario, directo e inmediato. Ahora, las cosas son comprendidas en un campo de realidad, el cual "determina la realidad de cada cosa como realidad 'entre' otras." (Zubiri, 1982, p. 34). Lo concluyente aquí es la ruptura de la compacción primordial (Zubiri, 1982, p. 204) al ser las cosas actualizadas "diferencialmente" (Zubiri, 1982 p. 57-58) y "mediatizadamente" (Zubiri, 1982, p. 74).

En rigor, el campo de realidad es el "horizonte" desde el cual se aprehende lo que las cosas son en realidad, aquello reclamado por Rodríguez (2009) para tener una definición cabal de la noción de sentido. Lo que el campo posibilita es la intelección de las cosas a partir de otras, unas "entre" otras, por esto es una intelección "dual" (Zubiri, 1982, p. 56). Si lo que se intelige en aprehensión primordial como una cosa real, esto es, un paisaje con notas variadas, a partir de aquí puedo decir que cada nota en verdad es una cosa diferenciada del resto, por ej. es un árbol, esto lo tengo que hacer a partir de otra cosa inteligida como árbol. En el campo de realidad hay naturalmente dos dimensiones: por un lado, la del contenido, a lo cual Zubiri remitirá como un "esto" (Zubiri, 1982, p. 96), esto que percibo es un árbol; por el otro, la formalidad, donde la remisión trascendental de unas cosas a otras por su carácter de realidad, nos llevan a inteligirlas ahora, no por ser realidad, sino por lo que son "en realidad" (Zubiri, 1982, p. 56).

La determinación de lo que la cosa es, debe partir de la premisa que planteó Zubiri (1982): las cosas se aprehenden una entre otras; esto es así porque la inteligencia se encuentra retenida en la realidad por la fuerza de imposición de las cosas reales (p. 63). Por su estructura sentiente los modos de imposición de realidad son múltiples, pero el que adquiere relevancia en este punto es el en "hacia" (p. 64). Este en "hacia" sentiente es lo que dinamiza el *logos* permitiendo un movimiento de distanciamiento de inteligibilidad de unas cosas a partir de otras, mediante un proceso de retracción y reversión (pp. 68, 86). "Partiendo 'desde' una cosa real anterior 'hacia' otra en movimiento orientado a través del campo de realidad, es como aprehendemos qué es en realidad esta cosa real" (p. 71).

Lo mencionado es la clave de la cuestión, todo movimiento para aprehender lo que es una cosa es un movimiento fijado (p. 66) "desde" una cosa del campo "hacia" otra; sin embargo,

este movimiento se encuentra enmarcado en un "campo de libertad" (p. 66), porque las orientaciones posibles que se pueden asumir para ir de una cosa a la otra son el fruto de una opción, que, para Zubiri, "no está unívocamente fijado más que por un acto de libertad" (p. 66). Esto tiene importantes consecuencias, por cuanto nos encontramos ante el ejercicio sociohistórico de fijación de la inteligibilidad de las cosas, justamente, porque lo social es un *medio* de intelección, aquello que permite ver, o sea, inteligir (p. 75). Así pues, veremos que la fijación unívoca del sentido es una construcción, fruto de una disputa sociohistórica, ya que no hay nada en el campo de realidad que imponga *eo ipso* su sentido.

Como afirmamos previamente, este movimiento desde el campo de realidad hacia la cosa individual implica una toma de distancia que el autor denomina esfuerzo de *retracción*, a fin liberar la cosa de una estricta definición, para sostenerla en lo que ella "sería" en realidad (pp. 84-86). El sería, en cuanto *simple aprehensión,* se constituye en principio de inteligibilidad de las cosas (pp. 87-90). De acá deriva uno de los aspectos fundamentales del análisis zubiriano: el contenido no es algo en sí mismo, sino que es construido a partir del movimiento de retracción y reversión. Por tanto, en cuanto simple aprehensión el contenido es irreal (p. 91), lo que no significa que se suspenda la dimensión de realidad de las cosas, esto es, su formalidad, la cosa sigue siendo un "de suyo", pero su contenido está positivamente "desrrealizado" en el campo de realidad.

El contenido como tal es una "creación libre", pero "no de la realidad sino de su contenido en ella; bien entendido, una realización libre. De aquí la gravedad de esta intelección: está en juego la física realidad misma según su contenido, es decir está en juego lo que las cosas reales son en realidad" (p. 95). Esta es una afirmación que profundiza enfáticamente lo sostenido anteriormente; la determinación de la univocidad del sentido tiene como antesala el inmenso momento de creación libre del contenido, en consecuencia, apelar a factores trascendentes de definición de las cosas: como, por ejemplo, "una verdad revelada", no es más que el efecto del espacio de libertad abierto por la autonomización del campo de realidad. Por consiguiente, no importa la procedencia de los argumentos, estos deben disputarse en la inmanencia propia del campo.

Hay tres modos posibles de simple aprehensión numéricamente distintos en el campo de realidad: el percepto, el ficto y el concepto. El primero de ellos, aprehende desrrealizadamente la realidad de "esta" cosa, como "esto", es el "esto" en cuanto percibido. El percepto es el "esto" en cuanto mero término de percepción (p. 97). El "esto" percibido

tiene, asimismo, un sistematismo determinado; es decir, las notas que lo constituyen se sistematizan de cierto modo; este "cómo" de la sistematización puedo desrealizarlo de tal forma que queda libre para ser recreado en lo que sería un "cómo" fingido: el *ficto*, de aquí la ficción, esto no es un "ficto de realidad", sino la "realidad en ficción" (p. 99). La fantasía es uno de los modos propios del ficto (p. 100).

Por último, encontramos al concepto. Con este se pretende elaborar qué sería en realidad la cosa, es la "realidad en concepto" (p. 101). En este sentido, el qué sea la cosa es una cuestión de construcción por abstracción, en la cual se prescinde de ciertos elementos, lo cual puede hacerse según diversas direcciones: "el 'qué' de un hombre, podemos hacerlo en muchas direcciones distintas: en dirección a su figura animal, a sus funciones psico-animales (lenguaje, etc.), a su índole personal, al carácter de su colectividad, etc." (p. 103). Asimismo, dice Zubiri: "Estamos habituados a ver los conceptos organizados, como si su organización estuviera ya lógicamente prefijada. Es una vez más la *logificación de la intelección*." (p. 104) Pero esta organización es perfectamente libre (p. 105).

Dado el rodeo por el "sería" que lo encontramos en la unidad del "esto", el "cómo" y el "qué" (p. 106), la inteligencia se ve ahora envuelta en un movimiento de reversión discerniente hacia la cosa real, en la necesidad de afirmar lo que la cosa es efectivamente en realidad: el juicio (pp. 109, 122, 147-148). Toda afirmación es un *intentum*, un tender-a que se da noérgicamente, no noéticamente, porque "es la tensión dinámica de revertir a lo real, formalmente dentro ya de la realidad" (p. 115), de allí que juzgar no sea una mera atribución de conceptos sino "realizar un concepto, un ficto o un percepto en la cosa real ya aprehendida como real en aprehensión primordial" (p. 149).

Las múltiples definiciones que encontramos en torno a lo humano son los diversos modos que tenemos de entender esta cosa ya aprehendida como real que parten de conceptos libremente elegidos que no pueden ser unívocos (cf. p. 149). En todos los casos constituyen un "enfoque direccional" (p. 273) de lo que las cosas serían en realidad, aun cuando muchos modos de comprensión creen haber extraído la esencia de lo humano: p.ej. Aristóteles con el ser humano como animal racional; o Marx, como *homo faber*.

El dinamismo de la afirmación no agrega nada a la realidad, pretende madurar, por así decirlo, la riqueza de la realidad que se encuentra actualizada por aprehensión primordial, por el contrario, aquella es un modo reducido y distendido de afirmación, es decir, la modulación intelectiva propia del logos se puede distender por estar ya fundado en

aprehensión primordial y se reduce a las posibilidades de afirmación abiertas por ese distanciamiento; en consecuencia, su aprehensión es deficitaria (pp. 119-120)

Los juicios no se reducen a los de tipo "predicativo", sino que encontramos juicios posicionales, preposicionales ante-predicativos, y proposiciones predicativas. Hay una distinción lingüística en los dos últimos casos que es de suma relevancia. Para Zubiri el juicio preposicional ante-predicativo lo que hace es establecer una "unidad de complexión" (p. 157) entre una afirmación A y otra B, es decir, B pertenece constitutivamente a A, p. ej. al decir: "todo lo excelente, escaso", allí "escaso" (B) está constitutivamente ligado a lo "excelente" (A), por ello, adopta la forma "AB". En el caso del juicio proposicional predicativo, la cuestión cambia, pues el vínculo de afirmaciones es de "conexión" (Zubiri, 1982, p. 161), donde lo que es predicado de A no tiene un vínculo constitutivo con B, sino que refiere a una afirmación B que se encuentra realizada en A, adoptando la forma "A-B", donde B está de algún modo despegado de A. Esto es relevante sobre todo porque el campo social se constituye en gran medida de modo discursivo, y las formas lingüísticas de la proposición nos dan pauta de los modos de identificación social que se construyen. En verdad, existe lo que Zubiri denomina la "fuerza de realización" (p. 170), que remite a los grados de fuerza que tiene el juicio como modo de unificación del momento campal con el individual, donde el modo posicional es el más fuerte, y de allí en adelante.

En resumidas cuentas, al aprehender una cosa real en aprehensión primordial, luego la co-capto en lo que ella es dentro de un horizonte, es decir, dentro del campo al que esta misma pertenece, por lo cual puedo decir lo que esta es en realidad. Para ello recurro a un conjunto de ideas (fictos, perceptos y conceptos) que me permiten esa co-captación, es decir, volver a presentarla (re-presentar) en función de las demás cosas, de manera tal que, a partir de ello, juzgo o afirmo que lo aprehendido es en realidad tal o cual cosa, lo que hemos vuelto a presentar en el ámbito del campo lo "hago firme", por esto: la afirmación o juicio en cuanto "afirmación intelige en la cosa la realización de lo representado" (Zubiri, 1983, p. 108).

Además de las diversas formas que adoptan los juicios encontramos distintos modos de afirmación: ignorancia, barrunto, duda, opinión, probabilidad, plausibilidad y firmeza. Por lo pronto, no nos detendremos en ellas, sin embargo, vale aclarar que estas tienen una gran relevancia para describir las actuaciones sociales en el campo social.

3.2.1. La constitución del sentido

Desarrollaremos la cuestión del sentido, haciendo especial hincapié, posteriormente, en su articulación con las acciones con sentido. Hasta acá nuestro desarrollo nos ha llevado a las afirmaciones luego del proceso reversivo de las simples aprehensiones a la cosa real campalmente determinada. Esta reversión constituye formalmente el dinamismo de coincidencia, a saber, la verdad dual propia del logos. No nos detendremos sobre esta en su conjunto, sino sencillamente en aquel aspecto que nos evidencia la dimensión del sentido.

Las cosas reales se encuentran actualizadas en aprehensión primordial, con sus múltiples notas constitucionales, pero al encontrarnos inscriptos en un campo de realidad es fundamental determinar qué sea en realidad aquella cosa real, es decir, determinar en función de otras tantas cosas reales, cuál el sentido específico de esta. Si en mi horizonte eidético me encuentro con un bulto a distancia, debo diferenciarlo del resto para definir qué es: si un arbusto, una planta o un árbol. La determinación afirmativa del mismo en el encuadre definido por el campo implica un dinamismo intelectivo de la coincidencia o adecuación, puesto que son las simples aprehensiones los que deben coincidir con las cosas reales ya actualizadas en el campo, a fin de constituir una afirmación.

Para Zubiri (1982) este dinamismo de la coincidencia tiene múltiples valencias (p. 276), ya que al ser múltiples las notas de las cosas reales, pueden aproximarnos a ellas de modos variados de acuerdo con las exigencias que la cosa real impone. En efecto, podemos aproximarnos a una hoja por su cualidad: el color; por su espesor; por rugosidad, etc.; “La actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada, es lo que formalmente constituye el parecer. La afirmación es afirmación de actualidad en coincidencia, y lo actual en esta coincidencia es el parecer” (p. 278). De acá que la realidad se considere por lo que parece ser o no, es “la realidad en parecer” (p. 279). Ahora bien, dadas las múltiples direcciones que puedo adoptar para afirmar la realidad, no obstante, es probable que solo una de ellas cobre el carácter de la dirección que emprenderemos, así pues, tenemos una vía de afirmación (cf. p. 284), esta opción es el discernimiento, *krínein* (cf. Zubiri, 1982, p. 284). Además de esto, es necesario que la dirección asumida como vía efectivamente nos lleve al destino esperado (valga la metáfora viajera), es decir, la afirmación debe tener rectitud (cf. p. 284).

Pues bien, para lograr la vía correcta de afirmación lo primero que debemos considerar es que la simple aprehensión que actualiza la cosa real tenga “paridad” con ella, a saber, que

no vayan por lados contrarios, dice Zubiri: si me pregunta por el número de alas de un pájaro, no puedo responder "amarillo", porque sería una respuesta "dispar", un "disparate" respecto a lo acusado (*kategoría*) por la cosa real. Pero a la paridad se le suma el "sentido" como una segunda cualidad valencial. Una afirmación que no recae en las exigencias mismas del objeto cae en el vacío; esta puede ocurrir de dos maneras: si la simple aprehensión queda fuera de las exigencias del objeto real que se afirma, entonces estamos ante un "sinsentido". Pero si la afirmación destruye las positivas exigencias de la cosa real, entonces es un *contrasentido* (p. 286).

Zubiri propone dos ejemplos elocuentes: el primer caso es el intento de determinación del impulso (simple aprehensión) de un electrón situado en el espacio, esto es un sinsentido por cuanto viola el principio de incertidumbre de Heisenberg, a saber: que no se puede tener ninguna exigencia de impulso preciso de un electrón (p. 287). Ahora, un caso de contrasentido Zubiri lo observa cuando Husserl plantea que el intento de determinación de las verdades a priori a partir de hechos contingentes, no sólo es algo falso o contradictorio, sino que es contrasentido, ya que ambos aspectos se anulan entre sí.

En breves palabras, el sentido queda delimitado como aquella afirmación cuya dirección recae en las exigencias específicas de la cosa real. Una definición positiva sobre el mismo la enuncia Antonio Pintor Ramos (1994) del siguiente modo: "[...] el sentido es el estado que aparece cuando la respectividad de lo real [las cosas reales en respectividad campal] y el término de esa respectividad [la simple aprehensión] quedan actualizados de una manera coherente conformando un campo unitario de realidad" (p. 194).

Es necesario que atendamos brevemente a un último punto que consideramos relevante porque define la idea de un mundo intelectivo común, a partir del cual definimos el "ser de lo afirmativo". Este no emerge de la mundanidad –entendida como la respectividad de las cosas reales en cuanto reales–, sino del campo de realidad, el cual, sin embargo, "no es sino la respectividad mundanal en cuanto aprehendida en impresión" (Zubiri, 1982, p. 357). En este sentido, el campo es el mundo sentido (cf. Zubiri, 1982, p. 396).

El mundo intelectivo, por su parte, es el ámbito de lo que las cosas son "en realidad". En la medida en que estas cosas son afirmadas, se constituyen en un modo de ser al estar en actualidad respectividad al mundo intelectivo (cf. Zubiri, 1982, p. 365). Así, aquello que es representado y afirmado en el campo –un árbol, una mesa, un humano, entre otros– al igual que una actuación, se actualiza en virtud de su respectividad al mundo intelectivo, adoptando

un modo de ser determinado: ser mesa, ser árbol, ser humano, etc. Lo importante a destacar aquí es que el ser es siempre una dimensión derivada de la realidad.

3.3. Acciones con sentido y cosas-sentido

Esta apreciación sobre los actos reales de aprehensión es insuficiente para pensar su actualización ulterior en el campo de realidad. Sobre ello hemos de detenernos. En los actos de aprehensión primordial observamos que estos se co-actualizan con las cosas reales. Esto mismo ocurre en el orden del logos, pero hay que pensarlo desde el campo de realidad, puesto que, en rigor, todo acto dual o intencional se efectúa desde un posicionamiento del campo de realidad. ¿Cómo definimos el posicionamiento? Esto únicamente se puede efectuar en la actualidad común del acto intencional y de la cosa sentido constituida. Las cosas-sentido se constituye en el campo de realidad por su actualización dual, por ejemplo, podemos considerar allí que lo que está presente, destacando de lo demás como una constelación de notas determinadas, reúne las "condiciones" (cf. Zubiri, 1992, p. 231; 1995, p. 228) para ser *en realidad* una "mesa", es decir, diferenciada de todo el resto de las cosas, esta está siendo expresamente una mesa. Por ello, la constelación de notas tiene la condición para adoptar la "función constructa" de mesa respecto a la vida humana (cf. Zubiri, 1998, p. 59; 2001, pp. 220-222).

A fin de evitar los complejos problemas de ambigüedad que suscita el concepto de vida en Zubiri, como nos lo recuerda Pintor Ramos (cf. 1993, p. 153 y ss.), es conveniente pensarlo como está abordado en Inteligencia sentiente, esto es, como proceso de sentir (cf. Zubiri, 1998, p. 28). En tal sentido, delimitamos que el sentir, por formalización de realidad, se actualiza en una estructura funcional de actos: intelectivos, sentimentales y volitivos (cf. Zubiri, 1998, p. 283), esto es, las acciones (cf. Zubiri, 1986, p. 16). En consecuencia, creemos que es en función de los actos[36] que este sentido se constituye, principalmente, actos intelectivos, puesto que la intelección es determinante de todo el proceso humano (cf. Zubiri, 1998, p. 282).

Analicemos con detenimiento cómo se constituyen los actos con sentido y las cosas-sentido. Establecemos que las cosas-sentido son aquellas que reúnen las condiciones para tener una "función constructa" en mi vida o, mejor dicho, es una actualización funcional a la praxis.

[36] Antonio González (2013) tiene un planteo semejante pero con una orientación diferente (cf. pp. 309-10).

Sin embargo, para ello es necesario establecer que los actos perceptivos tengan sentido. En otras palabras, la simple aprehensión del acto perceptivo debe recaer adecuadamente sobre las exigencias específicas de la cosa real, de allí que, en la medida en que la idea de mesa se ajusta a las exigencias de las notas del objeto real, puede conformar con esta un campo unitario de realidad, es decir, tener sentido[37]. Entonces, al afirmar con arreglo a las exigencias propias del objeto real, podemos decir que hemos constituido un sentido.

Así pues, si actualizo una cosa-real como mesa, quiere esto decir que la idea de mesa se ajusta a las notas que esta posee. Ahora, esta mesa en cuanto función constructa con mis praxis, posibilita actualizar ciertos sentidos de las acciones: "comer", "escribir", etc. En tal sentido, tenemos no solo una cosa-sentido, sino una acción con sentido. En consecuencia, tanto la cosa como la acción se co-actualizan con un sentido específico. Esa co-actualización supone tanto un posicionamiento estructural para la cosa como para el acto constituyente de sentido, ya que establece una funcionalidad recíproca entre ambas y una "orientación" definida.

Por consiguiente, si tomamos el posicionamiento funcional de un carpintero, indudablemente, no es el mismo que cualquier usuario de una mesa, inclusive su orientación y comportamiento específico respecto de la mesa varía: lo que para cualquier usuario predispone una determinada orientación con relación a esta: sentarse a un costado de la mesa y no encima de ella, usarla para comer, etcétera; para la praxis del carpintero esto se modifica, puesto que la mesa no supone estrictamente la orientación anterior, sino que tanto su disposición como la de la mesa dentro de su "mundo intelectivo" varía considerablemente, de allí que la mesa sea para ser reparada, armada, refaccionada, etcétera.

Según Zubiri (1998), los actos con sentido no se co-actualizan campalmente únicamente entre otras cosas, sino entre otros actos. En rigor, hay una comunidad de acciones con sentido, a las que llamaremos *actuaciones* a fin de diferenciarlas de las acciones reales, por ser una actualización ulterior de estas. Estas actuaciones son, asimismo, personales, como acotamos acerca de esto más arriba. Es decir, en la medida que yo actualizo mi propia praxis entre otras praxis reales, entonces, descubro que esta tiene una suidad específica (p. 272), la autoposesión como realidad (p. 212), esto es, como persona (p. 273): "La personalidad es un

[37] Esto lo retomamos más arriba al expresar la noción de sentido como figura en Zubiri en *Inteligencia y logos*.

modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad" (p. 273).

En virtud de esto, las actuaciones especificadas por la co-actualización funcional con la cosa-sentido y con otras actuaciones definen la propia praxis personal con un sentido específico. De esta manera, si mis actuaciones corresponden a reparar una mesa y no a ser un mero usuario, se define lo que el ser humano hace de sí mismo, a saber: ser en realidad carpintero.

En rigor, el sentido constituido no es algo dislocado de una totalidad de sentido o mundo intelectivo predominante entre las actuaciones. Justamente, las acciones con sentido o actuaciones se constituyen por la actualidad común en un mundo intelectivo, es decir, hay una resonancia conjunta en términos de ideas y representaciones de las acciones concurrentes en el campo, es decir, están incluidas en el mismo ámbito u horizonte de sentido, por ello constituyen una modulación necesaria de la estructura funcional de acciones. Por ejemplo, el conjunto de las actuaciones intervinientes en torno a una mesa comparte el mismo sentido en su acto perceptivo sobre esta, por lo que tienen orientaciones y comportamientos comunes. En virtud de esto, las acciones con sentido o actuaciones funcionalmente interdependientes conforman, además de una semántica, una gramática o sintaxis precisa, donde se establecen jerarquías de posicionamiento común: no todas las actuaciones destacan de la misma manera, por ende, la concurrencia en el campo es variable de acuerdo con los posicionamientos dentro del mismo. Sobre esto repararemos más adelante.

3.3.1. La constitución axiológica y opcional de las actuaciones

Las actuaciones en cuanto actualizaciones ulteriores de las acciones reales, suponen una actualización no solo de los actos intelectivos, sino también de los actos sentimentales y volitivos. En tal sentido, vale retomar lo dicho previamente sobre esto. En relación con los actos sentimentales, establecimos que estos constituyen una actualización fruitiva o de gusto y disgusto de la realidad, que definen un modo de estar atemperado a esta. Con relación a los actos volitivos, estos se constituían como tendencias determinantes de lo real, es decir, como un querer o deseo opcional de realidad. La estructura funcional de las acciones primordiales nos definía un querer fruitivo de realidad. En virtud de esto, por el intelecto se actualiza la realidad en su verdad; por el sentimiento, en su belleza; por la voluntad, en su

bondad; esto es lo que tradicionalmente se define como la unidad de *verum, pulchrum* y *bonum* de realidad.

La respectividad de las cosas en el campo de realidad rompe la compacción de la aprehensión primordial, y nos vemos atenidos a tener que actualizar las cosas unas entre otras. Por los actos intelectivos logramos aprehender lo que las cosas son "en realidad" a partir de las simples aprehensiones o ideas de los que las cosas son (fictos, perceptos y conceptos). Esta misma aprehensión dual está implicada en el sentimiento y la volición. Zubiri, en sus textos de los años '70, aún no llega a discernir el sentimiento afectante y la volición tendente, esto le lleva a afirmar que el valor es un sentido procedente de la cosa real en condición para ser tal. Por esta razón, la cosa real constituye el soporte del valor en tanto que bien (cf. Zubiri, 1992, pp. 222-223). Esto es lo que lo lleva a Diego Gracia (2009) a afirmar que hay una confusión entre los órdenes del sentimiento con el de la volición, puesto que el bien es algo propio de este último, justamente, porque el "bien no es el valor, sino el valor realizado" (pp. 141-142).

Tomando en cuenta esta diferenciación consideramos el orden de los valores en los actos sentimentales. En su dimensión primordial dijimos que el sentimiento era una fruición atemperante de realidad, entonces, una vez en el campo las actuaciones desde su "mundo intelectivo" definen lo que las cosas son "en realidad", pero para ello deben partir de las simples aprehensiones, que en el orden del *logos* eran los fictos, perceptos y conceptos, que resumimos en "ideas". En el orden de las emociones esto sufre variaciones; en efecto, la simple aprehensión es sensiblemente distinta, constituye una *estimación* (cf. Zubiri, 1992, pp. 201-218) de lo que las cosas pueden ser *axiológicamente* hablando[38], es decir, su término formal es la "realidad valiosa" (Zubiri, 1992, p. 216).

Entiéndase aquí que el sentimiento, trascendentalmente vinculado con el *pulchrum,* actualiza las cosas según el "valor" que estas tengan para situarse funcionalmente en la realidad. En virtud de esto, las cosas sentido son estimadas según su capacidad para constituir valores; así pues, las actuaciones lo que efectúan es un juicio de valor en unidad con los juicios de afirmación donde se define el sentido de la cosa y el valor de esta (cf. Gracia, 2009, p. 146). Esto nos deja en evidencia que el sentido como el valor son un constructo humano, lo cual

[38] En este punto retomamos lo dicho por Zubiri en *Sobre el sentimiento y la volición,* pero como estos textos no constituyen una exposición acabada en la cual se respetan las diferenciaciones de su última filosofía, hemos decidido seguir los análisis de Diego Gracia (2009, pp. 103-152; 2013, pp. 79-132: 2017, pp. 473-516), ya que en ellos encontramos un trabajo de diferenciación, enriquecimiento e integración de todas las dimensiones en cuestión, siempre desde la perspectiva de Zubiri.

no significa caer en un relativismo, porque todo constructo parte de la condición efectiva de las cosas-reales, las cuales son el soporte o condición de todo sentido y valor (cf. Gracia Guillén, 2013, p. 130).

Retomamos el ejemplo de la mesa. Esta es afirmada o actualizada en tanto que cosa-sentido; en consecuencia, por sus notas adopta una función constructa con los propios actos, pero, a su vez, por tener esta condición es estimada, por ser término de una percepción emocional. Sin embargo, para que esta constituya un valor, mi estimación debe realizarse en la cosa-sentido, por lo que es necesario un concepto, por ejemplo, la utilidad. A partir de él, podemos estimarla, y, además, encontrar realizado ese valor en la cosa-sentido. Así pues, si a la mesa no le falta una pata, si su superficie es lo suficientemente apta para apoyarse sobre ella, etcétera, entonces podemos afirmar que la mesa es "útil". En otras palabras, la juzgamos como valiosa.

Ahora bien, no solo consideramos valiosa una cosa, sino también la propia praxis co-actualizada con las cosas. En tal sentido, si nos centramos en las actuaciones estas también están sujetas a mayor o menor estimación en función de ciertos conceptos o ideas a partir de las cuales juzgo el valor de mi propia praxis. Por ejemplo: la utilidad o no de comer, de jugar o amar, etc. También, puedo estimar mi praxis desde el concepto de libertad, y juzgar como valiosos mis actos libres.

Ahora bien, si dejamos el proceso acá, los actos en cuanto que humanos adolecen de un aspecto esencial: la respuesta o acto estrictamente ético. En el caso del ser humano, esto es decisivo para su propia realización. Aquí es donde interviene la voluntad. Así pues, los actos intelectivos nos permiten aprehender la realidad, la cual constituye la base estructural del sentido y de los valores. Finalmente, queda pendiente la realización misma de esos valores o constitución de bienes. Esto es lo que Zubiri define como aquellas cosas que coadyuvan a "la plenitud formal e integral de la sustantividad [humana]" (Zubiri, 1992, p. 252).

Por consiguiente, si la solidaridad, el amor, la fraternidad, en cuanto valores son un constructo histórico –volveremos sobre ello—, entonces, el logos moral o la realización volitiva tiene, en el nivel del logos, un primer estrato de "opción" por el valor (equivalente a la simple aprehensión) que se quiere realizar, seguidamente, tiene un segundo momento de *intentum* que es la "decisión o juicio moral" (cf. Gracia, 2009, p. 150) por dicho valor. Así pues, si descartamos una mesa por no tener las condiciones suficientes para su utilidad, por ejemplo: el faltarle una pata o estar deforme, entonces, evidentemente, hemos decidido por

el valor de la utilidad como eje de las cosas y de la praxis. Este caso puede ser baladí, más adelante nos enfocaremos en otros ejemplos más relevantes. Tal vez, pensando en otros valores como la solidaridad, la justicia o la libertad se comprenda mejor porqué la realización del valor es una instancia plenificadora de los actos humanos.

Llegados a este punto podemos concluir que la praxis en su actualización dual se constituye como una modulación de la estructura funcional de acciones, a partir del encuadre establecido por el campo de realidad. Este ámbito define la construcción de sentido, de valor y el acto de decisión moral. De esta manera, de acuerdo con el mundo intelectivo que las actuaciones definen, es factible concluir cómo estas y las cosas quedan funcional y posicionalmente vinculadas en el campo de realidad. Desde luego esto tiene un momento ulterior de actualización, esto es, la actualización fundamental, en donde la praxis asume un claro carácter histórico. Aquí entramos en el dominio propio de la praxis histórica.

3.4. La complexión de la actividad histórica.

A continuación, nos detenemos en la actividad racional. Lo primero que tenemos que decir sobre ella es que se constituye estructuralmente como el último eslabón madurativo de la inteligencia (cf. Zubiri, 1983, pp. 323-324). En este sentido, por su esencial carácter estructural co-determinado entre logos y razón (cf. Zubiri, 1983, p. 333), debemos pensar cómo se articula con el logos o, desde la perspectiva de la praxis aquí acuñada, con la acción con sentido.

En el ámbito del logos definimos cómo las cosas se actualizan con un sentido, libremente construido, el cual se encuentra en función de la cosa real aprehendida en aprehensión primordial. De esta manera, damos un paso de las cosas-reales a las cosas-sentido (cf. Zubiri, 1998, pp. 59-60). No obstante, nuestro enfoque no se limita simplemente a las cosas, sino que también abarca la praxis personal. En este contexto, el argot zubiriano está fuertemente atravesado por el motivo fenomenológico del retorno a las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst*), de allí su insistencia en hablar de cosas, pero como sinónimo de "algo" (cf. Zubiri, 1998, p. 19).

Asimismo, nos restringimos al análisis de hechos, por ello nos referimos a acciones. Aun así, las acciones intelectivas, donde las cosas son aprehendidas como reales, son propias del ser humano (cf. Zubiri, 1998, p. 54). Esto nos permite afirmar que los actos intelectivos, sentimentales y volitivos, en cuanto acciones, no se actualizan única y exclusivamente como

actos reales, sino que también las acciones se actualizan unas entre otras, por apertura transcendental (cf. Zubiri, 1983, p. 195). Por ello, las acciones deben actualizarse también con un sentido determinado.

Pues bien, la actualidad noérgica de unas acciones "entre" otras deriva en que estas sean aprehendidas con un sentido fijado en el marco del campo de realidad. Las acciones reales (estar pensando, estar sintiendo, estar percibiendo, estar comunicando) tienen su énfasis en el "estar" de un determinado acto, es decir, en su carácter físico-real, que se impone. En efecto, este carácter es el que impone las exigencias en función del cual se constituye el sentido, a saber: si el acto es o no de recuerdo, por el que se actualiza también lo recordado; o de comunicación, por el cual se actualiza lo comunicado, etc. Por esto, la arbitrariedad del sentido, podemos decir, no es absoluta, justamente, porque todo sentido debe ajustarse a la exigencia evidencial noérgica (no noética) de lo real (cf. Zubiri, 1982, p. 223).

Lo planteado es esencial para delimitar el punto de apoyo de la actividad histórica, ya que la razón como tal es activada por las cosas en tanto que estas, al ser actualizadas en el campo, "dan que pensar" (cf. Zubiri, 1983, p. 34). Esto se debe a que las cosas no son solo punto de llegada, sino también de partida (cf. Zubiri, 1983, p. 32). En realidad, las cosas (lógicamente, también las actuaciones) no encuentran en el ámbito intracampal un medio que clausure la definición o afirmación sobre las mismas. Lo cierto es que no se restringe a un conjunto de ideas o representaciones sociales de lo que las cosas son "en realidad" (cf. Zubiri*,* 1983*,* p. 21), aun cuando no puedan darse sin él (cf. Zubiri, 1992, p. 230). Por el contrario, las cosas no tienen solo una apertura trascendental en el campo de realidad, sino que tienen una apertura trascendental al mundo o realidad en cuanto realidad (cf. Zubiri, 1992, p. 20).

Por consiguiente, por la razón marchamos hacia lo que las cosas son "en la realidad" (cf. Zubiri, 1992, p. 21). En este plano de la cuestión carecemos de intelección sentiente, debido a que queda por fuera de su espectro de influencia. Zubiri (1992) sostiene que la actividad racional es marcha hacia lo desconocido, incluso hacia el vacío (cf. p. 21), pero con un carácter absoluto, inagotable y jamás clausurable (cf. pp. 102-103). En este sentido, el campo es el mundo sentido, y el mundo es la función trascendental del campo: aquello que nos remite a la realidad en cuanto realidad pura y simple (cf. pp. 19-20).

Nos referimos a la actividad racional como actividad histórica por ser la consecuencia natural de la actividad cognoscitiva de la razón (cf. p. 307). A fin de esclarecer este punto es necesario hacer un examen preliminar acerca de su carácter de *actividad*. Luego,

analizaremos qué es lo que activa estrictamente a la razón. Finalmente, caracterizamos la peculiaridad de su historicidad.

La actividad histórica es una modulación ulterior de la praxis intelectiva, sentimental y volitiva. Para Zubiri (1983), sin embargo, esta actividad presenta un sentido específico. Con ella quiere indicar que no habla de la acción en cuanto es "lo acto" y el pleno contenido formal del mismo (cf. p. 29), sino que está haciendo referencia a un "estar ejecutando acciones", con esto refiere a la actividad de accionar (cf. p. 28). Por ejemplo, estar viendo o estar en movimiento constituyen una acción, en ellas encontramos que tienen un acto: el ver y el mover, respectivamente, con su momento terminal: lo visto, lo movido. En cambio, estar mirando de un lado para otro o estar en agitación motora es un indicativo del accionar mismo (cf. p. 29). Encontramos que la actividad se presenta bajo una tesitura intermedia, ya que es más que acción, dado que consiste en producir acciones accionando (cf. p. 28), pero, al mismo tiempo, es un accionar que se ordena a *lograr* un acto específico, pleno: ver, mover, sentir, trabajar.

Planteada la naturaleza peculiar de la actividad podemos indagar en el contenido formal de la misma. En principio, podemos decir que es "inteligir" (p. 29), y por lo que este inteligir tiene de actividad, es lo que formalmente se llama "pensar" (p. 25). Esto no debe ocultar que nuestra actividad es la unidad sistemática de intelección, sentimiento y volición, por lo que es importante afirmar que la actividad se constituye por la unidad sistemática de los tres actos.

Inteligir es una actividad que es formalmente actualización, no actuidad (cf. p. 29). En esta se actualiza lo real pensadamente (cf. p. 30). Asimismo, el inteligir, ya no por lo que tiene de actividad, sino por lo que tiene como modo de intelección, es decir, por la estructura intrínseca que tiene, se la denomina "razón" (cf. p. 25).

Dicho esto, podemos interrogarnos por las causas a raíz de las cuales la razón se concibe como una actividad, estrictamente hablando. Si bien aclaramos que nos referimos a actos intelectivos y a acciones, esto se debe a que los pensamos, no como facultad (*dynamis*), sino como *enérgeia*, (cf. Zubiri, 1998, p. 20), es decir, en términos de actualización. No obstante, aunque en el acto de inteligir puede haber actividad, este no "es" actividad (cf. Zubiri, 1983, p. 34); por esta razón, es lógico preguntarse por qué estamos ante una acción con las cualidades señaladas.

Para Zubiri (1983) esto se debe a la índole misma de esta modulación intelectiva, puesto que ya no nos encontramos con la aprehensión de una cosa individual (aprehensión primordial), ni con la aprehensión de unas cosas entre otras (acciones con sentido o *logos*). Por el contrario, aquí el movimiento intelectivo natural, suscitado por las cosas producto de la apertura constitutiva que estas tienen, ocurre en el mundo.

Lo cierto es que, nos vemos compelidos a pensar aquello que las cosas sentidas son en su fundamento (p. 48). Por eso, la actividad racional es un movimiento siempre en marcha, un marchar, dado que se mueve en búsqueda de lo desconocido y con un carácter provisional (pp. 21-22), por esto mismo se habla de actividad y no meramente de acción.

A partir de aquí nos enfocamos en el modo en que esta actividad se constituye en actividad *histórica*. Justamente, la praxis histórica en Zubiri presenta una peculiaridad a la cual se le debe prestar atención. Observamos que las actuaciones se definen por la actualización de unas acciones entre otras, esto hace de ellas no sólo acciones individuales reales, sino acciones con sentido. En este contexto, lo determinante son las representaciones constituidas en el campo o mundo intelectivo (pp. 62, 108, 118-119), que también las aglutina bajo la expresión de ideas (p. 99) –con esto nos referimos a todas las simples aprehensiones o afirmaciones que vimos en el apartado anterior–.

Estas ideas o afirmaciones sirven de apoyo para lanzarse en búsqueda de lo que las cosas son en profundidad (p. 84). En este sentido, cabe preguntar qué ocurre con las acciones y las cosas en el campo de realidad para que sea necesaria una modulación de la praxis intelectiva que actualice las cosas en su fundamento. La apertura trascendental de las cosas a la realidad en cuanto realidad (mundo), como vimos antes, nos expone porqué las cosas no quedan constreñidas a ciertos sentidos constituidos en el campo, sino que se ven compelidas a inteligir, a partir de lo dado en el campo, su fundamento. Sin embargo, esto no explica por qué es necesario hallar este fundamento.

Para Zubiri las cosas en el campo se actualizan según lo que son en realidad. Sin embargo, estas cosas campalmente actualizada se presentan incompletas e insuficiente (pp. 83, 90). Esta insuficiencia, para Zubiri, se refiere especialmente al contenido y no a la formalidad de realidad (cf. p. 343).

Como referimos al comienzo de este estudio, el pensamiento implica un proceso de plenificación de las cosas y los actos por estructuración metafísica. De allí que lo que pretende la actividad racional es poder inteligir de modo más completo lo que las cosas y las

praxis son en el campo (p. 42), a partir de la expansión intelectiva que produce el conocimiento (p. 163). Esta intelección la realizamos con el objeto de lograr un entendimiento mayor de lo que estas son (p. 337).

De lo contrario, advierte Zubiri, no habría más que un "aquende tras otro aquende" (p. 43), es decir, se caería en el peligro de una proliferación infinita de sentidos campalmente fijados, que se solapan unos con otros, sin posibilidad de encontrar algo más verdadero que otro.

La búsqueda efectuada por la actividad racional parte de un "canon" de realidad, el cual se toma del campo. Este campo de realidad, en su estructura, es respectivo transcendentalmente, y, por lo tanto, diverso. Por consiguiente, es posible retomar diversas representaciones de lo real de distintos ámbitos, como el campo político, filosófico, social, científico, religioso, entre otros; todos ellos median nuestra intelección al definir un conjunto de representaciones o ideas de lo real campal, que nos permiten ver la realidad de un modo u otro (cf. Zubiri, 1982, p. 76).

La razón asume como "sistema de referencia" alguno de los campos posibles, a partir del cual establece una dirección intelectiva hacia lo real en profundidad, lo que Zubiri (1983) denomina el *esbozo* (cf. pp. 210-219). El término formal de la actividad racional es aquello que lo real "podría ser" en profundidad, es decir, en su fundamento (pp. 141, 217). Las posibilidades son múltiples; dado que la razón se mueve siempre en un elenco de posibilidades ya incoadas en el campo social (p. 143). Por ello, la razón siempre trata con un "sistema de posibilidades" (p. 221).

En este marco, encontramos que la actividad racional puede confirmar los que son las cosas en su fundamento "apropiándose" de una o varias posibilidades construidas (pp. 218, 299). En este sentido, el pensamiento actualiza en lo real mundanal aquello esbozado como posibilidad. Esta actualización cumplida de una posibilidad en la realidad mundanal es lo que Zubiri denomina "suceso". Según el autor es este carácter particular lo que define la *historicidad* de la razón (cf. pp. 301-302). En consecuencia, la actividad racional es constitutivamente histórica (cf. pp. 306-307).

A modo de ejemplo, la actividad racional parte de un campo definido en el cual se encuentra circunscripto necesariamente, el cual le ha permitido definir qué sean unas cosas entre otras, y desde el cual tiene que, en último término, optar por el fundamento de lo que estas son. Así pues, la intelección de un color real ante mí es inteligido entre otros como un color verde. Este verde inteligido desde el campo de la física supone un elenco de posibilidades de lo que

este sea en profundidad, lo que permite explicar la causalidad funcional del mismo. Por ejemplo, determina que aquello por lo cual el verde es de tal o cual manera, es un fotón o una onda electromagnética. Claramente, el campo puede ser otro, si lo hacemos desde el campo poético, la mentalidad propia del poeta cambia la "actitud" intelectiva (cf. p. 200) y el color puede ser inteligido en profundidad desde un elenco de posibilidades metafóricas (cf. p. 59) las cuales no tienen un término mundanal estricto, sino que las posibilidades metafóricas reposan sobre sí mismas como libre creación (cf. p. 130).

Queda aquí apuntalar algunas cuestiones. La intelección racional es, por constitución, histórica. Esto implica, lógicamente, que "tiene" historia (cf. p. 302), es decir, está sujeta al decurso temporal. Por ejemplo, los griegos no pudieron saber lo que nosotros sabemos ni como nosotros lo sabemos (cf. p. 219). Este hecho se relaciona con el dominio de la capacitación racional (cf. Zubiri, 2006, p. 154) que aluda al carácter prospectivo de la historia (cf. Zubiri, 1986, p. 210), un aspecto del cual nos ocupamos más adelante.

Además, también es evidente que la actividad racional está condicionada por el contexto histórico, un claro ejemplo es la ciencia (cf. Zubiri, 1983, p. 302). Sin embargo, Zubiri nos advierte que la racionalidad es intrínsecamente "histórica". La historicidad, según él, consiste en ser actualización de realidad mundanal, es decir, en ser un modo de actualidad, y no simplemente un modo de actividad en cuanto actuidad (cf. Zubiri, 1983, p. 304).

3.4.1. La actividad histórica en la constitución de los valores y deberes

En nuestros análisis sobre la praxis nos ocupamos, en primera instancia, por la definición de la dimensión intelectiva, por ser esta la que Zubiri casi exclusivamente desarrolla. Sin embargo, de manera concomitante se dan los momentos sentimentales y volitivos, porque la praxis reviste una estructura unitaria de intelección, sentimiento y volición.

Desde la razón nos ocupamos del fundamento o principio que rigen las acciones. Así que, en el marco del sentimiento apreciamos cómo, en su contexto campal, efectuamos un juicio de valor. Sin embargo, aquí este conjunto de valoraciones se convierte en "sistema de referencia" en función del cual se construye un esbozo que luego se prueba como fundamento axiológico del mundo. En relación con esto, Gracia (2009) afirma que los "esbozos de la razón son siempre y por necesidad universales" (p. 147). Esto es lógico, porque lo que se busca es un fundamento axiológico que rija la praxis humana sin

excepciones. Esto lleva a la "universalización de valores en sistema coherentes y abstractos" (p. 147). En tal sentido, si dichos esbozos son probados y no son refutados mundanalmente, entonces, podemos concluir que, por verificación histórica, estamos ante nuevos "sistemas normativos y morales de la humanidad" (p. 147).

La dimensión axiológica no constituye toda la estructura de la praxis; sin embargo, toda ética consiste en la realización o no de ciertos valores. Aunque esto no está tematizado explícitamente en Zubiri, es una conclusión lógica extrapolable de sus propios argumentos[39]. En sentido estricto, la volición está vinculada con la decisión o realización de lo que afirmamos o juzgamos dentro del campo de realidad como axiológicamente válido. No obstante, el establecimiento de un sistema de deberes exige de un ejercicio de la razón (cf. Zubiri, 1986, p. 412). Estos deberes tienen que ser comprendidos como una imposición racional (cf. Zubiri, 1986, p. 412), pero no como apremio de la razón práctica en el sentido kantiano del término (Kant, 2010).

Por el contrario, según Zubiri (1986), el ser humano está inexorablemente ligado a su propia autorrealización o felicidad (p. 390), lo que lo constituye en una realidad "debitoria". Esto significa que está debido a su propia felicidad (cf. p. 411). En virtud de esto, los deberes son independientes de la voluntad humana (cf. p. 414), porque se fundamentan en la perfectibilidad de la realidad humana y se orientan hacia su realización (cf. p. 415).

En tal sentido, en *Sobre el hombre* (1986) el autor señala que el ser humano está ligado a su felicidad y *ob-ligado* a los deberes por constituir estos las posibilidades más conducentes a tal fin (cf. pp. 410-411). Sin embargo, esta posición se ve sensiblemente modificada en sus escritos posteriores particularmente en el *Hombre y Dios* (1985a). En esta obra, Zubiri indica que el ser humano está religado a la realidad como dimensión primordial, y, por ello, está obligado a realizarse (cf. pp. 92-94). Esta obligación es de carácter formal trascendental: no define contenidos específicos, sino que son los deberes los que delimitan cuáles son los contenidos o acciones concretas necesarias para lograr la plenificación humana (cf. Gracia, 2009, p. 150).

Este señalamiento tiene la finalidad de explicitar que, así como la estructura de la praxis se ordena a su plenificación en los últimos escritos zubirianos (cf. Zubiri, 1983, p. 324), no obstante, es un motivo presente en todos sus escritos. Además, esto sirve para poner en

[39] En este mismo sentido encontramos los aportes de Jordi Corominas (1998, 2011) sobre la dimensión ética.

evidencia que la completud humana requiere tematizar todas sus dimensiones, en este caso, tanto lo axiológico como el deber en la volición.

Esta perfección humana tiene que ver con la realización de los valores. Justamente, valores como la salud, la solidaridad, la fraternidad, la belleza, la vida, etc., son constructos humanos que enriquecen la vida y la realidad (cf. Gracia, 2009, p. 150). En tal sentido, la volición busca la realización de esos valores, convirtiéndolos en bienes humanos efectivos que plenifiquen la realidad humana. Pero esto que presenta un determinado encuadre en el campo de realidad, tiene ahora que alcanzar el estatus de universalidad, lo que Zubiri considera como bueno en la realidad del mundo. En este punto estamos en la dimensión racional, cuyo sistema de referencia se constituye a partir de los juicios o decisiones morales realizadas en campo de realidad. En función de este marco de referencia esbozamos lo que la realidad "debería ser" en cuanto sistema ético (cf. Gracia, 2009, p. 150). Por último, está la dimensión de la "experiencia". Gracia (2009) sostiene que el deber concreto no ocurre por "experimentación", ya que es un tipo de experiencia reservada para la "ciencia", sino por "conformación". Esto quiere decir que la decisión por tal o cual valor conforman la realidad de la propia praxis y la de los demás (cf. Gracia, 2009, p. 150).

En este punto estamos en condiciones de describir todas las dimensiones que conforman la estructura de la praxis, según podemos reconstruir desde las últimas reflexiones de Zubiri. A partir de aquí nos ocuparemos de los desarrollos que propone Ignacio Ellacuría. Vale recordar que nuestros autores parten de un centro común, la impresión de realidad, pero sus cursos de análisis se bifurcaban inmediatamente. Esto nos permite un análisis enriquecido de la praxis, en general; y de la praxis histórica, en particular.

4. Ignacio Ellacuría: delimitación de la realidad histórica como ámbito de la praxis histórica

Zubiri nos ha permitido hacer una delimitación de la praxis desde su raíz noológica. Por su parte, Ellacuría se mantiene fiel a la construcción teórico-metafísica elaborada por el Zubiri de las décadas del '60 y '70. De hecho, a nuestro entender, mira con cierto recelo y suspicacia que se adopte una primacía del análisis intelectivo por sobre la realidad, ya que esto implica potenciales giros idealistas (cf. Ellacuría, 2001a, pp. 403-430). Esto no tiene que ver la filosofía zubiriana *in stricto sensu*, ya que Ellacuría le reconoce un rigor y continuidad coherente a lo largo de todo su pensamiento, pero sí en ciertos epígonos, "filósofos 'segundos'" (Ellacuría, 2001a, p. 371) que pueden desvirtuar sus frutos filosóficos.

En este apartado nos dedicamos a desarrollar la comprensión de la filosofía ellacuriana desde su elaboración de la realidad histórica, en concreto, de la praxis histórica. Su prolongación del pensamiento zubiriano en esta dirección supone ingentes virtualidades que tratamos de exponer. En concreto, nos encontramos con el análisis dinámico estructural y dialéctico de la realidad, este último, sobre todo, escasamente desarrollado por Zubiri, y que tiene un valor significativo en la comprensión de los procesos sociohistóricos. Además, analizamos la praxis personal y social como antesala de la praxis histórica total. Esta última aglutina los últimos esfuerzos ellacurianos, sobre todo, porque redefine las relaciones entre conocimiento y realidad, dado que solo como parte de esa totalidad dinámica inmanente es posible conocer la realidad y transformarla, aspecto que desarrollaremos cuando nos ocupemos de la crítica.

4.1. El dinamismo estructural y dinamismo dialéctico de la realidad

En principio debemos ocuparnos de las dimensión estructural y dinámica. Ambas son constitutivas de la sociedad y la historia, por eso lo expresamos como un fenómeno unitario, sin embargo, requieren de un análisis diferenciado para comprender correctamente sus aportes específicos y, luego, poder contrastar con la versión zubiriana del mismo.

El carácter estructural es una dimensión esencial en relación con el modo de comprensión que tiene Zubiri de la realidad, la cual el mismo Ellacuría retoma por su importancia para conceptuar "no sólo la realidad natural y la realidad histórica por separado, sino también su mutua implicación" (Ellacuría, 1999a, p. 512). Este concepto que tiene claras afinidades con el estructuralismo a pesar de que es desarrollado al margen de esta corriente, inclusive no se piensa a sí misma como un retoño de aquella, ni pretende serlo, de hecho es cronológicamente anterior. En efecto, la consideración estructural de Zubiri y, por consiguiente, de Ellacuría, no tiene que ver con una conceptuación sino con una visión estructural de la realidad (Ellacuría, 1999a, pp. 445-446), es lo que Zubiri propone bajo el análisis de la aprehensión de realidad. Ellacuría sugiere que la génesis del concepto de estructura en Zubiri radica en ciertas disposiciones intelectuales del autor:

> [...] por un lado, una apreciación realista y concreta de las cosas; […] por el otro, un estilo de pensar riguroso, concatenado en busca más de la totalidad que de las partes. Se debe también a un trato científico previo con la realidad; […] de acercarse científicamente a las cosas [...] como presupuesto realista para saber cómo son (Ellacuría, 1999a, p. 446).

Acá hay claves fundamentales de la postura que el mismo Ellacuría adoptará como parte de su itinerario intelectual, que en sus escritos ulteriores pueden verse ensombrecidos o bajo una espesa bruma de tópicos heteróclitos, pero que siguen una fuerte impronta estructural en su concepción de la realidad. En efecto, la prioridad de la totalidad sobre la parte se naturaliza en su análisis de la realidad en todos los órdenes, como si en sí mismo presintiera una tensión inexorable de su existencia fragmentaria hacia la totalidad de la realidad sociohistórica e inclusive aquella de orden trascendente. Así, vemos con contundencia cómo al hablar del objeto de la filosofía no tiene ningún empacho al decir que:

> La filosofía debe tratar de todas las cosas sólo tanto en cuanto todas ellas forman un todo. Este sería su primer y radical objeto formal: *sub ratione totius*. La unidad de este saber estaría en la búsqueda del todo de todas las cosas. Lo que no fuera visto *sub ratione totius, sub specie totius*, ya no sería filosófico o, si se quiere, metafísico (Ellacuría, 1990, p. 17).

Esta consideración estructural no está al margen de ninguno de los aspectos de la metafísica zubiriana que Ellacuría reconoce y retoma. En efecto, la realidad en su carácter principial es estructural, ya sea talitativa como trascendentalmente (cf. Ellacuría, 1999a, p. 512). En este sentido, es necesario recapitular lo más sucintamente el modo que tiene Ellacuría de comprender el carácter estructural y dinámico de la realidad, esto nos permitirá mostrar afinidades como ulteriores distancias entre uno y otro. En rigor, encontramos a nuestro autor fuertemente apegado a la interpretación zubiriana de la realidad pensada desde el libro *Sobre la esencia* (cf. Ellacuría, 1999a, pp. 365-444), por hallar en esta una marcada primacía de la realidad por sobre las estructuras intelectivas (cf. Zubiri, 1985b). En otras palabras, la centralidad metafísica implica la posibilidad de eludir potenciales mistificaciones idealistas.

Las preocupaciones teóricas posteriores no le llevan a hacer una consideración renovada de su enfoque metafísico a la luz de la trilogía de la inteligencia sentiente. Esto resulta determinante a la hora de comprender y separar a ambos autores en este aspecto fundamental. Lógicamente, esto tampoco quiere decir que Zubiri rompiera con su lectura anterior, sino que a partir de la trilogía es posible pensar el concepto de estructura desde la actualización, un concepto muy invisibilizado en *Sobre la esencia*.

En la concepción estructural de la realidad Ellacuría retoma la noción de sustantividad zubiriana para salir del molde pétreo de la sustancia. En este sentido, lo que predomina en la sustantividad es la unidad, es decir, estamos ante un sistema unitario y no ante una unificación. Aspecto que también rescata de la filosofía de Hegel y de Marx, aun con sus

diferencias (cf. Ellacuría, 1990, pp. 18-25). Esto constituye el talante de la filosofía ellacuriana que ulteriormente intentará actualizar los motivos modernos de una liberación integral de los oprimidos (cf. González, 2022), donde verdad, unidad y universalidad en sentido fuerte resultan divisas esenciales.

Esta actitud filosófica por parte de nuestro autor responde, a nuestro entender, a cierto sentido común, por así decirlo, que surge de apreciar el tapiz en su unidad y no enfocar obstinadamente la mirada en la multitud de fragmentos que lo componen (como lo sugiere cierto postmodernismo[40]); en verdad, es contrario a él valorar una pieza de cerámica en sus aspectos parciales, sin asumir que esta ya sugiere la totalidad de la vasija, y esta, a su vez, a los símbolos de una cultura, y por esta a un pueblo, y por esta vía a la totalidad de sus influencias culturales, políticas y sociales, etc. En suma, cada parte parece estar allí sugiriendo la totalidad como su atractor fundamental, ya que su sentido deriva del todo y no de su encapsulamiento en el fragmento. El afán de insularidad pierde de vista el vasto, asombroso y necesario mundo que comprende el continente.

Theodor Adorno (2013) explica a través de un ejemplo elocuente la importancia de la relación dialéctica entre el todo y la parte –al tratar el tema de la dialéctica nos ocuparemos de esto con un poco más de detenimiento—:

> Una economía vulgar, pongamos, que creyera poder derivar la realidad del así llamado afán de lucro o de la avaricia o de otros momentos de las convicciones de los capitalistas, o acaso solo del así llamado afán de lucro, aunque se lo separase completamente de los temas psicológicos, sería una interpretación del materialismo vulgar, porque no se estaría recurriendo a la totalidad de la sociedad en el interior de la cual adquieren su valor relativo cada una de las aspiraciones de los empresarios y de los trabajadores (pp. 178-179).

Este autor cuestiona el análisis de fenómenos inmediatos cuando estos no se relacionan con la totalidad en la cual se encuentran inscritos. Según su perspectiva, esto se debe a que el

[40] Como afirma Arturo Roig (2011) interpretando a los posmodernos como Lyotard o Lipovetsky: "[...] denunciadas las pretensiones de la razón, no queda sino refugiarse en lo particular, lo fragmentario, atomizada la sociedad, además, en redes flexibles e inconmensurables de "juegos de lenguaje" y desconocida la conflictividad social manifestada, entre otras formas, en la lucha de clases" (p. 46). Más adelante sostiene: "[...] en términos generales la posmodernidad se ha ido configurando en nuestro discurso por los siguientes rasgos: mentalidad pragmático-operacional, visión fragmentada de la realidad, antropocentrismo relativizador, atomismo social, hedonismo, renuncia del compromiso y desenganche institucional a todos los niveles: político-ideológico, religioso, familiar, etc." (pp. 46-47).

conjunto de hechos sociales se encuentra mediado por la totalidad, de lo contrario resultan incomprensibles. Este principio es una lección que nuestro autor aprende rápidamente.

En este contexto de ideas, observamos cómo la "parte", en determinadas circunstancias históricas, adquiere, para Ellacuría, un componente negativo. Esta perspectiva surge de su propia experiencia histórica en El Salvador y el momento mundial que le tocó vivir. En dicha ocasión, determinados sectores imponen metonímicamente su dominio, al subordinar la totalidad a la parte. Dicho de otro modo, el fragmento se proyecta como fundamento de la totalidad.

Sin embargo, esto no significa que desde esta perspectiva se oblitere o anule la diferencia, por el contrario, desde su óptica "ni la unidad debe anular las diferencias ni las diferencias la unidad. […] podemos decir que en la unidad hay identidades y diferencias, las cuales diferencias podrán ser contradicciones, oposiciones, negaciones, etc., según los casos" (Ellacuría, 1991, p. 78).

4.1.1. El carácter dinámico y estructural de la realidad

Es en este entorno donde la concepción estructural de Zubiri le permite una apreciación más clara de la relación totalidad-parte, libre de las mistificaciones de orden puramente subjetivo. Es importante entender que "son dos cosas muy distintas asegurar que el todo de la realidad no se descubra más que a una inteligencia y afirmar que es la razón la que impone a la realidad una unidad que ésta no tiene" (Ellacuría, 1991, p. 77). Pues bien, desde esta perspectiva se está lejos de cualquier arbitrariedad, ya que, en verdad, es la realidad por sí misma, aun cuando actualizada por la inteligencia, la que es total.

Lo que describe esta noción de totalidad es el principio transcendental de la unidad en la que cada una de las notas de la cosa real es constitutivamente respectiva a las demás, siendo nota-de (cf. Ellacuría, 1999a, p. 459). La estructura *pro indivisa* del sistema nace como una exigencia intrínseca del todo hacia cada nota, confiriéndole a cada una de ellas su aspecto de nota-de (cf. Ellacuría, 1999a, p. 476). A su vez, cada cosa real posee una constitutiva respectividad al resto de las cosas reales intramundanas y materiales (cf. Ellacuría, 1991a, p. 77).

Ellacuría no desestima que la dimensión subjetiva tenga una influencia en la determinación de ese todo, de manera semejante a como el imán recupera la unidad disgregada de las partes:

> [...] hay […] diversos sujetos de totalización, pues, ciertamente, hay un nivel de totalización que es sensible. Lo cual no obsta a que la totalidad disgregada por la experiencia sensorial en un primer momento no necesite de sucesivas intervenciones *subjetivas* para recuperar y aun superar niveles de totalidad (Ellacuría, 1991a, p. 77).

Con ello no está sugiriendo un nuevo orden total impuesto subjetivamente, de manera extrínseca y mecánica, sino que es la realidad en sus múltiples aspectos aparentemente disgregados la que conforma una totalidad. Para ello la ciencia, en sus diferentes expresiones, son responsables de mostrar esa unidad: ya sea en las teorías evolutivas, físicas o socio-históricas. En estricto sentido, la totalidad concreta en cuestión, además de provenir más de la realidad que de la razón, es, en verdad, una totalidad plenamente cualificada por sus elementos o momentos intrínsecos, y en constante proceso (cf. Ellacuría, 1991a, pp. 77-78).

Este planteamiento resulta medular, porque de esta manera combate cualquier tipo de abstracción a la hora de abordar la realidad histórica. En consecuencia, cualquier abordaje sincrónico de elementos que componen la realidad en un momento dado, tiene un contenido específico con el cual tratar, por ejemplo, actores del campo social, precisamente delimitables y con intereses específicos.

La totalidad del sistema es, entonces, un conjunto conexo de notas que conforman un unidad *pro indivisa*, en la cual cada nota tiene una posición y una significación sistemática (Ellacuría, 1999a, pp. 462-463). La significación es la expresión de la posición (Ellacuría, 1999a, p. 469), esto significa que su vínculo con las demás notas está funcionalmente determinado, esto hace que cada nota adquiere una significación unívoca en el sistema, e inclusive, la posición de la nota "nos indica la jerarquía de la nota y la especificidad de su función" (Ellacuría, 1999a, p. 471).

Así pues, si hablamos del sistema humano, este se compone de una unidad estructural psico-orgánica, donde lo psíquico tiene una posición y una significación específica delimitada por su respectividad funcional con el subsistema orgánico. En realidad, es todo el sistema en su unidad el que determina la significación de la nota en cuestión, además ambas dimensiones actúan de modo unitario (cf. Ellacuría, 1990, pp. 325-327). Todo sistema tiene subsistemas, es decir, notas que resultan más básicas o esenciales al sistema sustantivo en su conjunto y más conexas entre sí (Ellacuría, 1999a, p. 465), los cuales no son algo oculto al sistema, sino momentos formales del sistema mismo.

Ahora bien, la realidad no es algo meramente estructural, esto supondría una primacía excesiva de lo sincrónico sobre lo diacrónico, hecho ajeno a este autor. En rigor, la realidad tiene un componente dinámico que le es constitutivo. Las notas de las cosas reales, y las cosas reales como parte del cosmos, están en constitutiva respectividad, pero no de manera estática, sino activamente, dando de sí:

> La conexión de unas cosas con otras lo único que hace es poner en acción, concretamente, esa actividad intrínseca que de por sí es cada cosa real. La realidad es intrínsecamente dinámica y su dinamismo consiste en un constitutivo dar de sí (Ellacuría, 1999a, p. 426).

Por lo dicho, realidad y dinamismo son constitutivamente congéneres. Por eso, la identidad o el sí mismo de cada cosa real se desdobla respecto de lo que pueda dar de sí, provocando una tensión unitaria que no rompe la unidad del sí mismo, pero no deja de implicar un cambio en su estructura interior. En tal sentido, el dinamismo como tal tiene que ser comprendido como un punto intermedio entre dos extremos, puesto que, las posiciones oscilan entre aquellas que colocan a la no identidad de las cosas como fundamento o principio del cambio, y los que colocan al dinamismo como fundamento o principio de la no identidad de las cosas consigo mismas. "En la realidad misma de las cosas habría que reconocer una cierta circularidad: el dinamismo rompe la identidad y la no identidad actualiza el dinamismo" (Ellacuría, 1991a, p. 78).

De esto concluimos que al no haber dinamismo extrínseco a las cosas, entonces es necesario encontrar el principio del movimiento en ellas mismas, así pues: "[...] aquello mismo por lo que una cosa es real es aquello por lo que es dinámica y aquello por lo que es tal cosa real es aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra" (Ellacuría, 1991a, p. 79).

Las cosas reales en cuanto reales, es decir, en su dinamismo mundificante[41] están en respectividad dinámica unas de otras dando lugar a acciones y reacciones previas a cualquier determinación. Esta respectividad dinámica es de donde surge la funcionalidad real de todas las cosas entre sí (cf. Ellacuría, 1999a, p. 432). Esta funcionalidad es el fundamento de la causalidad, pero no se reduce a un causalidad mecánica eficiente. Lo cierto es que, la co-determinación que existe entre las notas es una forma estricta de funcionalidad entre las

[41] Hay que diferenciar cosmos de mundo: el primero, remite a la a respectividad de las cosas por razón de su contenido; el segundo, a la unidad respectiva por razón de su formalidad o trascendentalidad, es decir, por lo que estas son en cuanto reales.

mismas, donde no tiene que ser comprendido como un mero determinar, sino que, por la funcionalidad co-determinante, se da una verdadera unidad superior.

El dinamismo estructural de la realidad es procesual, por cuanto la realidad cambia dando lugar a diversas realidades, las cuales constituyen una unidad estructural subtendidas dinámicamente unas de otras. Justamente, desde esta perspectiva no se está ante una unidad sistemática de cada realidad en sí misma atomizadas del resto, como si la célula se vinculara extrínsecamente con el tejido y este con el órgano. En verdad, cada realidad constituye un tipo particular de estructura dinámica, sin embargo, hay un encadenamiento intrínseco de toda la realidad, donde los estadios superiores constituyen un modo de complejización estructural que gradualmente los hace más reales o más suyas. No obstante, no se abandonan los modos previos de realidad, sino que se apoyan en ellos, es decir, los asumen y trascienden. En este sentido, lo material tiene una estructura cíclica clausurada que conforma una forma de realidad y un modo de realidad: el ser de suyo. Esta materia posibilita, por subtensión dinámica, lo biológico. De esta manera, la vida como tal se apoya en las formas materiales, pero implica un proceso creciente de mismidad por interiorización, por la cual la estructura dinámica resulta complejizada.

De la dimensión biológica se subtiende lo intelectivo. La emergencia del cerebro con su hiperformalización también implica una mayor complejización cualitativa que necesariamente supone las estructuras anteriores, pero las trasciende hacia un nuevo estadio que define una forma y modo realidad, la persona. Esta se define por estar abierta a la realidad en cuanto realidad y por autoposeerse de modo reduplicativamente real al hacerse cargo de la realidad.

Una vez constituidas las estructuras personales, entramos en el ámbito de lo social y, finalmente, de lo histórico –no nos detenemos en ellas por ser tema de análisis en lo sucesivo— (cf. Ellacuría, 1999a, pp. 424-439). En todos los casos nos encontramos ante una sucesión de totalidad/parte, de manera semejante a como lo denomina Ken Wilber (2005). Esto es muy interesante para pensar la naturaleza metafísica de la realidad, dado que toda estructura se constituye como una totalidad estructural en sí misma, pero, al mismo tiempo, es parte constitutiva de la realidad siguiente. En virtud de esto, no es posible pensar en una realidad total y definitiva, inclusive a nivel histórico, ya que el momento siguiente puede ser subsumido en una totalidad más amplia y comprehensiva que la anterior.

4.1.2. El carácter dialéctico de lo realidad

La consideración dialéctica de la realidad por parte de Ellacuría está desarrollada a partir de un directo análisis y discusión del pensamiento hegeliano y marxista, dado que en ellos identifica una tesis central semejante: la realidad es un todo sistemático, dinámico y dialéctico (cf. Ellacuría, 1991a, p. 66). No obstante, su objetivo es elaborar, como afirma Héctor Samour, una "dialéctica postidealista" (cf. Ellacuría, 2009, p. 7).

En esta línea de reflexión, examina diferenciadamente las particularidades que poseen las mentadas dialécticas. En el caso hegeliano nuestro autor estudia sus fundamentos trascendentales, es decir, aquello que este autor considera como totalidad de la realidad. En este sentido, la particularidad del autor está en que esa totalidad es una aprehensión racional del absoluto en pos de alcanzar la verdad del todo (cf. Ellacuría, 2009, pp. 201-2). En este sentido, en el marco de la identidad entre el pensar y el ser le da centralidad al pensamiento, por lo cual adopta un enfoque idealista (cf. Ellacuría, 2009, p. 211), más concretamente, un panteísmo idealista:

> En la identidad entre el idealismo y el panteísmo está la clave de la metafísica de Hegel. Panteísmo se refiere a una realidad divina que va dando de sí y va haciendo todas las cosas divinas, porque todas las cosas son él mismo en distinta forma, Hegel concibe este panteísmo idealísticamente, es decir, según el proceso cognoscitivo, en el que la Idea va poniendo su propio objeto. Ese es el modelo conforme al cual explica el proceso (Ellacuría, 2009, p. 220).

Ahora bien, la verdad en cuanto aprehensión racional de la totalidad de la realidad se produce dialécticamente, para ello atraviesa los momentos de afirmación y la negación, y, finalmente, la superación de esos momentos en una tercera instancia o estadio (cf. Ellacuría, 2009, p. 202). Este método pretende horadar la superficie de las apariencias, para alcanzar la esencia de las cosas. Esto tiene un doble aspecto a ser considerado, en primer lugar, la relación entre ser y verdad no es algo dado, sino algo que está en constante proceso de realización. Por esta razón, para Hegel la historia de la filosofía es el conocimiento de un todo en permanente cambio. "El todo está en cambio y esto nos lleva a entender que la verdad es histórica (aunque no relativa)" (Ellacuría, 2009, p. 44).

En segundo lugar, como sostiene Zubiri (1994), es a través de la negación que la razón persiste en su proceso conceptivo. Esta negatividad surge debido a un déficit en la capacidad de adecuación de los predicados de la razón para concebir la realidad en sus múltiples aspectos. Por consiguiente, inevitablemente aparecen nuevas formas de negatividad,

fenómeno que Hegel denomina como "el monstruoso poder de lo negativo" (*Die ungeheurige Macht des Negative*) (p. 284).

En tal sentido, para Ellacuría (1990): "La negación es un principio de unidad superada y dialéctica, porque en la unidad del todo en movimiento se da la identidad de la identidad y de la no-identidad" (p. 21). Las cosas están en un todo englobante, pero no como algo estático, en sí mismas ancladas, sino comprendidas en lo que no son todavía, en lo que pugnan por ser, frente a lo que está siendo como "momento" de una totalidad procesual.

La contradicción entre los opuestos es siempre asumida en una totalidad unitaria nueva, en los que se dan abolidos, pero, al mismo tiempo, conservados (cf. Ellacuría, 2009, p. 214). En consecuencia, siempre toda nueva realidad dialécticamente asumida, se convierte en un nuevo momento cualitativamente transformado. Esta unidad, señalada en Hegel, no es sólo diacrónica (procesual), sino, también, sincrónica (estructural). Este todo es visto como un sistema procesual o como un proceso sistemático, es decir: es necesario referir lo sistémico a lo procesual y viceversa.

Marx sigue estos puntos elaborados por Hegel de su dialéctica, pero su punto de partida ya no es el "ser en general", sino algo completamente diverso de este producto mental, son las "condiciones materiales de reproducción de la vida"; ya no hay un supuesto Espíritu operante en la historia, sino que son las contradicciones materiales e históricas las que se ponen en movimiento.

> El peligro que se ha de superar en la auténtica metafísica es doble: el concebir la realidad como pura naturaleza o el concebir la historia como puro resultado del hombre abstracto, que sería el otro extremo idealista que ignora las condiciones reales sin las que la negación de la negación, que es la alienación, no es sino un regreso ideal al primer punto que se negó. Hay que tratar de evitar considerar la realidad o como pura naturaleza o como pura conciencia (Ellacuría, 2009, p. 249).

De aquí se concluye, todo rechazo al idealismo como al naturalismo. Sin embargo, esto no significa que se conjura la dialéctica, por el contrario, la mediación es necesaria porque las cosas no emergen de manera inmediata. Por esta razón, la negación es un presupuesto indispensable de la superación negadora (cf. Ellacuría, 2009, p. 250). En consecuencia, cualquier unidad que se logre en este movimiento, es de tipo indirecta y condicionada.

En este contexto, la oposición dialéctica ya no es el ser respecto de la nada, sino el consumo respecto de la producción. Con el objeto de no caer en abstracciones, Marx ocupa la categoría

de *mercancía* como una concepto axial en la formación social estudiada, en su caso la sociedad capitalista burguesa. Esta categoría tiene la ventaja de ser concreta, material, históricamente específica y compuesta por una antítesis clave: valor de uso y valor de cambio. En virtud de esto, no estamos ante un comienzo abstracto, universal y eterno; sino, concreto y determinado. Ciertamente, es un principio que concentra varias determinaciones, en las cuales aparece la unidad en la diversidad.

Además, la identidad entre opuestos contradictorios no es factible de ser considerada de modo inmediato, absoluto e incondicional; por el contrario, esta unidad es condicionada por el espacio y el tiempo. En Hegel la unidad de la identidad se da de modo subjetivo o absoluto; para Marx, en cambio, la identidad de los opuestos es condicionada por circunstancias históricas, al tiempo que su no-identidad, su lucha, antagonismo y ruptura son inevitables. En Hegel se logra un proceso dialéctico conciliatorio y armonizante, contra uno revolucionario y subversivo[42].

Nuestro autor, si bien no va a abogar por ninguna de estas concepciones dialécticas, no obstante, no niega que haya un dinamismo intramundano de tipo dialéctico. Sin embargo, su problema radica en un uso mecánico y formalista de la dialéctica, ya que ésta puede adoptar sentidos muy variados y requiere que determine, en cada caso, cómo se la entiende. Además, es necesario evaluar si, en los hechos, se da la dialéctica así definida. Dinamismo estructural y dialéctica no son formalmente lo mismo; pero el primero se puede dar sin la segunda, mientras que la segunda no sin la primera.

El dinamismo estructural muestra que cada cosa real es primariamente una unidad donde cada parte recibe su realidad del todo, aunque ellas mismas sean quienes constituyen esa unidad. Aquí, para Ellacuría, ya se puede afirmar una dialéctica entre la parte y el todo, ya que estas reciben y dan realidad entre sí de modo no unívoco.[43] Asimismo, el dinamismo estructural afirma que cada cosa real es originariamente dinámica y que, por tanto, no es necesario buscar un principio distinto para el dinamismo del principio que explique la

[42] Adorno (2013) efectúa un interrogante que nos parece relevante traer a colación. Si la dialéctica es por definición un principio del espíritu no se comprende por qué, en el marco de la dialéctica materialista en que se ha hecho de lo espiritual algo superestructural y del ser social aquellos que determina la conciencia, es posible hablar de una dialéctica, "[...] puesto que precisamente a eso a lo que se le atribuye el primado es, en realidad […], algo no quebrado en sí mismo por la reflexión, sino una mera inmediatez" (p. 170).

[43] Como plantea Adorno (2013): "[...] la dialéctica de la relación entre todo y parte no es una relación de mera subsunción, es decir, no es una relación de lógica extensional, como si las partes estuvieran abarcadas por el todo como los segmentos de un círculo están presentes dentro de ese círculo, sino que es una relación dinámica: estos dos momentos se producen mutuamente uno al otro y no están ahí, uno con otro, por así decir de forma atemporal, cósico y simultáneo" (p. 174).

realidad. Por último, este dinamismo estructural afirma que la totalidad de la realidad intramundana forma una unidad física y dinámica; sin embargo, es una unidad estructural, por lo cual exige y admite profundas diferencias en el modo de constituirse.

Para Ellacuría lo específico y formal de la dialéctica no está en la subsunción de la unidad de todo lo real ni del dinamismo (movimiento) de todo lo real; sino, en cierta medida, en la admisión de la existencia de contrarios como principio del movimiento. Aún más, lo determinante de la dialéctica está en la preeminencia de lo negación tanto en lo referido al movimiento como a la constitución de la unidad (cf. Ellacuría, 1991, p. 81). En este orden de cosas, dice Ellacuría (1991):

> Esta tesis donde tiene mayor relevancia es en el análisis de la sociedad y la historia, porque, en definitiva, tras ella, está la lucha de clases. Podría decirse, entonces, que la dialéctica no es un principio de todo lo real, sino sólo de ese tipo de realidad que es la sociedad, e incluso podría decirse que, sólo en algunos estadios del proceso histórico, la dialéctica social, entendida como lucha de clases, es un elementos esencial del proceso y del progreso histórico (p. 81).

Es notable cómo Ellacuría circunscribe la esfera de influencia de lo dialéctico. Si queremos inscribir la dialéctica en el dinamismo estructural de la realidad, donde la primacía la tiene esta y no el dinamismo del espíritu –entendido en sentido lógico (cf. Ellacuría, 2009, p. 211)–, entonces es necesario delimitar con precisión dónde puede encontrarse el principio de la negatividad, es decir, de la existencia de contrarios como principio del movimiento.

Concretamente, lo encontramos en lo social y, de acuerdo con el análisis marxista, en la lucha de clases, donde se puede enfocar con claridad las oposiciones y antagonismos necesarios de ser superados. En este sentido, la dialéctica, aplicada metodológicamente a lo sociohistórico, es utilizada con la finalidad de crear un proceso de afirmaciones que superen la realidad histórica del mal y lo negativo (cf. Ellacuría, 2009, p. 255). A su vez, permite inscribir un proceso donde la verdad de la realidad pueda ser hecha y descubierta más allá de las apariencias que la velan (cf. Ellacuría, 1991a, p. 89).

En virtud de lo planteado, nos encontramos ante una realidad estructural dinámica y dialéctica, cuya complejidad y riqueza nos advierte de la dificultad inherente al tratamiento de la praxis, sobre todo, de una praxis que pueda asumir los antagonismos y orientarlos en un sendero capaz de revelar la verdad de la realidad. Tarea difícilmente asumible por uno o por un colectivo social epocalmente definido, ya que la realidad verdadera, por fuera de toda

apariencia, es la realidad entera en conjunto con cada una de las cosas como momentos procesuales del todo dinámicamente considerado (cf. Ellacuría, 1991, p. 66).

5. La dimensión de la praxis personal en el marco de la realidad histórica

Al referirnos a la praxis histórica es necesario analizar la praxis personal por ser constitutiva de aquella. Este rodeo es fundamental porque es el ser humano quien, por su apertura a la realidad, trata no solo con realidades, sino con cosas-sentido que le ponen a disposición un conjunto de posibilidades. Sin el ser humano no habría más que un proceso dinámico de orden estrictamente evolutivo, pero no histórico y humanizador, ya que no se distinguiría cualitativamente del resto de las especies de animales, es decir, se encontraría enclasado por el conjunto de sus notas estructurales sin poder salir del círculo mudo y monotemático de adaptación al medio en el que se busca recuperar la homeostasis perdida por los estímulos provocados por el entorno. En virtud de esto, nos abocaremos a un sucinto análisis de la praxis humana individual y social.

5.1. La constitución de la praxis personal.

Es necesario explicitar por qué hablamos de praxis y por qué esta tiene carácter personal. En principio, encontramos que la realidad humana es actividad constitutiva (Ellacuría, 1999a, p. 632), pero no de una manera homogénea o monocromática, veremos que esta es un amplio arco que va desde las formas básicas de suscitación y respuesta hasta el proceso de realización personal frente a la punzante inquietud provocada por saber qué va a ser de sí mismo (cf. Ellacuria, 2009, pp. 262-263).

En primera instancia, es necesario rescatar la estructura formal de aprehensión de realidad por la cual el ser humano es activo. Sin ánimo de repetir planteos ya elaborados en Zubiri, aquí sencillamente encontramos que Ellacuría retoma sus análisis pero no desde la perspectiva de una filosofía primera de los actos de aprehensión, sino desde la positividad-talitativa, es decir, de acuerdo con cómo las ciencias biológicas permiten explicar las acciones, habitudes y comportamiento humano que luego dan paso a las propiedades estrictamente metafísicas de la persona (cf. Ellacuría, 1999a, p. 619).

En este sentido, por un lado encontramos el proceso de sentir que se da en unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta como “tres momentos cualitativamente diversos

de una acción única e indivisa" (Zubiri, 1986, p. 14) lo que define el "comportamiento". Lo que posibilita todo comportamiento es la habitud, es decir, el modo de enfrentamiento que tiene el ser humano con las cosas como reales (cf. Ellacuría, 1999a, p. 633). Este enfrentamiento, al igual que vimos en Zubiri, no se detiene en el orden intelectivo, sino que abarca lo sentimental y volitivo.

Asimismo, junto al orden de las acciones y las habitudes encontramos las estructuras, que están directamente vinculadas con la talidad humana. Todo ser humano constituye una unidad *pro indiviso* de notas clausuradas y cíclicas. Sin repetir lo dicho en el apartado previo, tenemos que rescatar este planteamiento, pero para comprender su incidencia en la constitución talitativa del ser humano.

El ser humano en cuanto conjunto clausurado de notas tiene la particularidad de autoposeerse no de manera lineal y simple como lo hacen los animales en cuanto pura autoposesión de sus notas: como un "de suyo"; sino que, por su apertura a la formalidad de realidad, se autoposee a sí mismo como realidad. En virtud de esto, no es simplemente un "de suyo", sino que las notas son suyas, las posee como realidades. Por consiguiente, se configura como una "suidad" y "esa forma distinta de realidad, definida como suidad, es la persona" (Ellacuría, 1990, p. 338). Esto es decisivo, porque el ser humano en su praxis no es una pura actuación enclasada, como dijimos, sino que debe hacerse cargo de la realidad optando por una posibilidad que define su autorrealización (cf. Ellacuría, 1999a, p. 642).

Esta autoposesión del ser humano permite la autorrealización de sí, pero dicha realización se hace en respectividad a la totalidad de la realidad. Esta respectividad externa de una realidad respecto de toda otra realidad es lo que Ellacuría siguiendo a Zubiri denomina mundo. En tal sentido, la re-actualización de la persona en el mundo es lo que constituye el ser de la misma. "La realidad es mundanal y el ser es *estar-en-el-mundo*, donde el 'estar' significa la actualización de la propia realidad en la respectividad mundanal" (Ellacuría, 1990, p. 343). Por esta apertura mundanal el ser humano debe ir constituyendo su ser. Esto da lugar a una doble dimensión: la personeidad y la personalidad.

La personeidad es la dimensión primaria de la constitución de la mi propia realidad. Esta tiene que ver con el momento en que al apropiarnos de nuestra propia realidad la reafirmamos como propia, como nuestra, frente a toda otra realidad. Este momento de reafirmación personal hace que nuestra realidad sea "nuestra propia" (cf. Ellacuría, 1990, p.

344). Este conjunto de acciones mediante las cuales nos afirmamos, tiene un momento de ulterioridad oblicua, a saber, aquel por el cual nos configuramos de tal o cual manera, definiendo nuestro ser específico.

La realidad es la dimensión primaria y directa respecto de la cual físicamente menos constituimos. Sin embargo, a esta le corresponde la dimensión oblicua del ser (cf. Zubiri, 1982, p. 354), por la cual "reactualiza o reafirma metafísicamente esa suidad frente a todas las demás, esa realidad es ya ser" (Ellacuría, 1990, p. 344). La figura propia de nuestro ser no es algo monolíticamente definido, sino susceptible de continuas modalizaciones configuradoras, por lo que hablamos de una realidad onto-dinámica. Justamente, este dinamismo está fundado en el dinamismo de autoposesión de la propia realidad, puesto que el ser no es más que la propia realidad re-actualizada en el mundo. Esto da lugar a la temporalidad, ya que el tiempo es el modo que tiene la realidad de estar-en-el-mundo.

El ser humano en cuanto persona se reactualiza temporalmente: en lo sido, en lo que "está siendo" y en lo que va a ser. En consecuencia, esta unidad onto-dinámica de la personalidad está sujeta a continuas modalizaciones por su configuración intramundana que la define frente a toda la realidad como un Yo. Pero el Yo no es el modo primario e inmediato, sino que tiene vivencias mediales: el "me", el "mí" y, finalmente, el Yo. Por ejemplo: si decimos: me expreso, es una primera instancia de autoposesión; si a esto le agregamos que lo expresado es *mí* expresión, mi modo de expresarme, estamos ante una autoposesión reduplicativamente superior; finalmente, si digo que "ser expresivo es lo que soy yo", entonces, es una autoposesión y autoafirmación de mi realidad que me configura en mi ser, es decir, en mi modo de ser absoluto frente al todo de la realidad, a esto es a lo que denomina Ellacuría (1990) como Yo.

Recapitulando, la personalidad se constituye como re-actualización de la propia realidad en el mundo, es decir, está presente afirmándose como absoluto frente al mundo o realidad en cuanto realidad, y lo hace como un Yo. Por ende, esta tiene un carácter onto-dinámico: "mi vida es la yoización de mi realidad, la personalización de mi personeidad, el efectivo autoposeerse de aquella realidad que es 'de suyo'" (Ellacuría, 1990, p. 348).

La dinamicidad humana es un proceso de realización, el cual se re-actualiza en el mundo configurando el propio ser del humano, de allí que el ser humano "está siendo" en el mundo. Este gerundio remite al carácter temporal humano:

> El ser del hombre es gerundialmente abierto. Su ser no es, sin más, un 'curso' temporal, sino la 'figura' de un ser temporal. Soy la totalidad de lo que estoy siendo a lo largo del tiempo, y esto no porque mi ser sea como el precipitado de mis proyecciones y decisiones, sino porque mi ser queda determinado por lo que es mi propia realidad, en la realización que le compete "de suyo" (Ellacuría, 1999a, p. 654).

La cuestión de la temporalidad es un tema complejo de ser desarrollado, de la cual nos ocuparemos sistemáticamente más adelante. En lo sucesivo hacemos una mención a vuelo de pájaro, por así decirlo, con la finalidad de mostrar aspecto destacados del planteo ellacuriano respecto de la praxis referida a la constitución personal.

Pues bien, en nuestro autor encontramos que no hay desdoblamientos entre la *zoé* y el *bíos*, ambos van unidos estructuralmente formando al ser humano en su unidad de intelección sentiente, sentimiento afectante y volición tendente. El *bíos* es subtendido dinámicamente por la zoé, por tanto, este es fundamento de aquel, de ahí que la vivencia biológica se condición necesaria, pero no suficiente para seguir viviendo, pues el ser humano únicamente puede hacerlo, haciéndose cargo de la situación (cf. Ellacuría, 1990, p. 410).

En tal sentido, la constitución de la figura personal o personalidad no se desprende de su condición biológica como un lastre atávico, sino que para poder continuar viviendo debe interponer proyectos, es decir, debido a que el ser humano tiene que hacerse cargo intelectivamente de la situación en la que se encuentra se ve forzado a proyectar una posible solución de esta, es por esto por lo que "proyectando, adelantándose a lo que ha de venir, puede seguir viviendo, y proyecta, en segundo lugar, apoyado en los actos que es capaz de realizar" (Ellacuría, 1990, p. 472).

Esta interposición de proyectos abre la temporalidad propia del acontecimiento (Ellacuría, 1990, p. 473). El acontecer es la realización en la propia vida de una posibilidad proyectada, por la cual se da la autodefinición o autoconfiguración personal. En esto se funda el carácter argumental de la vida: "El argumento de la vida es así la forma en que discurre la autodefinición, en que consiste la vida misma" (Ellacuría, 1990, p. 474). Esta línea argumental es tripartita: en primer lugar, como no hay lugar para idealismos respecto de la propia subjetividad, por tanto, en todo acontecer argumental es necesario considerar la duración de las propias acciones del agente que constituye una sustantividad psico-orgánica. Es decir, la sustantividad psico-orgánica es el agente del cual proceden las acciones que le dan continuidad y duración.

Esta dimensión, aun con su relevancia y necesariedad, no es suficiente para explicar el argumento vital; de hecho, por lo visto, las opciones que toma el ser humano cumplen un rol todavía más importante. La unidad argumental descansa en la red continua de opciones tomadas y por tomar, en la cual hay una continuidad porque se opta por lo que se quiere ser en función de las decisiones previas. Esta textura de las propias decisiones hace del ser humano un *autor*. Por su condición de agente, vive como naturaleza; por la de autor, como libertad (historia) (cf. Ellacuría, 1990, p. 475). Esto no debe llevar a la confusión de una acción plenamente libre del ser humano, toda libertad surge de un proceso de liberación –como veremos más adelante— (cf. Ellacuría, 1990, p. 412), en el cual es ser humano asume y trasciende las tendencias puramente animales para dar lugar a la pretensión inconclusa propia de los deseos humanos (cf. Ellacuría, 1990, p. 415).

En tal sentido, por un lado, el ser humano es autor de su vida por un proceso creciente de liberación de los condicionamientos naturales; por el otro, de aquellos de tipo histórico-sociales que lentamente le abren el ámbito creciente de libertad, por la cual actúa haciéndose cargo de la situación en la cual se encuentra incurso y respecto de la cual traza el hilo argumental de su vida.

Por lo dicho, no pareciera simple dar continuidad a su decurso argumental, pero tampoco una tarea imposible, sino algo que requiere de cierta astucia y audacia. Ahora bien, esto se agrava por un dato no menor, a saber, que la situación en la cual se encuentra incurso no está en su poder adaptarla a sus requerimientos individuales, por el contrario, existe un conjunto de elementos transindividuales que están condicionando su "modo de ser y su forma de hacer" (cf. Ellacuría, 1990, p. 477).

En otras palabras, toda inscripción en la realidad es semejante a quedar arrojado en un tablero donde las piezas ya están dispuestas, sincrónicamente dispuestas; ninguna de las cuales, o quizás el menor número de ellas, es puesta por uno, por lo que se encuentra con la inexorable tarea de asumir un papel en el teatro del mundo. En este sentido, su acción es propia de la de un *actor*, actúa en función de la trama que le toca en suerte, es decir, se le impone como destino, *fado* o hado. Por lo tanto, la aceptación de las circunstancias es un factor decisivo de la autoposesión personal (Ellacuría, 1990, p. 477).

Recapitulando, podemos decir:

> El decurso es, entonces, la forma humana de la autoposesión, pues en él se hacen presentes el agente, el autor y el actor. Por lo mismo, se presenta como argumento de la vida: es

> argumento, porque, como dice su raíz *arguor* (lucir, ser brillante), es aquello en que brilla, definiéndose física y realmente, la mismidad del viviente. Como el argumento es, a la vez, continuidad durativa en cuanto el hombre es agente de sus acciones, construcción y opción de proyectos en cuanto es autor de sus acciones y aceptación del curso destinacional en cuanto es actor de la vida, ese argumento tiene una específica temporeidad. Lo que va siendo de mí en el estar siendo es lo que constituye la expresión metafísica temporal de la realidad humana (Ellacuría, 1990, p. 479).

Sostener las tres dimensiones nos brinda un rostro claro de la contextura de la praxis humana, de lo contrario, la absolutización de uno de ellos lo desfigura en idealismos omnipotentes, biologicismos determinantes o drama o tragedia sufriente y paralizante.

5.2. El carácter social de la praxis personal

Si nos retrotraemos al estudio antropológico del ser humano, Ellacuría elabora su análisis del ser humano como sustantividad psico-orgánica que, por hiperformalización cerebral, se constituye en un animal de realidades. Además, su contextura no se produce *sponte sua*, sino que procede de un *phylum,* es decir, que constituye especie con los demás seres humanos, por lo cual se encuentra vertido estructuralmente a los demás. Por esta razón, el ser humano tiene una dimensión social anterior a cualquier comunicación interpersonal –sobre esto nos detendremos en el próximo apartado—.

En términos talitativos el ser humano tiene una serie de notas que lo abren a sí mismo por su carácter de realidad, por ello es persona, suidad personal. El ser persona tiene una doble dimensión: de personeidad y personalidad. Por la primera se autoposee como sí mismo propio; por la segunda, se configura en su propio ser, es decir, en su Yo. Ahora, este Yo tiene una doble dimensión talitativa y trascendental: por la primera, se afirma como realidad personal en una figura de ser determinada; pero por la dimensión trascendental el Yo se afirma como absoluto:

> En efecto, la realidad personal, al realizarse personalmente, se reafirma como absoluta –Yo absoluto— en una determinada figura de personalidad –yo empírico–, la cual figura tiene tanto el carácter de ser una figuración talitativa de una realidad personal como el de ser figuración talitativa de un Yo absoluto (Ellacuría, 1990, p. 370).

Estos planteamiento pueden dar a pensar que nos encontramos ante un solipsismo extremo, una insularidad absoluta. El repliegue sobre la propia subjetividad parece erigir una

personalidad cabal, que mira indiferente, desde su propia atalaya, los lindes de su propia identidad. Este panorama, por su carácter monadológico, crea un clima que resulta gélido e inhóspito para la presencia de la alteridad, ya que, como afirma Leibniz (2011): "[...] las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir" (p. 173).

Ahora bien, esto parece una prolongación llevada al paroxismo del absurdo, lo cual, para Ellacuría, es un contrasentido. Esto se debe a que, desde un comienzo, piensa al ser humano como una esencia abierta. Por ello, a toda realidad personal le es constitutivo estar

> [...] co-determinado por las demás personas a serlo en respectividad intrínseca y necesaria con un tú y con un él. Hay una manera de ser yo a diferencia de ser tú y de ser él, y estas tres maneras son transcendentales, porque afectan a la realidad personal trascendentalmente considerada como realidad personal (Ellacuría, 1990, p. 371).

Naturalmente, la estructura trascendental del Yo no es monádica, como dijimos; sin embargo, no queda clara la vinculación entre el yo, el tú y el él, ya que lo que parece definir al Yo es su carácter de absoluto. Estrictamente hablando, todo Yo, al estar co-determinado por la presencia de otros Yo, inexorablemente condiciona sus posibilidades de constituirse en un absoluto. Por el contrario, es un absoluto relativo: "Tú no es otro Yo, sino otra manera de ser yo, a saber, sólo respecto de mí" (Ellacuría, 1990, p. 372).

Las demás personas, por tener otra manera de ser yo, sirven de medida de mi Yo, ya que dimensionan y relativizan las pretensiones totalizadoras que repliegan al Yo en su propia realidad. De esta manera, queda definido como un yo respecto de un tú y un él. Esta co-determinación y co-limitación no implica una represión de las posibles ansias expansionistas que un Yo pudiera albergar; por el contrario, resulta positiva y co-posibilitante (Ellacuría, 1990, p. 373). En resumidas cuentas:

> La diferencia entre el Yo y la serie yo-tú-él es una diferencia dentro del Yo mismo, es una diferencia transcendental. Esta diferencia transcendental no es monádica, porque yo-tú-él no son tres Yos, sino que son la manera como el Yo lo es respectivamente a otros Yos. Este respecto no es sino la refluencia de mi realidad específica sobre mi realidad constitutiva: es dimensión (Ellacuría, 1990, p. 376).

El Yo dimensionado por su respectividad a los demás Yo, queda definido como un yo respecto de un tú y un él. En este marco, el Yo en cuanto dimensionado constituye el "cada cual", o sea, por un lado, expresa la multiplicidad (*cada* cual) y, por el otro, indica que no es

una multiplicidad reducida a lo numérico, sino que no deja de expresar una singularidad, cualitativamente distinta de los demás (cf. Ellacuría, 1990, pp. 376-377).

Este carácter de "cada cual" es lo que nos hace individualmente diversos, pero, además, constituye la línea en función de la cual los demás pueden aparecer respecto de un yo, ya sea como un tú, un él o sencillamente como los demás. De ese cielo gris y homogéneo de los demás en sentido impersonal van apareciendo diferenciadamente los tú y los él. Estos se actualizan respecto del yo personal en una triple dimensión: son otros *que* yo, otros *como* yo, y también otro *para* mí, esto significa "una mutua referencia unívoca personalizada" (Ellacuría, 1990, p. 378).

Así pues, los demás, el él y el tú son estratos diferenciados de actualización respecto de un yo, donde los demás conforman ese piélago homogéneo en el fondo de nuestro horizonte personal, el cual varía de acuerdo con nuestro lugar de inserción: por la proximidad ontogenética que brinda el núcleo familiar, tempranamente estamos ante la forma del "tú", que, gradualmente, como círculos concéntricos que se amplían, dan paso a los "él".

Este prolegómeno metafísico de una esencial apertura de la persona los demás, sirve para dar paso a la realización personal en el marco social, puesto que: "El intento de entender este carácter de ab-soluto en términos puramente individualista priva de fundamento real a la concreción de mi ser absoluto" (Ellacuría, 1999a, p. 660).

Es conveniente aclarar que nos ocuparemos de la cuestión social con sumo detenimiento en la tercera parte de este trabajo; sin embargo, dado nuestro contexto enunciativo actual es conveniente hacer una referencia a este tópico. Asimismo, nuestro análisis se restringirá al modo en que se presenta en la dimensión del ser social, y no de la realidad social. Esta aclaración ya nos perfila con precisión nuestro análisis, puesto que: no es posible pensar lo social divorciando su ser de su realidad, esto es un craso idealismo que Ellacuría lo combate desde el primer momento. Por consiguiente, enfatizamos que nuestra decisión es metodológica en términos analíticos, pero no debe considerarse conclusiva hasta no ver la unidad estructural entre realidad y ser social.

El ser social de la persona se define por lo que esta tiene en común con todos los demás. Este tener no remite a un objeto exterior susceptible de ser apropiado por todos y cada uno; sino "tener en su mismo modo de ser una dimensión que es formalmente común con el ser de los demás" (Ellacuría, 1990, p. 386). Esto es la comunalidad. ¿Qué caracteriza a esta comunalidad? Para entender este carácter específico de lo social es necesario considerar que

lo comunal se da en el marco de la autoafirmación de sí, lo que conlleva la afirmación de los demás en tanto que personas. Lo comunal se da porque toda apertura personal tiene como término a todos los demás, por tanto, la mismidad se constituye congéneremente con los demás, porque le es constitutiva su apertura a los demás, es decir: "Ser persona es serlo personalmente, y ser personalmente implica al serlo comunalmente" (Ellacuría, 1990, p. 388).

Esta comunalidad no se reduce a una apertura a los demás, sino que implica una autoafirmación y una afirmación de los demás como absolutos. Por consiguiente, ser cada cual, esto es, en su individualidad diferencial, es serlo congéneremente comunal. De esta manera la persona en cuanto Yo absoluto, yo individual y yo social queda di-mensionado, es decir, mensurado de manera completamente distinta en cada caso, pero mutuamente vinculados, pues no se puede ser absoluto en la propia personalidad si no es por la constitutiva apertura a la alteridad del tú, del él y de los demás.

En esta mutua afirmación bi-unívoca el otro puede quedar afirmado en dos maneras distintas: como siendo otro que yo (impersonal), u otro como yo (personal). Por la primera se convierte en un vínculo estrictamente social, por la cual el otro se convierte en realidad impersonal, en cuyo caso extremo puede derivar en una espiral donde "los otros impersonalizados me impersonalizan, con lo cual mi actitud y mis acciones quedan impersonalizadas por una proceso de despersonalización, con lo cual se cae en un círculo de progresiva alienación y deshumanización" (Ellacuría, 1990, p. 390). Esta lógica es inmanente a las sociedades modernas por su complejidad y dinamismo creciente, no obstante lo cual, no empuña como divisa inexorable la deshumanización. De hecho toda persona o grupo humano porta en sí mismo, con diferencias grado, la posibilidad de sustraerse a las dinámicas de alienación.

Indudablemente, la contracara de aquello es la constitución de comunidad donde se da un positivo proceso de personalización: "Personalización supone afirmación del carácter absoluto en lo que tiene de absoluto, afirmación de la propia realidad como propia, afirmación de la propia intimidad que remite del propio ser a la realidad propia." (Ellacuría, 1990, p. 391)

En concreto, vemos una praxis personal que es constitutivamente social, ya que no hay posibilidad de configurarse en el propio carácter Yo o de absoluto relativo, si no es en estricto y estrecho vínculo con los demás, es decir, comunalmente.

6. La realidad histórica: discusiones preliminares

Tomar a la realidad histórica como objeto del filosofar requiere de un análisis de lo que hay de propiamente histórico, es decir, qué es la historia en tanto que historia. En concreto, es necesario explicitar la radicalización que significa la filosofía ellacuriana al colocar a la realidad histórica como centro y eje de reflexión. En este sentido, es importante hacer algunas distinciones.

El saber filosófico de la realidad histórica se diferencia de una hermenéutica de la historia, ya que esta se ocupa de una narración de los acontecimientos históricos; o de una ciencia de la historia, que se ocupa del sentido del suceder histórico; o, inclusive, de una teología de la historia, que trata de buscar el sentido de la totalidad de la historia (cf. Ellacuría, 2009, p. 118). En efecto, en Ellacuría encontramos una lectura de la filosofía de la historia muy semejante a la que hace Zubiri.

Esta concepción filosófica de la historia es pensada en contraste con aquellos supuestos que Zubiri (1948) atribuye a la filosofía moderna de la historia, principalmente a Droysen, Herder y Hegel. Estos supuestos consisten en la idea de que la historia está constituida a partir de la relación acto potencia, en la cual todos los hechos no son más que un desarrollo de lo que está contenido en potencia. En tal sentido, la interpretación de la historia queda reducida a un puro movimiento de actualización de las virtualidades humanas (cf. pp. 336-339; 1994, p. 312).

Asimismo, este enfoque 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 com-plicación de las múltiples facetas presentes, la "im-plicación" con el pasado y la "ex–plicación" temporal dadas por el curso histórico (Zubiri, 1948, p. 335). De aquí surge la 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 actos.

¿Por qué considera Ellacuría que hay un problema en este tipo de filosofía de la historia? El enfoque que nuestro autor adopta lo lleva a examinar la filosofía de la historia de Hegel y de Marx, concretamente, para evidenciar su estructura interna y, luego, tomar distancia de sus limitaciones inherentes. En el contexto de la filosofía hegeliana, encuentra que la historia está pensada como un "autodesarrollo del Espíritu" (Ellacuría, 1990, p. 453). Este aspecto

destaca el carácter estrictamente idealista de la historia. En este sentido, Ellacuría (2009) señala:

> La dialéctica histórica no es más que la dialéctica en el tiempo o la forma temporal de la razón; o lo que es lo mismo, la dialéctica histórica es la *razón* en el tiempo. La Razón domina la historia, pero no desde fuera de ella; es la Providencia como plasmación objetiva de la razón que gobierna el mundo, y la razón inscrita en el seno del mundo es su *telos*. Esta razón es a un tiempo razón subjetiva y objetiva (p. 224).

Esta dialéctica histórica de la razón tiene su primacía en el espíritu objetivo, si bien para poder periodizar la historia recurre a la conciencia y la libertad que desarrollan los pueblos (cf. Ellacuría, 1990, p. 454), no obstante, los individuos y los pueblos no hacen la historia. Por el contrario la astucia de la razón está en hacer pensar a los individuos que trabajan por su interés individual, pero, en verdad, trabajan para algo superior que los determina[44] (cf. Ellacuría, 2009, p. 225).

Además, recurre a un "principio 'natural' para explicar tanto la realización objetiva del Espíritu como la razón última de su particularización y, en definitiva, de su agotamiento" (Ellacuría, 1990, p. 454), a saber: con el concepto de "edad" les atribuye a los pueblos infancia, juventud, virilidad y senectud. En este sentido, la historia se constituye en "una línea ascendente en la cual el espíritu va logrando etapas más plenas hasta llegar a su plena realización autoconsciente" (Ellacuría, 1990, p. 454). En efecto, el desarrollo del Espíritu se da "en etapas sucesivas, de las cuales las anteriores son principio interno de las posteriores, así como esta son la superación integradora de aquellas" (Ellacuría, 1990, p. 455). En concreto, para nuestro autor hay una dialéctica de la virtualidad; esto significa que en los primeros vestigios del espíritu en la historia, "está contenida ya virtualmente la historia total" (Ellacuría, 2009, p. 225), de esta manera, el espíritu va manifestando su ser y realizándose.

Fuera de esta deficiencias internas de la dialéctica histórica de Hegel, para Ellacuría este tiene el mérito inequívoco de haber dado un estatus metafísico a la historia, por cuanto esta constituye el devenir del Espíritu Absoluto.

---

[44] Hay una cita canónica en la historia de la filosofía acerca de la "astucia de la razón" que Hegel (2010) entroniza para mostrar precisamente ese autodesarrollo del Espíritu: "No es la Idea general lo que se entrega la lucha y oposición y se expone al peligro; ella se mantiene en la retaguardia, puesta a salvo e incólume. Debe llamarse la *astucia de la razón*, el hecho de que ella haga actuar, en lugar suyo, a las pasiones, en un terreno donde sale perdiendo y sufre descalabros, aquello mismo mediante lo cual se pone ella en existencia. Esto es lo fenoménico, una parte de lo cual es nula y otra es afirmativa. Lo particular es, casi siempre, demasiado pequeño frente a lo universal; es así como los individuos quedan sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad, no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos" (p. 152).

Pues bien, esta posición permite una mirada más englobante de la totalidad del devenir del ser humano, ya que lo histórico se revela como constitutivo de su ser, y, no solo de la realidad humana, sino de todo lo real (cf. Ellacuría, 1990, p. 535).

Por otra parte, analiza las perspectivas de la filosofía de la historia, tanto de Marx como Engels. En este caso, aludirá a la perspectiva materialista de la dialéctica hegeliana que es asumida por estos autores, en función de la cual criticarán la posición hegeliana está en concebir la historia de manera abstracta y lógica (cf. Ellacuría, 2009, p. 245).

En efecto, el idealismo consiste "en no ver la historia como surgiendo de la naturaleza, sino verla como pura posición del espíritu" (Ellacuría, 2009, p. 246). En este sentido, se opone a la idea de que la historia y del conocimiento pueden alcanzar un estado ideal perfecto de la humanidad. Por el contrario, estos postulan que los estados históricos no son más que una sucesión de fases, desde lo inferior a lo superior, del proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana (cf. Ellacuría, 1990, p. 455). Desde esta perspectiva se ve el mundo como un conjunto de procesos, no conceptuales, sino materiales, puesto que el "ser para Marx [es] la realidad socioeconómica en su proceso dialéctico-histórico" (Ellacuría, 2009, p. 243), pues en la historia es donde encontramos una explicación de la totalidad de la realidad genuinamente real y profunda (cf. Ellacuría, 2009, p. 243). En efecto, es un proceso cuya racionalidad tiene

> [...] fuerzas motrices precisas, que están detrás de los móviles por los cuales los hombres actúan en la historia. Estas fuerzas son fundamentalmente de índole económica, se encarnan en clases sociales y promueven el proceso mediante la oposición necesaria entre las fuerzas productivas y el régimen de producción (Ellacuría, 1990, p. 455).

En suma, son las diversas condiciones económicas, es decir, relaciones productivas y fuerzas de producción las que determinan la marcha del proceso histórico, de allí que "las épocas podrían así definirse y periodizarse por los diferentes modos de producción (asiático, esclavista, feudal, burgués, etc.)" (Ellacuría, 1990, p. 456).

Ellacuría ve que estos autores se diferencian en el tipo de dialéctica histórica que proponen, pero que se asemejan en la sustantivación del proceso: en el caso de Marx el proceso es histórico-natural; en el caso de Hegel, histórico-espiritual. Aun así, lo más determinante en ambos casos es que son más pasivos que activos, "pues aún en sus haberes están determinados por el curso mismo de la historia y su estructura dialéctica" (Ellacuría, 2001a, p. 92).

En este orden de cosas, nuestro autor sostiene justamente lo contrario, como veremos luego. A su modo de ver, los individuos, en tanto que parte de un cuerpo social, se encuentran incursos en la historia como agentes y actores, pero también como autores, enmarcados en ese cuerpo social, o en un grupo o clase definida. Además, afirma el autor: "la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino al revés, va a capacitar a las personas en orden a ser absolutas" (Ellacuría, 2009, p. 125).

Tanto Antonio González (1992; 1993; 2010a) como Héctor Samour (2003; 2011) plantean, por un lado, que en Ellacuría hay una fuerte inspiración en los motivos emancipatorios de la filosofía ilustrada de la historia, como se puede ver en autores como Voltaire, Turgot, Condorcet, Lessing y Kant[45], y posteriormente en Hegel y Marx. Sin embargo, observan notables limitaciones de esta tradición en lo que respecta a su concepción ético-política, y, con una menor incidencia para nuestro planteo presente, en la consideración epistemológica de la historia, la cual adopta tendencias propias de las ciencias de la naturaleza, tratando de homologar a un observador aséptico de los hechos históricos.

En este sentido, confrontan a esta posición filosófica por tener una concepción de la historia de carácter estrictamente lineal, de progreso ascendente, por etapas y teleológico. A su vez, observan que hay una creciente sospecha por parte de autores como Kant, Hegel y Marx y Engels, frente a la dramática presencia del mal en el mundo, respecto de las genuinas capacidades emancipadoras de los pueblos. De estas preocupaciones ético-políticas se observa una tendencia progresiva a sustraer de la manos de los pueblos el destino histórico, para entregárselo a un macrosujeto[46] en función del cual la historia alcanzaría el final anhelado.

---

[45] Efectivamente, podemos incardinar estas posiciones en lo que se denomina una filosofía de la historia de la modernidad de tipo "racionalista progresista"; en contraste con ella encontramos un análisis de la historia más orientada a la "conciencia histórica", cuyos representantes son Vico y Herder. Estas posiciones tienen aspectos contrastantes porque las primeras asumen la racionalidad ahistóricamente como criterio de inteligibilidad de la historia, la cual tiene un sentido más bien preparatorio para ese momento histórico. Además asumen la perfectibilidad de la condición humana y del progreso histórico. Por otro lado, hay una mayor ponderación a la pluralidad y el valor de los pueblos, culturas, edades, etc.; asimismo, hacen del conocimiento sobre la estructura de la historia un estricto saber histórico (cf. Sevilla, 1993, pp. 66-71). No obstante, podemos reconocer en estos un ideal ascendente de perfectibilidad de la humanidad, pero no en sentido genérico, sino de cada nación y cultura (Sevilla, 1993, p. 75; véase también: Brauer, 1993, p. 91).
En resumidas cuentas: "La filosofía de la historia consolida una nueva profesión de fe: la creencia secular en el progreso indefinido y en la perfectibilidad humana, adjunta a la confianza en las infinitas posibilidades de mejoramiento humano asentadas a la base del optimismo ilustrado" (Sevilla, 1993, p. 79)

[46] Lo que en Herder es la "providencia", en Kant es la "intención de la Naturaleza" (*Naturabsicht*) –aunque después la cuestione como hipótesis metafísica ilegítima—, principalmente, frente a la existencia del mal radical. En Hegel se encuentra etapas dialécticas necesarias del espíritu hacia la libertad, lo que se visibiliza en la "astucia de la razón" (cf. Brauer, 1993, pp. 97, 103, 111); en este sentido, dice Zubiri (1994), Hegel desarrolla

Estas mismas aspectos los recuperan de Habermas (1981) quien le atribuye al materialismo histórico tesis semejantes a las aquí explicitadas:

> La interpretación dogmática del concepto de historia del género humano comparte una serie de puntos débiles con las proposiciones histórico-filosóficas del siglo XVIII. El curso de la historia mundial hasta la actualidad, que muestra una sucesión de cinco o seis modos de producción, determina un desarrollo unilinear, necesario, ininterrumpido y ascendente de un macrosujeto (p. 141).

Sin embargo, Samour (2017) adopta una posición bastante más matizada en sus últimos escritos respecto de este tópico, hecho que le da una mayor verosimilitud a sus planteos, puesto que se corre el peligro de caer en posiciones falaces y reduccionistas sobre el tema:

> [...] todas las filosofías surgidas en el seno de la modernidad ilustrada comparten algunas características comunes que hoy están en quiebra (eurocentrismo, visión teleológica de la historia, idea de un progreso siempre ascendente, confianza en el desarrollo científico-técnico como base para la humanización y el logro de la felicidad de todos los seres humanos, entre otras), pero también presentan diferencias que son importantes considerar para no caer en simplismos. No se puede meter en un mismo costal a todas las filosofías de la historia e impugnarlas por igual, generalizando así la crítica a un tipo de filosofías de la historia a toda posible filosofía de la historia de carácter sustantivo, invalidando *a priori* la posibilidad de una reflexión racional y crítica del actual curso de la historia de la humanidad y de su sentido (p. 58).

Estas distinciones son importantes porque nos aclaran que la posición ellacuriana no tiene que ver con lo que clásicamente se ha comprendido como filosofía de la historia. Por consiguiente, queda despejada cualquier inquietud al respecto, ya que por realidad histórica no se comprende lo que pasa en la historia "ni siquiera la serie ordenada y explicada del discurrir histórico" [47] (Ellacuría, 1990, p. 42), sino que aquí nos ocupamos de la dimensión metafísica de la realidad en su dinamismo total, como dice Ricardo Ribera (2007): "En lugar

su teodicea, en tanto justificación del mal en el mundo, a partir de su filosofía de la historia, es decir, de la dialéctica del espíritu en la historia (cf. p. 315). Para una idea más acabada de la dialéctica materialista de Marx (cf. Vásquez, 1993).

[47] Es interesante ver cómo Hegel (2010) precisamente alude a un análisis de la historia en la clave de la cual Ellacuría se desmarca: "En nuestro idioma la palabra historia engloba tanto el aspecto objetivo como el subjetivo, y significa igual la "historiam rerum gestarum" que las 'res gestas' mismas; representa todo el conjunto de sucesos, no menos que la narración histórica. Tenemos que ver en semejante acumulación de significados algo más que una simple causalidad externa, pues es preciso tener en cuenta que la narración histórica aparece al mismo tiempo que los hechos y acontecimientos propiamente históricos: hay una situación fundamental, interior y común a ambos elementos que los impele a los dos, a la vez, a llevarse a efecto" (p. 181).

de ver lo histórico como una de las dimensiones de la persona humana, Ellacuría mira ahora las cosas al revés: lo personal es uno de los componentes de la historia" (p. 158).

A fin de hacer más ostensible este planteo, Germán Marquínez Argote (2003), se pregunta: "¿Es la historicidad una dimensión del ser del hombre o no será, más bien, una propiedad trascendental del "totum realitatis", de la realidad total?". Esta pregunta se resuelve, en el primer caso, haciendo de la historia una dimensión propia del ser humano. En cuanto a Ellacuría, Marquínez Argote considera que: "la historia o historicidad más que una dimensión del ser del hombre, es una propiedad transcendental del 'totum reale', de la realidad en su totalidad, y que, por consiguiente, el objeto de la filosofía es "la realidad histórica", que no es otra cosa que "el todo de lo real dinámicamente considerado" (Marquínez Argote, 2003). Este giro tiene notables consecuencias teóricas que iremos desarrollando en lo sucesivo.

6.1. La transmisión tradente

Con su propio talante filosófico, Ellacuría sorteará cualquier tipo de idealismo histórico, es por ello que desde un comienzo combate cualquier intención de sustantivar la historia, es decir, de autonomizarla de sus fundamentos biológicos. En efecto, la historia no flota sobre sí misma como si fuera algo independiente de toda otra realidad. Por el contrario, ella se basa y se funda en lo que no es formalmente histórico: el *phylum* humano –más adelante veremos su estrecho vínculo con la sociedad–. Este, por su carácter pluralizante, continuante y prospectivo, ofrece el cuerpo material de la historia. La unidad filética de la especie humana permite una unidad plural de diversos individuos, una continuidad de diversos convivientes y una prospección que implica sucesión y transmisión tanto individual como grupal.

Ahora bien, la historia no es mera realidad biológica. En este sentido, lo que emerge como un problema a resolver es el modo de transmisión, ya que si no hay una consideración puramente biológica, esto es, la transmisión de formas somáticas y, con ellas, de formas de vida, que han permitido el enriquecimiento y perfeccionamiento de especies superiores; entonces, lo que hay que considerar, más exactamente, es qué características propias tiene la transmisión humana que no es meramente biológica, es decir, como sucesión histórica y no como continuidad específica (de especie biológica).

Pues bien, como ya hemos apuntado suficientemente, lo específico de la *phylum* humano, en contraposición a todas las demás especies –además de tener ambas el mismo carácter prospectivo—, es que, su modo de estar en la realidad no se reduce a la recepción de meros estímulos, sino que está *en* la realidad, en medio de cosas-reales. Esto quiere decir, que el ser humano, en su apertura a la realidad se ve exigido a optar por una u otra realidad que le permita seguir viviendo.

Lo que se observa acá es que el ser humano no recibe por transmisión genética las formas de estar en la realidad, lo único que recibe por ella en la estructura psico-orgánica es la posibilidad radical y necesaria de estar en la realidad para seguir viviendo. Sin embargo, el ser humano, debido a que sus estructuras somáticas son insuficientes para que pueda dar una respuesta que lo ajuste a los requerimientos de la realidad, queda en un estado de indeterminación e inconclusión que únicamente puede ser colmado, aunque parcialmente, por modos humanos de estar en la realidad. Estos modos están por fuera del dominio propio de la transmisión biológica específica.

Ahora bien, instalarse en la vida humana no es sólo transmisión, sino también entrega, es decir: *parádosis, traditio,* tradición. En otras palabras, el proceso histórico es concretamente tradición. Pero no se puede pensar aquí que sólo los generantes, esto es, aquellos que transmiten una configuración genética determinada son los únicos que hacen historia. Por el contrario, cualquier forma de estar en la realidad no es entregada por los generantes como individuos independientes, sino como parte del cuerpo social. Sin embargo, esta *traditio* es imposible si no está inscripta en una transmisión inicial. Ellacuría (1990) dice: “Por eso, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente” (p. 496).

Aquí tenemos una tensión entre lo biológico y lo histórico, entre la especie y la historia. En efecto, la trasmisión genética tiene un papel preponderante en la configuración de lo histórico, más que nada como vector intrínseco de la historia; puesto que es ineludible su presencia en los problemas históricos, esto se puede observar en cómo los problemas raciales (problema estrictamente biológico) marcan el curso de la historia, por ej. Así pues: “La historia tiene así, como cualquier otra estructura humana, una precisa articulación: es unitariamente transmisión y tradición, aunque la razón formal de lo histórico esté en la tradición y no en la transmisión” (Ellacuría, 1990, p. 497). Esto permite discernir qué es lo natural y qué lo histórico en la vida social como humana, pues no hay historia pura.

La tradición tiene un *momento constituyente,* es decir, la tradición constituye los modos de estar en la realidad de cualquier ser viviente o todo grupo humano. El hombre siempre se instala en el mundo de alguna forma, en el caso del ser abandonado, implica el no haber recibido ninguna forma explícita, por ende se está en la forma del abandono (abandónica). Ergo, para los hombres y mujeres le es intrínseco el recibir una instalación en la realidad, es decir, todos los pueblos "constituyen" tradición, puesto que, sobre ello pueden modular los modos de estar en la realidad.

El segundo momento estructural es el *momento continuante*. Pues bien, lo entregado es una forma de estar en la realidad, y, dado que, quien la recibe es una esencia abierta, sentientemente abierta, entonces la tradición puede continuar. Pero no se refiere al mero hecho de continuar algo, sino que lo impulsa hacia delante, lo cambia. Esto se debe a que la nueva realidad que recibe lo entregado por la tradición, fuerza, inevitablemente, una modificación de lo recibido; no por mero afán de transformación o cambio, sino por el hecho de que se está ante una realidad cualitativamente nueva, lo cual implica cambios profundos.

La tradición, para continuar siéndolo, es todo menos repetición, ya que el hecho fundamental de la tradición no está en una identidad numérica inalterable, sino en la *mismidad en la vida*; es decir, para continuar siendo "tradición", debe adquirir nuevas formas, esto es la forma del *proseguimiento*. Como afirma Hegel, la historia es una corriente viva cuyo caudal crece a medida que se aleja de su origen (cf. Ellacuría, 2009, p. 42). Si no hubiera más que una entrega monolítica, inalterable, íntegra de lo pasado, entonces, no habría crecimiento, mejora, o inclusive rectificación o empobrecimiento del pasado. La quietud o indiferencia es el resultado de una neurosis obsesiva por conservar o despreciar lo pasado, respectivamente.

El tercer momento estructural es el *progrediente*. El hombre se apoya en lo que ha recibido y al mismo tiempo lo va transformando, es decir, se ve en la imperiosa necesidad de hacerse cargo de lo que se le ha entregado a fin de instalarse de una u otra manera en la realidad. Pues bien, en el carácter específico-social de la tradición se halla un principio de dinamismo histórico bien preciso: el no-poder-estar-quieto. Esta especie de inquietud permanente es parte del carácter estructural de la tradición, entendida en su momento de entrega, recepción y realización.

6.1.1. El sujeto de la tradición

El tema del sujeto de la tradición se desdobla, dice Ellacuría, por un lado, está quien hace historia o tradición y, por otro, quien padece historia o tradición. En ambos casos hay un momento de actividad o pasividad, es decir, de actividad accional y actividad pasiva. Así pues, queda por determinar quién es el sujeto que hace tradición y en calidad de qué. El sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Además, la tradición, la parádosis, afecta a los individuos, pero lo hace por refluencia[48]. Entonces hay dos subjetualidades, una activa, el *phylum*; la otra, pasiva, el individuo, que participa de la misma, pero por pertenecer al *phylum*. En consecuencia, la tradición tiene un momento específico (de especie) y un momento social, aunque forzosamente pase por el individuo. Esto último exige una aclaración, en la medida en que es necesario saber si lo que predomina es la determinación de la individualidad por el contexto social o del contexto social por la opción individual.

Desde la perspectiva ellacuriana la tradición afecta al individuo constituyendo un momento de su biografía. En efecto, la vida humana no sólo es la vida de una sustantividad animal, sino que por ser también una esencia abierta que puede autoposeerse y autodefinirse físicamente como absoluta, no está determinada a sucumbir a una vida de mera estimulación. Entonces, como continuación de lo anterior, se puede decir que la decurrencia del animal humano es de tipo biográfica, es decir, por su capacidad de autoposesión en el todo de la realidad. En este sentido, Ellacuría (1990) aclara que es la vida personal la que constituye la decurrencia en biografía, y no a la inversa: "La unidad decurrente de los actos es sólo el argumento de la vida" (p. 502).

Este carácter absoluto de la vida personal no supone una evasión del carácter físicamente vinculante de la tradición. Esto se debe a que no es lo mismo ser persona que individuo, en tanto lo individual es definido como contrapuesto a lo social; mientras la socialidad puede vivirse personalmente. Por otro lado, el argumento de la vida (biografía) y la vida no se confunden, pero le es esencial, al primero, su vínculo con la tradición, a fin de aceptarla o

[48] La noción de refluencia tiene un sentido específico en Ellacuría y en Zubiri, por lo que no debe confundirse con "redundar", es decir, con aquello que viene a parar en beneficio y perjuicio de alguien; por el contrario, tiene el sentido de algo que "sale desde dentro", se asemeja a algo que es constitutivo y emerge necesariamente de la cosa en cuestión (cf. Zubiri, 2006, pp. 60-61), es decir, la tradición es una refluencia en tanto que carácter constitutivo de lo humano.

rechazarla. Por ello, “el momento de transmisión tradente es constitutivo de la autorrealización personal, en sí misma social y socializante” (Ellacuría, 1990, p. 502).

En este marco, entrevemos que el proceso de personalización de lo recibido socialmente, puede discurrir por dos caminos: por un lado, que los otros y las cosas determine el argumento de la vida personal más que el propio yo. De esta manera, queda anulada la dimensión de autor, a favor de las de agente y actor. Esto implica la posibilidad de una vida alienación y programada. El otro camino, es la personalización de lo social, en este punto es el yo quien escribe el argumento de la vida personal, y no solo social quien lo dictamina.

Ahora bien, las personas en cuanto convivientes, esto es, como parte del cuerpo social son los que reciben y transmiten la tradición. En este sentido, se observa una “tradición reduplicativamente social: social por ser transmitido socialmente y social porque es recibido socialmente” (Ellacuría, 1990, p. 503). De esto se deduce que lo realmente significativo para la tradición es lo que se transmite socialmente, en virtud de ello, los individuos sólo llegan a ser sociales cuando su intervención adquiere carácter social. Así, pues, la historia en cuanto es transmisión tradente, es tradición social.

De esto emerge la impersonalidad como una característica esencial de la historia, puesto que esta, si es un acto reduplicativamente social, no puede admitir en su interior que las personas, en la unicidad de su vida, le pertenezcan. En relación con ello, el autor señala los casos de Alejandro Magno y Miguel Ángel. Tanto en un caso como en el otro reconocemos su intervención en la historia, aun cuando no se haga cuestión de cuánto tuvieron de autores de lo que hicieron y cuánto de agentes y actores, donde la opción personal queda disminuida. Pero la acción o acciones personales por las que intervinieron en la misma, una vez realizada(s), puede ser considerado solo lo operado por fuera del sujeto operante. Es decir, la acción personal logra una suerte de emancipación del sujeto operante, tornándose independientes, por ende, *impersonales*. Las acciones (externas o internas), consideradas como algo *hecho, operado*, constituyen un *opus operatum*; consideradas como momento o parte de la vida personal que en ellas se hace, son un *opus operans*.

Es necesario distinguir entre la intervención en la sociedad por parte de una persona, y la que se realiza en la historia. En el primer caso, como veremos más adelante, toda acción social es de carácter impersonal, por cuanto los vínculos que tejen el cuerpo social son primariamente impersonales (es un tratamiento con el otro en tanto que *otro*). En este

sentido, el *opus operans* de las personas resulta impersonal; en rigor, en el caso de la historia es doblemente impersonal. Veamos esto con detenimiento.

Queda claro que, en tanto transmisión tradente, la historia se imbrica en el dinamismo del cuerpo social. Pero este cuerpo no debe considerarse como una macrosustantividad individual, dado que las acciones siguen realizándose por lo individuos, pero las realizan como parte del cuerpo social, esto es, vinculados con los otros en tanto que otros, relación de alteridades. La siguiente cita resume ambos aspectos:

> En el cuerpo social, en cuanto tal, hay un principio doble de impersonalización: por ser cuerpo social el sujeto último de la acción es en sí mismo impersonal y por ser agente histórico de lo que queda de su acción es también impersonal, por más que las acciones hayan sido acciones personales de unos individuos determinados" (Ellacuría, 1990, p. 505).

Además, la historia tiene un aspecto biográfico en la medida en que es considerado como lo que ocurre en la vida, el mero argumento de la vida. En tal sentido, el *opus operatum*, también ingresa en el ámbito de lo histórico. Por ende, lo denominado biografía, es historia biográfica. De esta manera, tenemos dos tipos de historias: la social (usualmente llamada historia) y la biográfica (denominada biografía, concretamente: historicidad).

Estas dos historias se logran por la vía del *operatum*, en tanto que conlleva dos tipos de impersonalidad: la biográfica y la social, que devienen en las mentadas historias. Lo social y lo histórico constituyen siempre un momento de la vida personal, puesto que el sujeto de lo histórico es el *phylum* en cuanto tal, y este afecta intrínsecamente a cada individuo en forma constitutiva, estableciendo toda su convivencia social como su prospección histórica, ya sea social o biográfica.

El problema que surge, a partir de lo anterior, consiste en explicitar en qué punto confluyen lo histórico biográfico con lo histórico social. Para Ellacuría, su punto de convergencia ocurre en lo que la biografía tiene de historia. Ahora bien, tanto individuo como sociedad confluyen en el campo de lo histórico, a pesar de que haya diferencias entre el sujeto biográfico y social como en lo acaecido biográfica y socialmente. De no haber una conexión entre lo que ocurre en la vida humana y la historia formalmente hablando, entonces la historia flotaría sobre sí misma y no se distinguiría de la naturaleza.

El *opus operatum* configura la instancia impersonal de las acciones personales, puesto que corresponde a un conjunto objetivado de formas de estar en la realidad, por fuera de la intención personal del individuo, y, gracias a esto, logra su operatividad histórica. Por

ejemplo, una obra como *El Capital* es una obra estrictamente personal de Marx que personaliza una serie de hechos que son parte del cuerpo social. Sin embargo, para Ellacuría, esto alcanza su genuina operatividad histórica una vez que "es asumido objetivamente y pasa a ser un elemento dentro de una determinada estructura social" (Ellacuría, 1990, p. 510).

Pues bien, la funcionalidad (o causalidad) histórica y personal son distintas, pero no independientes entre sí. No obstante, señala Ellacuría, que la eficacia histórica es formalmente independiente de lo que pretendan y de lo que sean las personas, esto es, el *ex opere operato* histórico: "pero no por ello esa efectividad deberá considerarse como algo necesario ni como algo místico o inverificable." (Ellacuría, 1990, p. 511).

Pues bien, por lo visto todo el desarrollo filosófico del autor acerca de la historia es un notable esfuerzo por superar cualquier tipo de dualismo o monismo histórico-social (cf. Ellacuría, 1991, p. 78), como se observa en su crítica al materialismo o el idealismo:

> El materialismo consistiría en creer que lo que ocurre en la historia y en la sociedad es lo mismo que ocurre en la realidad física de la naturaleza; y no es así, porque en realidad, aunque la historia procediera de la naturaleza, procede de un salto cualitativo y, consiguientemente, debe ser tratada de otra manera. El materialismo consistiría, en este sentido, en no ver cómo de la naturaleza surge la historia como algo cualitativamente distinto. El idealismo consistiría aquí en no ver la historia como surgiendo de la naturaleza, sino verla como pura posición del espíritu (Ellacuría, 2009. p. 244).

En efecto, cualquier contraposición entre historia y naturaleza, persona y comunidad, biografía e historia, etc.; así como la reducción de la historia a naturaleza o espíritu. En todos los casos quedan superadas y unificadas en una totalidad más amplia e inclusiva, sin por ello borrar las particularidades específicas de cada una de ellas, sino mostrando su inscripción en la realidad histórica como instancia integradora de todas ellas.

La historia en clave de transmisión tradente revela no ser una sustantividad que flotara por encima de lo que son los individuos y los grupos humanos, por el contrario está inextricablemente vinculado a ellos, como algo que ocurre en ellos y con ellos. Este afán de superación de los dualismos o monismos tiene que ver con la estricta necesidad de un ajuste metodológico y epistemológico para el tratamiento temático de la persona, la sociedad y la historia, pero sobre todo acerca de esta última, por ser nuestro objeto formal de análisis.

6.2. La historia como apropiación de posibilidades

La historia fue definida como transmisión tradente, pero existen otros aspectos formales de la historia que no se reducen a este; esto es: la actualización de posibilidades. Además, esta prioridad dada a las posibilidades significa un descarte de otras posturas teóricas respecto a la comprensión de la historia, a saber: aquella vinculadas con las nociones de vicisitud, testimonio y sentido.

Pensar la historia en términos de posibilidades implica una aclaración previa acerca de este concepto. En principio, la historia tiene un carácter procesual, donde el pasado lega un conjunto de formas de estar en la realidad en forma de posibilidades reales. Sin esto la historia le impondría al presente una pesada carga, la de tener que permanentemente construir su presente histórico. En rigor, el recipiendario recibe estas formas de estar en la realidad como opciones por las que puede o no optar, es decir, es un "poder" de optar. Las posibilidades las recibe por la entrega (tradicionidad), mientras que el poder le llega por transmisión genética (transmisión que hace surgir la esencia abierta).

Estas posibilidades hay que comprenderla como aquello que posibilita, esto es: "[...] posibilitar consiste formalmente en dar un poder sin dar una necesidad fija y unidireccional de realización de ese poder" (Ellacuría, 1990, p. 521). Las posibilidades dan el *poder optar*, no el *poder para optar*, puesto que esto viene dado por condiciones que el humano trae consigo. Pero poder optar con el poder para optar requiere estrictas posibilidades posibilitantes. Precisamente, este punto se torna crucial, puesto que toca el tema sensible de la libertad, dado que ésta se hace efectiva allí donde existen posibilidades reales sobre las cuales optar, de otro modo se está frente a una ficción de libertad humana e histórica, ya que no hay reales opciones. Asimismo,

> La posibilidad, las posibilidades, no consisten formalmente en que no esté dada, sino en que posibilitando positivamente no lo haga forzosamente en una sola dirección; es decir, en que no haya una conexión necesaria e inmediata entre las posibilidades y la acción correspondiente, aunque esta acción sólo pueda ejecutarse si ha sido previamente posibilitada. (Ellacuría, 1990, p. 521).

De este modo, se ve que las posibilidades necesitan el poder de opción para pasar a la acción, y, a partir de ésta, lograr una efectiva realización. Sin embargo, la clave de la cuestión es que no esté asociada a una posibilidad una única y unidireccional acción, sino que la posibilidad posibilite las más diversas acciones.

Las cosas ofrecen, en este sentido, un conjunto de posibilidades, ya a modo de instancias o de recursos, a las cuales el ser humano recurre para su realización. Sin embargo, la cuestión no es en un único sentido, sino un juego que compete también al hombre, en cuanto capaz de hacer "saltar" de ellas posibilidades. Este juego durará lo que dure la historia, puesto que todo el tiempo que haya cosas y seres humanos, habrá una inevitable interacción que haga descubrir "el conjunto sistemático de posibilidades que las cosas y los hombres son capaces de alumbrar" (Ellacuría, 1990, p. 523). Ahora bien, este camino de determinación y alumbramiento de posibilidades está cooptado por el conjunto de opciones ya tomadas, lo cual compromete un futuro, pero imposibilita otros. Es este sistema de posibilidades heredados el fundamento sobre el cual se constituyen los individuos como los grupos sociales.

En la historia se pueden distinguir los *hechos* de los *sucesos*. Esta distinción es esencial en vistas a poder señalar la particularidad de lo histórico, es decir, aquello que aporta la nota de "invención" tan propia de la historia (cf. Zubiri, 1986). Pues bien, los hechos son todo aquello efectuado por el ser humano desde sus potencias naturales, por ejemplo: respirar, andar, masticar, etc. Por otra parte, un suceso es todo aquello que es término de una actualización de posibilidades. En la medida en que el ser humano opta por unas u otras posibilidades se da una actualización, contrariamente a los hechos, esto es "un 'suceder' y lo actualizado un 'suceso'" (Ellacuría, 1999, p. 234). Pues bien, esto obliga a investigar sobre la *razón del suceder* y no sólo acerca de la *razón de ser*, dado que ésta se restringe a dar razón de los hechos, de lo que "es", por consiguiente no abarca la totalidad de los acontecimientos humanos. En otras palabras, hay que dar razón del suceder en cuanto suceder, puesto que la insuficiencia de la explicación naturalista (acerca de los hechos) requiere de esta otra forma de realidad que le es conexa.

En concreto, dice Ellacuría (1990): "Lo histórico consiste, entonces, en la transmisión tradente de formas de estar en la realidad, en cuanto éstas se convierten para el hombre en posibilidades" (p. 527). Pero, lo esencial es hacer de estas posibilidades algo real, para ello se requiere de su apropiación, que es histórica, porque consiste en una actualización de esas posibilidades; pero, por su carácter de opción personal, se definen por ser libres, esto es, en cuanto posibilidades no necesitantes. Dice el autor al respecto:

> La dimensión estructural de la historia abarca la dimensión personal, la posibilita, pero también la amenaza; la dimensión personal, a su vez, hace posible que haya historia y que la

> historia no sea el curso mecánico, que pueda dejar de lado la mediación proyectiva y la mediación opcional (Ellacuría, 1990, p. 528).

Es menester resaltar la importancia central que tiene la actualización de posibilidades en la historia, debido a que en ellas se encuentran las formas profundas del acontecer histórico como transmisión tradente, es decir, cito: "transmisión tradente de formas de estar en la realidad como principio de posibilidades y actualización de posibilidades son así dos notas esenciales de la historia" (Ellacuría, 1990, p. 528).

De esto se deriva que lo decisivo en la historia no está en la concatenación de hechos, sino en el enlazamiento de posibilidades. Si todo se redujera al binomio potencias-hechos, se impondría una cierta hegemonía de la procesualidad natural; mientras que lo histórico responde al binomio posibilidades-sucesos, que resulta irreductible al otro. Esto, además evidencia la conexión y desemejanza de ambos procesos; esto se explicita en que, a lo largo de la evolución natural humana, ciertas potencialidades, a pesar de estar en un estricto escalonamiento con las potencias antecedentes, implica un juego de potencialidades que se actualizan; sin embargo, estas potencias actualizadas no se corresponden necesariamente con las posibilidades históricas del ser humano, suponiendo que un hombre del siglo XVII hubiera pretendido construir una avión como los actuales, le hubiera resultado imposible, ya que su elenco de posibilidades disponible, por más de que sus potencialidades fueran las mismas que las actuales, no hubiera podido. En virtud de esto, lo verdaderamente relevante para la historia, será el elenco de posibilidades real de las que se pueda disponer.

Esto lleva a un distanciamiento de la historia como sociología dinámica, ya que el dinamismo social se ubica en el entramado de los hechos (sociales), lo cual no da con lo formal de la historia[49]. Si bien es evidente que la historia se apoya en la realidad social, ya que el sujeto de la tradición es el *phylum* y el cuerpo social, como, así también, los sucesos se apoyan en hechos, y, consecuentemente, el dinamismo histórico se apoya en el dinamismo social; no obstante, el dinamismo social no responde a lo formal de la historia por su carácter natural, es decir, en gran medida, lo que acaece en el orden de lo social, es "natural", es decir, sujeto

[49] Posiciones como la de Cornelius Castoriadis nos revelan, justamente, ese tipo de conceptualizaciones de lo histórico que identifican lo social y lo histórico, sin mostrar las especificidades formales de cada una de ellas: "La historia es autodespliegue de la sociedad a través del tiempo; pero este tiempo es, en sus características esenciales, una creación de la sociedad, simultáneamente un tiempo histórico y, además, en cada caso particular, el tiempo de esta sociedad particular con su tiempo particular, sus articulaciones significativas, sus anclajes, sus proyectos y sus promesas. […] Ya que la sociedad no puede ser en el tiempo sin este autodespliegue, ya que ella misma es, en efecto, este autodespliegue en el tiempo, hablaremos más bien en términos filosóficos de lo sociohistórico" (Castoriadis, 2001, p. 260).

a determinismos naturales, dice nuestro autor, y esto exige una explicación natural, consistente en partir de una serie de leyes y de antecedentes causales. Ahora bien, la historia no es anómica, es decir, tiene sus leyes y funcionalidades, pues, tiene una relación intrínseca con lo natural; sin embargo, lo formalmente histórico comienzan cuando los momentos y los dinamismos de la sociedad se convierten en posibilidades y, además, en instancias de apropiación para convertir en realidades optadas. Dice Ellacuría (1990): "[…] la explicación histórica, la razón del suceder, exige que se dé a conocer el proceso por el cual una posibilidad se ha presentado como realizable y realizanda y se ha convertido sistemáticamente en principio de posibilidad de otras" (p. 530). De allí que el dinamismo social solo pueda verse como una subtensión dinámica del dinamismo formalmente histórico.

Para Ellacuría insistir en este punto no es gratuito, pues la historia se presenta como el reino de la libertad en un proceso de liberación. Esta libertad no es un *a priori* sustantivo, sino un acontecimiento de liberación, en conjunción con las necesidades y determinaciones, y, además, con la posibilitación como dinamismo formal de la historia. Por supuesto que esto no da cuenta de todo lo que ocurre en la historia, pero sí acerca del modo en que debe hacerlo.

Como conclusión, podemos decir que la historia es entrega de formas de estar en la realidad como principios de posibilitación, los cuales son incorporados al cuerpo social por apropiación. "La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad" (Ellacuría, 1990, p. 532).

6.3. La historia como proceso de capacitación

A fin de ser muy breves en este apartado, nos remitiremos al proceso de capacitación como el último aspecto constitutivo de lo histórico. En este sentido, dada la inscripción metafísica de Ellacuría, hay una directa referencia a las potencias y facultades en cuanto modos de actuar sobre algo distinto de sí mismo o sobre sí mismo. Las potencias son el sentir y el inteligir; la facultad es la unidad de ambas: la inteligencia sentiente.

Estas potencias y facultades se conservan, de manera inalterada, a lo largo de la historia del género humano. Sin embargo, en la medida en que adquieren un poder posibilitante quedan

cualitativamente modificadas para apropiarse de las posibilidades. En este punto se inscriben las capacidades.

Para que haya posibilidad real de optar por algo, es necesario que estas posibilidades se encuentren actualizadas. O sea, estas tienen que ser posibilidades realmente presentes. Asimismo, la actualización de posibilidades de una realidad está siempre en referencia a un sujeto tanto individual como histórico, es decir, es *de* alguien y *para* algo. La presencia del sujeto es crucial en la medida en que es sobre él –sus potencias y facultades– donde las posibilidades alcanzarán su realización como novedad real y efectiva.

En este respecto, observamos que, por el hecho de que las posibilidades son históricas, no siempre son las mismas (en otras palabras, son contingentes), dado que cada época cuenta con diferentes posibilidades. Así pues, las potencias y facultades en los sujetos "cuentan con" diferentes posibilidades, lo cual les exige pasar a ser algo que no eran de un modo habitual y fijo. Así, Ellacuría, siguiendo a Zubiri, llama *dotes* a lo que son las facultades y potencias como consecuencias de su asimilación de las posibilidades históricas ofrecidas.

Es, principalmente, el cuerpo social, y el individuo en cuanto parte de él, quien disponga de las *dotes* epocales y discierne su uso. Asimismo, estas dotes son lo que hace *posible* algo que antes no lo era. Por consiguiente, únicamente cuando las potencias y facultades están genuinamente "dotadas" es posible hacer algo nuevo, de lo contrario, son posibilidades puramente fantaseadas (cf. Ellacuría, 1990, p. 545).

Asimismo, el autor apunta que todo proceso de apropiación de posibilidades –en cuanto momento físico de apropiación, no puramente intencional— conlleva dos vertientes en que las posibilidades actúan: por una parte, configuran al sujeto optante, quien no solo actualiza un contenido argumental, sino también una forma de estar en la realidad; por otro lado, transforman la realidad física del sujeto optante, dado que esa realidad no sólo queda apropiada sino incorporada, esto es: incorporada a las potencias y facultades naturalizándose en ellas, en el orden de ser principio de posibilitación. En este sentido, sólo habrá posibilidades que solo surjan una vez que se han adquirido otras posibilidades. Ergo, las dotes, dice Ellacuría, es un proceso con una precisa estructura.

Ahora bien, el autor aclara que la variación de las dotes no es azarosa o arbitraria, puesto que entre las posibilidades hay una estricta estructuración. En efecto, no todo es posible, de otro modo, por posibilidad se entendería lo imaginado o proyectado. Las cosas, señala el

autor, tienen una carga de realidad precisa, y no pueden sistematizarse con cualquier otra. Toda posibilidad es algo real, ergo, no todo lo que uno imagina es una posibilidad real. Puesto que, todas las posibilidades como dotes se suceden unas después de otras, no hay saltos o variaciones azarosas, sino una sistematicidad en el aparecer de las posibilidades. De otro modo, se caería en un idealismo vacuo, con lugar a aventurerismo y voluntarismo histórico.

Hay dos tipos de naturalización, dice Ellacuría, una que se funda en el *mero* uso de potencias y facultades, sólo corresponde al mero ejercicio de ella, es algo meramente operativo. La dote que se constituye a partir de esto se denomina *disposición*: o sea, *dotes operativas*. Cualquier uso de las potencias y facultades es de tipo histórico, y no de otro tipo. Asimismo, se ve que la única especie que tiene dotes es la humana, los animales "usan" sus potencias, pero en un orden puramente potencial y natural, no de posibilitación.

Contrario a las "dotes operativas" están las "dotes constitutivas", estas son aquellas dotes que no se reducen al ejercicio de potencias y facultades, sino que corresponden a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación; es decir, "son "dotes constitutivas" de las potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación." A esto va a llamarlo "capacidad": "Capacidad es la potencia y facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación" (Ellacuría, 1990, p. 548) Capacidad es, por ende, "capacidad de posibles". Ellacuría establece que dentro de lo posibilitante está aquello que se reduce a ser mera disposición para un ejercicio en vez de otro, pero también está lo que afecta a la cualidad misma de lo posibilitante.

Por ejemplo, dentro de la historia de la medicina lo que varía es el carácter cualitativo del ejercicio de la medicina, es decir, en el cuerpo social se cuenta con determinadas capacidades que han cambiado cualitativamente el elenco de sus potencias y facultades; en otras palabras, estas potencias y facultades "pueden" hacer cosas distintas en relación con un ámbito de posibilidades determinada. Esta variación en las capacidades es lo que permite hablar de un avance o retroceso de la historia (cf. Ellacuría, 1990, pp. 549-550).

Por lo dicho, el contenido formal de la historia, no consiste en un proceso de maduración o de desvelación sino un *proceso de capacitación*: la historia es un proceso físico y metafísico de capacitación. De esta manera, la historia posee un carácter procesual, porque cada estadio no sólo sucede al anterior, sino que se apoya en él. Las dotes operativas como constitutivas sólo surgen si están apoyadas en otras capacidades muy determinadas. Las acciones no

determinan sólo por lo que son en sí mismas, sino también por el momento procesual en que acontecen. En consecuencia, la historia será de un carácter procesual y sistemático, lo que se contrapone con cualquier forma idealista de entenderla.

En tal sentido, debido a este proceso creacional en la historia no todo es posible en cualquier momento histórico. Toda nueva posibilidad se asienta en una anterior que le da su sustento. Además, toda posibilidad tiene que 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" (Ellacuría, 1990, 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.

Asimismo, este carácter procesual encierra riesgos, en tanto que la apropiación de determinadas capacidades en un momento determinado clausuró las posibilidades de apropiación de otros aspectos esenciales de la realidad. Ese riesgo se acrecienta en la medida en que las posibilidades que son adoptadas resultan cada vez más englobantes, mientras que las oportunidades más escasas y difíciles. Un ejemplo claro de Ellacuría es la del desarrollo y del consumo como motor fundamental del proceso histórico, el cual obtura otras posibilidades de vida, que son social y mundialmente irrecuperables. Las capacidades, dice el autor, no sólo son intelectuales, sino también volitivas, emocionales y valorativas, etc.

La historia es verdadera producción de algo que "no era aún"; esto es: producción de capacidades, tanto a nivel de biografías personales, como en el formalmente histórico. La acción de los individuos y de los dinamismos que causan las acciones y objetivaciones de estos individuos –aumento de saberes; desarrollo de recursos; memoria de lo ocurrido; nuevas instituciones, etc.–, provocan un aumento constante de posibilidades, un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades. Por esta razón, la historia es "primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación" (Ellacuría, 1990, p. 553).

Asimismo, afirma Ellacuría (1990), siguiendo a Zubiri: "El proceso de capacitación es así un proceso de posibilitación, y, por tanto, un proceso de realización histórica de lo posible en cuanto tal: un proceso de sucesos" (p. 553). Así pues, el *proceso de los sucesos es lo efectivamente histórico*. Es decir, por un lado, no hablamos de hechos y no puede dejar de

hablarse de procesos, sino no habría historia. Es proceso porque toda nueva posibilidad viene asentada en la anterior; en cuanto a suceso, se refiere a la actualización de un posible; mientras que el hecho es la actualización de lo potencial.

En este sentido, se comprende en cabalidad por qué la historia no es algo en germen a desarrollarse ni algo oculto que debe ser desvelado; sino que lo formalmente histórico es algo que tiene que ser creado en una acción que no solo produce algo nuevo, sino que llega a constituir un nuevo principio de acción: la capacidad. Así pues, la historia se manifiesta como formalmente creativa a pesar de que pueda considerarse a los individuos que la hacen y la padecen como sus verdaderos hacedores, puesto que ellos mismos se apoyan sobre el sistema de posibilidades legados por la historia misma.

7. La praxis histórica

Todos nuestros análisis precedentes nos permiten desarrollar acabadamente la noción de praxis histórica. Naturalmente, nuestro estudio desemboca como estuario inexorable en la noción de realidad histórica, pues en ella se encuentra el dinamismo de realización individual y social incluidas. No obstante, antes de avanzar estrictamente sobre ello, es conveniente esclarecer el concepto de praxis que está pensando nuestro autor. Para él la praxis tiene su génesis estructural en la actividad sensible de la aprehensión de realidad, como lo desarrolla Zubiri, la cual tiene ostensibles diferencias con la noción de *praxis* aristotélica. En efecto, esta refiere a aquellos actos que tienen un fin en sí mismos, por lo que se contrapone con la noción de *poiesis*, por ser actos que se ejecutan sobre las cosas, es decir, cuya finalidad es algo distinto del sujeto que la opera. A diferencia de esta concepción Ellacuría (1990) sitúa la praxis en el ámbito en que "el hombre 'realiza' formalmente aquello que hace y realiza realizándose" (p. 594). Este tipo de praxis es "un hacer real de realidad" (Ellacuría, 1990, p. 594). Lógicamente, este es un hacer histórico, no natural; por esta razón, la transformación que define a la praxis es la apropiación de posibilidades y la creación de capacidades en el curso histórico.

Nuestro autor encuentra aquí un claro parangón con la filosofía marxista, ya que, al igual que desde su óptica, estos consideran que la praxis no puede ser reducida a una cuestión contemplativa. Justamente, en Marx hallamos una cáustica crítica del idealismo, pero sobre todo a la tradicional concepción materialista de Feuerbach y sus epígonos acerca de la

realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Para estos la realidad es pensada desde el aspecto contemplativo o intuitivo (*Anschauung*) de la sensibilidad, es decir, la dimensión paciente de la sensibilidad (cf. Bendaña-Pedroza, 2015, p. 20). Marx los acusa de no poder ver la realidad efectiva, la objetividad, como "actividad sensorial humana" (*menschliche sinnliche Tätigkeit*). En otras palabras, la realidad es el producto de la actividad humana, y no solo una realidad que reposa sobre sí misma, de la cual únicamente aprehendemos su forma fenoménica. En resumidas cuentas, no entienden de la importancia de comprender la praxis objetivamente, es decir, en su realización empírico-material, y no de manera abstracta o meramente sensorial (cf. Marx, 2012).

De manera semejante, afirma Ellacuría que la praxis tampoco es una cuestión meramente contemplativa o espiritual sin ningún tipo de incidencia en la realidad. En verdad,

> [...] toda contemplación es actividad sensible y principio de acción o de reacción frente al dinamismo de la realidad y frente al dinamismo de otras praxis biográfica o de la praxis social. La apertura humana es una apertura sentiente, a la cual contribuye la sensibilidad con su propio dinamismo. Lo que sí puede haber es praxis negativa o praxis omisiva como intentos de evasión abstractiva (Ellacuría, 1990, p. 595).

Ellacuría muestra un claro rechazo a una praxis restringida a lo contemplativo que tiene como único resultado permanecer pasivos y distantes ante los derroteros de la realidad sociohistórica en su conjunto. En sentido estricto, desde la perspectiva de la apertura intelectivo-sentiente del ser humano no podemos concebir una praxis meramente contemplativa, ya que esta conlleva necesariamente un "cargar con la realidad", entendido como sentimiento afectante, y un "encargarse de la realidad", definido como volición tendente –sobre estos aspectos hacemos una revisión detallada más adelante–. Por esta razón, Ellacuría concluye que, en realidad, se trata de una praxis omisiva o negativa, es decir, que pretende evadirse de la realidad, y por tanto se vuelve cómplice del *statu quo* social.

Esta consideración no tiene su fundamento en una praxis fabricada a medida, sino que tiene su hechura en las estructuras más básicas de la sensibilidad humana, como bien hemos expuesto tanto en Ellacuría como en Zubiri; más, no como actividad responsiva ante los estímulos, sino ante la realidad, pero, sobre todo, ante la realidad histórica en cuanto dinamismo de posibilitación y capacitación, lugar donde se juega su destino la condición humana.

Por consiguiente, la "praxis no es en este sentido cualquier tipo de acción, sino aquella acción que hace uno –o varios, o un grupo— como parte de un cuerpo social y va dirigida a transformar la realidad desde sus goznes estructurales (Ellacuría, 2009, p. 226). De allí que esta praxis, al igual que la praxis propuesta por Marx, deba tener un reverso práctico-crítico, el cual analizaremos al final de este estudio.

No obstante, a diferencia de la óptica marxista, quien centraliza su posición en una estricta materialidad de la praxis, Ellacuría es enfático acerca de la necesidad de eludir cualquier mistificación de la misma, ya que cae en un reduccionismo materialista, al igual que los hegelianos, pero con su simplificación espiritualistas. Los primeros, porque no tienen en cuenta la dimensión trascendental; los segundo, porque no consideran la materialidad de la realidad (cf. Ellacuría, 1990, p. 596).

Esto nos lleva a tener que desarrollar con mayor precisión el concepto de praxis histórica. Sin embargo, para comprender acabadamente lo que esta última significa, es necesario hacer una recapitulación previa muy sucinta del íntegro dinamismo de la realidad en sus múltiples formas y modos, aun cuando por su respectividad estructural constituye una unidad sistemática lo que lleva a una consideración dinámica de la realidad que quede enteramente comprendida de manera unitaria.

El dinamismo es un devenir, pero no necesariamente un cambio. El cambio está comprendido en éste, pero no lo constituye. Asimismo, el dinamismo es una actuación. Dicha actuación no debe pensarse como algo consecutivo a la estructura de la sustantividad de cada una de las cosas, sino que es algo constitutivo de la realidad, pues ésta es activa *por sí misma*. Además, la realidad no necesita de un soporte exterior sobre el cual estriba para actualizarse, sino que cada sustantividad en su respectividad es activa por sí misma, sin terceros que la deban impulsar a actualizarse. En tercer término, el dinamismo como dar de sí, consiste en un dar de sí de lo que la realidad es plenariamente (cf. Zubiri, 1995, p. 316).

Pues bien, en primer lugar, encontramos el dinamismo de *variación*. Este dinamismo afecta a las notas adventicias, es decir, de la multiplicidad de notas presentes en una estructura, a saber: constitutivas, constitucionales y adventicias, estas últimas son las que con mayor facilidad varían, ya que tienen que ver con la respectividad básica que es la del espacio y tiempo, es decir, con el lugar y tiempo específico en que se encuentra. La respectividad fundada en el lugar que se ocupa es la más básica de todo dinamismo. Es a partir de este dinamismo que surgen el resto, como es el dinamismo de la *alteración*. Este tiene que ver

con las notas constitutivas: Este dinamismo supone una alteración en la sustantividad en su nivel esencial: produce un otro. Esta producción de alteridad por alteración tiene tres formas básicas: transformación, repetición y génesis esencial o evolutiva, pues de esta surgen los individuos pertenecientes a un *phylum*.

Dados estos dos primeros dinamismos, sobre todo el dinamismo evolutivo o de génesis, estamos en condiciones de considerar el dinamismo de la *mismidad*. La evolución da lugar a formas de realidad nueva, es decir, a estructuras cuyas notas tienen una forma peculiar de dar de sí, a saber: la sustantividad estructural característica del ser vivo. Esto es lo que le permite decir a Ellacuría (1990): "[...] aquello mismo por lo que una cosa real es aquello por lo que es dinámica y aquello por lo que es tal cosa real es aquello por lo que es dinámica de tal forma y no de tal otra" (p. 34).

De este modo, nos referimos a sistemas estructurales más complejos, donde de lo que se trata es una ingente actividad para lograr persistir en su propia sustantividad, en su propia identidad de sustantividad. Lo que se busca es lograr una muy relativa independencia respecto del resto del Universo para conservarse en su sustantividad. No obstante, los seres vivos son estructuras respectivas, lo que hacen que su independencia y distinción no sean absolutas, permitiendo un equilibrio dinámico. En suma, todo esto le permite tener independencia del medio, y cierto control sobre él. Este dinamismo cobra un *modo de realidad* específico, a saber, la vida es autoposesión, estructura activa en el orden de dar de sí su propia mismidad.

El dinamismo de la mismidad toma un cariz diverso con las estructuras propias del ser humano para dar paso al dinamismo de la *suidad*. Este es constitutivamente autoposesión, pero no como un de suyo, sino que posee su sustantividad en tanto que realidad, está abierto a su realidad reduplicativa y formalmente, como siendo "suyo", su realidad es "suya"; de ahí que surja la persona (*personeidad*), porque se está siempre haciendo "suyo", es decir, definiendo su suidad, de tres formas consecutivas: me, mi y yo. son tres momentos que conforman una unidad primaria y radical. Ahora bien, hay un acto segundo que es la reactualización de mi propia realidad en tanto que mía, a partir de los diferentes actos que ejecuto; esta reactualización es el "ser de la realidad sustantiva", y esta última es la "personalidad". Esta personalidad se hace a partir de la proyección, es decir, proyecta determinadas posibilidades en función de las cuales pretende hacer su vida; ulteriormente,

la apropiación de posibilidades, es decir, de recursos presentes en la realidad al ser esta actualizada en cuanto constructo de la vida humana.

El ser humano, como ya hemos visto, no admite robinsonadas, es decir, lejos está de los afanes insulares, por el contrario, está inextricablemente ligado a los demás, es constitutivamente con otros. Esto es lo que da lugar al dinamismo de la convivencia. Esta convivencia puede tomar dos formas concretas: personal o impersonal, es decir, comunitaria o social –en el capítulo siguiente veremos la estructura formal de lo social–. El cuerpo social se constituye como un sistema de posibilidades, el cual hereda en el marco de la transmisión tradente. El dinamismo de la convivencia da lugar, insoslayablemente, a la historia, puesto que el ser humano para hacer en cuanto parte del cuerpo social, debe apropiarse de posibilidades que luego sedimentan como capacidades.

Pues bien, se sabe que esta totalidad se despliega en su dar-de-sí-más, esto es: es un hacerse cualitativo de realidad. Por consiguiente, ese plus de realidad, no se da separado de los momentos anteriores del proceso real; sino que se da un más dinámico de realidad desde, en y por la realidad inferior. Toda realidad anterior: material, biológica, personal y social, queda asumida en esta nueva. El último estadio de la realidad, en el cual se hacen presente todos los demás es el que se denomina realidad histórica. Aquí se da la máxima densidad de lo real, en tanto que toda la realidad anterior queda asumida, en esta realidad denominada histórica o del reino social de la libertad. En este nivel cualitativo metafísico es donde se dan las más ricas virtualidades y posibilidades. Por eso, es en la realidad histórica donde "toda forma de realidad da más de sí y donde recibe su para qué fáctico –no necesariamente finalístico"— (Ellacuría, 1990, p. 43). Además, en esta forma de realidad que es la realidad histórica, es donde la realidad es "más" y donde es "más suya", donde también es "más abierta". Esto lo lleva a afirmar:

> Así, por "realidad histórica" se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real (Ellacuría, 1990, p. 43).

Dicho esto, la inscripción de la praxis en la historia podría parecer una cuestión meramente humana, ya sea personal o social; sin embargo, la realidad histórica es una realidad que integra unitariamente el conjunto de todos los otros dinamismos, sin obturar por ello sus

aspectos cualitativos específicos. Por consiguiente, es más preciso hablar de la praxis histórica como una totalidad activa inmanente:

> Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como *praxis*. Esta praxis es una totalidad activa inmanente, porque su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la cual va configurando y dirigiendo en su proceso. La *praxis* así entendida, tiene múltiples formas, tanto por la parte del todo, que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la *praxis*, entendida como totalidad dinámica (Ellacuría, 1991a, p. 119).

Esta consideración de la praxis histórica desestima cualquier intento de reducir la praxis a la mera transformación de las condiciones materiales –praxis económica– o a la modificación de las estructuras sociales y políticas –praxis política–. Estas miradas parciales y simplificadoras se respaldan, según lo considera Ellacuría (1990) en su incidencia inmediata en la transformación de la sociedad. Sin embargo, ello no constituye un veredicto definitivo ni agota "toda la necesidad de transformaciones reales" (p. 596).

Sin embargo, aun cuando haya una pluralidad de momentos de la praxis operando, puede ser objeto de cuestionamiento integrar a la persona como agente, actor y autor de la historia en esa totalidad más amplia y abarcante que es la realidad histórica, por cuanto se desvanece, aparentemente, su participación en la misma. En efecto, para Ellacuría las consideraciones sobre la historia pueden caer en excesos riesgosos, como la historia estructural o social, donde queda desdibujado el quehacer originario de las personas; sin embargo, el solo tratamiento de lo interpersonal o comunitario no es capaz de dar cuenta de la totalidad de la historia, de su poder creador e innovador.

Sin embargo, el autor considera que únicamente la totalidad histórica puede explicar el sentido de la persona humana, puesto que es en ésta donde la persona se realiza, como, así también, donde el ser humano vive, pues "solo en la sociedad y en la historia [la persona] nos muestra lo que es y lo que puede dar de sí" (Ellacuría, 2009, p. 114). Esto se debe a que la realidad histórica tiene como una exigencia interna el estudio de la vida, la persona y la materia para la explicación de sí misma. Mientras que la inversa es falsa.

En el marco de la relación entre persona e historia, esta última se presenta como más totalizante, ya que las personas únicamente pueden realizarse en estrecha relación con las posibilidades ofrecidas por el momento histórico. Por otro lado, hay una notable diferencia

entre la apertura e innovación de la persona y la de la historia, en tanto que la historia es lo que el cuerpo social hace en orden a su autoconstitución por apropiación de posibilidades. Como conclusión, Ellacuría considera que la persona queda integrada en la historia (cf. Ellacuría, 1990, pp. 44-45). Analizaremos con más detalles los vínculos entre persona y estructura en el próximo capítulo. Aquí sencillamente enunciamos lo estrictamente vinculado con la praxis.

Esto nos permite considerar a la historia en referencia a un conjunto de aspectos esenciales a la praxis histórica en su conjunto. Por lo dicho, esta praxis es la totalidad de la realidad histórica como estructura unitaria compleja con sus momentos cualitativos diferenciados como subsistemas con autonomía relativa. De esta manera nos ubicamos en el lugar metafísico preciso para pensar la realidad, ya que la praxis histórica se incardina plenamente en el orden trascendental. Este es el lugar donde la realidad es dinámica desde y por sí misma en estricta respectividad al resto de las realidades intramundanas. La particularidad del dinamismo histórico es su proceso creacional de capacidades, el cual permite la realización de la persona en tanto que persona "y, por tanto, a una plenificación de la realidad, de la verdad, de la bondad y de la belleza, que solo se actualizan formalmente en la praxis fundamental que es la vida humana" (Ellacuría, 2009, pp. 131-132).

Esto no debe inducir a la confusión de que la realidad histórica está inscrita en un proceso de plenificación inequívoco y ascendente; en verdad, este es un proceso que no es unívoco, ni unidireccional (Ellacuría, 2009, p. 132). Como sabemos, la historia es alumbramiento y obturación de posibilidades; en tal sentido, en toda apropiación alumbran unas vías posibles de la realidad y se obturan otras, principalmente, cuando las posibilidades adoptadas son más englobantes. El ejemplo que da Ellacuría ya lo vimos, a saber, el colocar al desarrollo y el consumo como motores del proceso histórico, lo que oblitera otras vías haciéndolas irrecuperables.

De ahí que la praxis histórica suponga una transformación ético-política. Es ética, porque la realidad no está prefijada bajo ninguno de los supuestos ilustrados; por ende, no está despojada de la responsabilidad humana socialmente concebida. Por el contrario, el mal, como parte de la realidad histórica, constituye un hecho inconcuso (cf. Ellacuría, 2001a, pp. 447-450) que exige una transformación no solo de las bases normativas que sostienen la realidad sociohistórica, sino de sus fundamentos económico-materiales. Esta exigencia

conlleva necesariamente una politización de la praxis histórica (Ellacuría, 1991a, p. 51). Aspecto que analizaremos en el próximo capítulo.

Justamente, esta restitución de la historia a la praxis humana social y políticamente considerada conlleva una revisión del lugar epistemológico del saber filosófico a fin de comprender la realidad histórica en pos de orientarla en una estricta liberación de las condiciones de opresión social. Sobre esto ya hemos hecho una clara alusión en el capítulo anterior, y nos ocuparemos en la última parte de este trabajo con mayor detenimiento.

En principio es necesario explicitar que la praxis en cuanto tal no es uniforme, y tampoco es unívoca, por el contrario, es compleja y contrapuesta. En el marco de la realidad sociohistórica hay una unidad de múltiples praxis, muchas de ellas contrarias: "Lo grave de estas *praxis* es que son momentos de una sola *praxis* y que, por tanto, no permiten aislacionismos robinsonianos, pues se entra en el juego de presencia, pero también por ausencia" (Ellacuría, 1991a, p. 112).

Las divergencias de las praxis dentro de la praxis total de la realidad complejizan la inserción refleja en la misma, de ahí que sea esencial una concepción crítico-transformadora a fin de no sucumbir a sus formas empírico-inmediatas, las cuales únicamente sirven a los poderes dominantes.

Pues bien, hechas estas aclaraciones podemos afirmar que la praxis en el proceso creacional de capacidades afecta la realidad en cuanto realidad, esto sucede porque en la medida en que se da el proceso de capacitación por apropiación de posibilidades toda nueva cosa real actualizada está en respectividad constitutiva con el resto de la realidad, esto es lo que Zubiri (1995) denomina mundo, al igual que Ellacuría, lo

> [...] cual significa que el mundo, la realidad en tanto que mundo, es constitutivamente histórica. El dinamismo histórico afecta a la realidad constituyéndola en tanto que realidad. […] por esto, metafísicamente hablando, el dinamismo histórico es pura y simplemente el *dinamismo de la mundificación* (p. 272).

Justamente, es esta tesis zubiriana la que ha sido desarrollada en profundidad por Ellacuría, extrayendo sus principales consecuencias para la praxis (cf. González, 2022), como se puede observar. En rigor, encontramos que una de las claras consecuencias de este orden trascendental abierto e indefinido de antemano quiebra cualquier concepción de la historia en sentido teleológico y siempre ascendente, etc.

Por otra parte, este proceso de capacitación conlleva naturalmente un proceso creciente de autorrealización personal, es decir, la praxis histórica se constituye en "principio de personalización" (Ellacuría, 2009, p. 132). Esto puede dar lugar a objeciones, ya que la historia es un proceso impersonal, por lo que no lleva veladamente un *dictum* o mandato de perfeccionamiento inequívoco. En este punto radica la ambigüedad de lo histórico, por cuanto este proceso puede y da lugar a objetivaciones despersonalizadoras, alienadoras, vehiculizadas por diversas fuerzas históricas. No obstante, sin la historia no es posible la personalización.

A decir verdad, lo que encontramos es que "por ser impersonal ese proceso de personalización no es unívoco ni unidireccional, pero el sentido pleno de ese proceso es el de personalizar." (Ellacuría, 2009, p. 132). Para que se de este proceso de personalización debe darse de manera concomitante un proceso progresivo de liberación de los condicionamientos humanos, puesto que la libertad es una de las maneras en que se presenta el carácter de absoluto de la persona. De allí que sea la "historia principio de libertad" (Ellacuría, 2009, p. 134).

Ahora bien, la praxis histórica para Ellacuría tiene un *kairós*, pero qué significa ese *kairós*. Analicemos su derivación etimológica a partir de un planteo de Giacomo Marramao (2008), a fin de mostrar cómo se articula con la praxis. afirma:

> [...] el equivalente griego de *tempus* no es *chronos*, sino Kairós. […] *kairós* se aleja de la típica concepción moderna del término (momento instantáneo u "ocassio –ocasión—") y pasa a designar, lo mismo que *tempus*, una imagen muy compleja de la temporalidad que nos remite a *la calidad del acuerdo y de la mezcla oportuna* de elementos distintos, exactamente igual que el tiempo atmosférico (pp. 129-130).

Esta sugerente definición de Marramao nos permite dar en el blanco de la cuestión, pues el punto es la calidad del acuerdo y de la mezcla oportuna de elementos distintos. La praxis histórica se da en el entreveramiento de una multiplicidad de praxis distintas, como ya apuntamos, en el marco de una praxis histórica total. Ahora bien, esas praxis se inscriben en la procesualidad sistemática de la historia, es decir, todo momento actual se apoya en momentos previos, precisamente todo el dinamismo del sistema de posibilidades tiene un carácter sistemático, de allí que:

> [...] la historia es principio de ordenación posicional. Una realidad se vuelve formalmente histórica en un momento determinado […]. Todas las realidades tienen su *kairós* propio y

> este *kairós* no es algo casual e impuesto por fuera, sino que nace de las cosas mismas, del proceso real de las cosas en su respectividad a un hombre determinado y más en general a un momento determinado del cuerpo social (Ellacuría, 2009, pp. 135-136).

Con esto Ellacuría alude a una cuestión esencial a la historia: al hecho de que ella es la encargada de definir las coordenadas precisas en que se inscribe la persona y el cuerpo social, es decir, es "*principio de situacionalidad*" (Ellacuría, 2009, p. 136). Esto tiene un valor neurálgico para la autorreflexión hermenéutica necesaria para una praxis histórica adecuada; justamente, estribar correctamente en la propia situación histórica es dar en el *kairós,* en el "tiempo oportuno" que garantiza la coincidencia entre flecha y blanco, inspiración y obra. Dicho tiempo es el único punto de intersección posible entre proyecto y realidad, de lo contrario precipitamos los tiempos de la realidad producto de una hipertrofia de la expectativa de futuro (Marramao, 2008, p. 113); o, a la inversa, perdemos de vista posibilidades que darían lugar a una nueva orientación del curso histórico. Por esta razón, señala Ellacuría (2009) que:

> Dar sentido a un hecho histórico sería, entonces, mostrar cómo ese suceso tuvo que aparecer en ese momento o, al menos, sólo pudo aparecer en ese momento. La historia no es el reino de la casualidad ni es el reino de la necesidad; es el reino de la posibilidad desde el que se puede llegar a cuantificar una probabilidad (p. 137).

Por otro lado, la praxis histórica también es "proceso de totalización" (p. 137). Naturalmente, esto va a contrapelo de cualquiera de las filosofías ilustradas de la historia, en cuanto que no hay un *telos* hacia el cual dirigir la historia que permitiera pensar en una clausura histórica por haber llegado a una totalidad quieta propia de una *tota simul et perfecta possesio*. "La totalización es, por lo pronto, un proceso de totalización: la realidad se va totalizando en la historia o, si se prefiere, la realidad se va totalizando históricamente" (p. 138). No obstante, esta totalización no es totalitaria, por así decir, en cuanto que no anula las diferencias estructurales constitutivas de la realidad; esta diversidad de elementos es inalienable al proceso dinámico y estructural de la realidad.

Por último, para Ellacuría la praxis histórica es principio de revelación de la realidad. Esto puede dar lugar a malentendidos, por cuanto puede parecer que la realidad se devela, es decir, se alude a "una realidad que ya era y en un momento determinado sale a la luz" (p. 139) o como algo oculto que en determinado momento se manifiesta, estas son posiciones profundamente cuestionadas por Ellacuría. Según su perspectiva la historia no es desvelación ni maduración de algo que *era ya* germinal o veladamente. La historia es

verdadera producción de algo que *no era aún*; es decir, es innovación por producción de capacidades. La acción de los individuos y de los dinamismos que causan las acciones y objetivaciones de estos individuos (aumento de saberes; desarrollo de recursos; memoria de lo ocurrido; nuevas instituciones, etc.), provocan un aumento constante de posibilidades, un enriquecimiento y complicación del sistema de posibilidades. La historia es una auténtica creadora de posibilidades nuevas, que no eran tales ni germinal ni veladamente, puesto que no son ni siquiera "posibles" realmente (cf. Ellacuría, 1990, pp. 548-550).

Esto responde a que no hay una concepción de la verdad como develación, sino a una actualización de realidad. En consecuencia, lo que tenemos es que hay un proceso sistemático de revelación de la realidad, hay un dar de sí cada vez mayor de realidad por actualización respectiva a la esencia abierta que es el ser humano. La "realidad va actualizándose como verdad, bondad y belleza por un lado, y como sistema de posibilidades por otro" (Ellacuría, 2009, p. 139). Este estrecho vínculo entre realidad histórica y ser humano es lo que permite una doble revelación: por un lado, tenemos un saber cada vez mayor de la realidad por su desenvolvimiento histórico; por el otro, el ser humano se conoce cada vez más a sí mismo, ya que tiene mayores capacidades disponibles para ello.

La praxis histórica en cuanto es reveladora de la realidad se convierte así en verdad histórica.

> La historicidad de la verdad no está en que sea cambiante; está en el carácter de revelación de la historia. En virtud de este carácter, algunas verdades (tomado el término en el sentido amplio de sistema de saberes) solo pueden aparecer en un momento determinado de la historia, solo pueden aparecer en su momento. Más aún, estas verdades son cumplimiento de posibilidades, el cual cumplimiento pudo no darse si los hombres no hubieran tomado determinada vía de actitud ante la realidad y de acceso a ella (Ellacuría, 2009, p. 140).

Así pues, la verdad no es el firmamento inmutable del ser, sino que se inscribe en el inequívoco devenir de la historia. En otras palabras, no hay una verdad dada total y definitiva, sino que esta tiene que hacerse. Volveremos sobre esto más adelante.

Recapitulando, la praxis histórica tiene un carácter talitativo, definido por unos contenidos históricos específicos. De aquí concluimos que el sentido de la realidad histórica está circunscripto por el sentido dado por lo que en ella sucede, en cuanto factualidad intramundana. Sin embargo, esto no quiere decir que se pueda extrapolar un sentido unilineal

y teleológico, aunque sí un carácter procesual de capacidades concretas dadas por etapas, que obturan unas posibilidades, pero iluminan otras.

Ahora bien, la praxis histórica en sentido metafísico estricto se conjuga en cinco aspectos centrales: primero, como actualización última de la apertura y realización trascendentales de la realidad; segundo, como principio de personalización; tercero, como principio de situacionalidad; cuarto, principio de totalización; y quinto, como principio de revelación trascendental.

8. Recapitulación final

Lo recorrido hasta aquí con nuestros autores nos hace patente la diferencia de los senderos adoptados para poder pensar la praxis y la praxis histórica en particular. En este sentido, es notable que Ignacio Ellacuría pueda asumir una dirección de reflexión totalmente diversa del asunto desde los planteos propios de la metafísica zubiriana. Esto, naturalmente, nos ofrece una riqueza complementaria entre ambos que tratamos sucintamente de recapitular aquí a fin de hacerlo ostensible.

En el caso zubiriano nos encontramos con una intención fenomenológica o, de acuerdo con el neologismo propuesto por José María Gómez Delgado (2015): una fenomenoológica. Para pensar el asunto de la praxis desde Zubiri resulta inexorable remitirse a su última obra, la cual nos deja como saldo la necesidad de elaborar una reconstrucción de la estructura de la praxis desde esos planteos.

Estos planteamientos conllevan, en primer lugar, un desarrollo del primado de los actos intelectivos como hechos inmediatos de análisis, lo que nos permite esclarecer su naturaleza como actualidad. En rigor, podemos ver un creciente desplazamiento de la intelección como actualidad hacia la actualización, esto implica un corrimiento hacia las dimensiones más dinámicas de la intelección que suponen una plenificación creciente de los actos como de las cosas. Esto lleva aparejado una separación de los actos como actuidad, como plenitud metafísica de los mismos.

Pues bien, la praxis intelectiva, sentimental y volitiva, adquiere una serie de modulaciones que permiten mostrar gradualmente un proceso de enriquecimiento y complejización. Esto lo apreciamos al ver cómo se articula el sentido en el campo de realidad en torno a las cosas

y la propia praxis; además, nos referimos a su constitución axiológica, su opción volitiva y juicio moral ulterior. Finalmente, en el último nivel madurativo de la inteligencia es donde tiene lugar la praxis histórica, como una marcha hacia el fundamento de los actos y las cosas. Aquí también se define la constitución de valores universales que, si son verificados, devienen sistemas éticos normativos; la volición, en este caso, es la autoconstitución de la praxis por ese sistema de deberes.

Por su parte, Ellacuría recurre a la realidad en su dinamismo estructural y dialéctico. Estas son dimensiones necesarias para articular un discurso consistente respecto a la realidad histórica. Efectivamente, la realidad en cuanto estructural se constituye como un conjunto de notas en estricta respectividad que dan de sí, es decir, que por su actuación están constitutivamente deviniendo. En cuanto a la dialéctica, lo primario es la negatividad que jalona, por así decir, todo el devenir dialéctico. La realidad no es necesariamente dialéctica en todos sus subsistemas constitutivos, pero sí se presenta para Ellacuría en la dimensión socio-histórica, sobre todo, en la lucha de clases.

Por otro lado, encontramos la praxis personal por la cual el ser humano se constituye en agente, actor y autor de la historia. No obstante, esta consideración de la praxis personal no admite robinsonadas, es decir, la persona se constituye en su carácter absoluto relativo en constitutiva comunalidad, es decir, con los otros en cuanto tú (ustedes), él (ellos). La realidad histórica, como último eslabón del dinamismo estructural de la realidad se caracteriza por ser transmisión tradente, con ello se busca unificar lo natural y lo histórico, es decir, el esquema biológico constitutivo donde se asienta toda dimensión histórica, lo que la diferencia de cualquier espiritualismo dialéctico *à la Hegel*; pero, además, es entrega de formas de estar en la realidad, lo cual lo distancia de cualquier materialismo monista de lo histórico.

Estas formas de estar en la realidad son estrictas posibilidades posibilitantes, por lo que el otro aspecto de lo histórico es la apropiación de posibilidades. Estas posibilidades decantan en la estructura social constituyendo capacidades, es decir, principios de posibilitación, lo que da lugar a pensar lo histórico como proceso creacional de capacidades. Por último, la praxis histórica es considerada como una totalidad activa inmanente; con esto busca englobar el conjunto de los subsistemas activos que interactúan entre sí, y que dan lugar a realidades distintas. En su estricto carácter histórico, se constituye como un proceso creacional de capacidades, cuyo sentido está abierto y en persistente disputa. Además, la praxis histórica

se compone como apertura trascendental de realidad, en este nivel es donde la realidad da más de sí, sus más ingentes posibilidades; es así, principio de personalización; proceso de totalización; de situacionalidad; y de revelación trascendental.

Hecha esta brevísima recapitulación, estamos en condiciones de hacer un balance general. Los distanciamientos son claros: primero, respecto a la praxis en sentido general, el enfoque noológico de Zubiri nos permite hacer una reconstrucción que integra sus aspectos no solo intelectivos, sino axiológicos y morales. Frente a esto, Ellacuría, se centra en lo metafísico, lo que le perfila un horizonte muy diverso, mientras las cuestiones axiológicas y morales quedan en la sombra, no obstante, se recuperan aspectos muy significativos para pensar la praxis: el dinamismo estructural y dialéctico que compone la realidad, lo que plantea un nivel de complejidad de la praxis importante. Vale aclarar que estos son aspectos que recuperamos, con otro enfoque, más adelante en el planteo zubiriano, por ser más adecuados para su tratamiento.

Por otro lado, la praxis personal y social en Ellacuría también advierte de matices a ser ponderados, que en Zubiri hemos podido explicitar marginalmente, pero que naturalmente son parte constitutiva de la misma. Un punto de convergencia notable es en la consideración de la praxis histórica. En ambos casos hay una centralidad de lo histórico como apropiación de posibilidades, y en el último Zubiri, aunque no esté dicho, los fundamentos cristalizan como capacidades (cf. Zubiri, 1983, p. 219), esto es le permite pensar una unidad entre la actualización histórica del fundamento y la estructuración metafísica de la realidad; mientras que a Ellacuría, lo lleva por un desarrollo estricto de una mayor apertura trascendental de realidad y, por ende, hacia una totalización histórica que revele la verdad de la realidad.

CAPÍTULO III: PRAXIS Y REALIDAD SOCIOHISTÓRICA

1. Xavier Zubiri: praxis y realidad sociohistórica

En lo que va de nuestro análisis hemos considerado a la praxis en sus múltiples modulaciones. Esto es fundamental para poder determinar cómo podemos arribar a lo que Zubiri denomina estructura social, y, en último término, a lo que consideramos que debe ser estimado como un hecho unitario, a saber: la realidad sociohistórica. La praxis tiene aquí una preponderancia notable, por lo que indagamos en algunos aspectos significativos como el lenguaje, la verdad y el poder, como instancias determinantes de la estructura sociohistórica. En otras palabras, consideramos que no puede desarticularse la realidad sociohistórica de la praxis misma, ya que su vínculo es estructural y estructurante. Anticipando ideas, vemos cómo se establece una actualización común de ambas dimensiones, puesto que, mientras la praxis está estructurada sociohistóricamente, a su vez, esta, en cuanto actividad histórica, busca apropiarse del fundamento de lo social, siendo así factor de estructuración de la realidad; de allí que haya una actualización común codeterminante.

1.1. La constitución de la sociedad: antecedentes del problema

Para nuestro autor la socialidad es algo constitutivo del ser humano y de su praxis[50]. En primera instancia, Zubiri parte de la premisa de que el ser humano se encuentra inexorablemente en co-situación con los demás lo que le fuerza a una convivencia (cf. Zubiri, 1986, pp. 223-224; 2006, pp. 37-42). Esto le obliga a preguntarse por este carácter de alteridad que tienen los demás, y de qué manera afectan nuestra vida (cf. Zubiri, 1986, p. 255). Las vías para considerar este hecho son múltiples y bien disímiles. En principio, Zubiri descarta las posiciones griega y medieval, que parten de la alteridad como alteridad

[50] En lo sucesivo seguiremos esquemáticamente algunos planteos de Zubiri sobre la sociedad, nuestro propósito no está en hacer un análisis exhaustivo de todas estas perspectivas, sino simplemente explicitar los elementos esenciales que nos permitan pensar la trama conjunta entre praxis y realidad sociohistóricas, y concomitantemente la crítica como exigencia racional de transformación de estas. Para tener una visión acabada de los múltiples desarrollos en torno a lo abordado por Zubiri (cf. González Fernández, 1994; González, 2008).

numérica, donde los demás son una multiplicidad de individuos sustanciales, cuyo único criterio de articulación común es la co-operación, es un tipo de unidad que se da a partir de la conjugación de actividades convergentes (cf. Zubiri, 1986, p. 226). Esta perspectiva es insuficiente para considerar la socialidad, debido a que no todo tipo de socialidad tiene la forma de la cooperación.

A continuación, se propone hacer "un análisis estructural de la unidad interna de esos que son muchos hombres" (Zubiri, 1986, p. 226); para ello discute con las posiciones de Comte, pero, sobre todo, Durkheim. Considera que en ellos lo social es "una unidad superior en virtud de la cual tenemos, por un lado, lo social, y por otro el hombre incurso en ella como individuo social. El individuo no sería tal individuo, sino en una sociedad que le es supraindividual." (Zubiri, 1986, p. 227). En otras palabras, la sociedad sería una realidad absolutamente plenaria en sí misma (cf. Zubiri, 2006, p. 62). Esta perspectiva se ve sometida a un desdoblamiento: por una parte, "lo social, propiamente dicho, las instituciones" (Zubiri, 1986, p. 227) pero, por otro, la comunidad, como estrato de lo común, llamado de los sentimientos sociales. Lo que llevaría a una nueva contraposición, ya no entre la sociedad y el individuo, sino entre lo común y lo privado.

Dentro del análisis de la perspectiva husserliana, en la cual analiza el problema de cómo se da en el mundo la presencia de *otros yos*, Zubiri retoma los análisis de Theodor Lipps. Para Lipps los otros son semejantes porque los encuentro semejantes por su constitución física, por su expresión. Esta proyección morfológica de sí mismo en los demás, a fin de determinar la semejanza, presupone su adquisición previa por fuera, esto es, por parte de alguien que haga de espejo en mí. De tal forma que no puede ser considerado el núcleo esencial de la socialidad. Frente a esta está la posición de Scheler, quien considera que uno lleva inscrito en sí mismo como dentro de la realidad más suya, la simpatía, es decir, el "co-sentir o la compasión, en el sentido de estar sintonizado con los estados y las tendencias de una persona" (Zubiri, 1986, p. 229). Para nuestro autor, nos encontramos con el supuesto de que el modo de acceso a los demás es a partir de sus estados de ánimo. Justamente, a esta posición contrapone la de Husserl, quien descarta a la simpatía como fenómeno primario, para considerar que el encuentro entre los unos y los otros es en el mundo en que existen. Este mundo es mi mundo y, a la vez, un mundo para cualquiera. Esta inserción en un mismo mundo es lo que descubre la versión formal a otros egos:

> Al hombre, al ego de cada cual, le es esencial existir noéticamente en un mundo, y al mundo le es esencial noéticamente ser un mundo para cualquiera. De ahí que al hombre le es esencial

> noéticamente estar abierto a otros posibles egos en su propia raíz intencional y vivencial" (Zubiri, 1986, p. 230).

En consecuencia, la alteridad es considerada como la de otros egos análogos, el cual se funda en el carácter propio de un "mundo para cualquiera".

Los planteos husserlianos resultan sugerentes, pero, al modo de ver de Zubiri, no dejan de presentar algunos interrogantes, en la medida en que no puede elucidarse con solvencia la índole de la "cualquieridad" del mundo, puesto que no es posible determinar cuál es el fenómeno originario: si el hecho del mundo para cualquiera respecto de los demás, o los demás como condición del mundo para cualquiera. Pero, a su vez, tampoco se explicita la índole de la alteridad de los demás: esto otros egos en cuanto análogos pueden serlo de dos maneras diversas: *otro-como-yo* u *otros-que-yo:* una radical alteridad. Además, Zubiri cuestiona la prioridad de las vivencias como modo de acceso al fenómeno, esto tiene que ver con la crítica a los actos de conciencia, al mostrar que estos son una instancia derivada del mismo. De allí que, a su modo de ver, sea necesario un replanteo del modo de abordaje de la cuestión de la alteridad y, a partir de ello, la cuestión de la convivencia.

1.2. Los fundamentos de la socialidad

Este rastreo general de distintos posicionamientos nos lleva a nosotros a plantear desde dónde es necesario abordar la cuestión social. Para acceder al hecho social retomaremos todos aquellos abordajes que son susceptibles de ser analizados como un hecho inmediatamente actualizado a la inteligencia. Este tópico lo encontramos desarrollado en los trabajos de los años 1952-53. Además, recurriremos a aquellos trabajos ulteriores, de índole más bien antropológica o metafísica, en caso de ser necesario. Omitiremos aquello que puede ser considerado desde una perspectiva teórico-metafísica del hecho social, siempre que pueda ser posible, para centrarnos en aquello que, desde la perspectiva zubiriana, es un hecho en sí mismo.

Según Zubiri, el hecho de la socialidad, a diferencia de lo que piensa Husserl, no se da por una cuestión de vivencias, sino por la física y real inserción de los demás en la propia vida. En efecto, los demás, antes de que ellos vengan o yo vaya a ellos, ya están metidos, interviniendo la propia vida (cf. Zubiri, 1986, pp. 234, 278; 2006, p. 43). Acá es menester pensar acerca del concepto de "vida humana", ya que, como afirmamos previamente, en

Zubiri está sujeto a equívocos (Pintor-Ramos, 1993, p. 153 ss). Destaca Pintor-Ramos (1993) que en el último Zubiri (1998) notamos un giro significativo respecto de esto:

> Al determinar estas estructuras específicamente humanas, la intelección determina inexorablemente el carácter propio de la vida en su decurso. La vida humana es vida en la "realidad", por tanto, es algo determinado por la intelección misma. Si empleamos el vocablo "pensar", no en sentido riguroso y estricto (esto lo haremos en otras partes del libro), sino en sentido vulgar, habrá que decir que es la intelección, la aprehensión sentiente de lo real, lo que determina el carácter pensante que tiene la vida. Sería falso decir, que es la vida lo que nos fuerza a pensar. No es la vida lo que nos fuerza a pensar, sino que es la intelección lo que nos fuerza a vivir pensando (pp. 284-285).

Este último Zubiri nos da la pauta que lo primario son los actos intelectivos, y podemos agregar, sentimentales y volitivos, los que constituyen la vida humana, y no a la inversa. Por consiguiente, nos ajustamos a una consideración de las acciones reales, dimensión primaria de la praxis, como constituyente de la vida humana[51], que, en rigor, compone a la persona, y ulteriormente, en la dimensión del logos, su personalidad, y en la dimensión mundanal, su personeidad (cf. Zubiri, 1998, p. 273). Entonces, retomaremos los planteos zubirianos sobre la socialidad pero haciendo énfasis en esta importante variación.

Pues bien, los demás ya siempre están actualizados interviniendo la propia praxis, de esta manera, dejan en mí la impronta de lo que ellos son (cf. Zubiri, 1986, p. 237). Su modo de actualizarse ante mí no es primariamente bajo un vínculo monádico (yo, el otro), sino bajo la impronta de "lo humano". Antes de que yo tenga conciencia de su presencia –la conciencia es siempre un fenómeno derivado a la actualización congénere de actos y cosas reales (cf. Zubiri, 1998, p. 161)—, ellos ya están físicamente modulando mi praxis en términos humanos, lejos de cualquier opinión posible de mi parte sobre ello. Al respecto dice Zubiri (1986): "[...] el niño se encuentra en su propia realidad con 'lo humano', que no procede de él mismo se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad" (p. 253).

Esta intervención de la praxis de los demás en la mía se extiende hacia todo el orbe de mis acciones, principalmente, al carácter de publicidad de las cosas. La constitución de mi praxis pasa estructuralmente por la posibilidad de acceder a las cosas. No obstante, las cosas no están a libre disposición; por el contrario, son los otros los que me dan o me quitan las cosas, es decir, regulan "su donación o su sustracción" (Zubiri, 1986, p. 240). De allí que la

[51] Confrontar capítulo II, páginas 76-102.

publicidad como tal tiene que ver con un poder, como fenómeno primario, de los demás en cuanto reguladores del acceso a las cosas, y por la cual yo pueda o no realizar mi vida. Estas cosas no son meras cosas que están-ahí (*vorhanden*, diría Heidegger), sino "recursos" que me ofrecen posibilidades (cf. Zubiri, 1995, pp. 226, 229).

De lo anterior, es posible pensar en la "enajenación" como un principio que, en un comienzo, no necesariamente posee un carácter negativo, aunque lo pueda tener y convertirse en causa de conflicto social. La intervención de los demás en cuanto reguladores del acceso a las cosas puede ocasionar un mal, en cuanto pueden ser fuente de privación de los recursos necesarios para las propia praxis.

En este sentido, Zubiri introduce el concepto de maleficio, que designa todo aquello que promueve una disarmonía o desintegración psico-biológica. Aunque su jerga pertenece al ámbito teórico-metafísico, al ser resignificada desde el ámbito de las acciones en su actualización primordial, consideramos que el maleficio puede entenderse como aquello que, a través de interacciones –sean estas endógenas o exógenas–, provocan daño, dolor, disconformidad. Sin embargo, no todo lo que produce estas consecuencias constituye un maleficio, un ejemplo de ello puede ser quitarnos una muela por causa de una infección. Sin duda, esto provoca un dolor, pero no constituye un maleficio, ya que pretende aliviar una infección mayor. En cambio, lo que propiamente define a un maleficio es la privación de la plenitud o integridad de la propia praxis (cf. Zubiri, 1992, pp. 259-260).

1.2.1. Expresión y cuerpo social

La intervención de los demás requiere de un momento anterior inexorable, esto es, su actualización corpórea. Con esto queremos decir que el ser humano debe estar actualizado en la realidad corpóreamente, o sea, en su "nuda presencialidad física" (Zubiri, 1986, p. 62). Naturalmente, esto es un hecho anterior a cualquier teorización sobre su propia presencialidad, a saber, si su presencia es de índole psico-orgánica o no. El hecho inequívoco de su presencialidad física implica el estar presente en las propias notas estructurales. Luego, a esas mismas notas, puedo darle un sentido y un fundamento. Esto es lo que define su carácter "expreso". Por este carácter se puede determinar cualquier expresión. En efecto, para que haya expresión debe haber otro expreso ante mí, por razón del cual las propias exteriorizaciones o expresiones procedentes de mis actos se hacen evidentes para él, por

ejemplo: mi acto sentimental de "estar alegre" es expresivo de mi realidad corpórea; naturalmente, esto puede tener un correlato en una nota orgánica, por ejemplo, una sonrisa.

Esto es esencial en dos sentidos: en primer lugar, porque toda expresión procedente de los demás, debido a que ya siempre me están interviniendo, es que mis acciones quedan moduladas para tener capacidad expresiva, en efecto, estos "me enseñan determinados movimientos con los que yo expreso a los demás mi realidad porque previamente ellos han expresado su realidad sobre mí y la han incrustado en mí vida" (Zubiri, 1986, p. 279). Esta expresión tiene tres dimensiones: primero, es una actualización física de mi realidad a través de los actos; luego, además de esta expresión de mi intimidad, hay una enajenación, es decir, el modo en que "queda" mi realidad al actualizarse en mis acciones, lo que configura su manifestación. Por otro lado, y muy importante, la comunicación, puesto que lo manifiesto por mis acciones puede ser aprehendido por los demás, "[...] quedo *in modo recto* […] no es a lo manifestado, sino a la *realidad manifiesta*" (Zubiri, 1986, p. 280). En otras palabras, me dirijo no a la sonrisa sino a su estado de alegría.

Por último, tenemos la respuesta a toda expresión, por ser una dimensión que inevitablemente se da entre dos, Zubiri (1986) concluye que "es constitutivamente *co-expresiva*" (p. 280). Esta dimensión comunicativa es relevante por su carácter pre-lingüístico, el cual indagaremos posteriormente.

Ahora bien, analizada la corporeidad y la expresión, estamos en condiciones de determinar una primera y esencial característica de la socialidad en el nivel primordial de la praxis. Zubiri afirma que los demás ya siempre han intervenido físicamente mis acciones modulándolas, en consecuencia, es insoslayable que mi vida sea "con" la de los demás, es una con-vivencia, pero también es "con" las cosas y "con"-sigo mismo. Todas estas dimensiones son constitutivas de la vida humana (cf. Zubiri, 1995, p. 248), sobre todo en el estrato básico de las acciones.

No obstante, esta primera dimensión de la convivencia se da por la actualización corpórea de los demás en mi vida, y mi vida en la de los demás: de allí que, esto nos permite trazar un primer nivel de la convivencia: esto es, el "estar *vitalmente presente* a los demás, esto es, formar cuerpo con ellos" (Zubiri, 2006, p. 56). En otras palabras, se da una co-actualización de los demás y de las cosas en la estructura de mis acciones, y viceversa[52].

[52] Para un tratamiento más amplio, véase: González Fernández (1994, pp. 138-139).

1.3. La constitución del campo social

Hasta ahora nuestro análisis se ha concentrado en un estrato básico de la praxis social, aquella que en nuestro apartado anterior denominamos acción real. Esta se presenta en un nivel radical debido a su anterioridad a la conciencia intencional, al sentido y al lenguaje. Lógicamente, esto no es algo ajeno a la praxis social, pero, desde la filosofía de Zubiri, puede ser considerado desde una perspectiva derivada. A continuación, nos remitiremos a la dimensión campal, a partir de ello podemos definir, muy sucintamente, ya que ya hemos hecho referencia a él en el apartado anterior, qué define a un campo social en cuanto tal.

Nuestro análisis del campo de realidad nos puso en evidencia toda una estructura derivada de la actualización ulterior de las cosas reales. Estas en su formalidad de realidad son abiertas, es decir, tienen una excedencia trascendental por la cual están en respectividad unas cosas con otras. Por ello, las cosas constituyen una "unidad campal" (Zubiri, 1982, p. 29). El campo de realidad tiene una clausura cíclica, pues: "cada cosa funda el campo, pero el campo reobra, por así decirlo, sobre las cosas reales que lo han determinado" (Zubiri, 1998, p. 270). En tal sentido, las cosas no solo fundan el campo, sino que están incluidas en el mismo, constituyendo un ámbito "en" las cosas mismas (cf. Zubiri, 1998, p. 30).

Dicho esto, nos encontramos con que los demás son aprehendidos en el campo en su alteridad, tanto unos como otros son aprehendidos en un "entre" de alteridad. Su actualización es, como dijimos, corporalmente, y, por ello constituyen una "realidad expresa".

Así pues, las cosas dentro del campo son aprehendidas unas "entre" otras (cf. Zubiri, 1998, p. 34), lo que determina que haya una estricta posición de las cosas dentro del campo. En el marco de las acciones sociales podemos considerar que la posición en que se ubica define una "situación", ya que el viviente en su praxis no está meramente en un entorno, sino en un medio que le define una situación (cf. Zubiri, 1995, p. 168), de hecho, una misma colocación puede definir muy distintas situaciones (cf. Zubiri, 1998, p. 93), ya que lo primordial de la situación es que las cosas se presentan como realidad y no mero estímulo (cf. Zubiri, 1986, p. 578). Sin embargo, veremos más adelante, cómo toda situación está cargada de significaciones diversas que modifican la estimación específica que hacemos de la misma y define un horizonte nuevo de determinación de posibilidades. Pues bien, si la apertura se hace hacia la alteridad de las otras acciones encontramos, más que una situación, una *co-*

situación (cf. Zubiri, 1986, p. 223; 2006, p. 44), lo que podríamos definir como "posición social".

Otra dimensión relevante en este punto es la funcionalidad. Es relevante puesto que, como habíamos dicho, las cosas y las acciones se encuentran no sólo posicionadas en una situación, sino que se hallan unas en función de otras, conformando una interdependencia dentro del campo. Estas se constituyen como notas-de, es decir, toda acción está en estricta respectividad a las demás, de allí el –de. Sin embargo, además de ello, las notas están fueras unas de otras: son un "ex–", es decir, todas las cosas son un "ex–de", esto refiere a la espaciosidad: "la funcionalidad de las cosas reales espaciosas en cuanto espaciosas, es el espacio: la *espacialidad*" (Zubiri, 1982, p. 37). Naturalmente, esto es extensivo a las acciones sociales. Su actualización dentro del campo es tal que constituyen un "ex–de", o sea, un "afuera – de", definiendo estrictamente el "espacio social". El espacio social se constituye como el ámbito de movilidad de las acciones y de las cosas.

1.3.1. El tiempo social

Luego de una consideración del espacio social, es oportuno hacer un análisis del tiempo social, por ser ambas dimensiones constitutivas de los social. La consideración zubiriana acerca del tiempo tiene muchos matices en los cuales no nos detendremos en lo inmediato por no ser tema de análisis propio de este estudio. No obstante, sí haremos alusión a todo aquello que pueda ser útil para esclarecer la naturaleza de la acción social en su estricta temporalidad.

La acción en cuanto actualización unitaria de los actos que componen el "proceso de sentir" (Zubiri, 1998, p. 28) tiene una temporalidad específica. Para ello es importante comprender que la primariedad de la realidad conlleva una transformación del orden de fundamentación de la temporalidad. En efecto, tanto el ser como la temporalidad son dimensiones ulteriores de la realidad, en concreto: aquel se constituye como una actualización ulterior en el mundo, que Zubiri denomina como presente de actualidad (cf. Zubiri, 1982, p. 351; 2006, pp. 292, 302); y la temporalidad, no es más que un modo de ser o modo de estar siendo en el mundo (cf. Zubiri, 1982, p. 389; 2006, p. 301). La temporalidad no es algo fundante como en Heidegger, sino fundado en el ser, y este en la realidad (cf. Zubiri, 2006, p. 301). Toda temporalidad es de las cosas reales (cf. Zubiri, 2006, p. 250), pero en cuanto "están siendo" en el mundo. Así pues, las cosas en cuanto actualizadas en el mundo son las que transcurren

temporalmente, de lo contrario el tiempo sería algo que se *les* aplica a las cosas (cf. Zubiri, 2006, p. 250).

Como punto de partida indagaremos en el tiempo en cuanto línea temporal. Para Zubiri esta puede ser considerada como una "transcurrencia" (Zubiri, 2006, p. 235), esto es, la transcurrencia de una *ahora-presente*. Este ahora-presente no tiene una estricta duración temporal, sino que es "mero *punto temporal"* (Zubiri, 2006, p. 235), esto se debe a que está *de paso*, pero no porque su puntualidad consista en *dejar de ser*, sino porque consiste en un "*venir-de* e *ir-a*" (Zubiri, 2006, p. 235), de allí que la

> Transcurrencia no significa que el tiempo es un antes, y un ahora, y un después […] no es una copulación extrínseca de momentos. […] [sino] que cada *ahora-presente* es, en sí mismo, constitutiva y formalmente un *ahora-de-a*. […] el *ahora-presente* está abierto en sí mismo y *desde sí* mismo a su propio pasado y a su propio futuro. (Zubiri, 2006, p. 235)

Esto no significa que el pasado perviva de alguna manera en el presente, como puede ser en el caso del tiempo humano, el cual veremos más adelante; sino que el ahora-presente se actualiza como *después del* pasado y actualiza el futuro como un *después* que el presente. Ergo, el *ahora-presente* es actual y formalmente un *ahora-después-antes* (cf. Zubiri, 2006, p. 237). De esta manera, se da una continuidad del ahora-presente a partir de las forzosas y continuas actualizaciones de sus pasados y futuros, por ello tenemos una estricta línea temporal (cf. Zubiri, 2006, p. 237).

Nuestro autor sostiene que los transcursos del cosmos son procesuales (cf. Zubiri, 2006, p. 249), "realidades en proceso" (Zubiri, 2006, p. 255), fases diversas de la realidad en cuestión que se encuentran en respectividad las unas de las otras, constituyendo la totalidad procesual (cf. Zubiri, 2006, p. 251). El tiempo es del ser de las cosas reales, entonces debemos abocarnos a la procesualidad propia de cada realidad cósmica, a partir de la cual encontraremos que las cosas físicas difieren de la vida humana, y esta, a su vez, tiene modulaciones propias necesarias de ser esclarecidas. A lo largo de este trabajo haremos referencia a la temporalidad de las acciones, para ello apelaremos al tiempo físico como "sucesión", en torno al cual hacemos una breve referencia a continuación; luego, el tiempo humano como "duración" y "precesión", finalmente, nos quedará pendiente el tiempo histórico como "etaneidad", dimensión no desarrollada por Zubiri, pero que la podemos deducir de sus escritos (cf. Espinoza Lolas, 2006).

Las acciones reales, en tanto constitutivas de la vida humana, tienen una primera dimensión temporal como duración. Nos referimos a esta última por ser lo propio de la vida humana, sin embargo, en todo campo social las acciones se constituyen en directa respectividad con las cosas físicas, cuya temporalidad específica es la sucesión, puesto que el movimiento de las cosas no es más que una pura sucesión de un ahora a otro ahora (cf. Zubiri, 2006, pp. 265-267). El tiempo de la praxis es irreductible a la pura sucesión. Esta se caracteriza, en primera instancia, como una duración, como fluencia de momentos vividos (Zubiri, 2006, p. 270). En la duración "no es el presente el que deja de existir [como en la sucesión]; es justamente al revés: es el pasado el que continúa avanzado y empuja hacia el porvenir" (Zubiri, 2006, p. 270) Si consideramos un acto de visión, a saber, el "estar viendo" algo, lo primordial, temporalmente hablando, es la duración de la vivencia específica del acto (cf. Zubiri, 2006, p. 282).

Nuestro problema no se reduce a una caracterización de la temporalidad individual de las acciones, sino a la constitución de acciones socialmente determinadas, es decir, acciones cuya temporalidad se actualiza en respectividad campal con las acciones de los demás, por tanto, acciones funcionalmente determinadas. Esto nos obliga a pensar cómo se da la unidad temporal dentro del campo social. El abordaje de Zubiri (2006) no está hecho desde esta perspectiva. Él sostiene que, dada la diversidad de temporalidades, fruto de la variedad de realidades, únicamente se puede hablar de una sincronía de temporalidades, es decir, no "es *contemporaneidad* de dos eventos en un mismo tiempo, sino *cotemporaneidad* de los tiempos mismos" (p. 249).

Ahora bien, en nuestro caso, las acciones, en cuanto realidades, se caracterizan intrínsecamente por un proceso duracional, por así decir, pero, además, encontramos en el campo una clara sucesión de acciones sociales, es decir, hay una unidad de sucesión de duraciones vivenciales. Por consiguiente, encontramos que, como afirma González (1994): "[junto a] la duración de mi acción están presentes las sucesiones de las acciones de los demás y también las sucesiones de las cosas públicas que hay en el campo. En este sentido, el tiempo social no es solamente sucesión funcional de duraciones, sino duración accional de sucesiones." (p. 137).

2. Delimitaciones de la praxis sociohistórica en el marco del campo social

Recapitulando todo lo expuesto hasta acá, la sociedad, en la dimensión primordial de las acciones, presenta una primigenia convivencia humana dada por la intervención física de los demás en la propia vida, ejerciendo un poder de determinación del acceso o no a las cosas. Esta convivencia se da en un campo social, que define una co-situación entre las acciones dadas por su diferencia en la posición social. A su vez, el campo social se articula como ámbito de movilidad de las acciones; y el tiempo social, como sucesión de acciones durativas y duración accional de sucesiones. Esta convivencia en cuanto co-actualización constitutiva de los demás y de las cosas en la estructura de mi praxis es anterior a cualquier símbolo o lenguaje e, inclusive, de cualquier atribución de roles específicos; en rigor, es un tipo de interacción funcional primaria que define la socialidad.

En el capítulo II nos hemos enfocado en la cuestión de la estructura de la praxis y la historicidad. En su largo recorrido hemos podido establecer el modo renovado en que esta puede ser pensada desde la última filosofía de Zubiri. Recapitulemos algunos aspectos esenciales para avanzar en nuestro nuevo apartado. Allí vimos que la praxis se constituye de acuerdo con modulaciones variables y complejas. Partimos de la unidad básica de análisis: los actos intelectivos, pero estos se dan en unidad funcional con el sentimiento y la volición, configurando las acciones. Estas acciones reales conforman una estructura funcional de actualización común. En la actualización del logos las acciones pasan a co-actualizarse según un sentido determinado dado en el campo de realidad. A estas acciones con sentido las llamamos *actuaciones*, siguiendo la nomenclatura que establecimos oportunamente. Por último, encontramos que las actuaciones se constituyen como actividad histórica, un tipo particular de praxis que consiste en la búsqueda del fundamento de la funcionalidad estructural de las actuaciones, estos fundamentos en cuanto son término de una actividad opcional o de apropiación de posibilidades definían el carácter constitutivamente histórico de la praxis. La praxis histórica como tal es una estructura funcional de acciones en maduración incremental producto del proceso de apropiación de posibilidades.

Esto nos define la praxis histórica, pero no nos define cómo se constituye la sociedad a partir de un mundo intelectivo específico, y, además, en el marco del proceso histórico. Esto requiere dar un paso hacia algunas dimensiones esenciales sobre el tema.

2.1. El campo social: *locus* de fijación del mundo intelectivo

Al pensar la praxis establecimos que presenta una dimensión esencial que es la de verse inserta en un campo de realidad. Allí observamos una co-actualización de las acciones, definiéndose un sentido determinado. En relación con lo que hemos señalado hasta ahora sobre lo social, esto implica darle una significación específica a la convivencia primaria. La cuestión aquí está en la determinación misma de dicho sentido. Para Zubiri debe estar fijado necesariamente, sin embargo, no es algo que esté unívocamente determinado (cf. Zubiri, 1982, p. 65). El conjunto de las afirmaciones o juicios se constituye a partir de una fijación de la orientación intelectiva que va de las ideas o simples aprehensiones hacia la cosa real. Dicha fijación de la orientación no es arbitraria, pero tampoco unívoca, sin embargo, es fruto de una opción (cf. Zubiri,1982, p. 66), que podríamos caracterizar como lógica e histórica (cf. Zubiri, 1983, pp. 304-305). En consecuencia, el campo es un ámbito de libertad (cf. Zubiri, 1982, p. 66). Las afirmaciones quedan en un plano de abstracción en la medida en que no se delimita el campo o medio intelectivo desde el cual estas se efectúan. Para nuestro autor, los campos son múltiples: la sociedad, la religión, etc. (cf. Zubiri, 1982, pp. 75-76); estos constituyen medios intelectivos que nos permiten ver la realidad de una determinada manera (cf. Zubiri, 1982, p. 75).

La pregunta inevitable que surge de lo anterior es ¿cómo se constituye esa fijación de la orientación intelectiva que acaba por establecer determinadas afirmaciones en los diversos campos de realidad? Este es el punto decisivo, porque apreciamos que en el campo social se define un espacio social en torno al cual se da una co-situación entre las acciones, pero esa co-situación adquiere una significación específica una vez que se co-actualizan en el campo.

Esta actualización común de las acciones sociales define un mundo común público: "publicidad es el carácter de encuentro que tiene cada uno de los individuos con una realidad, que es realidad en común" (Zubiri, 1995, p. 257). Naturalmente, esta es una publicidad de las cosas, diversa de la que hemos expuesto anteriormente. Con ello nos estamos refiriendo al hecho de que ya hay un mundo en común o haber común previo a la actualización misma de las actuaciones sociales, puesto que estas no parten de cero, sino de ese acervo disponible por el proceso (histórico) de humanización (cf. Zubiri, 2006, p. 45).

En el marco de esta realidad en común es posible determinar cómo los demás se actualizan afectando positivamente la propia praxis. Abierto el campo social en torno a significaciones específicas sobre la realidad, estamos en condiciones de que la actualización de los demás

se dé por *apropiación* de las posibilidades puestas en común. Los demás se constituyen en fuente de posibilidades para mi praxis. Dice Zubiri (1986): "[...] apropiación de lo que hay de posibilidades en las otras vidas como vida propia de mi propia realidad" (p. 306). Esas posibilidades no se ofrecen dispersas e inconexas, sino que se coligen configurando un "sistema de posibilidades" (cf. Zubiri, 1983, p. 146; 1986, p. 307; 1995, p. 258). Es por este sistema de posibilidades que la sociedad se actualiza en la praxis de cada cual, y cada cual en el sistema social (Zubiri, 1995, p. 259; véase también 2010, p. 184), constituyendo un "cuerpo social" (Zubiri, 1986, p. 308; 1995, p. 259).

En lo que va de nuestro planteo hemos apuntado hacia la solución del problema. En primer lugar, tenemos la constitución de la socialidad como actualización de la praxis de los demás en la propia, en la cual encuentro un conjunto de posibilidades apropiables en función de las cuales puedo realizarme. Dicha apropiación corresponde a la actividad histórica. Sin embargo, estas posibilidades son cosas-sentido, es decir, presuponen la constitución del sentido por la estructura social. A fin de aproximarnos certeramente al problema, haremos una previa elucidación sobre la constitución del lenguaje, ya que las actuaciones están mediadas por la significación presente en el campo social (semántica social). Además, es necesario revisar el concepto de verdad, puesto que la fijación de las actuaciones dependerá estrictamente de la adecuación que porten las significaciones presentes en el campo para la constitución de la praxis.

2.1.1. El lenguaje: símbolo y significación

En la filosofía de Zubiri el problema del lenguaje tiene una relevancia menor. Los estudios más sistemáticos del mismo se encuentran en la obra *Sobre el hombre* (cf. Zubiri, 1986, pp. 275-301), cuyo encuadre está dado por la problemática social, es decir, el ser humano socialmente considerado. Esto nos da la pauta de cierta indiferencia de Zubiri por las modas teóricas, aun cuando tuviera una formación muy importante en lingüística, así como en muy diversas lenguas[53]. A esto se suma una escasez significativa de bibliografía crítica. Solo

[53] Entre las lenguas clásicas que dominó se encuentran: el griego, el hebreo y el latín; pero, también, junto a Antón Deimel y Luis Palacios, aprende cuestiones básicas de sumerio, akadio, hitita, iranio y arameo. En París traba diálogo con el iranista Benveniste y con orientalistas como Dhore, De Menasce, Laporte y Labat (cf. San Baldomero Ucar, 1999). Para una consideración más amplia de la trayectoria filosófica de Zubiri, véase: Corominas y Vincens (2009).

Antonio González y Antonio Pintor-Ramos efectúan un tratamiento sistemático del tema[54]. Ambas lecturas son muy sugerentes, por lo que nos valdremos de ellas para nuestros fines. Pintor-Ramos hace una interpretación que abstrae el contexto enunciativo propio de Zubiri, esto es, la realidad social, para hacer una consideración más bien objetivada de este, propio de la lingüística. González, en tanto, recupera ese contexto y lo sistematiza, logrando una expresión acabada del fenómeno.

Independientemente del restringido desarrollo que realiza Zubiri sobre el tema, es necesario para nuestro propósito hacer una referencia lo más ajustada posible al hecho del lenguaje por ser una dimensión constitutiva de la praxis social. La cuestión aquí es desde dónde podemos reconstruir la cuestión del lenguaje. A fin de ser consistentes con el propósito del último Zubiri, intentaremos reconstruir este tópico desde la inmediatez primera de los actos, ya que el tratamiento que nuestro autor hace del tema está cargado de un lenguaje metafísico y antropológico y, por ende, se abandona, por momentos, este propósito presente en su última reflexión. Esto no significa que no vayamos a aludir a estos estudios de corte antropológico, sino que nos concentraremos, principalmente, en aquello que es susceptible de análisis, por ser términos de una actualización intelectiva, es decir, es un "hecho" y sirve para esclarecer su análisis en cuanto tal.

Por lo dicho, resignificamos desde esta clave los textos de *Sobre el hombre,* de la década del '50, además de que el lenguaje como tal recibe una articulación nueva desde el *logos*. Zubiri parte del hecho mismo de que el lenguaje debe retrotraerse a una dimensión más primaria, esto es, la de la expresión (Zubiri, 1983, p. 215; 1986, p. 275). La expresión puede ser considerada como un hecho: "Dejo de lado el que la expresión, por parte de la persona, pueda ser considerada como un hecho" (Zubiri, 1983, p. 183), en consecuencia, se la puede analizar por estar actualizada en la inteligencia.

Para pensar la expresión es necesario inscribirla en la habitud de alteridad o habitud social[55], puesto que solo funciona como tal respecto de la habitud de alteridad de otro. En rigor, "[...] la expresión es lo que pone en marcha la habitud" (Zubiri, 1986, p. 278). Esta no es un

[54]. Confróntese: Pintor Ramos (1987; 1994, pp. 185-240); González Fernández (1994, pp. 160-176).

[55] En su desarrollo acerca de lo social Zubiri remite a la habitud de alteridad. Este concepto lo desarrollamos en referencia con la praxis, allí señalamos su anterioridad fundamental, porque nos indicaba el modo de quedar de las cosas en la intelección. Ahora bien, aquí la habitud de alteridad tiene que ver con el modo en que los seres humanos quedan afectados por los demás en su modo de habérselas con ellos (cf. Zubiri, 1986, p. 196). En este sentido, la habitud de alteridad fundamenta la estructura de la praxis social, por ello en este punto hacemos referencia a esta, pero, de más está decir que de esto se infiere que la praxis misma queda co-constituida en la medida que se configura esta habitud.

fenómeno intencional o noético, sino *noérgico*[56], puesto que es mi propia realidad física actualmente expresa (Zubiri, 1986, p. 277). Si no fuera por el carácter de realidad, el ser humano sería pura exteriorización, pero no expresión, como le sucede a los animales. De hecho, en el proceso de sentir animal encontramos la unidad de estimulidad, modificación tónica y respuesta (cf. Zubiri, 1998, pp. 28-29). Toda estimulidad provoca un sentir en el animal, de lo que sea: *siente* la furia, *siente* la agresión suscitada (Zubiri, 1986, p. 277). Esto desencadena una respuesta bajo el modo de una exteriorización. Los movimientos musculares, emociones viscerales, que pueden desencadenar diversas acciones: huir, atacar, etc., son todas exteriorizaciones (cf. Zubiri, 1986, p. 276).

En su última filosofía estos planteamientos pueden homologarse al estímulo-signitivo o signitividad (cf. Zubiri, 1998, pp. 49-50). Por el contrario, el ser humano aprehende realidad, es esta dimensión de formalidad de realidad lo que le otorga a la exteriorización su dimensión de "expresión" (Zubiri, 1986, p. 276 y ss.), puesto que se exterioriza en su realidad. Por ello, podemos considerar al ser humano como un "animal expresivo" (Zubiri, 1986, p. 282).

No toda exteriorización es expresión, solo aquella que lleva inscripta una formalidad de realidad; pero tampoco se agota en ello, para que sea una expresión cabalmente hablando es necesario que se dé la actualización de los demás en su habitud de alteridad en la propia habitud, lo que constituye el fenómeno de la comunicación en cuanto tal (cf. Zubiri, 1986, p. 280).

Estableciendo paralelismos entre los escritos de 1953 y 1954 y los de su última obra de 1981, encontramos diferencias que obligan a una reformulación del problema, hecho del cual se han hecho cargo tanto Pintor-Ramos como González. Ambos nos indican que la traslación de la articulación de expresión-signo-significación es modificada por la relación signo-señal-significación. Esto se debe a que Zubiri (1986) establece que el signo queda reservado para la estimulidad signitiva animal y ya no tiene el carácter de lo "intentado" (p. 284). Por el contrario, es la señal quien hace las veces de signo.

Las señales son las que deben analizarse a diferencia de los signos. La naturaleza de esta conlleva un desdoblamiento entre sí misma y lo que extrínsecamente señala, esto permite considerar que la señal como tal es objeto de análisis del logos y no de la aprehensión primordial, como señala González (1994, p. 164). Encontramos que las acciones actualizadas

[56] Lo noérgico tiene que ver con la actualización aprehensiva de realidad, es decir, es actualización en cuanto lo aprehendido "está presente" a la aprehensión (cf. Zubiri, 1998, p. 64).

en el campo social pueden resultar señalizantes o representar una o más situaciones, por ejemplo, un acto de huida puede ser interpretado como señal de peligro; indudablemente, esto no implica la fijación de una dirección intelectiva unívoca del acto (cf. Zubiri, 1982, pp. 85-86), justamente, porque puedo inferir en la misma situación que la huida es en verdad una carrera.

Así pues, la operación intelectiva del logos en cuanto simple aprehensión y afirmación, se ajusta a la idea de representación (Zubiri, 1983, p. 108). La señal no es quien representa lo extrínsecamente consignado por ella, sino que eso es fruto de la actuación intelectiva, y sin que por ello haya una obturación direccional de la representación, sino que se pueden dar múltiples "enfoques direccionales" (cf. Zubiri, 1982, p. 272) en función de los cuales delimito qué es lo que esta señal representa. Como afirma Arturo Roig, de la distancia que existe entre las señales y las cosas "depende nuestra constitución como sujetos de enunciación judicativa." (2002, p. 94). Justamente, nuestro retorno a la realidad luego de distanciarnos para definir qué es aquello que puede estar siendo señalizado por el signo, es lo que Zubiri (1982a) denomina la reversión judicativa, puesto que por ella lo que consideramos que "sería" la señal acaba por ser afirmada como lo que efectivamente "es" en realidad (p. 110).

El conjunto de las representaciones requiere la intervención de los demás, o usando un lenguaje desde la praxis, es necesaria la interdependencia funcional de las acciones por las cuales se van configurando las representaciones; puesto que, sin la actualidad expresa de una actuación de huida no es posible representar el peligro en cuanto tal. Pero, aún más, sin una actuación comunicativa que primordialmente me co-señalizara el mundo, es decir, me ofreciera el registro mismo de la idea que encierra cualquier señal, es inviable.

En este sentido, el signo –resignificado por la idea de señal- asume en Zubiri una serie de variaciones. En el caso de que el signo (la señal) se viera reducido a puro carácter signitivo (es decir, señalizante) tendría un carácter deíctico o indicativo; pero, también en la medida en que porta la cosa que se quiere alcanzar signitivamente o señalizadamente, entonces conforma una consignación o co-señalización.

Hay señales que no son necesariamente adquiridas por la intervención de otras actuaciones, como es el caso del vínculo entre el fuego y la ceniza, en ese caso estamos ante una huella. "La ceniza es el signo [señal] del fuego no como efecto de la ignición, sino como indicación signitiva de huella. No es la conexión efectiva, sino la conexión signitiva [señalizante] la

que está impresa en el carácter de huella" (cf. Zubiri, 1986, p. 285). Esta co-señalización tiene otra forma fundamental: el símbolo. Este se caracteriza por co-señalizar un punto de convergencia de las acciones en la cosa mentada. La palabra símbolo deriva del griego *symballein*: esto es, arrojar conjuntamente (*sin*- con, juntamente; *ballein*- arrojar, lanzar, tirar).

Estas señalizaciones simbólicas están constituidas por la intervención de todas las acciones en la medida en que formalizan un símbolo, es decir, lo definen como una "unidad" que queda autonomizada en su realidad respecto del aprehensor. Luego, son los actos intelectivos los que, a partir de simples aprehensiones, pueden aprehender el sentido específico de la misma. Esto nos pone en evidencia el nivel de complejidad presente en el símbolo, ya que presupone un sentido por fuera de su apariencia inmediata que requiere de mediaciones culturales, lingüísticas e históricas para constituir su sentido y para interpretarlo correctamente. Distinto de la señal, que remite de manera clara e inmediata a la realidad señalizada, incluso cuando presupone una mediación cultural mínima.

Por ejemplo, la idea del contrato en la cultura griega presupone una doble dimensión: en primer lugar, la formalización de la víctima que se inmola y del fuego que la atraviesa por el medio una vez partida por la mitad. Este acto Zubiri (1998) lo denomina una "realidad señalizante" (p. 51). En segundo lugar, es necesario el momento de articulación en el campo social, es decir, la consolidación convencional de lo que esto co-señaliza. En este caso, remite a los dioses, como fuerza donde reside el contrato (cf. Zubiri, 1986, p. 286).

Lo analizado hasta acá parece eludir lo ineludible: el lenguaje, en cuanto constitución de la significación. Pero a Zubiri este no le es indiferente, aun cuando no le dé la centralidad atribuida por otros (cf. 1998, p. 50). Para pensar la significación como parte medular del lenguaje, es necesario inscribirlo en la dimensión del logos, pero no es necesario abstraerlo de la actualización de las acciones, en cuanto son estas las que se actualizan en función de una significación determinada.

Lo primero que nos advierte el autor es acerca de cómo es posible determinar una *phoné semantiké*, un sonido que conlleva una significación (cf. Zubiri, 1986, p. 287). Esto tiene dos lecturas posibles; por un lado, establecer que la primacía la tiene la intención significativa, la que se cristaliza en un sistema fónico, como piensa Husserl (cf. Zubiri, 1986, p. 287); o, por el otro, son los sonidos los que deben adquirir una articulación significativa. Para ello, considera nuestro autor, es necesario establecer un análisis estructural (cf. Zubiri, 1986, p.

289). Esto se visualiza en la medida en que se da una formalización de la articulación de los sonidos, como dimensión primaria (cf. Zubiri, 1986, p. 288), hasta llegar a una acción fónica plenamente formalizada. Es necesaria la mutua actualización de actos fónicos humanos que, en virtud del carácter estrictamente expresivo que estos tienen: sonoridad, modulación, tono, se van remitiendo unos a otros; conformando así la primera dimensión física del lenguaje (cf. Zubiri, 1986, p. 289). Esto parecería que está completamente desarticulado de la dimensión significativa o intencional, pero no es el caso. Para Zubiri, antes de llegar a esa dimensión está el plano de la señalización.

La dimensión de la articulación fónica se formaliza por la inevitable intervención actualizada de las demás acciones en la propia. Por esto se da un proceso de estructuración formal de la propia acción fónica. Al conjunto de fonemas articulados se lo debe inscribir en el marco de la interdependencia funcional de las acciones en un campo social determinado. Allí se establece la liberación retractiva de las articulaciones fónicas, y se las aprehende en función de las demás fonaciones, en el conjunto de modulaciones, tonos, sonoridades, actualizadas en el campo. Frente a cierta modulación puedo establecer una simple aprehensión de esta, es decir, tener una idea de lo que esta, como tal, señaliza. Luego, efectuamos una reversión afirmativa o *intentum*, donde establecemos su estricto carácter de señal. Esto no es arbitrario[57] (cf. Zubiri, 1986, p. 291), sino que se da en el plano del sistema de señales interdependientes, por tanto son señales simbólicas, es decir, hay una actualización convergente del carácter señalizante de determinada modulación. Por ejemplo, el rictus es señal de un estado de ánimo: incomodidad o sentirse forzado ante una situación.

Una vez definido este carácter de la señal simbólica, estamos en condiciones de establecer el carácter propio de la significación. Hemos establecido que la vía adoptada por Zubiri no es de la intención significativa a la articulación fónica; sino del proceso de formalización de la articulación fónica que, una vez dualizada en el logos, adquiere un sentido específico, señaliza. El lenguaje es una reducción de la señalización misma (cf. Zubiri, 1986, p. 292).

Zubiri, a la altura de los años 1953-1954 en que dicta este curso, no tiene conceptos muy claros al respecto. Los editores de la obra dicen a pie de página que el texto estaba lleno de interrogaciones al margen, mostrando así varias dudas acerca de lo que comenta. La mayor duda está en la consideración que hace del lenguaje como aquel que va "*in modo recto* al ser y solamente *in modo obliquo* a la cosa de quien es el ser" (Zubiri, 1986, p. 293). El concepto

[57] Zubiri apela al diccionario para evitar esa arbitrariedad.

de ser acá es equívoco con respecto a su última obra, ya que este significa para Zubiri la actualización ulterior de las cosas reales en el mundo (cf. Zubiri, 1982, p. 351). El equivalente del "ser", a esta altura de su obra, es el "sería" propio de la simple aprehensión en el logos. Esto se puede inferir a partir del siguiente texto:

> La suspensión de su carácter signitivo [léase: señalizante] de la cosa equivale a la suspensión, por lo menos momentánea, de la cosa, ante aquello que es *idea de la cosa*, y la cosa misma es término intencional de este nuevo tipo de signo (Zubiri, 1986, p. 292).

Esta *idea de la cosa* es el equivalente del "sería" propio de la simple aprehensión (cf. Zubiri, 1983, p. 99). El lenguaje como significación es la forma reducida de la señalización a pura "*idea"* o "sería", por lo que el "lenguaje se ha desdoblado […] entre aquello de que se habla –y ahí interviene la función signitiva [señalizante]— y aquello que se dice de lo que se habla que es justamente su dimensión significativa" (Zubiri, 1986, pp. 292-293). Por esta razón, lo que el lenguaje posibilita es el poder decir lo que las cosas son en realidad, esta es la función representativa del lenguaje (cf. Zubiri, 1983, p. 215) o de intención significativa (cf. Zubiri, 1986, p. 293).

El lenguaje no se agota "solamente en aquello de que se habla o de quien se dice, y aquello que se dice; tiene una tercera dimensión […] aquello 'que se quiere decir'" (Zubiri, 1986, p. 294). Zubiri asocia esta tercera dimensión a la simple aprehensión del "sería" (cf. Zubiri, 1986, p. 295). Sin embargo, esto se ve modificado sustancialmente en su última obra, donde vemos que nos dice:

> El conocimiento no es sólo lo que concebimos y lo que decimos sino que es también, y en primera línea, lo que queremos decir. El lenguaje mismo no es, para los efectos de la intelección, algo meramente representativo. Y no me refiero con ello a que el lenguaje tenga otra dimensión distinta de aquella por la que es expresión de lo inteligido. Esto es obvio, y es una trivialidad. Lo que estoy diciendo es que precisamente como expresión de la intelección racional, y dentro de esta intelección, el lenguaje tiene además de una posible función representativa una función diferente de la meramente representativa. Por esto el estatuto cognoscitivo del sistema de referencia no es servir para una intelección constatativa, sino que es algo distinto. Anticipando ideas que expondré inmediatamente, diré que en la intelección racional y en su expresión, no se trata de constatar la realización de representaciones, sino de experienciar una dirección, para saber si la dirección emprendida es o no de precisión conveniente. Lo que el sistema de referencia determina no es una constatación sino una experiencia. Si así no fuera, el conocimiento jamás tendría su más preciado carácter: ser descubridor, ser creador (Zubiri, 1983, p. 215).

Con notable claridad, nuestro autor nos aparta de la función representativa o constatativa del lenguaje para exponer una tercera función esencial al mismo: la función direccional. Con ello nos quiere decir que no se puede agotar el lenguaje en el marco de la representación, a saber, en una autorreferencialidad centrípeta del lenguaje; por el contrario, una de sus virtudes es abrirnos a la excedencia trascendental de la realidad hacia el mundo. Por el lenguaje estamos en condiciones de hacer una experiencia de la realidad en su fundamento: "[...] la estructura formal del conocimiento no se reduce a la estructura formal de los *lógoi*, sino que envuelve el momento esencial de una referencia direccional" (Zubiri, 1983, p. 216) Dicha dirección es dirección de una marcha, pero esencialmente: una marcha creadora: "Porque crear no es enunciar nuevas proposiciones sino descubrir nuevas direcciones de marcha intelectiva. Por esto es por lo que el estatuto cognoscitivo de la intelección racional no es ser constatación 'unívoca' sino dirección 'fecunda' hacia lo real mundanal" (Zubiri, 1983, p. 216). A su vez, por este carácter del lenguaje direccional y experiencial creador, es por lo que el ser humano hace una experiencia del enigma del poder de lo real (cf. Zubiri, 1985a, pp. 96-97).

Este carácter del lenguaje tiene una impronta profundamente creadora, puesto que se sustrae de lo "dicho" y su repetición, para abrir un sentido nuevo de la realidad. El poder decir algo acerca de las cosas reales en el campo de realidad puede tener una doble dimensión: por un lado, restringirnos al sistema de significaciones presentes en respectividad en el sistema de la lengua de un determinado campo social. Por esto, nuestra apropiación del mundo está estrictamente restringida a las representaciones dadas en el campo. Por otro lado, frente a la riqueza de la realidad actualizada en aprehensión primordial, cuya excedencia es indicativa de su carácter inagotable, podemos emprender una dirección hacia el fundamento de las cosas reales, gracias a la cual tenemos una experiencia que nos abre una nueva significación[58] del mundo. A esto Antonio Pintor-Ramos (1994) lo denomina el carácter "metafórico"[59] de todo lenguaje.

[58] Decimos significación con sentido porque, por la primera, decimos algo acerca de las cosas; por la segunda, este decir se ajusta a los requerimientos exigidos por la cosa misma.

[59] Pintor-Ramos hace una referencia clara al tratamiento que hace Paul Ricoeur sobre la metáfora. Esto es interesante de ser rescatado. La metáfora se abre a un nuevo ámbito de enunciación al quedar comprendida, ya no, como una mera sustitución sobre la base del principio de analogía. A diferencia de ello, la metáfora, según Ricoeur, amplía los horizontes de relación al unir elementos esencialmente dispares en un mismo proceso de enunciación. Es decir, hay dos cosas fundamentales; ya no se comprende simplemente como una palabra que toma el lugar de otra, sino, que solo es comprensible inserto en un enunciado donde el elemento de literalidad de una palabra queda sustituido por su significación metafórica, renovando el sentido total del enunciado. Por ejemplo: una sonrisa como media luna; la evidencia del ejemplo está dada por el hecho mismo de que media

Esto nos lleva a un último punto. El lenguaje en su estructura tiene tres dimensiones: la expresiva o manifestativa, la señalizante y la significativa. La significación, a su vez, presenta un doble aspecto: lo que se dice y lo que queremos decir, a saber, la función representativa y la direccional. Por la función representativa las acciones se co-actualizan en un mismo mundo intelectivo (cf. Zubiri, 1982, p. 365). Son acciones con sentido o actuaciones. La función direccional, por su parte, se actualiza como marcha intelectiva, es lo que denominamos actividad racional o histórica.

Esta actividad, codificada estructuralmente por el lenguaje (cf. Zubiri, 1985b, pp. 345 y ss.), se cristaliza en múltiples mentalidades: científica, poética, etc. (cf. Zubiri, 1983, p. 151). Estas mentalidades constituyen una habitud de lanzamiento, dado que establecen un modo específico de habérselas con las cosas (cf. Zubiri, 1983, p. 152), por lo que limitan los modos posibles de comprensión de la realidad. La mentalidad cualifica intrínsecamente la praxis (cf. Zubiri, 1983, pp. 152-153), por lo que podríamos considerar que hay diversas actividades de lanzamiento a la realidad en profundidad. Si consideramos la actividad propia de una mentalidad poética (Zubiri, 1983, p. 151), podemos concederle la inequívoca virtud de subvertir las representaciones convencionales de la lengua, propiciando una experiencia alternativa de la realidad. Previsiblemente, esto retroactúa sobre el campo de realidad, robusteciendo el mundo intelectivo que orienta las acciones con sentido.

Por último, el sistema de significaciones actualizado en un campo social determinado se codifica en una lengua, en un idioma determinado, en el que va expresa una comunidad humana específica (Zubiri, 1986, p. 299). Todo idioma actualiza el conjunto de habitudes de alteridad que sostiene las acciones con sentido de una colectividad determinada.

2.1.2. El problema de la verdad

El problema de la verdad es un punto de auténtica convergencia entre los actos (la praxis) y la realidad. Dice Zubiri: "[...] la verdad es un ingrediente esencial del hombre, y que todo intento –teórico o práctico— de aplastar la verdad sería en el fondo un intento –teórico o práctico— de aplastar al hombre" (Zubiri, 1999, p. 164). En ese mismo sentido afirma Juan Antonio Nicolás (2011) que la verdad es un constitutivo antropológico (p. 295). Por ello la consideramos un componente esencial de la socialidad, puesto que no hay actos humanos

luna no puede ser ocupado en su literalidad, solo si se sustituye la literalidad por el significado metafórico el enunciado tiene sentido (cf. Ricœur, 2008, pp. 21-56).

dislocados, sino que todos ellos están constituyendo una unidad funcional de actuaciones en torno a un "mundo intelectivo" determinado, dentro del cual la determinación de aquello que es verdadero es de vital importancia si se pretende lograr actuaciones humanas y humanizantes.

La verdad en Zubiri tiene un carácter estructural y modal en la inteligencia. Analíticamente podemos diferenciar tres dimensiones de la verdad que se dan por un proceso de crecimiento y enriquecimiento incremental de realidad, donde cada nivel está contenido formalmente en el siguiente; esto es, la verdad simple o primordial, la verdad dual y la verdad fundamental. Estos niveles no pueden ser simplificados o sintetizados, todos ellos tienen un carácter irrenunciable para considerar el hecho de la verdad en su totalidad formal (cf. Nicolás, 2008, p. 148); en especial si queremos comprender cómo se fijan las actuaciones sociales en torno a determinados sentidos.

La relación de la praxis con la verdad no se da *in modo recto,* sino más bien *in modo obliquo.* Para Zubiri, rara vez el ser humano busca la verdad por la verdad; normalmente, al buscar la verdad se está buscando la realidad. Por eso hay una implicación inequívoca entre el ser humano, la realidad y la verdad (cf. Zubiri, 1999, p. 13).

De lo anterior se deduce que realidad y verdad no son idénticas; por el contrario, la intelección y la verdad son aspectos relativos a la actualización. La actualización intelectiva les añade a las cosas reales su aspecto de verdad. No toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo; de hecho, no toda realidad tiene verdad. Pero hay algo incuestionable: los actos humanos viven henchidos de realidad, por más consideración nihilista que se tenga, los actos están envueltos de realidad (cf. Zubiri, 1999, p. 38), por tanto, hay una porción significativa de la realidad que es actualizada en la inteligencia.

Realidad y verdad tampoco son correlativas; pues no toda realidad envuelve verdad, más toda verdad sí envuelve realidad. En efecto, toda realidad funda la verdad. Sin la realidad no habría momento de verdad en la intelección. En virtud de esto, la realidad es la que da verdad. A este "dar verdad" Zubiri lo denomina: "verdadear". El "verdadear" está constituido en el momento mismo del "en" intelectivo. De aquí se deriva que la verdad no es ni correlativa a realidad ni a relación, sino respectividad. Dice Zubiri (1998): "Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectiva de la realidad." (p. 231).

La verdad no se identifica con la realidad, tampoco le quita algo. Podemos decir que lo que la verdad real añade a la realidad es la simple ratificación del "de suyo" en la inteligencia,

lo aprehendido está presente en su aprehensión misma (cf. Zubiri, 1998, p. 233). Dice en este sentido el autor: "la índole esencial de la verdad real: lo real está 'en' la intelección, y este 'en' es ratificación" (Zubiri, 1998, p. 234).

De allí que estemos desde un principio henchidos no solo de realidad, sino de verdad. No tenemos sobre nuestras espaldas la labor de construcción lógico-intelectiva de síntesis kantiana. Esta no es una afirmación aventurada, pues, justamente, la verdad real, como verdad primaria y simple no admite el error, eso es lo decisivo. Toda aprehensión primaria de realidad es solamente ratificante de lo aprehendido. Es, por ello, constitutiva y formalmente verdad real. El error solo surge cuando se rompe la compacción de la aprehensión primordial. En la aprehensión el contenido aprehendido es real en y por sí mismo, ratificado como tal constituye la verdad real.

Como la verdad real es una verdad simple, esto quiere decir que la realidad aun con toda su interna variedad de notas, está aprehendida en y por sí mismas de un modo unitario. Entonces, la ausencia de error y unitariedad o compacción, resumen la verdad real. Para encontrarnos con el error es necesario romper la compacción de lo real en el logos, allí encontraremos la necesidad de dilucidar el sentido verdadero de algo, a fin de no caer en las trampas de las apariencias y la deformación.

2.1.2.1. La verdad dual

Nos vemos llevados por el análisis a un punto neurálgico: la relación realidad y verdad en la construcción del sentido en el campo de realidad o campo social. La verdad, como ratificación propia de lo actualizado en aprehensión primordial, explicita el hecho de que "la verdad es una cualidad de la actualización" (cf. Zubiri, 1982, p. 255), y la actualización lo es de la realidad, por lo que a partir de la intelección diferencial –en la cual tenemos por un lado lo que la cosa "sería" y por el otro la reversión hacia la cosa a fin de realizar en ella los percepto, fictos o conceptos—analizamos cómo se produce el ámbito coincidencial entre la inteligencia y la realidad en el que acaba aconteciendo la "verdad dual" (Zubiri, 1982, pp. 259-262).

En la verdad dual definimos con exactitud lo que la cosa es en realidad a partir de lo que parece ser (cf. Zubiri, 1982, p. 282). El parecer no es sinónimo de "apariencia", sino que es una positiva determinación de la actualidad coincidencial de la cosa (Zubiri, 1982, pp. 278,

280). El ser y el parecer de la cosa se vinculan en una especial tensión, en este punto, debido al carácter dinámico de la coincidencia, el cual transcurre en un movimiento direccional que no está unívocamente determinado, abriendo la posibilidad del error (cf. Zubiri, 1982, pp. 262-263; 292).

En primer lugar, al ser un movimiento direccional de la idea o concepto hacia la cosa real, conforme a sus propias exigencias (cf. Zubiri, 1982, p. 274), entonces las direcciones asumidas pueden ser diversas:

> [...] puedo ir hacia la cosa inteligida para inteligir el color que tiene en realidad, pero puedo dirigirme también hacia la misma cosa para inteligir cualquiera de las otras notas. Para inteligir lo que es en realidad un hombre puedo partir de sus seres afines en la escala zoológica, pero aquí es donde se abre una pluralidad de direcciones: puedo ir en la dirección de la fonación, puedo ir en la dirección de la pedestación, puedo ir en la dirección de la agrupación; en el primer caso el hombre será en realidad el animal locuente, en la segunda dirección será el animal bipedestante (cuando menos por excelencia), en la tercera dirección será el animal social, etc., etc. (Zubiri, 1982, p. 276)

Esto determina una serie de valencias, o tipos cualitativos diversos de coincidencia en orden a la verdad (Zubiri, 1982, p. 276). En rigor, son cualidades que pueden ser diversas dentro de cada dirección, por lo que existe una polivalencia.

Debido a estas valencias que modulan la adecuación entre el concepto y la cosa, surge el "parecer" como un aspecto determinante (cf. Zubiri, 1982, p. 280). En consecuencia, el parecer es "una actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada" (Zubiri, 1982, p. 279). En este sentido, la valencia responde a la cualidad de la coincidencia entre el parecer y el ser (cf. Zubiri, 1982, p. 283).

La opción por una u otra dirección, determinada por las exigencias de la cosa que aprehendo, se convierte en una "vía de afirmación". La opción adoptada para afirmar se constituye en discernimiento (*krínein*) y, en último término, en un juicio sobre la cosa (Zubiri, 1982, pp. 283-284). Este discernimiento es condición necesaria pero no suficiente, por así decirlo, ya que en la afirmación debe haber también coincidencia, convergencia, rectitud, entre la simple aprehensión y la cosa real. Para que esto se dé es necesario analizar las diversas valencias que operan en la intelección afirmativa.

La paridad o rectitud es el primer caso y el sentido el segundo. No nos detenemos en ellos, ya que los hemos desarrollado en el capítulo dos en relación con las actuaciones. Ahora bien, la última cualidad valencial es la coincidencia. Esta es central por la tensión que se establece entre ser y parecer, y por ende, entre verdad y error. En este sentido, la actualidad coincidencial de estos aspectos puede tener fundamentos distintos. "O bien lo que la cosa real es en realidad fundamenta lo que parece serlo, o bien lo que parece serlo fundamenta lo que la cosa real es en realidad" (Zubiri, 1982, p. 288). En el primer caso, tiene la cualidad verdadera; en el segundo, también hay actualidad coincidencial, pero cualitativamente errónea.

Así pues, las vías posibles de asumir son la de la verdad y la del error. Asumir la vía contraria a la de la verdad es un errar que conduce al error, es una *desviación* de la vía de la verdad. Esta desviación de la vía da con la "falsedad" como una actualización coincidencial posible; esta es verdadera actualidad, pero no actualidad verdadera, sino falsa. Esta vía del error es vía de actualidad falsificada, sostiene Zubiri (1982), ya que tomamos el propio parecer como si fuera la realidad (cf. p. 290). Además, hay una tercera valencia entre la verdad y el error, la indeterminación. Esta consiste en que lo afirmado sobre la cosa real en orden a constituir verdad es algo "formalmente indeterminado" (Zubiri, 1982*,* p. 291).

La verdad dual es un dinamismo fásico de lo afirmado en cuanto afirmado (cf. Zubiri, 1982, pp. 296-297). En este la actualización coincidencial de lo que la cosa real es en realidad "va aconteciendo". Por ejemplo, "este papel es blanco", aquí la preocupación no tiene que estar en que la "blancura" se cumpla en este papel físicamente aprehensible, como considera el pensamiento clásico; sino que "concierne en cómo llega a ser verdad, esto es, cómo llega a 'acontecer' la actualidad intelectiva de la blancura en este papel" (Zubiri, 1982, p. 298). Esta estructura fásica de la verdad se da en dos momentos: primero, la autenticidad, luego, la veridictancia, y, hay una tercera, la verificación, pero que es instancia de la razón sentiente (cf. Zubiri, 1982, p. 316).

La autenticidad consiste en "la actualidad coincidencial como conformidad de lo real con mi simple aprehensión" (Zubiri, 1982, p. 301). Por ejemplo: cuando decimos "este líquido es vino", la autenticidad se da en su actualidad intelectiva, no es algo de la realidad, por lo que el vino es auténtico si responde a la simple aprehensión del vino –en términos usuales sería: responde a la "idea" de vino—. Si el vino no es auténtico, quiere decir que es falso, ocurre una privación de la actualidad coincidencial; entonces, lo que parece ser no ha logrado ser

autenticado, por lo que estamos ante una mera "apariencia" o inautenticidad: "Lo auténtico es lo que está conforme con lo que parece ser en la actualidad de lo real, y lo falso es lo que sólo aparenta conformidad: es disconformidad respecto de la simple aprehensión." (Zubiri, 1982, pp. 303-304).

Es la cosa real en su parecer la que tiene que encontrar conformidad con la simple aprehensión. No obstante, en la segunda fase, en la intención afirmativa, el "parecer" es el que debe hallar conformidad con la cosa real. Revisemos el mismo ejemplo en esta clave: en este caso ya no se trata de saber si el vino se corresponde con la idea o simple aprehensión del vino, sino que lo que buscamos es que el vino auténtico se realiza "en" este líquido (cf. Gracia, 1986, p. 149), de ahí que digamos que acá se busca la conformidad de la intelección afirmativa con la cosa real.

Esto puede llevar a la consideración errónea de una suerte de correspondencia entre el enunciado y la cosa, que aun cuando todo juicio refiere a la realización del predicado en la cosa juzgada (cf. Zubiri, 1982*,* p. 306), no obstante, se trata de "la conformidad de la *afirmación misma* en cuanto afirmante de una realización, con la realización misma en cuanto actualizada en aquella afirmación" (Zubiri, 1982, p. 306). De ello cabe concluir que, si la verdad es la conformidad del parecer con la cosa real, entonces, en caso de que ocurra una disconformidad, tenemos el error. Esto es diferente de lo que sucede con la autenticidad, donde el error es considerado "apariencia". En este caso, el error, como opuesto a la verdad del juicio, es "deformidad". En ambos casos hay privaciones, ya que reposan sobre la verdad de autenticidad y de conformidad.

Uno de los aportes centrales de la filosofía de Zubiri en este punto es que logra esquivar la compleja trama que se despliega en torno de la distinción entre verdad y error. Si se pretende discernir una afirmación de la cosa real dentro de la afirmación misma, entonces se produce una encrucijada dentro de los juicios mismos; metáforas sobre metáforas, diría Nietzsche (1996). Por el contrario, toda discernibilidad de la verdad y el error tiene que partir de la exigencialidad de lo real. Esta se funda en el *prius* de realidad. La realidad se co-actualiza con la inteligencia, en esa co-actualidad se dan dos momentos decisivos: primero, el "estar" presente de la cosa real desde sí misma; luego, un segundo momento en que eso real queda en la inteligencia como siendo "de suyo", es el *prius* de realidad, es decir, pertenece a la cosa real aun antes de ser aprehendido.

Pues bien, la exigencia consiste en la actualidad coincidencial del *prius* con el parecer intelectivo, este carácter de prius de lo real es el que fuerza desde sí mismo, por así decir, al examen del fundamento de la coincidencia del parecer y del ser real, en otras palabras, al examen de la verdad y el error (cf. Zubiri, 1982, p. 310). En este sentido, lo real "verdadea" en intelección, pues "da verdad", siendo "realidad 'en verdad'" (cf. Zubiri, 1982, p. 330). Esto quiere decir, que lo real constituye conformidad, y los modos de llevarlo a cabo dos: primero, en el logos a través del dinamismo fásico de la autentificación, donde se define la autenticidad del predicado; segundo, en la veridictancia, donde se dictamina la realización en el sujeto real (cf. Zubiri, 1982, p. 319).

Sin embargo, esta conformidad constituye una fase hacia la adecuación (cf. Zubiri, 1982, p. 323). Esta adecuación consiste en el completo recubrimiento de lo afirmado en la cosa real. Esta es una tarea infinita (cf. Zubiri, 1982, p. 320). Lo que se puede lograr es, a partir de la gradualidad y el enfoque direccional, un mayor grado de adecuación, sin embargo, toda conformidad consiste en aproximaciones tentativas hacia una verdad cada vez más ajustada a la cosa real (cf. Zubiri, 1982, p. 324).

Las diferentes valencias (paridad, sentido y coincidencia: autenticidad y veridictancia) que se establecen entre los fictos, perceptos y conceptos y la cosa real nos advierten de la complejidad de la construcción intelectiva, de las des*viaciones* y torsiones que se pueden dar en la constitución de la verdad dual, hecho que refuerza significativamente la pretensión de fijar el sentido, incluso cuando la evidencia se constituya como exigencia noérgica de la cosa con relación a los conceptos o ideas.

2.1.2.2. Verdad histórica

Hasta acá la constitución de la verdad la hemos centrado en relación con las cosas reales, ya sea por ratificación o por conformidad dual. Nuestro interés central se define por las siguientes interrogantes: ¿cómo se constituye una praxis verdadera? y ¿cómo se evitan las desviaciones de la praxis hacia el error? Para determinar con precisión esto queda pendiente una última dimensión de análisis, la verdad racional.

La verdad racional tiene que ver con la marcha intelectiva hacia la realidad en profundidad, o realidad en cuanto realidad, que constituye el fundamento de las cosas campales. Por consiguiente, esta verdad consiste en "encuentro". Al igual que la autenticidad y la

veridictancia, en la cual se pretendía una coincidencia o conformidad de la simple aprehensión con la cosa real, o de que la cosa real dictamine que efectivamente esta es "en realidad" así, o sea, conforme con esta afirmación o juicio. En este caso, la verdad es una coincidencia con la realidad en profundidad.

En otras palabras, en la actividad racional o fundamental nos desplazamos de la definición de lo que las cosas serían en el campo social, para intentar dilucidar lo que las cosas son en la realidad, cuya pretensión de saber no empuña tanto una certeza cognoscitiva de lo que las cosas sean en la realidad, sino más bien tentativa, vacilante, puesto que lo que la realidad sea en cuanto realidad no deja de ser una marcha hacia lo ignoto e incluso hacia el vacío (cf. Zubiri, 1983, p. 21). Lo que pretende encontrar es lo que las cosas "podrían ser" en su fundamento. Por tal razón,

> No es lo mismo inteligir lo que algo es 'en realidad' que lo que algo es 'en la realidad'. Es toda la diferencia entre conformidad y encuentro. Y como lo que se encuentra es o no es lo que se buscaba, resulta que lo real tiene ahora un modo de verdadear propio, un modo propio de actualización: es *verificación* (Zubiri, 1983, p. 262).

La actividad racional se ve lanzada desde el campo, como su sistema intelectivo de referencia, hacia la realidad. Para ello constituye esbozos de lo que las cosas son en el fundamento. El encuentro consiste en ser cumplimiento de lo esbozado. El cumplimiento de lo que "podría ser" en lo que "realmente es". Lo real verdadea en intelección "cumpliendo lo esbozado", de allí verificación: *verum-facere* (cf. Zubiri, 1983, p. 264).

Este *verum-facere* consiste en cuatro cuestiones, centralmente: 1°, el hacer del *facere* designa una actualización propia del fundamento, es decir, se "hace estar presente" al fundamento pero transcurriendo en lo fundamentado. 2°, este hacer es un *verum*, o sea, un cumplimiento: lo que hace es la actualidad intelectiva del cumplimiento mismo. 3°, el *verum-facere* implica también a la intelección, es un "co-transcurrir" de la constitución de lo real fundamentado y de la intelección fundamental. *Last but not least* –como dicen los angloparlantes—, 4°, es una coincidencia determinada por lo real mismo, donde esta "nos da razón". "Cumplimiento, verificación consiste en dar razón. De ahí que el conocimiento consiste en ser la intelección de las cosas en cuanto nos dan razón" (Zubiri, 1983, p. 265).

La verdad como verificación encierra un momento dinámico, a saber, el *ir verificando*. Este tiene modos propios: 3.1) el modo de *suficiencia*, esto es, lo esbozado ha de ser suficiente

para ir fundamentando lo campal. A su vez, esta suficiencia tiene caracteres propios: 1°, *consecuencias*, es decir, que lo esbozado tenga consecuencias confirmables en lo campal. Pero, también, puede suceder que no haya consecuencias claras, pero sí al menos *concordancia* (2°) entre el esbozo y la realidad campal; y, por último, el de *convergencia* (3°): "en el ir verificando, el 'podría ser' ofrece diferentes aspectos, cada uno de los cuales tomado por sí mismo no es suficiente en ninguno de los dos sentidos explicados; pero si hay muchos diferentes aspectos, la unidad de todos ellos es sin embargo convergente en los resultados" (Zubiri, 1983, p. 270).

3.2) Hay otra línea de verificación es la *excedencia*: el esbozo del "qué" mundanal, por ser mundanal, excede lo campal: en el mundo hay más propiedades que las sentidas en el campo. Así pues, múltiples descubrimientos pueden poner en evidencia nuevas propiedades que exceden las actualizadas en el campo: por ejemplo, "la teoría electromagnética de la luz condujo a descubrir nuevas propiedades de ésta" (Zubiri, 1983, p. 271).

3.3) La verificación en cuanto tal es de una índole que impide verdades concluyentes, absolutas, por el contrario, son todos *provisionales*, esto significa que lo propio de esta es su *parcial inadecuación*. Por ello, ir verificando consiste en una *dialéctica de la adecuación*. Esta tiene un dinamismo propio, es verificación en *tanteo* (cf. Zubiri, 1983, p. 271). Por ello tenemos que la "dialéctica de la adecuación es tanteo progresivo de la verificación" (cf. Zubiri, 1983, p. 272).

La verificación tiene una doble dimensión lógica e histórica a la cual ya hemos hecho referencia parcialmente en el capítulo anterior, pero circunscrita al problema de la historicidad de la praxis. Aquí nos detendremos explícitamente en torno a estas dos dimensiones para tener una mirada acabada de cómo concibe Zubiri la verdad en dicho sentido.

La verdad envuelve intrínsecamente los momentos de encuentro y cumplimiento. Esta es la unidad que hay que pensar. Para ello cabe recordar que cada forma de verdad presupone la anterior y se funda en ella: la verificación presupone y se funda en la veridictancia, la autenticación y la verdad real. La verdad racional envuelve afirmaciones, pero no consiste en "conformidad" con lo real, sino en *confirmación*. Es la confirmación de lo afirmado por lo real (cf. Zubiri, 1983, pp. 293-294).

Esta confirmación puede parecer una ratificación de una verdad ya afirmada como verdadera en el campo de realidad. Sin embargo, aquí nos hemos desplazados del campo al mundo, y

lo que se busca es confirmar un esbozo. Por consiguiente, confirmación significa dar carácter de verdad firme a lo esbozado como verdad, lo "esbozado es firme 'con' lo real encontrado" (Zubiri, 1983, p. 295). De este modo, se "constituye" la verdad, no se ratifica, ya que se da lugar a "la constitución de la firmeza de lo esbozado en y por lo real" (Zubiri, 1983, p. 295).

La "confirmación constituyente" tiene la peculiaridad de ser una verdad lógica, por cuanto la verificación es un modo de verdadear dualmente, es decir, entre lo que "podría ser" y lo que la cosa "realmente es". De este modo, la "verdad racional es verdad lógica en el sentido de una realidad que en uno de sus aspectos verdadea en logos" (Zubiri, 1983, p. 297).

En lo sucesivo retomaremos aspectos ya desarrollados en el capítulo anterior, por lo que lamentamos las forzosas repeticiones. La verificación tiene un momento de cumplimiento de lo esbozado. Este cumplimiento exige que delimitemos el sentido del esbozo. Esto debemos comprenderlo como una construcción conceptual de lo que las cosas "podrían ser" en su fundamento. Ahora bien, este "podría ser" no es una mera posibilidad abstracta, y este es el núcleo de la cuestión, sino que es "posibilitación" de lo que la realidad es en su fundamento. Por eso, la "actualización del mundo en la actividad intelectiva es actualización de posibilidades de fundamento" (Zubiri, 1983, p. 299).

Las posibilidades de lo real son múltiples, pero concreto, porque son esbozos constituidos a partir del sistema de referencia definido por el campo de realidad. Por respectividad estas posibilidades constituyen un "sistema" de posibilidades a partir del cual buscamos explicar la realidad (cf. Zubiri, 1983, pp. 145-146). Pero la mencionada explicación requiere el momento de verificación como cumplimiento de lo esbozado, para ello es necesario la "apropiación de posibilidades" (cf. Zubiri, 1983, p. 299). Una vez apropiada una posibilidad logramos la actualización del cumplimiento de un esbozo. "Cumplimiento consiste en realizar las posibilidades esbozadas y apropiadas" o, en otras palabras, en "cumplimiento en lo real de lo apropiadamente esbozado por la intelección misma" (Zubiri, 1983, p. 301).

La verdad racional por ser una actualización realizada de posibilidades es "suceso" y, por tanto, es constitutivamente histórica (cf. Zubiri, 1983, p. 302; 2006, p. 137). Así pues, la verdad por ser confirmación constituyente, es *lógica*, por ser actualización de posibilidades apropiadas, es histórica. En suma, la verdad racional es constitutivamente lógica e histórica (cf. Zubiri, 1983, pp. 304-305).

2.2. Habitud social y actuación

En este contexto, arribamos a una cuestión medular: el modo en que el medio intelectivo, definido por ideas y representaciones, articula a las actuaciones sociales –desde nuestro análisis del lenguaje lo definimos como mediación simbólica y significativa–. El examen de esta articulación no es sencillo. Es importante recordar cómo las líneas fundamentales del tema de la verdad nos ponen en evidencia un fenómeno complejo. En las representaciones hechas en el marco del campo social, late, persistentemente, un importante grado de inadecuación veritativa (cf. Zubiri, 1982, p. 320). Esto se debe a que la adopción de una vía equivocada hacia las cosas reales puede ser fuente de innumerables equívocos, espejismos, apariencias o errores de todo tipo.

El mundo intelectivo que articula las acciones y define una posición funcional en el sistema, puede ser responsable de establecer relaciones de opresión. Esto nos aproxima al fenómeno de la ideología. Este fenómeno puede ser homologado, en una primera instancia, como lo veremos, con el concepto de "medio intelectivo". Sin embargo, la función crítica del concepto de ideología no es exactamente esa, sino la de advertir los enmascaramientos de las relaciones de opresión. Esto resulta relevante debido a que Marx, y ciertos autores de la tradición marxista,[60] son muy enfáticos en la dimensión estrictamente negativa o peyorativa de la misma, a saber: como "falsa conciencia". Indagamos, pues, en estos aspectos, sobre todo con Ellacuría, a fin de poder establecer con precisión dónde ocurre este fenómeno de tergiversación o encubrimiento.

En nuestro análisis de las acciones propias de la vida humana encontramos que los demás ya siempre están interviniendo en ella. Esto quiere decir que son parte del transcurso durativo de las mismas. Sin embargo, esta dimensión no se puede reducir a una presencia física o actualización de los demás en el proceso de mis acciones.

En efecto, para Zubiri, los demás, al actualizarse, dejan una "impronta" (cf. Zubiri, 1986, p. 237) que modula la praxis. Esta impronta fragua una *hexis* o habitud de alteridad (cf. Zubiri, 1986, pp. 196, 259; 1995, p. 256; 2006, p. 64; 2010, pp. 182-3). La intervención de los demás conforma la estructura de las acciones, definiendo un modo de habérselas con ellos, con uno mismo y con las cosas (cf. Zubiri, 1995, p. 256). Por esta habitud de alteridad el ser humano es congéneremente individual y social. Esto tiene el doble sentido de ser "una realidad que

[60] Véase: Lenk (2001).

es diversa respecto de otros y que toma cuerpo en la vida de ellos" (Zubiri, 2006, p. 65; véase también: 1985a, p. 67). Se constituye en una habitud estrictamente social.

En el capítulo anterior hacemos referencia al modo en que la praxis, en el campo de realidad, constituye acciones con sentido o actuaciones. Esta consideración, abstraída del campo social, no tiene en cuenta la constitución específica de lo social en el proceso accional humano. Por consiguiente, al quedar sellados por la impronta de los demás, encontramos que se forja una habitud, que se caracteriza por ser un estado específico de lo humano. Este estado únicamente se hace accesible por intermedio del logos, como hemos desarrollado parcialmente en el capítulo II. Veamos esto con más detenimiento.

La conformación de la habitud de alteridad de los seres humanos se realiza en relación con las demás habitudes presentes en el campo. El sentido que adoptan dichas habitudes se define a partir de un "enfoque direccional" (cf. Zubiri, 1982, p. 272) y una reversión afirmativa o *intentum* (cf. Zubiri, 1982, pp. 68-69). Definimos lo que las habitudes "serían" conforme a ciertas ideas socialmente sostenidas –es lo que denominamos "simple aprehensión"—. En última instancia, son las habitudes en su *realidad* las que permiten o posibilitan que realicemos un juicio determinado sobre las mismas. Esto es lo que denominamos noergia de las cosas.

Esta fijación del sentido de la habitud es lo que está a la base de las acciones con sentido. Sin embargo, cuando realizamos dichos análisis, no pudimos precisar las condiciones por las cuales las acciones tienen tal o cual sentido determinado. Si retomamos el caso de la mesa tal vez podamos ilustrar esto con mayor exactitud. La mesa está definida por tener una función constructa en el marco de mis acciones. Cuando me refiero a una mesa en cuanto "tablero horizontal liso y sostenido a la altura conveniente, generalmente por una o varias patas"[61], co-actualizo un sentido específico de mis acciones, como "sentarme", "comer", "escribir", etc., razón por la cual mi acción se define con una orientación específica.

Sin embargo, el sentido de la mesa y mi acción en torno a ella está fijado por la habitud social, por el modo en que los demás, en su alteridad, intervienen configurando su sentido. Las habitudes en el campo social quedan fijadas de una doble manera: por un lado, sincrónicamente. Esta sincronía está definida por la presencia funcional de mi habitud con las demás habitudes en un mismo momento temporal, conforme a las cuales se troquela una

[61] Cf. https://dle.rae.es/mesa?m=form

significación común a las mismas. Esto anticipa aspectos que veremos más adelante relacionados con la sincronicidad y coetaneidad histórica. Por otro lado, encontramos una fijación diacrónica, puesto que es en la apertura de un "campo temporal" en el cual encontramos una continuidad de las habitudes presentes, pasadas y futuras (cf. Zubiri, 2006, p. 279). En suma, la habitud social fijada por la impronta de los demás es lo que define la acción social en un sentido determinado.

Es importante aclarar que la acción con sentido o actuación constituye un complejo estructural que incluye otras dimensiones ya apuntadas, además de las ideas y representaciones (logos). También incluimos la dimensión de la estimación, seguida de un juicio de valor (sentimiento), y, finalmente, una opción moral por un valor y la instancia misma de decisión (volición)[62].

Por esta razón, no solo identificamos el sentido de una acción como puede ser "escribir", sino que además se presenta una dimensión de estimación axiológica de la misma que nos lleva a efectuar el juicio de valor, ponderándola como valiosa, ya sea como bueno, útil, etc. Posteriormente, volitivamente optamos por el valor asociado a la escritura. Sin embargo, si en el marco del campo social no encontramos condiciones efectivas para su ejercicio, la decisión moral puede ser abstenerme de su práctica o ponderar la espera como un valor más adecuado.

Cuando hablamos de habitudes sociales nos referimos a la fijación simbólica y significativamente de este complejo estructural en función del cual trato con las cosas, con los demás y conmigo mismo[63]. Esta fijación habitudinal es compleja, por lo que iremos explicitándola en lo sucesivo. Usaremos indistintamente habitud social o actuación.

2.2.1. El tiempo precesivo de las actuaciones

Las acciones en el campo social constituyen sentido, es decir, están simbólica y significativamente mediadas. Esto es esencial, ya que no se definen únicamente por la

[62] Nos referimos aquí a la actuación constituida en el campo, por eso, todas las dimensiones presentan este doble momento.

[63] Este concepto presenta cierta proximidad con el de *habitus* propuesto por Pierre Bourdieu (2012), en el sentido de que construye una percepción social de las cosas y de los demás, en función de la cual los agentes sociales se agrupan o diferencian. Es decir, son principios generadores de prácticas distintas y distintivas, pero también esquemas clasificatorios, principios de visión y división, etc. Esto podría complejizarse con los conceptos de capital social, económico y simbólico, que definen el posicionamiento en el espacio social.

temporalidad meramente durativa, donde lo que se da es "la prolongación y dilatación de un mismo ahora" (Zubiri, 2006, p. 278), sino que es en el campo temporal mismo donde se rompe la compacción y se pone delante de los ojos la futurición, la presentidad y la preterición (cf. Zubiri, 2006, p. 279).

La temporalidad de la vida humana, además de su duración, posee un tiempo precesivo. Este tipo de temporalidad se relaciona con la proyección de posibilidades. Para que esta temporalidad se revele, es necesario destacar lo que se observa una vez que se efectúa una neutralización de la realización de proyectos humanos. Realizada dicha neutralización, lo que se pone evidencia es que el "tiempo es la realización del proyecto en tanto que *pasando*" (Zubiri, 2006, p. 277).

Este tipo de temporalidad no es un pasar al modo de la sucesión, esto es, aquello que pasa para dejar lugar a un nuevo presente, sino que lo determinante es el futuro en tanto que establece el presente y su paso al pasado. Por eso, Zubiri habla que en vez de un tiempo "sucesivo" es un tiempo "precesivo". Con este concepto un tanto extraño hace referencia a "un tiempo que precede, lo propuesto precede a lo que luego se pone en la vida misma" (Espinoza Lolas, 2006, p. 153). Por lo que, al contrario de lo que ocurre con la duración en la cual vemos el tiempo desde el pasado, aquí lo hacemos desde el futuro.

La temporalidad de las actuaciones, a raíz de que implican una proyección, necesitan abrir el "campo temporal", esto significa abrir un futuro posible por anticipación. Zubiri denomina a esto el carácter "sinóptico del tiempo", ya que vemos el tiempo como una totalidad, y, por ello, funge de principio de la precesión.

La duración y la precesión no se encuentran dislocadas, sino que conforman una unidad temporal. La duración de un acto específico, como puede ser el de ver el camino en el marco de una carrera, al mismo tiempo, nos abre el campo temporal, por cuanto puedo proyectar un futuro posible en función del cual puedo orientar y determinar los movimientos subsiguientes para continuar la carrera. Entonces, el acto de intelección es durativo, pero al mismo tiempo abre el campo temporal, el que reobra sobre la duración y en virtud del cual, se proyecta durando y se dura proyectando (cf. Zubiri, 2006, p. 283).

Si retomamos nuestro análisis de la temporalidad social hecho previamente, en el que nos remitimos a la actualización de la praxis en la funcionalidad campal, vemos que la duración de la propia praxis se actualiza funcionalmente con la de los demás, conformando una sucesión funcional de duraciones y una duración accional de sucesiones. Sin embargo, aquí

la praxis se abre hacia su dimensión de la actividad histórica, esto es, a la apropiación de posibilidades, por lo cual constituye una unidad sociohistórica. El tiempo de la praxis sociohistórica se da como una sucesión funcional de proyectos durativos, y como una duración proyectiva accional de sucesiones.

2.3. Haber social y tradición

Antes de determinar cómo se fijan las habitudes sociales a partir de las cuales se co-constituyen las actuaciones en cuanto tal, es necesario apearnos sobre otros aspectos del nexo social imprescindibles para su comprensión, a saber: el haber social y la tradición. Ambas dimensiones están ligadas.

Para abordar el haber social, Zubiri discute con la concepción hegeliana de "espíritu objetivo". Mientras los individuos constituyen el "espíritu subjetivo", aquel es el "haber" (cf. Zubiri, 1986, p. 261). Sin entrar en consideraciones minuciosas del tema, ya que lo haremos más adelante, Zubiri (1986) advierte que este espíritu objetivo de Hegel adolece, en lo que refiere a nuestro tópico, de una razón, puesto que esta es privativa de los individuos: "Lo primero que hay que decir entonces del espíritu objetivo es que no tiene inteligencia. Ahora, esto no quiere decir que no tenga nada que ver con una inteligencia; es una inteligencia convertida en puro haber." (p. 263)

El haber social se constituye como "haber del intelecto y de la razón" (Zubiri, 1986, p. 263), como *forma mentis* o mentalidad. Aquí no es considerado como lo hicimos en nuestro análisis del lenguaje, donde la mentalidad se constituye como una habitud de lanzamiento (cf. Zubiri, 1983, pp. 152-154). Por el contrario, con este sentido quiere indicar "el modo de pensar y el modo de inteligir que tiene cada cual, precisamente afectado como modo por los demás" (Zubiri, 1986, p. 263).

Todo haber es una mentalidad fraguada en conjunto con los demás y aceptada por ellos (cf. Zubiri, 1986, p. 263), constituyendo un "modo de vida" (Zubiri, 1986, p. 264). Con esto Zubiri nos está remitiendo a un contenido específico de las habitudes sociales, precisamente, porque según él: "El 'hay' designa siempre y sólo algo que hay en mi vida, en mi situación, etc. Pero esto no designa sin más 'realidad'" (Zubiri, 1982, p. 349). Es inequívoco que ese contenido adopte un sentido articulado en el campo social. Esto nos acerca cada vez más a nuestro tema en cuestión, la fijación habitudinal o de las actuaciones. En este orden de cosas,

la tradición merece ser considerada, por lo que, aquí hacemos alusión a ella ajustándonos a nuestro tópico, el "haber".

Zubiri la concibe como entrega de un haber en forma de realidad (cf. Zubiri, 1986, p. 265). Es menester aclarar que la historia no tiene como premisa básica la transmisión de sentido, sino de modos de estar en la realidad (cf. Zubiri, 2006, p. 200), pero, en este caso, nos remite al haber social, al contenido de lo social, y no a formas de estar en la realidad. La constitución de sentido del haber social es una dimensión oblicua al mismo, lo primario es la realidad de las habitudes sociales a partir de las cuales se constituye el sentido.

De la tradición recibimos un "haber común", cristalizado en la forma del "se" –este lo diferencia de la concepción heideggeriana al separar lo impersonal con lo impropio (cf. Zubiri, 1986, p. 320; Heidegger, 2012, pp. 145-149)—, que nos remite al carácter dominante y poderoso que tiene la tradición, por cuanto: "Se hacen las cosas de un modo determinado, se piensa dentro de un sistema de cosas mentales que el hombre recibe de una mentalidad" (cf. Zubiri, 1986, p. 320). Acerca de estas aspectos nos referimos en el apartado sobre el lenguaje, en cuanto cristaliza en una mentalidad determinada[64]. Esta, en cuanto es un universo de significaciones definido por la estructura social, tiene "el ingrediente del se: aquello que efectivamente se dice, aquello que se piensa, aquello que se entiende y aquello que se observa" (Zubiri, 1986, p. 299).

De esto podemos deducir un aspecto muy importante de nuestro análisis en torno a la fijación habitudinal, a saber, que, por los efectos autoritativos de la tradición, en la medida que suponen una adhesión (cf. Zubiri, 1985, p. 217)[65] más o menos espontánea[66], logran troquelar

[64] Aquí es necesario hacer una salvedad, en el caso del lenguaje hicimos referencia a la constitución de la mentalidad en sentido intrínseco, según Zubiri (1983, pp. 151-153). Sin embargo, en este caso consideramos el sentido extrínseco que Zubiri le da, es decir, la mentalidad propia que define una cultura, es decir, es aquello que hace a la mentalidad de un semita diferente de la de un griego.

[65] Zubiri retoma el tema de la adhesión con relación a la fe. "La fe recae sobre lo verdadero, pero no es mero asentimiento: es entrega. Naturalmente, una entrega envuelve, según hemos dicho, un momento de verdad: es entrega a la verdad personal de otro, sea hombre o Dios. Pues bien, en esta dimensión suya, la entrega constitutiva de la fe es lo que llamamos adhesión personal" (Zubiri, 1985, p. 217). Por otra parte, otro autor en las antípodas de Zubiri, Antonio Gramsci (2017), afirma que la ideología debe ser vivida por las grandes masas como una fe, esto es, en clave de adhesión (cf. p. 377).

[66] En una línea semejante (cf. Ricoeur, 2010, p. 103).

Marx nos da un ejemplo muy elocuente de esto en su *18 brumario de Luis Bonaparte* (2009), allí afirma: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con

una actuación coordinada con orientaciones precisas, inclusive, con finalidades estrictas, en base a ejercicios de ritualización y estereotipia. Este haber común codificado en el "se" define un estado de cosas estricto, el cual se configura como una opinión (*doxa*) común[67], un sentido común en torno a las cosas y la praxis.

Ese carácter autoritativo de la tradición procede de su capacidad para posibilitar y fijar la intelección como tal, veamos lo que dice Zubiri:

> Se trata de que a la luz de la realidad campal de la cosa anteriormente aprehendida es como se aprehende lo que una cosa real es en realidad: igual, o parecida, o completamente distinta de la anterior. Precisamente por ello todo el proceso de la intelección en esta línea va siempre lastrado por el peso de lo antiguo. Porque lo antiguo hace posible aprehender lo que lo nuevo es en realidad, pero tiende con exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo (Zubiri, 1982, p. 60).

Dicho esto, es lógico considerar que la opinión como modo de afirmación de la realidad se encuentra lastrada por lo antiguo como su principio cohesionador. La opinión tiene que ver con el modo en que la cosa real se actualiza a la intención afirmativa, lo que no quiere decir que esté fundada en el error, necesariamente, pero sí debe reunir requisitos básicos, como expusimos acerca de la verdad. Veamos esto con más detenimiento.

Toda afirmación, como mínimo, no puede ser un disparate; pero, además, debe tener sentido, es decir, ajustarse a los requisitos de la cosa real. Por último, tiene que lograr ser una vía verdadera en el marco de la tensión entre el "parecer" y "ser real". Aquí el peligro es doble: primero, se puede incurrir en puras apariencias al tomar de mis simples aprehensiones (ideas) únicamente algunos aspectos de la cosa real (cf. Zubiri, 1982, p. 303 y ss.). Ahora, lo más grave es que se puede "deformar" la realidad de la cosa (cf. Zubiri, 1982, p. 306 y ss.). Estas posibilidades de actualización intelectiva de la realidad son las que albergan incoativamente los elementos de una distorsión cognitiva.

En suma, por este haber social recibido por tradición encontramos nuestro primer punto candente de fijación ideológica: la *doxa* u opinión, como su dominio epistémico básico. No obstante, las actuaciones se constituyen funcionalmente por la unidad de lo inteligible, lo fruitivo y lo deseable, por lo que la verdad supone, como tesoro insustituible y no como componente residual, un valor. Esto quiere decir que mi representación de la realidad articula

---

este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal" (p. 17).

[67] De acuerdo con Ricoeur (2008), la opinión o *doxa* es el dominio epistémico de la ideología (p. 126).

sentimientos y conlleva valoraciones que propician opciones o decisiones morales concomitantes. De allí que una opinión compartida que deforma la realidad puede desencadenar determinados "climas sociales" que pueden ser estimados y juzgados como actos de bonicia o malicia[68], según lo definimos antes, y, por consiguiente, determinar opciones sociales que tergiversan o manipulan el campo social o lo ajustan a los criterios veritativos adecuados.

No obstante, estos planteos requieren que terminemos de precisar cómo se constituye la fijación del medio ideológico en el campo político. Para esto es esencial remitirse al problema del poder.

2.4. Praxis política: ideología, verdad y poder

Nuestro análisis nos hace evidente la uniformización, integración o cohesión de la praxis social. La mediación simbólica del campo social no está sumida en puras arbitrariedades, sino que se conjuga con mayores o menores grados de certeza sobre las cosas o, en nuestro caso, sobre los modos más adecuados de sociabilidad. Esto nos conduce a la verdad racional. Esta tiene una dimensión lógica de confirmación. Se refiere, concretamente, a la confirmación del conjunto de afirmaciones sociales. Pero, a su vez, tiene una dimensión histórica: de cumplimiento de las afirmaciones en la realidad en cuanto realidad (cf. Zubiri, 1983, pp. 295, 299-301). Son estas verdades lógico-históricas (cf. Zubiri, 1983, p. 304) las que son legadas a las generaciones siguientes. La tradición es el efecto específico de la actividad fundamental e histórica, las que consisten en una apropiación de posibilidades (cf. Zubiri*,* 1983, pp. 258-317). Sobre ello nos detendremos más adelante.

Nos encontramos con una dimensión importante, ya que estas posibilidades se cristalizan en fundamentos que principian las actuaciones sociales o actuaciones simbólicamente mediadas (cf. Zubiri, 1983, p. 167). Pero para que una verdad principie tiene que poder ser inteligida por cualquier otro, este es el carácter público de la verdad (cf. Zubiri, 1999, p. 142). En este sentido, Zubiri (1999) afirma que: "[...] la forma primaria y radical como las inteligencias se encuentran, no es comunicándose las unas sus opiniones a las otras, sino justamente al revés, encontrándose en la verdad que inteligen" (p. 143). En efecto, la verdad es una dimensión estructural de la inteligencia que se apodera de ella al ser admitida y la "instala" en la realidad

[68] El concepto de "bonicia" no existe, Zubiri construye el neologismo y lo utiliza marginalmente en su obra; lo traemos a colación por su utilidad para nuestro ejemplo.

de un modo determinado, además es la responsable de "configurar" en ella una *mentalidad* precisa (cf. Zubiri, 1999, pp. 145-154).

Lo anterior supone una aclaración. Las verdades que se encuentran en el campo social tienen una doble naturaleza, puesto que se parte de afirmaciones con un grado de adecuación variable sobre las cosas reales, recordemos que deben lograr paridad, sentido y verdad, para ello son necesarios los fundamentos, puesto que se trata de articular no sólo afirmaciones más o menos arbitrarias, sino verdades fundamentales, genuinamente normativas. Estas verdades fundamentales es lo que Zubiri llama el orden de lo racional (cf. Zubiri, 1983, p. 291). Este orden refiere al conjunto de posibilidades apropiadas como fundamento de las cosas reales, por tanto, constituye el mundo de las cosas reales en cuanto reales, en tanto que nuevas formas y modos de realidad. Por ejemplo, Zubiri afirma que fue necesario un ingente esfuerzo racional para quebrar la égida del "cosismo", la idea de que lo real en su fundamento era mera cosa, de modo tal que se lograra descubrir a la "persona" como una forma y modo de realidad completamente nueva y diversa de las anteriores (cf. Zubiri, 1983, pp. 56-57). Esto fuerza a modificar la mediación simbólica de la realidad en el campo social, y la articulación de las actuaciones sociales.

Es menester pensar, a partir de esto, cómo se logra un orden social en torno a verdades consideradas "racionales". En principio, es necesario que se logre la coordinación de las actuaciones sociales, ya que estas no se dan por generación espontánea, sino por actuaciones intervinientes en el campo social que buscan deliberadamente su articulación. El devenir de la socialidad está estrechamente unido a la politización de las intervenciones en el campo social. Las actuaciones dadas en el orden público pretenden orientar las acciones en uno u otro sentido. Esto no está exento de disputas y conflictividad, por el contrario, está esencialmente ligado a ello, ya que la realidad no está unívocamente determinada (cf. Zubiri, 1983, p. 96).

La fijación simbólica y significativa de las actuaciones se debe a la confrontación ideológica entre diversos sectores en disputa. Son estos los que fijan las acciones al orientarlas "direccionalmente" hacia un fundamento. Recordemos que el lenguaje no tenía una única función representativa, sino "direccional" y "experiencial" de la realidad mundanal (cf. Zubiri, 1983, p. 215), es decir, los actores políticos concurrentes en el campo no se limitan a una constatación de representaciones, sino a trazar una dirección de sentido para fundamentar el trato con los demás (cf. Danel, 2011, p. 448). Para ello, es necesario que los

actores políticamente definidos intervengan retóricamente en el mundo público. Son dichos actores quienes a través de metáforas, metonimias, o distintos tropos del lenguaje[69], intentan articular las diversas actuaciones en torno a un mismo "sistema de referencia"[70] racional (cf. Zubiri, 1983, pp. 210-213), en función del cual se define lo que la realidad social "podría ser" (cf. Zubiri, 1983, p. 210).

Zubiri tiene un modo sugerente de hacer referencia a las cosas campales en su relación con el fundamento mundanal, el cual puede servir para entender la importancia de esta retórica social. Las ideas y representaciones del campo social se constituyen en apoyo intelectivo de lo real en profundidad, cumplen la función de ser "voz de la realidad" (Zubiri, 1983, p. 100). En las cosas campales resuena la voz de la realidad en profundidad, dado que, "notifica" lo que esta es. Pero, además, son aquello en que "resuena" lo notificado, "ámbito de resonancia" de lo que las cosas son en profundidad (cf. Zubiri, 1983, p. 100-101).

Zubiri (1948), recordando a los griegos, principalmente a Heráclito, hace referencia al escuchar la "voz de las cosas". De esta manera, quien lo hace habla rectamente, quien no, habla "sin sentido" (p. 63). La praxis política se mueve por la voz de las cosas, es decir, son (¿idealmente?) susceptibles al "clamor de la realidad" que los constriñe (cf. Zubiri, 1983, pp. 95-97), y en función de la cual *postulan* (cf. Zubiri, 1983, pp. 129-130) diversas respuestas a lo que la realidad les notifica. No por nada, en ciertas circunstancias precisas, determinados conceptos resultan expresivos, elocuentes, e incluso resuenan de manera rotunda: por ejemplo, ante un orden claramente opresivo, desigual e injusto resonaron palabras como libertad, igualdad y fraternidad. Esa cadena de significantes no es azarosa, sino que surge como efecto de resonancia de las cosas. Saber leer ese "braille" social es parte de la actuación política para suscitar un nuevo fundamento social.

Las razones políticas que se ponen en juego encuentran adhesiones variables por parte de las actuaciones en torno a los sentidos circulantes en la esfera pública. La tradición puede fraguar ideológicamente a ciertos sectores, considerados tradicionales o conservadores. Sin embargo, la fijación de las acciones no es definitiva, por el contrario, es algo abierto hasta tanto no se decide mayoritariamente apropiarse una u otra opción como fundamento del

[69] Acá son importantes los textos de Ernesto Laclau (2008) y también de Paul Ricoeur (2009, p. 85 y ss.).
[70] El sistema de referencia es el campo, o sea, el conjunto de representaciones que se definen en el campo social.

régimen social (cf. Danel Janet, 2011, p. 448), Ricoeur (2008) lo denomina el *optimum* dóxico en función del cual se cohesionan los actores sociales.

En cuanto se concreta una apropiación de los fundamentos de la acción, estos pasan a principiar el obrar de las mismas, recordemos que *arkhé* (*ἀρχή*) no tiene solo el sentido de *árquico,* sino también de *arcóntico*, de *árkhonte* (*ἄρχοντες*), esto es, quien gobierna (cf. Zubiri, 1995, p. 321). De manera que, el principio que rige la racionalidad del obrar es aquello que gobierna las actuaciones sociales.

En este orden de cosas, es pertinente recordar lo que dice Zubiri sobre la posibilidad de determinar el impulso de un electrón en una situación espacial determinada. Como esto viola el principio de incertidumbre de Heisenberg (cf. Zubiri, 1982, p. 286), constituye un sinsentido. Llevado al orden de la praxis, concluimos que un principio racional, verificado mundanalmente, determina el sentido específico de la acción, y la obliga a ajustarse a sus requerimientos.

Hemos visto que las actuaciones políticas intervienen en el campo social con la específica pretensión de lograr una coordinación en torno a un "sistema de referencia" determinado, con el objeto de actualizar determinadas posibilidades. Esta apropiación se sedimenta en la racionalidad como principio, pero este posee una peculiaridad, ya que, si bien limita, no obstante, también posibilita, es decir, se inscribe en la praxis como "principio de posibilitación" o "capacidad" (Zubiri, 2006, p. 152). Esto supone la constitución de un *poder*, que no debe confundirse con el poder de lo real (cf. Zubiri, 1998, p. 198), sino que es un poder de posibles (Zubiri, 2006, p. 152) históricamente constituido. De esto resulta una primera característica de la política, esto es, como *potestad* (cf. Argote, 1994, p. 386; cf. Danel, 2011, p. 449). Este poder es legítimo[71] en la medida en que logra aceptación y adhesión a su carácter estrictamente posibilitante.

En este sentido, la razón política, en cuanto constituye un tipo de "mentalidad o *forma mentis*"[72] de lo social (cf. Zubiri, 2006, pp. 152-154) está cualificada para marchar en función de ciertos esquemas referenciales hacia lo profundo de la realidad social en pos de definir el modo más adecuado posible de la organización social. En este sentido, los fundamentos

[71] Enrique Dussel (2006) nos dice que la legitimidad es a la política, lo que la validez es a la ética. En consecuencia, si la validez se constituye por la aceptación de ciertos argumentos éticos, entonces, por analogía se puede deducir que lo legítimo se constituye por la aceptación de argumentos estrictamente posibilitantes.
[72] "Mentalidad es el modo intrínseco y formal de habitud de lanzamiento hacia las cosas reales; por ejemplo, la mentalidad teorética" (Zubiri, 1983, p. 152).

apropiados se imponen con una fuerza propia, a saber: "la *fuerza coercitiva de la realidad* en profundidad" (Zubiri, 1983, p. 95). No olvidemos el énfasis zubiriano en el hecho de que la realidad tiene un carácter noérgico, además de noético. Esto nos permite deducir que la razón, una vez actualizada una posibilidad acerca de un orden común, requiere de la experiencia de "compenetración" (Zubiri, 1983, p. 241) con ese principio mundanal. Compenetrar es hacer un experiencia interior del mismo. El principio político de la igualdad, independientemente del sexo, raza, religión o género, debe ser previamente experienciado por los actores sociales a fin de mostrar su grado de adecuación conveniente para la convivencia. Si este se presenta como el más adecuado, se impone coactivamente un ajustarse al principio, por lo que la acción se halla poseída por dicho principio (cf. Zubiri, 1983, p. 94).

Dada la apertura y, por ende, el dinamismo constitutivo de la realidad social (cf. Zubiri, 1995), sumado al hecho de que "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) no es posible considerar una adecuación racional total, una suerte de "*experimentum crucis"* (Zubiri, 1983, p. 273), por el cual hayamos arribado a la sociabilidad ideal. Por el contrario, la razón política está sujeta a una tarea inagotable de "invención" (Zubiri, 1986, p. 203) acerca de los modos más adecuados de convivir. De ello se deduce que la praxis política se configure en función de argumentos "razonables", criterios "viables" (Zubiri, 1983, pp. 273-274) de *gobierno* de la comunidad, capaz de posibilitar una "experiencia" común de convivencia. Esto refuerza la dualidad del fenómeno político, en tanto que segrega efectos de adhesión *potestativamente* (por construcción de legitimidad), pero, también, *coercitivamente*; ya que no es posible lograr una fijación funcional completa de las actuaciones sociales[73].

En suma, la razón política se conforma como una

> [...] 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. Zubiri, 1983, p. 108, citado por Danel, 2011, p. 419), lo que podríamos hacer juntos: tal es la fundamentación política de un "mundo en común" (Danel, 2011, p. 449).

[73] Gramsci (2017) y Dussel (2006), nos recuerdan sobre las consecuencias del desplazamiento de clase dirigente a clase dominante, en función de los criterios de gobiernos, esto es: legitimidad, legalidad o coerción.

Los principios que se imponen son "constructos" variables (cf. Zubiri, 1983, pp. 109-110), cuyo asiento reside en la necesidad de resolver las opacidades del campo social (cf. González, 1995). Aun cuando son constructos, se pueden cristalizar como tal por la potestad (autoridad, legitimidad, si bien no son estrictos sinónimos, no obstante, connotan lo mismo) que tienen los mismos para conformar un orden común. El "arte" de la razón política consiste en "conducir" (*ducere*, dirigir) hacia un orden político legítimo, es la "construcción hegemónica[74]" (Danel, 2011, p. 450) con la finalidad de definir un régimen social específico. La praxis político-social, al no estar impuesta "cuál sea la estructura 'fundamental' de lo real" (Zubiri, 1983, p. 108), se ve forzada a tener que inventar las notas esenciales de la socialidad. "Lo que la razón pretende es que esta realidad tenga tal o cual contenido determinado, y por tanto que este contenido libremente elegido sea fundamento" (Zubiri, 1983, p. 110).

En el marco de la estructura social encontramos un "sistema de posibilidades", actualizado por la praxis histórica, en la medida en que actúa coordinadamente en el campo social por intermedio de las intervenciones potestativas. Estas actuaciones pueden ser de clase, de grupos subalternos que disputan el sistema de posibilidades para ser apropiado. Desde la perspectiva zubiriana, apropiarnos de una posibilidad no es un hecho baladí o inocuo, muy por el contrario, consiste en hacerla mía (cf. Zubiri, 1986, p. 315), es en esta decisión *por* y aceptación *de* una posibilidad es lo que hace que adopte un carácter real y positivo sobre los propios actos.

La posibilidad apropiada decanta en un apoderamiento sobre las acciones mismas, y restringe, por consiguiente, otras opciones (cf. Zubiri, 1986, p. 315; 1995, p. 236). En la medida que inscribo una posibilidad en el orbe de mis acciones, esta se apodera de mí, es decir, constituye un *poder*. "*Kraft* [fuerza] se convierte en *Macht*" (Zubiri, 1986, p. 316), y *Macht* significa dominar, ser "más". Zubiri (1985) lo asocia con el "tener poder en una empresa, o tener poder político" (p. 87). El acto de apropiación consiste en que una opción domine sobre la estructura de mis acciones. En efecto, la praxis de los demás no es un simple sistema de posibilidades al cual me incorporo, sino que cuando

> [...] yo introduzco estas posibilidades en mi vida, las introduzco no sólo como posibilidades, sino como posibilidades que tienen un poder en la vida del otro. De ahí que los demás no

[74] Sobre este tema citamos a Fernando Danel por su proximidad con los estudios zubirianos; sin embargo, su planteo está en sintonía con la inmensa proliferación de estudios circulantes sobre hegemonía en el posmarxismo. Véase: Laclau y Mouffe (2004) y Laclau (2008).

> están en mi vida como simple sistema de posibilidades, sino como sistema de poderes, que han sido poderes para el otro y que, en su forma de poder, se inscriben en mi propia realidad (Zubiri, 1986, p. 316).

Esto nos define el carácter de *imposición* que tiene toda realidad social sobre la praxis, por ser esta dominante; dice el autor:

> [...] posibilidades en cuanto dominan, es el poder. Lo social es dominante, es imponente en el sentido de poder. Por esto es el poder, la *poderosidad*, lo que la socialidad agrega al contenido en cuanto tal. El poder se funda en el haber [habitud], y sobre el poder se funda la presión que se ejerce sobre el individuo, y, si esa presión se pone en marcha, es lo que origina la uniformización (Zubiri, 1986, p. 317).

Esta dominancia de lo social se constituye en "instante", insta al ser humano a tener que elegir una posibilidad dentro del elenco de posibilidades disponibles en el sistema social (cf. Zubiri, 1995, p. 235), ya que desde la praxis personal uno "*no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder*. El hombre podrá dejarse llevar por él, o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él" (Zubiri, 1986, p. 317). Esto es importante, porque nos diferencia con el poder en cuanto potestativo, aquel poder definido por su carácter posibilitador, y que asignamos a las actuaciones politizadas en el campo social. Aquí, por el contrario, estamos haciendo referencia a un poder de dominio sobre mis acciones que se consolida como consecuencia de la apropiación de posibilidades. Aquellas actuaciones que triunfan en la arena social imponen un régimen de lo social; es decir, limitan, constriñen, lo que se puede hacer, pero al mismo tiempo posibilitan otras. Ese es el lado ambiguo de todo poder.

Este poder constituido se objetiva como un conjunto de principios tópicos. Se constituye como lo que "está ahí", dice nuestro autor:

> Eso que está en el *se* —lo que se piensa, lo que se quiere—, como cosa-sentido no funciona en tanto que entendido y querido, sino como algo que está ahí. […] el ahí es el carácter de un τόπος. […] están ahí, […] como término de apelación de lo que va a ser querido e inteligido por la voluntad y por la intelección. Son principios reguladores; por lo menos, criterios que se aceptan o se rechazan, pero a los cuales uno siempre se refiere (Zubiri, 1992, p. 280).

Este principio tópico se consolida como "mundo social". Socialmente se piensa, se dice y desea de determinado modo. Por sus efectos ambiguos para la realidad social estas

objetivaciones pueden constituirse en maldad o bondad[75] (cf. Zubiri, 1992, p. 281), puesto que estos tienen el poder de presentar una realidad estereotipada, unidimensional, conforme a intereses específicos, donde los mismos actos rituales consoliden una perspectiva de la realidad. En definitiva, acaba constituyéndose un nivel óptimo de opinión común, capaz de cohesionar conjuntamente a todas las actuaciones sociales.

A partir de lo anterior surge el interrogante acerca de cómo se concretiza el poder social en cuanto tal, porque, de lo contrario, queda revestido de un carácter abstracto. En concreto, la actualización del poder posibilitante en la propia praxis no es plenamente libre, sino que encontramos que esta ejerce una presión sobre aquella originando la uniformización. ¿Cómo se expresa esa uniformización? En el impersonal con "se" estamos ante un fenómeno recursivo, puesto que la tradición fija un mundo intelectivo de la praxis, y esta, por intermedio de sus opciones históricas, refuerza o no la autoridad misma de la tradición.

El dominio de las posibilidades apropiadas no implica necesariamente un menoscabo de las actuaciones. El carácter potestativo de la razón política reside en el ejercicio de un poder legítimo sobre las actuaciones, por cuanto ofrece un sistema de posibilidades para la maduración y plenificación de las acciones (cf. Zubiri, 1983, pp. 323-324) al configurar el modo adecuado de convivencia. Para ello este debe ser reconocido como tal. Dichos posicionamientos reconocidos ideológicamente tienen su lugar sistémico-social: es la diferencia entre gobernantes y gobernados.

Cuando las acciones potestativas fracasan en torno a la configuración de la realidad social y entran en crisis los posicionamientos en el sistema, se pueden producir dos situaciones paralelas: por una parte, frente a la brecha abierta entre la pretensión de legitimidad y creencia o adhesión a la misma, los gobernantes demandan un plusideológico en función del cual buscan suturar la mentada oquedad de legitimación[76]. En caso de que esto no suceda se produce nuestro segundo escenario, a saber: se pueden poner en juego los elementos coercitivos del sistema. Se produce estrictamente el ejercicio del gobierno a través del dominio.

En otras palabras, en la medida en que el orden social que gobierna en torno a ciertas verdades racionales no tiene el suficiente efecto persuasivo sobre el resto, se ve ante la inequívoca tarea de tener que reprimir el comportamiento desviado, con la finalidad de

[75] Veremos cómo esto es determinante para Ignacio Ellacuría.
[76] Véase: Ricoeur (2001, p. 56).

conservar su capacidad de gobierno, ya que el clivaje inserto en el núcleo del sistema de poder, supone un efecto de debilitamiento del *imprinting* cultural y de la normalización (cf. Morin, 1992, p. 35).

En este punto, resulta conveniente hacer referencia a la malicia. Primero, porque se inscribe fundamentalmente en la dimensión de las cosas-sentido; luego, porque constituye intrínsecamente a las habitudes sociales o acciones con sentido. Zubiri afirma que la malicia está estrechamente ligada a las cosas-sentido porque tiene que ver con la apropiación de una posibilidad que las mismas le otorgan (cf. Zubiri, 1993, pp. 271-273). En el ámbito abierto de las cosas estas se actualizan con un valor: buenas o malas. Esta condición se debe a que las posibilidades que ofrecen promueven la plenitud e integridad de la estructura de las acciones o, por el contrario, son causa de su socavamiento (cf. Zubiri, 1993, p. 265).

Lo dicho hasta aquí no agota el fenómeno, sino que además de la dimensión extrínseca del objeto por el que opto, debido a las posibilidades ofrecidas en el campo social, también está la dimensión intrínseca de la voluntad, esto es, que la dimensión de decisión moral ya esté viciada (cf. Zubiri, 1993, p. 276). La malicia es algo propio de la habitud (cf. Zubiri, 1993, p. 271) y consiste en anteponer el propio deseo a lo que las cosas son, es decir, apropiarse de algo aun a sabiendas de que tiene más características negativas que positivas (cf. Zubiri, 1993, p. 274). Esto, para nuestro autor, encierra una *hýbris,* es la soberbia propia de un acto de decisión y opción volitiva en que se contrapone un mal a partir del bien intrínseco que significa la propia realidad (cf. Zubiri, 1993, p. 277). Por consiguiente, la malicia puede ser una parte estructural de la praxis y de la constitución de la realidad sociohistórica.

Esto nos conduce a pensar más detenidamente las notas estructurales del sistema social, con sus diversas objetivaciones, aun cuando ya hemos hecho algunas aproximaciones. No obstante, es imprescindible porque lo que

> [...] constituye al llamado espíritu objetivo es ser un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros. Las posibilidades que cada uno tiene, o bien emergen de uno mismo o de los demás; los demás, como posibilidad mía, son concretamente el espíritu objetivo, y el espíritu objetivo es el cuerpo social (Zubiri, 1986, p. 311).

Esto exige pensar con detenimiento el sentido de espíritu objetivo u "objetivaciones"; anticipando ideas, lo conveniente, desde la filosofía de Zubiri, es pensar desde la noción de sistema y desde allí las propiedades sistémicas del orden social, ulteriormente, se puede hablar de objetivaciones.

3. La realidad sociohistórica: de la sustancia a la sustantividad

En función de lo visto podemos efectuar una consideración sistemática de la estructuración sociohistórica. En principio, es necesario esclarecer algunos conceptos que utiliza Zubiri para explicar lo que entiende por realidad. Esto nos fuerza a hacer algunas repeticiones de lo ya desarrollado con Ellacuría. A su modo de ver, todo lo real aprehendido en impresión de realidad tiene la particularidad de ser una unidad clausurada y suficiente de notas constitucionales y de notas constitutivas que conforman la sustantividad o realidad sustantiva (cf. Zubiri, 1985b, p. 146; 1998, p. 201; 2001, p. 53). Zubiri está tratando de desplazarse de la concepción tradicional de la filosofía que considera la realidad subjetual y sustancialmente (*ousía*), como aquello subyacente (*hypokéimenon*) que tiene *ousía*, el haber de las propiedades que posee (cf. Zubiri, 2001, p. 45) de la cual brotan todas las propiedades activas o pasivas que le son inherentes (cf. Zubiri, 1985b, p. 157).

En un primer momento, nuestro autor, no se desprende por completo de esta concepción sustancialista de la realidad. En *Sobre la esencia* leemos: "Sustantividad y sustancialidad o subjetualidad son, pues, dos momentos distintos de toda realidad *simpliciter*" (Zubiri, 1985b, p. 157). Queda claro que esta obra está permeada por esta doble consideración de la realidad. En su curso *Sobre la realidad* hay una taxativa diferencia entre una y otra, e incluso afirma que la sustantividad tiene prioridad sobre la sustancialidad, no obstante, esta última es una dimensión constituyente de la realidad (cf. Zubiri, 2001, pp. 54-55).

Su última obra sobre la trilogía de la *Inteligencia sentiente*, en la cual es muy enfático con la necesidad de superar la *logificación de la inteligencia* propia de la tradición filosófica. La consecuencia de esta logificación es la *entificación de la realidad*, por la cual "el 'es' de la intelección consistiría en un 'es' afirmativo, y el 'es' inteligido sería de carácter entitativo" (cf. Zubiri, 1998, p. 225; véase también: 1982, pp. 48-49). La comprensión de la realidad como *sub-jectum* (*hypo-keímenon*) es parte de la mentada entificación de la realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 226). Dice nuestro autor:

> Pero para una inteligencia sentiente, la realidad no es *jectum* (ni *subjectum* ni *objectum*), sino que lo real es lo que tiene la formalidad del "de suyo", sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad. Lo real no es "cosa" sino algo "en propio", sea o no cosa. A diferencia de lo que se pensó en inteligencia concipiente, a saber que lo real es sustancialidad y objetualidad, en inteligencia sentiente lo real es sustantividad. Por tanto, las notas no son accidentes "in-herentes" a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son

> momentos constitucionalmente "co-herentes" en un sistema constructo sustantivo (Zubiri, 1998, p. 203).

En este texto notamos un claro desplazamiento de la consideración sustancial y subjetual de la realidad, acentuando que en el marco de la inteligencia sentiente el carácter propio de la realidad actualizada en ella es de una sustantividad. Nos encontramos con la objetividad en el nivel de la razón: justamente, "Objeto es la cosa real sólo cuando está actualizada 'sobre el fondo' de la realidad fundamental" (Zubiri, 1983, p. 175). Es importante esta diferenciación, ya que las cosas reales se actualizan como sustantividades, pero, ulteriormente, por intermedio de la razón podemos definir objetivamente el sentido fundamental de la nota en cuestión.

Diego Gracia abona argumentos a favor de la mentada tesis; según afirma se puede rastrear esta misma transformación en el análisis emblemático sobre la eucaristía. Gracia recoge dos versiones donde se ve el cambio de enfoque. En el primer caso es un artículo del año 1971, que figura en el libro *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (1997, acrónimo: PTHC), donde la transustantivación es el fundamento de la transactualización, a saber: en la consagración lo que ocurre es que la sustancia del pan permanece, pero lo que ha cambiado es la sustantividad de la misma; por consiguiente, la sustancia no ha quedado modificada bajo ningún aspecto en sus cualidades (cf. Gracia, 2017, p. 156).

Diez años después la cuestión cambia radicalmente, sostiene Gracia que Zubiri, en el libro titulado *El problema teologal del hombre: Dios, Religión, Cristianismo* (2015, acrónimo: PTH) toma distancia considerable de la noción de sustancia para posicionarse en la de sustantividad al considerar que tanto el pan como la persona de Cristo son sustantividades que cambian por transustantividad, pero, además, por una transactualización congénere (cf. Gracia, 2017, p. 156). Esta consideración nos permite detenernos exclusivamente en la noción de sustantividad para esclarecer las propiedades sistemáticas de la misma, la que luego habremos de conectar estrechamente con la actualización intelectiva.

Queda una cuestión por definir. Para Zubiri la sociedad no es una sustancia (cf. Zubiri, 1995, p. 255; 1983, p. 178), porque acabamos de descartarla como opción, pero, aparentemente, tampoco es una sustantividad como tal, puesto que se presenta como un momento estructural del individuo (cf. Zubiri, 1995, p. 254; 2006, pp. 62-63; 2010, p. 182). La consideración que hace el autor de la sustantividad tiene distintas lecturas a lo largo de su obra, analicemos brevemente este aspecto para extraer de ahí una conclusión tentativa.

En su obra *Sobre la esencia* Zubiri (1985b) afirma que ninguna nota tiene sustantividad propia, esta es una prerrogativa del sistema constitutivo en cuanto sistema (cf. p. 289). En cambio, en su obra sobre la *Inteligencia sentiente*, afirma exactamente lo contrario: cada nota en y por sí misma, aunque sea de manera provisional, tiene suficiencia constitucional (cf. Zubiri, 1998, p. 204). Inclusive, en otro punto, sostiene osadamente, que las cosas no son más que momentos fragmentarios esenciales del cosmos (cf. Zubiri, 1983, p. 117). El cosmos es la unidad de las cosas reales por razón de su talidad o contenido (cf. Zubiri, 1985b, pp. 358-361).

Esta variación significativa a través de su obra, nos abre la posibilidad de considerar a lo sociohistórico como una sustantividad más, o como una "escisión provisional" más del cosmos de tipo sustantiva, por ello, podemos definir las propiedades sistemáticas como notas estructurales del sistema sociohistórico.

La sustantividad es una suficiencia constitucional, para ello es menester explicar qué entiende el autor por constitucional. La constelación de notas que componen las cosas reales es diversa: tenemos, en primer lugar, las notas adventicias: son aquellas que posee la cosa por su conexión con otras, por ejemplo, la delgadez o la gordura en la medida en que son consideradas en su conexión con los alimentos, o el estar en este o aquel lugar, no así la espacialidad misma; también, y más importante, las notas constitucionales: son aquellas que forman parte de la índole de la cosa, es decir, no dependen de su conexión con otras, o, en su defecto, se deben a la sinergia de los dos factores (índole y conexión) (cf. Zubiri, 1985b, pp. 136-137).

Estas notas constitucionales son las que establecen la "complexión o estructura 'física' primaria de la cosa real que determina, físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones" (Zubiri, 1985b, p. 137). Esta estructura constitucional es "una". Constituye una unidad primaria, por lo que cada nota es un momento de esa unidad (cf. Zubiri, 1985b, p. 144). Las notas son formalmente notas-de, ese "-de" refiere al carácter posicionalmente interdependiente de unas notas con otras (cf. Zubiri, 1985b, p. 146), conformando un *estado constructo* (cf. Zubiri, 1998, p. 203), porque no hay ninguna realidad subyacente de la cual emerjan las propiedades, sino que son las mismas notas presentes en la estructura las que van "construyendo" la sustantividad.

El conjunto de las notas, en cuanto unidad posicional y constructa, constituye un sistema (cf. Zubiri, 1998, p. 203). Este se conforma por las notas constitucionales a partir de una unidad

primaria. La interdependencia funcional de las notas es un aspecto derivado de la unidad primaria de las notas que constituyen sistema (cf. Zubiri, 1985b, p. 151; 2001, p. 52). A estos elementos debe sumarse el carácter cíclico o clausurado, puesto que todo sistema está cerrado en sí mismo en cuanto a sus notas, no en cuanto que se encuentran en respectividad con otras cosas reales o realidades. En este sentido, son las notas las que forman algo completo o concluso, en el orden de los caracteres formales, que Zubiri (1985b) denomina sistema cíclico (cf. p. 146). La clausura cíclica de la unidad primaria es lo que conforma una "totalidad", que varía conforme a la solidez de la unidad constitucional (cf. Zubiri, 1985b, p. 152). Esta unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales es lo que le da suficiencia (plenitud y autonomía) a la sustantividad, de allí que hayamos dicho que la sustantividad consiste en suficiencia constitucional (cf. Zubiri, 1985b, p. 153; 1998, p. 202; 2001, p. 57).

Toda sustantividad estructuralmente definida tiene un subsistema de notas. Este subsistema no toma la prefijación sub- al modo de algo "oculto" o "debajo de", sino aquello "dentro de", es decir, como si fuera un sistema dentro del sistema (cf. Zubiri, 1985b, p. 192). Nuestro autor considera que, si es posible hablar de una esencia, esta únicamente se encuentra en una sustantividad como un subsistema constitutivo, esto es, como aquel conjunto de notas que fundan las notas constitucionales del resto del sistema, es decir, sin las cuales no serían posibles el resto de las propiedades del sistema (cf. Zubiri, 1985b, p. 193).

3.1. La constitución sistémica de la socialidad.

El desarrollo anterior nos permite advertir con certeza que la realidad social no se actualiza ni como "jectum" ni como un "ob-jectum" (cf. Zubiri, 1983, p. 178), por lo que, estrictamente, no hablamos de espíritu objetivo u objetivaciones, conceptos utilizados por Zubiri, puesto que presuponen como condición de sí la existencia de una subjetividad individual correlativa. Estas son conceptualizaciones ulteriores de la inteligencia: sobre todo al nivel del logos-razón, como apuntamos. En principio, la actualización de la realidad como estructura sistemática, según lo plantea el autor, nos permite considerar la realidad social como un sistema coherencial de acciones[77].

[77] En esto seguimos a Antonio González (1994) quien ha propuesto de modo más adecuado y acabado este fenómeno. Naturalmente, hay elementos en los cuales nos distanciamos o directamente adoptamos un enfoque

Toda habitud o actuación, en cuanto se co-actualiza con otras habitudes conforma un vínculo funcional. Es una habitud-de o actuación-de, por lo que constituye un sistema o sintaxis social. Zubiri refiere a la realidad en respectividad como sintaxis (cf. Zubiri, 1985b, p. 181). En este sitio se nos podría cuestionar que la sociedad está constituida por personas, como algo advertimos en Ellacuría en el capítulo anterior. Sin embargo, aquí estamos haciendo una consideración de la estructura formal de la socialidad, de allí que apelamos a la actualización de las acciones con sentido o habitudes sociales. En rigor, esto se debe a que lo estrictamente social de la persona humana es el momento de habitud (cf. Zubiri, 1986, pp. 271-272), aquella dimensión que queda configurada por intervención de los demás y se caracteriza por un trato específico con las cosas, con uno mismo y con los demás. Es un aspecto según el cual cada habitud es formalmente lo que es en función de la constitución de las demás habitudes.

La persona, como veremos, es constitutivamente social, pero esto implica que estructuralmente lo primario es la habitud de alteridad, cuyo carácter fundamental es el de ser una alteridad impersonal. Por consiguiente, el vínculo personal no es primario en lo social.

La unidad del sistema social es lo que define su interioridad. Cuando Zubiri nos habla de una interioridad del sistema no hace más que referirse a la unidad cíclica y clausurada que constituyen las notas, es decir, hay una co-determinación de las notas. Por lo tanto, si pudiéramos ver íntegramente las dimensiones de una nota del sistema, esta nos mostraría la totalidad del sistema (cf. Zubiri, 1985b, p. 368). Esta visión "hologramática", como la llama Edgar Morin por su relación totalidad-parte (cf. Morin, 1999a, p. 113) tiene diversos grados de clausura cíclica, puesto que todo sistema no es más que una escisión provisional del cosmos (cf. Zubiri, 1983, p. 117), siendo este la única sustantividad sistemática (cf. Zubiri, 1998, p. 204). En el sistema del cosmos tendríamos diversos subsistemas, entre los cuales encontramos el sistema social, del que se derivan otros subsistemas sociales.

La plasmación exterior de esa unidad fundamental de acciones, constituye su ex–structura, la estructura del sistema. De esta visión estructural de la realidad, la cual no presupone ninguna sustancia subyacente que sostiene la estructura, es factible concluir que el sistema funcional de habitudes o actuaciones es una sustantividad estructural y dimensional (cf.

alternativo, dado que los estudios zubirianos han evolucionado y permiten alumbrar aristas no del todo evidentes hasta ese momento.

Zubiri, 1998, p. 205). El carácter dimensional tiene que ver con el modo en que la interioridad se proyecta en la estructura. Esta proyección es una actualización de las notas en la exterioridad del sistema. Esta tipo de actualización refiere a categorías intelectivas a partir de las cuales se hacen presente las estructuras reales (cf. Zubiri, 1983, p. 191).

Hay tres tipos de dimensiones muy relevantes. En primer lugar, encontramos la dimensión de totalidad. Cualquier cosa real aprehendida: un perro, un astro, una piedra, se nos presenta como un conjunto íntegro de propiedades, independientemente de si ese todo queda actualizado en unas de sus notas o enteramente. Así, si aprehendo varios fragmentos de un mármol, estas notas acusan la totalidad de la estatua. En segundo lugar, estas notas tienen una coherencia entre sí, no son un puro conglomerado extrínseco, sino una totalidad coherente. En tercer lugar, poseen una "dureza", la cual le da durabilidad a la sustantividad. Zubiri asocia esto con el "estar siendo" propio del ser de la sustantividad. Por ello, conviene vincularlo con la temporeidad propia de toda sustantividad.

El gerundio "siendo" es lo que indica la durabilidad, la permanencia, la presencia, puesto que allí la sustantividad se afirma en el mundo como siendo tal o cual cosa real, por eso se enfatiza tanto en la ulterioridad del "ser" respecto del "estar". En suma, tenemos totalidad, coherencia y duratividad como las tres categorías que se acusan intelectivamente de toda sustantividad.

El sistema social no es anterior a las acciones mismas, sino que cada acción es una actualización de la unidad del sistema en sí mismo. En dicha acción está presente la estructura de *todo* el sistema. En consecuencia, las acciones que intervienen funcionalmente con las mías, troquelan en mí un comportamiento específico, pero lo hacen actualizando el sistema, como portadores de la impronta propia del sistema social. Esto es lo que permite pensar que el sistema tenga coherencia y duratividad.

La actualización, como totalidad coherente y durable, puede connotar un sentido totalitario, donde las notas no expresan diferencias, sino plena adhesión coherente a la totalidad[78]. Lógicamente, esto no es necesariamente así. Ricardo Espinoza Lolas (2013), releyendo el concepto de espaciosidad (cf. Zubiri, 2006, pp. 139-143), lo expone con certero análisis. Las notas constituyen una unidad sistémica que se define como interioridad, sin embargo, aun cuando las notas son notas-de no pueden sustituir ni ser sustituidas por otras. Por ello deben

[78] Marcuse (1991) hacía referencia a esta unidimensionalización de los seres humanos en el marco de las sociedades industriales avanzadas.

ser consideradas como notas "fuera-de", fuera-de las demás notas. Este fuera es un *ex*, por consiguiente, es un "ex-de". Entonces,

> [...] un modo de consideración analítica mienta la unidad; en cambio, el otro modo mienta las notas mismas; uno mira hacia el sistema material en su interioridad (hacia dentro), el otro mira hacia el sistema no en cuanto unidad sino en cuanto notas del sistema, a su exterioridad (hacia fuera) (Espinoza Lolas, 2013, p. 336).

A continuación dice: "el 'de' y el 'fuera-de' de las notas se co-determinan. Es 'de' los demás porque está 'fuera' de los demás puntos, si no fuera 'de' los demás sería uno y el mismo con los otros puntos" (Espinoza Lolas, 2013, p. 336). Esto configura la cuestión central, las acciones, aun cuando constituyen un sistema funcional no están plegadas unas con otras de tal manera que no existan diferencias, y por ende diversidad entre las mismas, sino que hay una inevitable multiplicidad. La totalidad no anula la diferencia, ni la diferencia anula la unidad. A mayor unidad estructural hay mayor perfección, estabilidad y duración, por tanto, un mayor grado de realidad social.

El espacio social está cualificado para albergar diversas clausuras cíclicas (distintos subsistemas), como señalamos, las acciones intervinientes en el campo social no son por completo homogéneas, aun cuando todas participen de un mismo sistema, sino que se unifican por afinidad simbólica y material[79]. No obstante, no podemos decir que hay algo así como "clases sociales"[80], clases definidas sustancialmente, sino un devenir de clase. Por razón de las afinidades concurrentes en un mismo espacio social, y de la intervención de actuaciones politizadas en el campo social[81] podemos conjeturar el advenimiento de una clase, de un constructo clase. En consecuencia, encontramos clases dominantes y subalternas que se constituyen con diversas clausuras cíclicas en la estructura social, las que se deben al

[79] Esto lo podemos inferir por analogía con lo que dice Bourdieu (1997): "[...] la proximidad en el espacio social predispone al acercamiento: las personas inscritas en un sector restringido del espacio estarán a la vez más próximas (por sus propiedades y sus disposiciones, sus gustos y aficiones) y más inclinadas al acercamiento; también resultará más fácil acercarlas, movilizarlas" (p. 23).

[80] Hablar de clase social es salirnos de la inmediatez primera de los actos y de la realidad en su análisis, es ingresar en el nivel del logos, es decir, determinados subsistemas presentes en una totalidad social pueden ser conocidos en el campo social como una "clase social" determinada. Luego, al nivel de la razón, en función de un sistema de referencia determinado, podemos considerarlas como clases dominantes o subalternas.

[81] En este punto también nos inspiramos en Bourdieu (1997): "Sólo se pasa de la clase–sobre–el–papel a la clase 'real' a costa de una labor política de movilización. La clase 'real', suponiendo que haya existido 'realmente' alguna vez, tan sólo es la clase realizada, es decir movilizada, desenlace de la *lucha de clasificaciones* como lucha propiamente simbólica (y política), para imponer una visión del mundo social, o, mejor aún, una manera de construirlo, en la percepción y en la realidad, y de construir las clases según las cuales puede ser distribuido" (p. 24).

continuo proceso de renovación de las alianzas y pactos políticos y sociales. Pero de lo que sí podemos hablar es del cuerpo social.

En los escritos de los años ’50 y ’60, como son *Sobre el hombre* y *Estructura dinámica de la realidad*, considera que el ser humano constituye cuerpo social por incorporarse al sistema de posibilidades en función del cual el ser humano vive (cf. Zubiri, 1986, p. 308; 1995, p. 259). En sus textos posteriores (de los años ‘70) afirma que el cuerpo social se constituye “por constituir mi realidad en co-principio con otros; y principio de presencialidad actual” (cf. Zubiri, 2006, pp. 55-56), dejando el sistema de posibilidades como una dimensión de la sociedad, pero ya no como fundamento del cuerpo social, y sí en estrecho vínculo con la historia. Lo mentado por nosotros no es algo ajeno a la corporeidad social, por cuanto las habitudes o actuaciones en el marco del sistema social están físicamente determinadas unas por otras, por lo cual constituyen cuerpo social.

La relación entre el “in” y el “ex”, es decir, el hecho de que las notas sean notas-de y que sean notas “fuera-de, es una tensión variable en la sustantividad, puesto que si se enfatizan las diferencias sobre la unidad se rompen los pilares de la totalidad. Si se refuerza la totalidad o unidad (in) sobre la diversidad (ex) deviene una realidad totalitaria. Este hecho, por demás bastante evidente de la estructura social, no obstante, nos remite a una cuestión más compleja, esto es, los mecanismos inmanentes de reproducción social. Todo cuerpo social “está siendo”, es decir, se afirma en su permanencia como tal[82]. Si bien esto es una tarea estricta de la sociología, podemos afirmar que toda estabilidad y duratividad de un sistema social tiene varios componentes: recordemos que toda *héxis* se constituye por la im-pronta que dejan los demás en mi propia estructura accional. Toda impronta física en el marco de un campo social establece una red simbólica y significativa de pertenencias sociales, que vienen unidas a valoraciones y opciones sociales, esto lo hemos denominado el “haber social”. La aparente inocuidad que puede conllevar la huella de los demás, en verdad encierra la cifra exacta de nuestra inserción, permanencia y reproducción del sistema social. Esto es imposible sin el conjunto de las notas estructurales de lo social. Las notas que sostienen ese

[82] En este mismo sentido, Bourdieu (2023) dice: “Una de las preguntas fundamentales respecto del mundo social es la de saber por qué y cómo ese mundo dura, persevera en el ser, cómo se perpetúa el orden social, vale decir, el conjunto de relaciones de orden que lo constituyen. […] el mundo social está dotado de un *conatus*, como decían los filósofos clásicos –de una tendencia a perseverar en el ser, de un dinamismo interno, inscrito, a la vez, en las estructuras objetivas y en las estructuras “subjetivas”, las disposiciones de los agentes –, y está continuamente mantenido y sostenido por acciones de construcción y de reconstrucción de las estructuras que en principio dependen de la posición ocupada en las estructuras por quienes las llevan a cabo” (p. 31).

sistema son ideológicas, políticas y económicas. Por lo que, mientras mayor coherencia haya en los mecanismos de reproducción simbólica, política y material, hay mejores condiciones de conservación y reproducción social.

3.1.1. Dinamismo de la estructura social.

La estructura sistemática de acciones nos revela, además de su funcionalidad intrínseca, su carácter dinámico. La formalidad misma de las acciones, esto es, en cuanto ellas son "de suyo", tienen un constitutivo momento dinámico, que consiste en el *dar de sí* (Zubiri, 1995, p. 61). Este dinamismo se opone a cualquier estaticidad, pero tampoco significa un permanente cambio. El dinamismo y el devenir entendidos como un dar de sí no son forzosamente un cambio. El dinamismo envuelve en sí mismo un momento de cambio, pero éste no constituye el dinamismo, sino que es justamente la estructura concreta como da de sí. El cambio es aquello según lo cual, y en la forma en la cual acontece la realidad que está dando de sí, y el dar de sí de esa propia realidad (cf. Zubiri, 1995, p. 62).

El sistema social se constituye a partir de una tensión variable entre el "in" y el "ex", dado que las acciones sociales no quedan subsumidas en la totalidad, lo que revela que el conflicto es una dimensión posible, pero no un atributo del sistema mismo, como piensa Hegel en relación con el despliegue dialéctico (cf. Zubiri, 1994, pp. 281-284).

Lo dicho hasta aquí plantea que el dinamismo es de la realidad social en cuanto sistema de acciones. Por tal razón, es la realidad la que da de sí y, eventualmente, por ello cambia. La realidad social como cualquier realidad presenta una multiplicidad de notas – las cuales trataremos de poner en evidencia en lo sucesivo—. Hay notas sistemáticas o constitucionales y notas esenciales o constitutivas. La transformación consiste: "en que una estructura, [...] desde sí misma, en tanto que estructura, dé lugar desde sí misma a una estructura completamente distinta" (Zubiri, 1995, p. 139). Ahora, si continuamos lo planteado por Gracia (2017) en relación con la transustantivación del pan en eucaristía por transactualización, vemos que su planteo nos lleva a que hay una transformación de la sustantividad por una nueva actualización.

La actualización impone una nueva nota sistemática a la totalidad del sistema provocando su transformación sin alterar las notas esenciales (cf. pp. 155-156). Hay una prioridad de la

actualidad por sobre la realidad. En vez de un devenir de realidad, el último Zubiri estaría enfatizando más el devenir de actualidad (cf. Zubiri, 1998, p. 140).

Lo planteado hasta aquí tiene importantes consecuencias para pensar la articulación entre praxis y realidad sociohistóricas, puesto que la prioridad sería estrictamente de la realidad social por sobre la actualización propia de los actos. Sin embargo, una prioridad de la actualización de las acciones en el campo social implicaría la aparición de una nueva nota sistemática capaz de modificar la totalidad del sistema. Modificación que va en dirección a una maduración y plenificación de los actos (cf. Zubiri, 1983, p. 323 y ss.) en el marco de la totalidad del sistema. Esto tiene que ser pensado desde la razón política, dado que son estas las responsables de establecer una articulación de las actuaciones en orden a una apropiación de una posibilidad por sobre otra. Esta perspectiva zubiriana, distante de la de Ellacuría, se esclarecerá en el próximo capítulo.

3.1.1.1. Tipos de funcionalidad social

Una vez hallado el núcleo de lo social en la *habitud* social o actuación, podemos indicar cuáles son los tipos de funcionalidades que se establecen en el espacio social. En nuestra exposición del espacio social dentro del campo social nos vimos remitidos a su esclarecimiento desde una perspectiva anterior a la constitución del sentido. Sin embargo, ahora nos encontramos con habitudes sociales o acciones con sentido, por lo que su funcionalidad social adopta sentidos específicos. Nos detendremos sucintamente en ellos.

La habitud de alteridad presenta diversos modos de funcionalidad. En principio, señalamos los más destacados por Zubiri y que Ellacuría retomará. Las actuaciones en el campo de realidad se actualizan en su realidad respecto de las demás y de sí mismas como actuaciones personales (cf. Zubiri, 1998, p. 272), es decir, son realidades personales. Para evitar equivocaciones es conveniente acentuar que nos hemos desplazado del ámbito de actualización inmediata de los actos de aprehensión hacia la dimensión de realidad como término de la aprehensión (cf. Zubiri, 1998, pp. 209-215), lo que hace patente un cambio en el lenguaje, además, muestra la imbricación de los actos en las cosas reales.

Las notas intelectivas, sentimentales y volitivas, que definen a la estructura de las acciones, delimitan una forma de realidad, en nuestro caso, la forma humana de realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 210). Un modo de realidad, en este caso, remite a un modo de autoposesión como

realidad: la persona. Asimismo, existen diversas figuras de instauración en la realidad en cuanto realidad. En el caso de la persona es como realidad absoluta (suelta – de). No solo se autoposee como realidad reduplicativamente, como siendo "suya", sino que lo hace como tal ante el todo de lo real (cf. Zubiri, 1998, p. 213), de allí que Zubiri afirme (1998) contra Hegel que piensa que al espíritu individual como momento del espíritu objetivo, hay que enfatizar que el ser humano "no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico" (p. 213).

Sin embargo, por razón de su cuerpo se ve integrado en la realidad, por ello es una realidad relativamente absoluta (cf. Zubiri, 1998, p. 213). De allí que, cuando sostuvimos que en toda estructura social encontramos no solo notas-de, sino también notas fuera-de, con la intención de significar que toda unidad está co-implicada con una diferencia, tiene su fundamento real en este punto, a saber: el carácter relativamente absoluto del ser humano, pues, por él, puede plegarse o diferenciarse de la estructura social.

Por lo dicho, podemos pensar los modos en que estamos vertidos a los demás. Si el otro afecta en tanto que otro (cf. Zubiri, 1995, p. 256) o "meros otros" (Zubiri, 1998, pp. 213-214), es decir, si constituye un tipo de trato "impersonal", entonces define un tipo de convivencia impersonal (cf. Zubiri, 1998, p. 213; 2006, p. 57), esto sucede cuando las personas, en estricta interdependencia funcional, solo se vinculan como "otras". Esto es lo que define a la sociedad (cf. Zubiri, 1985, pp. 66-67), y da lugar a lo que Zubiri en su deriva metafísica denomina "dinamismo de la despersonalización" (Zubiri, 1995, p. 256).

Este tipo de vínculo social tiene su fortaleza en el hecho de que los demás son mera alteridad, de allí que aun cuando los otros varíen (son reemplazados), su estatus de "sociedad" no se pierde (cf. Zubiri, 2006, p. 58). No quiere decir que no haya *solidaridad* entre estos, porque los miembros de la misma se definen por su mutua interdependencia.

Nuestro autor es enfático al decir que este tipo predominante de convivencia impersonal, identificado como el modo unívoco de socialidad, ensombrece otros tipos de tratos humanos, como es el de la comunión personal, donde lo propio de esta convivencia es la absoluta insustituibilidad de sus miembros (cf. Zubiri, 2006, p. 59), donde el tipo de socialidad que se constituye es el de la *comunidad* (Zubiri, 1985, p. 67).

3.1.2. Las notas fundamentales de la estructura social

Hemos visto cómo el distanciamiento operado por la filosofía zubiriana de la noción de sustancia permite pensar la socialidad desde una consideración estructural sustantiva. Las acciones conforman una estructura funcional cuyo devenir está dado por actualización. Sin embargo, a toda estructura social le corresponden otras notas o propiedades sistemáticas que son actualizables a la inteligencia. Estas notas sistemáticas se corresponden con lo que sostenemos como dimensiones "objetivas" y "objetivadas" esenciales a la construcción de la socialidad.

Es importante hacer un breve excurso en este punto para dejar las cosas lo más claras posibles, ya que puede llevar a confusión la misma terminología zubiriana. La realidad, a nivel primordial, se actualiza como notas en unidad sistemática, de allí que hablemos de la estructura social o unidad sistemática de habitudes o actuaciones, en la cual encontramos diversas clausuras cíclicas, también denominados subsistemas sociales. Para esclarecer esto, requiere que nos desplacemos al nivel del logos, pues allí se constituye el sentido en torno a esas diversas cosas reales. Por ejemplo, determinados subsistemas son "en realidad" diversos grupos o clases sociales. Pero, si profundizamos aún más, encontramos, por intermedio de la razón, que dichas clases sociales son, fundamental u objetivamente hablando, clases dominantes y clases subalternas.

Por otro lado, también hemos señalado que la intervención de las actuaciones políticamente orientadas pretende incardinar a los actores sociales en torno a un "sistema de referencia", es decir, "ideología", con la finalidad de actualizar una posibilidad del ordenamiento social. En relación con esto, se constituyen las diversas objetivaciones sociales.

En este sentido, las clases sociales son objetivaciones o constructos dados por afinidad concurrente en la estructura social, y producto de la actividad políticamente orientada, además de otros aspectos que desarrollaremos en lo sucesivo. La razón puede examinar esas objetivaciones y decir que el fundamento de estas es el conjunto de las relaciones de opresión de clase, como lo planteó Marx. Esto lo veremos con más detenimiento en el próximo capítulo, pero, es importante exponerlo para esclarecer lo que aquí tratamos.

Respecto a estas propiedades sistemáticas hacemos una referencia muy sucinta, pero nos vemos inexorablemente obligados a remitirnos a ellas para pensar la actualización de la realidad sociohistórica, además de incorporar algunas variaciones. Lo importante en esto es recapitular: el sistema funcional de actuaciones es una dimensión empírica, observable,

puesto que pone en evidencia el comportamiento social. Esto es lo que estudiarían racionalmente las ciencias sociales en los términos de un registro de las legalidades de la funcionalidad de los vínculos de esta índole. Pero hemos puesto en evidencia que esto no es más que uno de los aspectos del fenómeno. Es necesario explicitar brevemente todas sus dimensiones.

Podemos acordar tres propiedades que resultan inalienables a la constitución de la misma. En primer lugar, la ideología, expuesta como mundo intelectivo. Hay una primera dimensión que tiene que ver con la configuración de una mentalidad afianzada por el haber social heredado, propio de la tradición, y, luego, consolidado por las actuaciones potestativas en el campo social. Esta ideología se constituye como una visión de mundo o conjunto de representaciones, símbolos y significaciones compartidas socialmente, de allí que los actores sociales son incardinados políticamente porque resuenan con sus símbolos, significados, valores, etc. Es lo que hemos sintetizado en el carácter de dimensión semántica. A diferencia de la explicación de comportamientos empíricamente verificables, estas están ligadas a las dimensiones de la comprensión, por lo tanto, su análisis es del orden cualitativo, no cuantitativo. Su estudio tiene que ser efectuado por la hermenéutica y la crítica de las ideologías, ya que se orienta a las interpretaciones.

En segundo lugar, el poder, en cuanto "sistema de poderes" de quienes se *imponen* al individuo, lo encontramos materializado u objetivado, paradigmáticamente, en la figura del Estado. Este es un subsistema del sistema social, aun con su notable preponderancia. Sin embargo, Zubiri pone al poder en los demás –en sentido general, son los otros en cuanto constituyen un cuerpo de alteridad común–, en la medida que intervienen en la estructura de la propia praxis. Esto también tiene un carácter empírico, por cuanto podemos analizar sistemáticamente las relaciones de poder operantes en el sistema social. En su versión más degradada devienen en lo que Habermas (2007) denomina "poderes hipostasiados", sistemas autonomizados del lazo social, que parasitan los vínculos intersubjetivos del mundo de la vida (cf. López de Lizaga, 2015). Su examen racional es llevado a cabo por las ciencias sociales y la crítica de las ideologías.

En tercer lugar, está la nota o propiedad económica o tecnoeconómica[83]. Esta última es a la que menos hemos hecho referencia, por lo que repararemos brevemente en ella. Para Zubiri, "[...] la manipulación es, pues, la forma suprema y radical con que el hombre interviene en

[83] Acerca de estas tres dimensiones, véase: Wilber (2005) y González (2010b).

las cosas del mundo físico. [y] la estructura primaria y radical de la manipulación […] es la técnica" (Zubiri, 1986, p. 333). La técnica tiene una función esencial en la praxis, esto es, la creación, la invención (cf. Zubiri, 1986, p. 338), pero no nace principalmente compelido por la subsistencia, sino por "una fruición del hacer" (Zubiri, 1986, p. 340).

La técnica es estrictamente poder sobre la realidad, por lo que hay un componente inequívoco de dominio sobre la misma (cf. Zubiri, 1986, p. 340). La "técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y es poder sobre las realidades" (Zubiri, 1986, p. 341). Esta técnica, asimismo, puede ser referida a un trato general con la producción material en la estructura social; de allí que toda la producción de cosas materiales que por intermedio de su praxis el ser humano crea, al encontrarse en la trama general de la sociedad, es susceptible de intercambio. Podemos hablar, así, de una propiedad estrictamente tecnoeconómica. Su estudio racional es llevado a cabo por la economía-política (Marx) y las ciencias sociales.

En toda estructura social encontramos un encadenamiento de estas tres propiedades. En este sentido, encontramos subsistemas sociales, lo que racionalmente podemos considerar objetivaciones (algo que está-ahí: empíricamente visible) concretas. Zubiri (1995) pone en el nivel ideológico, al conjunto de principios tópicos, bajo la idea del *se*: lo que se piensa, se quiere, se puede (cf. p. 280), de ahí las leyes, la escuela, las universidades, los medios de comunicación. En el plano del poder ubica al Estado, con todo su sistema burocrático administrativo, los partidos políticos, el sistema judicial. En el plano tecnoeconómico, en tanto, da cuenta del mercado, el trabajo asalariado y el capital[84]. Todos estos subsistemas, como hemos sostenido, son esclarecidos por la actividad lógico-racional.

Estas notas constituyen un sistema. Le dan suficiencia constitucional al orden social, en cuyo caso, cada una es una nota sistemática, por tanto, poseen una interdependencia estructural unas de las otras. Cada una tiene, asimismo, una posición en el sistema total, ejerciendo una determinación sobre el resto (cf. Zubiri, 2001, pp. 54-55). En el sistema general estas tienen predominancias variables. Toda sustantividad está en directa respectividad con la praxis. La actualización de sus notas sistemáticas, por parte de la praxis, produce que estas adquieran

[84] En este caso, confróntese: González (2010b).

relevancia variable en la totalidad, ejerciendo una predominancia distinta en cada caso, puesto que son las cosas las que se imponen noérgicamente a las actuaciones[85].

En resumen, las actuaciones y las cosas-sentido se co-actualizan dotadas de una semántica (conjunto de representaciones, símbolos y significaciones que configuran un "mundo ideológico") y de una sintáctica social (su posicionamiento funcional dentro del campo o estructura social en relación con determinadas relaciones de poder y producciones tecnoeconómicas). Tanto las actuaciones como las cosas-sentido constituyen lo que Zubiri denomina un "sistema de posibilidades" (cf. Zubiri, 1995, p. 258).

A modo de ejemplo, podemos actualizar las leyes considerando su estricta semántica (su sentido), así como su significado social, donde pueden ser vistas como instrumentos de poder, y con un sentido específico para nuestra vida. A esto se suma su posicionamiento funcional en la estructura social, en relación con la cual definimos nuestro propio posicionamiento. Asimismo, es posible actualizarlas desde su aspecto empírico-material o sensorio-motor (como cosa): tienen unas letras, un papel, etc.

De manera similar, las actuaciones de un juez son actualizadas poseyendo tanto, una semántica, definida culturalmente por su significado, como una sintáctica, que las posiciona dentro del tejido social y las relaciones de poder, específicamente en la fracción gobernante.

El desplazamiento hacia la actualización le otorga una preponderancia decisiva a la praxis. Exploramos esas consecuencias más adelante con mayor detenimiento, puesto que las notas que configuran estructuralmente la realidad no son algo dado, sino un constructo. Es una tarea de la crítica explicitar nuevas notas del sistema sociohistórico.

3.2. El proceso histórico

El análisis hecho hasta ahora nos ha conducido, a pensar el dinamismo histórico o dinamismo del sistema de posibilidades que define la estructura social (cf. Zubiri, 1995, p. 260). Estos desarrollos ya han sido hechos en el marco de las propuestas teóricas de Ignacio Ellacuría, por consiguiente, seremos muy sucintos a la hora de exponer estas ideas para no ser

[85] Esta perspectiva se aparta de la tradicional consideración marxista de estructura y superestructura, ya que esta perspectiva dual no se ajusta al carácter estructural de la realidad, en la cual el acento recae en la dimensión económico-política, en la cual lo ideológico resulta un eco deformador de las condiciones efectivas del ser humano (cf. Marx, 2008; Marx y Engels, 2014). Sin embargo, esta posición fue oscilando, por lo que veremos cómo Ellacuría la rescata más íntegramente.

repetitivos, pero sí para poder retener lo esencial a fin de exponer el anclaje que estas tienen desde la filosofía de Zubiri.

Preliminarmente, es necesario ver de dónde viene el carácter histórico, y por qué Zubiri lo considera constitutivo (cf. Zubiri, 1986, p. 204). Las acciones se actualizan sistémicamente, esto se debe a su estructural actualización de unas con otras. Los otros ya siempre están interviniendo en mí, están incrustados en mis acciones (cf. Zubiri, 1986, p. 244). Su inscripción no es anodina, sino que intervienen transmitiendo, entregando modos de estar en la realidad (cf. Zubiri, 1986, p. 200). De lo contrario, el ser humano se vería forzado a comenzar de cero en su trato con la realidad (cf. Zubiri, 1986, p. 201).

En nuestro capítulo anterior hicimos un recorrido por la praxis y pudimos ver que una de sus modulaciones era la dimensión histórica. Lógicamente, esto no está dislocado de aquello a lo que aquí hacemos referencia, ya que no abandonamos la inmediatez primera de los actos, sino que lo enriquecemos con las dimensiones que son actualizables como término intelectivo, esto es, como un hecho (cf. Zubiri, 1983 p. 183). Desde el comienzo de este capítulo hemos desplazado nuestro análisis de la filosofía de la praxis a una filosofía de la realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 209). Propios de esta última son los textos previos a los años ’80, o sea, a la trilogía de la inteligencia. En concreto, en lo sucesivo nos abocaremos a los textos del año 1974 (cf. Zubiri, 2006), en los que desarrolla orgánicamente los planteos acerca de la historia.

Trasladarnos hacia estos textos nos lleva a considerar que la historicidad no es sencillamente una prerrogativa de acción racional en cuanto actividad histórica[86], sino que

> La historia no es sólo una propiedad de la realidad humana, sino una dimensión estructural de esta realidad según la cual lo que es histórico no es sólo el sujeto, el hombre real, sino su formalidad misma de realidad. La realidad humana es histórica en cuanto realidad. La historia en su contenido es formalmente historia de la realidad humana en cuanto realidad, y no sólo algo que hace el hombre real, o que le acontece a él (Zubiri, 1986, p. 204).

Esta definición nos lleva por los derroteros de Ignacio Ellacuría. Sin embargo, acá recuperamos aquellas cualidades metafísicas que estrictamente constituyen las actuaciones personales[87], a saber, la capacidad y la edad histórica. La praxis y la realidad históricas están

[86] Con esto hacemos referencia a la actividad histórica, la cual hemos tratado definidamente en el capítulo II y hemos articulado con la praxis política en este capítulo.
[87] Hablar de persona es una referencia propia de filosofía de la realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 212).

mutuamente ligadas. Anticipando ideas, por un lado, la praxis racional o histórica es la responsable de la actualización de posibilidades; y, por el otro, la realidad histórica es el proceso de capacitación metafísico de la praxis personal, es decir, se constituye por el precipitado de dicha actualización.

Pues bien, lo propio de la historia es su aspecto de *tradicionidad*, de "entrega de realidad" (Zubiri, 2006, p. 76). El neologismo tradicionidad es retomado en su concepto de *parádosis, traditio,* tradición (cf. Zubiri, 2006, p. 76). Esta *traditio* refiere a formas de estar en la realidad.

A la hora de pensar el sujeto de la tradición (o sujeto de la historia) Zubiri tiene diversas consideraciones, como en el caso del cuerpo social. En los escritos de las décadas de los '50 y '60 encontramos que el sujeto de la historia es el cuerpo social, pero siendo parte del sistema de posibilidades heredado (cf. Zubiri, 1986, p. 219; 1995, p. 266). Esto varía sensiblemente en textos de los años 70. El cuerpo social sigue siendo el sujeto de la historia, pero no recurre al "sistema de posibilidades" como su eje articulador –esto no significa que no tenga relevancia y deba seguir siendo considerado–.

Para esclarecer este punto hay que diferenciar el modo de comprensión de la sociedad del histórico. En aquel nos remitimos a la persona como aquella dimensión metafísica (es decir, de realidad en cuanto realidad) que, por el hecho de ser un absoluto relativo, tiene dos modos de vincularse: personal (comunión) e impersonalmente (sociedad). En este, encontramos un fenómeno análogo, hay un estricto carácter impersonal, en tanto que toda personalidad pasa a ser histórica por haber sido "el que" realizó tal o cual acción, más nunca nos dice quién fue tal o cual persona, pues eso ya corresponde al aspecto personal (cf. Zubiri, 2006, pp. 81-83). Opera, así, la distinción entre *opus operans* y *opus operatum* (cf. Zubiri, 2006, p. 128).

El *opus operans* alude a la acción que es ejecutada personalmente, es decir, a ella le pertenece lo operado como momento de la operación misma. Si se considera lo operado como independiente del operante, entonces se encuentra frente a acciones estrictamente impersonales, acciones reducidas a haber sido *de la persona*, no es una acción en tanto que "suya", sino en tanto que cualidad "de ella". Aquí podemos encontrar tanto la "historia biográfica", en la medida en que hay una reducción de la vida personal (biográfica) a ser argumento *de la persona*, como social. Hay una historia social y biográfica, puesto que son vías de reducción por el *operatum*. "La vía de la alteridad: su resultado es la sociedad. La

vía del *operatum*: su resultado de la historia tanto social como biográfica" (Zubiri, 2006, p. 130). De aquí que la historia afecte impersonalmente a la persona.

Esta "entrega de formas de estar en la realidad" se da, a su vez, como principio de posibilidades. De aquí que el pasado, si bien no continúa como realidad, si lo hace como posibilitación, donde cada posibilidad viene encadenada con la anterior. Estas constituyen concretamente el sistema de posibilidades definido por el cuerpo social (cf. Zubiri, 1995, p. 265). La tarea estricta de la praxis consiste en la actualización del elenco de posibilidades heredadas, esto es: el suceder o acontecer (cf. también Zubiri, 1986, p. 613). Esto es lo que caracteriza propiamente a la historia. Así pues, "la *historia es el suceso de los modos de estar en la realidad*" (Zubiri, 2006, p. 139). De aquí que el pasado, si bien no continúa como realidad, lo hace como posibilitación, donde cada posibilidad viene encadenada con la anterior, las que son encontradas o forjadas por invención (cf. Zubiri, 2006, p. 87). Recordemos que "la historia es 'invención' en entrega" (Zubiri, 1986, p. 202), por ende, como hemos visto en Ellacuría, tiene la peculiaridad de ser entrega e invención de posibilidades y de la cuasi-creación de capacidades (cf. Zubiri, 2006, p. 98).

Qué puede o no puede hacer el hombre en la historia depende del poder estricto que constituyen las posibilidades. Este poder de posibilitación precipita en el ser humano en forma de dotes, las que actúan como "principio de posibilitación". Las posibilidades una vez actualizadas por la persona, se naturalizan en esta. Por esta naturalización las dotes se constituyen en "capacidad*"*. "Capacidad es formalmente 'capacidad de posibles'" (Zubiri, 2006, p. 152). Estas capacidades se construyen unas a partir de otras. Solo habiendo adquirido unas se pueden adquirir otras o modular las anteriores en virtud de que se despliegan en un *proceso*. La historia consiste formalmente en una doble dimensión de "actualización o apropiación de posibilidades" y de un "proceso de capacitación" –aspecto que resulta medular para la concepción de Ignacio Ellacuría, como hemos visto—.

3.2.1. Edad histórica y tiempo histórico

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'" (Zubiri, 2006, p. 157).

La pregunta que emerge como deducción lógica, es por el Yo, por el ser histórico, dado que es la realidad humana la que se afirma como absoluto frente al todo de la realidad, y es esta la que es estrictamente prospectiva, es histórica, y lo es desde sí misma, es decir "de suyo". Debemos pensar al Yo como afirmación de la realidad sustantiva humana como un absoluto en el todo de la realidad. Esta afirmación la hace a su manera particular, esto hace que sea una afirmación relativa, pues es "así" y no de otro modo, como lo harían los demás. Seguidamente, el "ser así" es un acto de las capacidades individuales, según las propias capacidades, no de potencias o facultades. De aquí que la realidad sustantiva del ser humano es absoluta de acuerdo con sus capacidades, no en abstracto. En otras palabras, las capacidades son las que le permiten a la realidad humana afirmarse con las cosas que la rodean en la realidad de un modo determinado.

Esta autoafirmación humana viene determinada, según lo antes dicho, por la "altura procesual". Con esto Zubiri quiere indicar 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 definido en el proceso de capacitación. Esta altura procesual es una característica de la realidad histórica. Cuando este carácter determina una manera de "ser", del Yo, señala Zubiri, la altura procesual pasa a constituir *"*la altura de los tiempos*"*. Esto nos permite considerar el aspecto de la temporalidad histórica propiamente dicha, ya que nuestro análisis llegó hasta la precesión como el último andamio de la estructura temporal humana. No obstante, antes de llegar a ello, hemos de caracterizar la cuestión de la edad histórica.

La altura procesual dimensiona a la realidad humana en su capacidad de actualización de posibilidades, esto es lo que constituye la edad histórica, la cual, a su vez, configura al Yo. En este sentido, tenemos la noción de la "edad" (cf. Zubiri, 2006, p. 162), que Zubiri (1986) también denomina "ser acrescente" (pp. 211-212).

Estos conceptos implican una serie de matizaciones formales muy importantes. Procedamos, entonces, a un análisis preciso.

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. “Solo hay coetaneidad dentro de una misma tradición” (Zubiri, 1986, p. 210). Recién en la actualidad, apunta Zubiri (2006), la humanidad ha ido adquiriendo el estatus de un “cuerpo de alteridad único” (p. 162) o “una sociedad verdaderamente una y única” (Zubiri, 1986, p. 219), por lo que se puede hablar no sólo de corporeidad universal, sino de coetaneidad universal.

Ahora bien, para indicar la determinación de la “realidad histórica” –por este concepto se comprendía el modo en que refluye la altura procesual sobre la realidad humana—, esto es, de la edad, sobre el Yo, Zubiri crea el neologismo: etaneidad. El ser humano es etáneo: “La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del Yo: es la última concreción histórica de él” (Zubiri, 2006, p. 162). El tipo de actualidad histórica del Yo –en su absoluto relativo— es la etaneidad.

El autor realiza algunas aclaraciones esenciales al tema. En primer lugar, la etaneidad no debe ser considerada una “propiedad” del Yo, sino que es una “di-mensión”, pues mide históricamente el modo cómo el Yo es absoluto: el Yo es absolutamente etáneo (Zubiri, 2006, p. 164). La etaneidad tampoco es la estructura formal del Yo. Contra Hegel, el autor sostiene que el individuo no es sostenido como mero recuerdo de algo preterido en los estadios dialécticos del espíritu (*Geist*). Sino que, a diferencia de ellos, los individuos no forman parte de la historia, sino que “están incursos” en ella.

En virtud de esto, se observa que:

> [...] la historia surge del individuo personal como momento constitutivo de su realidad sustantiva: su prospección filética. La historia marcha […] en un proceso de posibilitación tradente, resultado de las apropiaciones opcionales excogitadas por las personas individuales (Zubiri, 2006, pp. 164-165).

Asimismo, lo que mueve la historia, no es el carácter personal en sí mismo, sino lo personal reducido a ser de la persona (o impersonal). De aquí que, no es la historia la que recuerda la persona, sino la persona quien la recuerda; y lo hace como dimensión del modo de ser absoluta de la persona.

Otro aspecto esencial que cualifica lo social y puede pasar inadvertido es que la alteridad funcional que conforma la estructura social está íntimamente vinculada con la edad histórica de la persona. La convivencia en el cuerpo social encuentra diversas clausuras cíclicas (cf. Zubiri, 1986, p. 217). Este pluralismo presenta modulaciones cualitativas desde lo diverso a la pura alteridad. Hay diversidad en el marco de una línea de homogeneidad social (cf.

Zubiri, 1986, p. 217). Para ello no solo se debe ser parte de una estructura social, sino, además, compartir la altura histórica de la misma. Un azteca y un chino del siglo XV son completamente "otros" entre ellos. No es así en la actualidad donde la altura histórica marca un sistema de posibilidades cada vez más homogéneo, creando mayores niveles de convergencia sociohistórica[88]. Para Zubiri (1982b) hay una estricta posición de la altura procesual (cf. p. 139). Así pues, la noción de posición no es algo estrictamente privativo de la idea de estructura, sino que debe considerarse también como parte de la altura procesual (cf. Ellacuría, 1990, p. 445). En tal sentido, las actuaciones encuentran un posicionamiento estructural-social, horizontal; y un posicionamiento histórico, vertical. Este eje de coordenadas es esencial para determinar la funcionalidad estricta de la actividad socio-histórica, para que la actividad sea estrictamente actividad-de.

Dicho esto, podemos remitir a la temporalidad histórica. La mentada edad histórica del ser humano define una figura estricta de su ser. Y es sobre esta edad que se le abre un horizonte específico de posibilidades de ser apropiado. Sobre este punto se detiene Espinoza Lolas (2006):

> Si se neutraliza ese rasgo procesual de la edad, esto es, el rasgo del momento del antes y el después de la entrega de formas de capacitación, nos quedamos con el tiempo buscado. Un tiempo que mienta solamente una figura respectiva de los hombres entre sí en que están siendo en ese preciso momento los mismos. Es como estar siendo en un instante determinado una articulación de presente permanente entre todos los hombres; por esta misma razón, este tipo de tiempo se va articulando con mayor eficacia en la medida que la historia va pasando y el hombre se vuelve más coetáneo (p. 169)

Para explicitar la mentada temporalidad histórica, una vez neutralizado el proceso de capacitación, Espinoza Lolas (2006) nos deja estrictamente ante la figura de ser del Yo (edad), el que se encuentra en respectividad con aquellos otros que comparten la misma figura del ser. Por tanto, "lo etáneo es una dimensión temporal que articula a todos los hombres entre sí en un momento determinado por una edad física" (p. 170). De acá podemos inferir algunas consecuencias. En primer lugar, la etaneidad reobra sobre las acciones humanas, puesto que, define cuál es el horizonte propio del tiempo precesivo. La altura histórica del ser humano troquela la praxis de manera tal que sus anticipaciones futuras encuentran sus límites y alcances en las capacidades sedimentadas. En segundo lugar, la

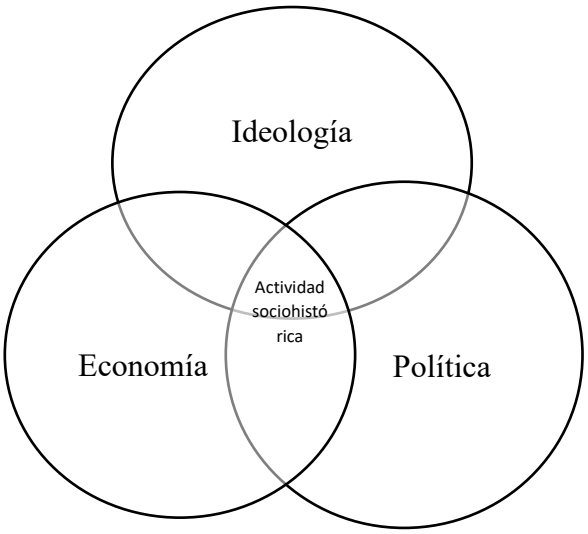
[88] Esto es relevante para pensar el problema social que se deriva de la "falacia de la contemporaneidad" (cf. Santos, 2006; Ramírez, 2020).

duración de las acciones también se ve modificada, puesto que de acuerdo con la altura histórica hay mejores y mayores condiciones para la proyección de las acciones.

Nos encontramos con dos cuestiones: la sociedad y la historia no son esencialmente un fenómeno unitario, pues revisten particularidades inalienables. Sin embargo, para enfocar la constitución de la plenitud de la vida humana en la estructura de sus acciones, es necesario ponderar conjuntamente ambos fenómenos. De lo contrario, se pierde la integralidad del fenómeno y se hacen consideraciones metodológica y epistemológicamente incorrectas.

4. Actualización y realidad sociohistórica

Podemos representar del siguiente modo al surgimiento o actualización, co-originaria y co-determinante entre la actividad sociohistórica o sistema funcional de actuaciones y la ideología, la política y la economía como notas estructurales esenciales de lo social:



La realidad sociohistórica se configura de una manera dual. Por un lado, es social, en cuanto sistema funcional de habitudes o actuaciones; por otro, su dimensión histórica se manifiesta en dos aspectos congéneres: la praxis histórica, conforme a la cual nos apropiamos de posibilidades en el fundamento de la realidad; luego, la realidad histórica en sí misma, en cuanto constituye un proceso de capacitación, de acuerdo con el cual se define una altura histórica del ser humano.

En este contexto, la altura histórica define el sentido y el posicionamiento funcional de las habitudes o actuaciones en co-determinación con las propiedades económicas, políticas y

culturales. Cada una de ellas cristaliza el sistema de posibilidades específico heredado. En tal sentido, tenemos una co-actualización funcional de todos estos aspectos a la hora de evaluar la articulación de la praxis y realidad sociohistórica.

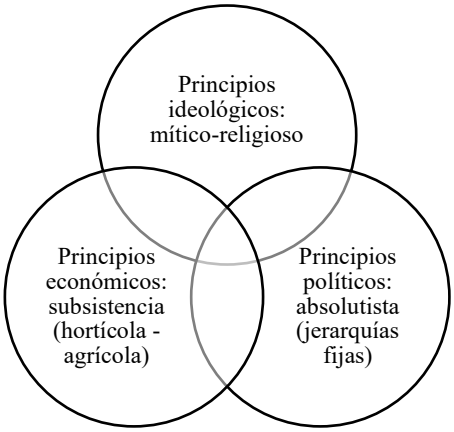
Al momento de considerar la realidad sostuvimos que la primacía del último Zubiri no está en la realidad, sino en la actualización. Esto mismo hemos sostenido desde el capítulo II, en que hicimos referencia a los actos en cuanto proceso de plenificación incremental. En consecuencia, pensar las habitudes o actuaciones en el marco de la realidad sociohistórica es hacerlo en el marco de la altura histórica y del sistema de notas estructurales del sistema. Esto significa, que la praxis actualiza como fundamento de las notas estructurales de lo social aquello que principiará, según su capacidad y altura histórica, la propia praxis en pos de su plenificación (cf. Zubiri, 1983, p. 324).

Esta doble dimensión nos coloca ante una cuestión esencial. En primer lugar, la praxis personal está constreñida por la estructura social. Recordemos que lo social no es algo supraindividual, algo que se impone por fuera al ser humano, sino algo constitutivo de lo humano, cada habitud es una actualización de la unidad del sistema. Por ello, hemos dicho que todos mis actos están en respectividad a los demás y los demás a los míos, por lo que, por más iniciativa que se asuma en la trama social, no obstante, todos estos actos ya están codificados en estricta co-determinación con el resto. Por esta razón, mi movilidad en el espacio social está siempre en interdependencia con el resto. Desde siempre estoy expresando la estructura, ya sea por adhesión o por rechazo. Por esto lo social es *estructural* a mi praxis, es una estructura estructurada.

Pero, al mismo tiempo, por ser yo parte de ella, ya sea individual o colectivamente, estoy disputando en el campo social las notas que deben ser actualizadas en el mismo. De allí que sea *estructurante* de lo social, es decir, con los demás mi praxis adopta un carácter definitorio del horizonte ontológico de lo posible en el marco de la estructura social. Esto es indicativo de que lo social no tiene un carácter acabado, definitivo, sino "un carácter inespecífico y abierto. Nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana" (Zubiri, 1986, p. 252).

En lo sucesivo intentamos retratar con ejemplos lo que sostenemos hasta ahora, para lo cual hemos abreviado nuestras ideas en este cuadro. La obra de Slavoj Žižek *El sublime objeto de la ideología*, retoma un texto de Marx particularmente sugerente para nuestro propósito: "Con estas [llamadas por Hegel] determinaciones reflejas ocurre algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos" (Marx, 1975, p. 71, citado por Žižek, 2003, p. 51). Sin entrar en una glosa exhaustiva del texto de Žižek, podemos resignificarlo desde nuestro enfoque.

Cualquier actuación del Rey o del siervo –por ejemplo, cuando el Rey "otorga un título nobiliario" o el súbdito: "recibe o acepta el título"–, está condicionado por la co-actualización de dos aspectos fundamentales. Por un lado, el posicionamiento sistémico o lo que podemos denominar sintaxis sociohistórica, que comprende la doble dimensión de su posición en las relaciones de poder y en la producción tecnoeconómica. Por otro lado, encontramos una actualización del sentido atribuido a dicha posición, que implica la autointerpretación o autopercepción significativa, axiológica y volitiva –semántica sociohistórica–. Este proceso de interpretación configura una orientación y un comportamiento concomitante que deriva de la propia posición sistémica.



Esto es inviable si no se produce la actualización común de todos los subsistemas estructurales del sistema social. En este caso particular, hablamos de una sociedad de corte estamental-agraria donde encontramos, por un lado, las relaciones de producción material (explotación agraria, artesanal) basadas en el principio de la subsistencia. Por otro lado, se registran las actuaciones sociales y religiosas presentes en instituciones encargadas de la producción simbólica (religión). Finalmente, se desarrollan las actuaciones políticas, instituidas en reinos y feudos, encargados de la distribución de las relaciones de poder (Reyes), propiciadoras de una correlación de fuerzas específicas.

Estas dimensiones estructurales se integran en un "sistema de posibilidades" que se co-actualiza con la praxis humana. Este proceso funge de soldadura que articula estas dimensiones en torno a una significación, un posicionamiento y una funcionalidad en el campo social. A través de esta co-actualización, dichas dimensiones no solo son validadas

axiológicamente, sino también legitimadas políticamente en las posiciones y roles correspondientes dentro del sistema social.

Pero ¿qué ocurre cuando se desploman los principios generativos del orden social (ideológicos, de poder y económicos) que articula las actuaciones sociales? Se desencadena una crisis en la cual se dislocan los posicionamientos funcionales de las actuaciones y se trastocan las significaciones que articulan su coordinación y orientación específica. En otras palabras, la alteración de uno de esos aspectos co-determina al resto, provocando una co-actualización respectiva. Así, encontramos que la modernidad termina metabolizando nuevas relaciones estructurales que consisten en un usufructo privado de los medios de producción, forzando la adopción de una nueva funcionalidad estructural con una nueva posición sistémica (sintaxis) y significante (semántica). Quizás la más determinante sea la del proletariado en interdependencia funcional con el burgués.

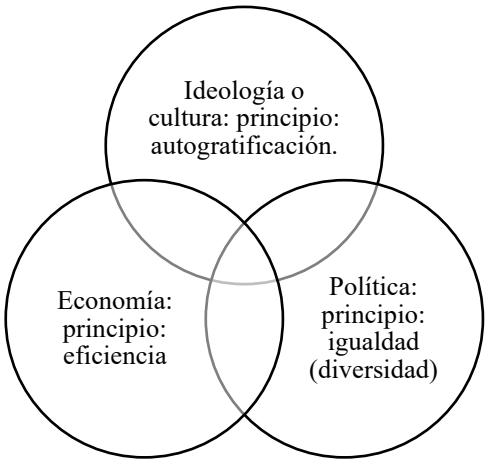


Este desplazamiento de la funcionalidad de las actuaciones del plano estrictamente político-religioso –transformación que implica una pérdida de los fundamentos tradicionales que articulaban socio-económicamente— al económico-político se justifica por el predominio que la dimensión tecnoeconómica empieza a tener a partir de esta época, con su égida ideológica en el positivismo científico-racional, y en los principios políticos basados en el liberalismo y su correlato en el Estado de derecho.

Por último, es el conjunto de las notas estructurales actualizadas congéneremente las que sostienen de manera *pro indivisa* al sistema, de lo contrario, se cae en la cómica y sumamente risible experiencia narrada por Marx del señor Peel, quien luego de llevarse unos obreros a tierras vírgenes en América estos se emanciparon de su patrón para dedicarse ellos mismos a la cría de ganado y la artesanía, volviéndose, finalmente, competidores de su antiguo patrón. Como sentencia Marx: "[...] el señor Peel se había olvidado de 'exportar las relaciones de producción inglesas'" (citado en Liria, 2017, p. 37).

En este sentido, tomando un último caso, más contemporáneo y muy elocuente, planteado por Adela Cortina (2004). Partimos de la premisa de que constituimos un mismo cuerpo social con una misma altura histórica, por lo que evaluaremos las implicancias de lo que esto significa. En la política se actualiza como principio estructural de la praxis la *igualdad* –en la diversidad, podemos agregar–; en la dimensión tecnoeconómica, la *eficiencia*; y en la ideológica o cultural, la *autogratificación*. Es lógico que los ciudadanos elijan para sí mismos igualdad en la autogratificación de sus propios deseos (cf. p. 163), justamente, porque este se ofrece como criterio de plenificación humana.

Esto mismo critica Jesús Conill (1991) en los años 90. Nos advierte acerca de la incompatibilidad del subsistema cultural con el político, puesto que aquel tiene por principio evitar cualquier sacrificio en pos del bien común (cf. pp. 296-297). De esto se sigue la co-determinación de los principios, por cuanto cada uno de ellos son posibilidades apropiadas que indican posición y funcionalidad de la praxis humana. Si políticamente se actualiza la nota de la igualdad, el sistema se actualiza en pos de la simetría de los actores sociales, al menos formalmente, y en el marco ideológico se busca satisfacer la autogratificación correlativa a una sociedad política de iguales, lo que conlleva un peligro para la durativid del sistema. Justamente, es lo que hoy nos lleva a la crisis medioambiental más severa de la historia. La actualización de un principio fundamental de cualquiera de las notas estructurales del sistema provoca una transustantivación el sistema social de modo *pro indiviso*.



Si resumimos todas estas transformaciones en un cuadro[89], el cual, como toda simplificación puede resultar algo imprecisa, permite ilustrar esquemáticamente la idea.

[89] Para elaborar este cuadro nos basamos en: Wilber (2007, p. 73) y los principios de Adela Cortina (2004).

Altura histórica (dimensión vertical)	Estructura social (sintáctica y semántica y subsistemas - dimensión horizontal)		
	Ideología	Política	Tecnoeconómica
Premodernidad	1. Dioses de poder y órdenes mítico-religiosos	1. Imperios feudales y Estados Nación. Relación amo-esclavo, Reyes y siervos.	1. Hortícola, agraria. Mercantil. Azada, pala, pico, machete, etc. Intercambio mercantil.
Modernidad	2. Científico-racional	2. Liberalismo político (igualdad y Estado de derecho) Estados corporativos.	2. Industria. Máquina a vapor. Relación dominante Burgués – proletario.
Posmodernidad	3. Pluralista	3. Igualdad (en la diversidad). Comunidades de valor. Son agrupaciones libremente elegidas basadas en sentimientos compartidos.	3. Eficiencia. Informacional. Celulares, redes sociales, etc. Minería de datos.

5. Ignacio Ellacuría: análisis de la realidad social

Como hemos sostenido en varias ocasiones, la obra de Ellacuría está escrita en estrecha relación con la de Zubiri, así que las categorías sociales e históricas están impregnadas por las de este último. A raíz de esto, consideramos que muchas de las propuestas desarrolladas por este autor pueden resultar redundantes respecto de lo que venimos desplegando hasta ahora con Zubiri. Sin embargo, esto no significa amputar sus aportes específicos, sino que nos enfocaremos en aquellos aspectos que enriquecen y complejizan el análisis de lo sociohistórico. De hecho, lo que hasta ahora hemos visto es que el último Zubiri tiene un giro hacia la filosofía de la inteligencia que nos ha permitido pensar de una manera renovada la noción de praxis, en general, y de la praxis sociohistórica, en particular; así como la

estructura social e histórica. Los motivos metafísicos presentes en sus obras previas se encuentran ahora resignificados desde esta nueva comprensión epistemológica.

Nuestra adopción de esta perspectiva nos obliga a relegar las cuestiones metafísicas que ahora pretendemos recuperar desde los aportes filosóficos de Ellacuría, aunque sea parcialmente, dado que su obra también tiene variaciones, principalmente en sus últimos textos, donde encontramos una propensión a adoptar un carácter situado de la reflexión. No obstante, hallamos que los rastros de la filosofía de Zubiri no desaparecen, o, en muchas ocasiones, sus desarrollos categoriales ulteriores tienen sus raíces en obras vinculadas a la de Zubiri.

Nos centraremos en aquellas particularidades de la obra ellacuriana que amplían, enriquecen y/o robustecen lo tratado hasta ahora sobre la realidad sociohistórica; pero, además, rescatando la impronta singular de este autor, ya que signará el resto de su producción teórico-práctica. Podemos perfilar esta fracción del capítulo III con una estructura muy semejante a la desarrollada en Zubiri, principalmente, en lo que refiere a la constitución de la socialidad, la estructura social, los subsistemas sociales, lo ideológico. En relación con lo histórico, es relevante su idea de un sujeto de la historia. Finalmente, una particularidad de su pensamiento es su desarrollo de la crisis civilizatoria contemporánea.

5.1. El dinamismo individuo y especie

En lo sucesivo nos ocuparemos de los desarrollos de Ignacio Ellacuría sobre la constitución de la sociedad. En tal sentido, los motivos metafísicos, como son la dimensión biológica, psíquica, etc., que quedaron oscurecidos en los análisis zubirianos por razones ya expuestas, son recuperados aquí tras un minucioso examen de las implicancias que cada una de estas notas tiene en lo social.

Nuestro autor arranca apuntando esta clave central: “La base de lo social está en la naturaleza biológica de la especie y es en el estudio de ésta donde ha de fundarse una interpretación adecuada de la sociedad y de la historia” (Ellacuría, 1990, p. 184). En primer lugar, nos encontramos con la necesidad de definir qué entiende el autor por especie:

> Especie, por lo pronto, es un carácter físico, realmente presente en cada individuo, según el cual, éste, por la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable, por el que de él surgen o pueden surgir otros individuos. Esto es lo que hay primariamente de especie física en cada individuo. […]

> Vemos, pues, que especie tiene dos sentidos estrechamente relacionados, […]. Especie es, por un lado, la esencia física específica, esto es, aquella unidad física de caracteres constitutivos, por lo que cada individuo pertenece real y físicamente a un *phylum* determinado; pero, por otro, especie es el *phylum* mismo, es decir, el conjunto de individuos que unitariamente constituyen esa unidad física y múltiples del *phylum* (Ellacuría, 1990, p. 116).

El texto es elocuente. Tiene una doble dimensión, la individual, en la que vemos que su esencia física posee una serie de caracteres constitutivos, un esquema de replicación genético viable o "esquema constitutivo" que define su pertenencia a un *phylum* y en función del cual pueden surgir otros individuos. Además, especie tiene una dimensión común, integradora de lo humano, ya que la especie es ese mismo *phylum* en cuanto el conjunto de individuos constituyen una unidad física y múltiple. Naturalmente, esto se debe a que hay una comunicación de caracteres biológicos por transmisión genética: "Hay comunidad biológica porque hay comunicación biológica" (Ellacuría, 1990, p. 189).

Dicho esto, podemos decir que se da unidad en la multiplicidad diversa de individuos. Hay una unidad del individuo consigo mismo, no en el sentido de una mónada cerrada, sino que es en sí algo diferenciado de los demás, pero por razón de los demás, ya que son estos los que le transmiten el esquema constitutivo. Esto nos permite definir la unidad de originación, pues todos hemos recibido ese esquema sin el cual no podríamos existir. Finalmente, hay una unidad de comunicación, ya que toda la humanidad posee de manera común este esquema constitutivo, es "común en un doble sentido de ser específicamente el mismo y de ser comunicado genéticamente" (Ellacuría, 1990, p. 196).

Por lo dicho, el autor sostiene que:

> La sociedad humana tiene, así, un carácter "natural", animal y biológico, anterior a toda opción o pacto histórico, a todo uso o costumbre. La especie humana es resultado de una evolución y trae consigo los dinamismos fundamentales de las especies de las que procede: hay un "proceder-de" que es un "conservar" (Ellacuría, 1990, p. 200).

Ese carácter evolutivo es sistemático y progresivo, esto significa que se da un desgajamiento de nuevas notas exigidas por la nueva especie, pero a partir de una conservación por subsunción de la especie anterior en la siguiente. Se produce una "creación evolvente". Es "creación porque surge algo cualitativamente nuevo, evolvente porque ocurre de un modo estrictamente evolutivo" (Ellacuría, 1990, p. 201), ya que la especie anterior posee un conjunto de notas y funciones que son retomadas y estabilizadas por la nueva especie, a

partir de una liberación de nuevas estructuras y comportamientos. Esto se da por una doble dimensión: la nueva especie queda liberada "de" lo que la especie anterior tenía que hacer para continuar viviendo, pero es liberada "para" estabilizar las nuevas notas (función y comportamiento) en cuestión. Esta estabilización significa para la especie humana la necesidad de la sociedad, ya que esta le proveerá los soportes necesarios para ser biológicamente viable. Se da una trascendencia de la especie anterior, pero con inclusión de sus notas fundamentales, de manera tal que la especie anterior pasa a ser una parte de una totalidad nueva más compleja, amplia y abarcante. Además, hay otro aspecto, la subtensión dinámica:

> lo que hay de animal en la especie humana es lo que permanentemente tensiona dinámicamente a la sociedad; muchas de las "tensiones" sociales tienen su origen primero en esta subtensión de la animalidad específica sobre la sociedad; todo ordenamiento de la sociedad, toda interpretación de la sociedad, al margen de esta realidad primigenia de la presencia de los dinamismos animales de la especie como subtensión de lo que no es formalmente animal, es una forma de idealismo por muy materialista que se autodenomine (Ellacuría, 1990, p. 201).

Ellacuría no deja lugar a equivocaciones al afirmar la estricta necesidad de retomar los aspectos biológico-evolutivos para comprender lo sociohistórico, de lo contrario se puede asumir la senda del idealismo que desvirtúa profundamente su comprensión. El ser humano asume su condición animal, sus aspectos estimúlicos, pero no queda cerrado en ella, sino que da lugar a una apertura a la realidad. Dimensiones anticipadas en Zubiri, pero ahora lo podemos ver desde sus fundamentos biológicos. Es este animal de realidades el que va a permitir la emergencia de la sociedad y la historia.

Desde esta perspectiva podemos comprender acabadamente el complejo estructural de las acciones, tal y como lo expusimos en parte II de este trabajo con Zubiri, ya que aquí nos detenemos en la génesis biológica de los mismos. Veamos de qué manera ocurre esto.

Los fundamentos biológicos de la especie que está a la base de la constitución humana nos enseñan que la apertura a la realidad incluye la dimensión animal: estimúlica, afectante y tendente, pero la trasciende o supera por la mentada aprehensión de realidad, de allí que, de meros estímulos, pasamos a una inteligencia sentiente, de los afectos a sentimientos afectantes, y de las tendencias a la volición tendente (cf. Ellacuría, 1990, p. 205). Esto nos permite ponderar que el ser humano crece evolutivamente en individualidad por la especie, es decir: "su individualidad surge de la subtensión dinámica de lo específico-animal, cuando

se ha liberado por desgajamiento la apertura a la realidad misma de los que es la especie" (Ellacuría, 1990, p. 206).

Historia y sociedad no son un regalo de la naturaleza, sino la consecuencia de la apertura humana a la realidad. Esto no implica una obliteración o anulación de las instancias naturales, en vistas de que son asumidas y reorientadas por las nuevas condiciones subtendidas y liberadas en el ser humano. La historia humana es "liberada" desde la naturaleza y en esa naturaleza, pero, además, se mantiene como "subtensión dinámica, sin la cual la historia humana dejaría de ser lo que es" (Ellacuría, 1990, p. 207).

El dinamismo evolutivo de la especie, en el cual el ser humano crece en individualidad. La evolución tiene un dinamismo intrínseco por el que da más de sí, permite la emergencia de nuevas especies, entre ellas, la humana; que, por la liberación de nuevas estructuras estabilizadoras, como el surgimiento del neocórtex en el cerebro puede crecer en individualidad. Para Ellacuría, esta relación individuo-especie, prefigura la relación persona-sociedad que veremos en lo sucesivo: "Lo que es el dinamismo en la especie deberá ser praxis en la sociedad. Como el individuo es individuo específicamente, la persona deberá ser persona socialmente" (Ellacuría, 1990, p. 208).

Dimensiones	Condición	Carácter intelectivo	Dinamismo	
Biológica	Animalidad	estimulidad	Individualidad	Especie
Histórica	Humanidad	Realidad	Personalidad	Sociedad

Aspecto	Animal	Ser humano
Intelectivo	Estímulo	Inteligencia sentiente
Sentimental	Afección	Sentimiento afectante
volitivo	Tendencia	Volición tendente

5.2. La estructura formal de lo social

La constitución de la relación persona-sociedad tiene varios niveles de análisis teórico que muestran el carácter complejo del hecho en cuestión, por lo cual pretendemos recuperar todos los puntos significativos del mismo para mostrar cómo se fue estructurando el planteo

mismo de Ellacuría. Haremos como los geólogos, examinaremos las capas sedimentarias que están en el trasfondo de lo social, como la publicidad, que permite la ulterior determinación de la alteridad social y, por tanto, del nexo social en sí mismo.

El ser humano surge a la vida por generación y transmisión genética. Su condición primaria es la de encontrarse en una situación que es una co-situación, situado con lo que no es él mismo y con los que no son él mismo; de allí que, además, sea una estricta vivencia con otros, una co-vivencia, aun cuando en su primera etapa de vida no trate con alteridades. En sentido estricto, el ser humano encuentra que antes de tener una vivencia de los otros, estos ya han intervenido su vida (cf. Ellacuría, 1990, p. 210).

En tal sentido, se da un proceso real, en el que lo primario es la realidad de la vivencia, ya que son los otros los que están vertidos hacia mí, pero la actualización de esa vivencia se da procesualmente. El niño actualiza esa versión primaria de los demás hacia sí, poniendo en evidencia la vivencia de la realidad. Dicha actualización de los demás se da por la necesidad psico-biológica inherente al niño, el cual sale en búsqueda de los demás en el modo de la "socorrencia". Son los otros quienes pueden acudir al clamor del socorro. "El desamparo humano no cobra características sublimes; es un fenómeno primariamente psicobiológico, que el hombre inevitablemente siente dadas las características biológicas de su aparición en el mundo" (Ellacuría, 1990, p. 211). Sin embargo, esto no debe inducir al error de pensar que esos otros se actualizan en la vida del niño al modo humano, sino meramente estimúlico. La alteridad humana como tal aparecerá en estadios evolutivos-sociales posteriores.

La intervención de los demás no es inocua, ni baladí en la vida del niño, puesto que además de ser ellos quienes lo socorren en su eventual desamparo, son también quienes imprimen su impronta en él, es decir, lo van troquelando de acuerdo con su propio perfil psicobiológico, por fuera de su inexorable desarrollo morfológico dado por herencia genética.

Dada esta configuración psicobiológica a semejanza de los otros, el niño va desarrollando su vida. Se autoposee en socorrencia, inicialmente; luego, por la presencia de los demás dentro de sí mismo, comienza a autoposeerse realmente. En otras palabras, el niño se hominiza físicamente por morfogénesis, y se humaniza paulatinamente por ontogénesis (cf. Ellacuría, 1990, p. 213).

La impronta de los demás en el niño lo va configurando en su estar en la realidad. Por ello pasa a estar en el "ámbito de lo humano", que no termina aún de ser la realidad de los demás

en tanto que otros, sino factores humanos que lo atraviesan, de allí que "lo común, lo público, aparece con anterioridad a lo diferenciado, a lo otro, a lo particular y tiene una importancia excepcional en la constitución de lo que va a ser la vida de cada quién." (cf. Ellacuría, 1990, p. 215). Pues bien, ese "ámbito" o "haber" humano que rodea al niño y lo configura son las cosas con que las que todo ser humano hace su vida, se humaniza y, a su vez, humaniza las cosas (cf. Ellacuría, 1990, p. 214).

En términos sociales, este proceso nos permite acceder al fenómeno de la "publicidad". Con el objeto de no redundar, ya que lo vimos en Zubiri, en este punto es importante rescatar que, para Ellacuría, esta publicidad conforma una dimensión inequívoca de poder, ya que puede constituirse en un mundo deshumanizante o alienante. Sin embargo, esto es lo que permite que las cosas estén o no al acceso de cualquiera, ya que esta condición no es inherente a las cosas mismas. Este ámbito indiferenciado de lo humano que es lo público es lo que nos permite hacernos, aun cuando pueda adoptar eventuales formas inhumanas (cf. Ellacuría, 1990, p. 216).

Producto de las acciones y reacciones del niño derivadas de las acciones de los demás, permite que este efectúe un recorte de ese fondo gris e indiferenciado del haber humano, de manera tal que adquieran autonomía y distinción los otros en cuanto realidades, formalmente, como aquellas realidades que reaccionan de un modo típico a sus respuestas (cf. Ellacuría, 1990, p. 219). Surge "así la aparición de los otros, no como formalmente otros, sino realidades humanas, a diferencia de otro tipo de realidades" (Ellacuría, 1990, p. 219). Esto va perfilando una creciente diferenciación en el niño, por cuanto le permite entrever que lo otros no son "suyos", por aparecer en especial referencia hacia él, sino que, gradualmente, el otro aparece como siendo igual a nosotros, luego, como siendo distinto que yo, finalmente, "la realidad propia termina por ser la realidad de cada cual." (Ellacuría, 1990, p. 220). Esto es lo que posibilita que del terreno amorfo e indiferenciado de las vivencias propias del niño, vaya escampando y menguando la bruma del terreno para abrirse a una estricta con-vivencia, es decir, la vivencia con otros que no son él. De esta manera, es posible allanar el terreno para abordar el fenómeno social en cuanto tal. A fin de cuentas, podemos decir que:

> Como animal de realidades, el hombre se halla constitutivamente vertido a los demás por su propia estructura específica y por su peculiar apertura sentiente. Vertido a los demás desde su propia realidad específica, su vida es la actualización de esa versión real a los demás; su

> vida es así estricta convivencia. Es en esta convivencia donde va a ir realizando su intrínseca socialidad (Ellacuría, 1990, p. 220)

5.2.1. El nexo social: la habitud social

Al pensar el nexo social es necesario desprenderse de algunos prejuicios de la tradición, de manera tal que se pueda llegar al meollo de la cuestión. Dentro de las capas sedimentarias del pensamiento occidental están los prejuicios heredados de la tradición moderna y contemporánea. Por un lado, están los contractualistas: Hobbes y Rousseau. Por otro lado, el caso de Durkheim con su análisis sobre la constitución a partir del trabajo. De manera muy breve revisaremos los puntos que advierte nuestro autor como insostenibles desde estas perspectivas.

Los contractualistas piensan el nexo social desde tres supuestos: 1°) la idea de que lo natural son los individuos; 2°) la idea de que el nexo es siempre una conexión entre individuos; 3°) la idea de que esa unión es obra de la razón y la voluntad. En el primer caso, el prejuicio central está en que lo natural es lo elemental, y como los individuos son lo más elemental serían estos, por tanto, los elementos reales de la sociedad. La sociedad es un elemento ulterior artificial dado por los avatares históricos. Este prejuicio impide ver el carácter complejo de ciertas realidades, inclusive más reales que las elementales; por ejemplo, el hecho mismo de la versión psicobiológica entre los seres humanos.

En segundo lugar, si los individuos son realidad plena y, por ende, autosuficiente, entonces no hay verdadera unidad. Pero esto es un error, ya que toda unidad u oposición presupone, para Ellacuría, una línea común dentro de la cual puedan darse la mencionada unión u oposición, por esta razón el vínculo como unión no es el hecho fundamental (cf. Ellacuría, 1990, p. 222). Dicho con propiedad, definir una forma racional de unidad –contractual, si se quiere—, es porque preexiste una unidad. En tercer lugar, como hemos visto la unión por razón y voluntad son hechos derivados de la versión radical hacia los demás que define la convivencia surgida del animal de realidades como “una unidad física y ‘realizada’” (Ellacuría, 1990, p. 222).

Por otro lado, Ellacuría combate una tradición que parangona el nexo social humano con el animal. Dicha posición encuentra en la sociología de Durkheim una especial fuerza, y un destacado énfasis en el trabajo como vector fundamental de lo social. En concreto, el autor se propone diferenciar aspectos: el ingrediente biológico en lo social existe como tal, sin

embargo, no puede absolutizarse para comprender la realidad social en sí misma, que está definida por el animal de realidades que es el ser humano, ya que este tiene un componente no solo de continuidad con lo animal, sino fundamentalmente de ruptura con él, dada su posibilidad de actualizar realidades y no meros estímulos signitivos.

En consecuencia, a diferencia de lo animal que tiene como resultado que su labor individual sea convergente con la de los demás por defecto; lo social, estrictamente humano, tiene un carácter más bien positivo, puesto que se busca como principio de la acción la convergencia con los demás a fin de colaborar en la construcción conjunta de objetos como del intercambio de objetos. Asimismo, el ser humano por su apertura a los demás puede trabajar con y para los demás y poner a los otros delante de sí, y no meramente quedarse recluido en la respuesta biológica. El trabajo animal es algo cerrado en sí mismo, mientras que el trabajo y la sociedad humana son algo abierto en sí.

De acuerdo con el modo de ver de Ellacuría, pensar la sociedad desde su constitución, si bien no jurídica, pero sí real; o el modo de estructuración de la sociedad por el trabajo, constituyen aspecto derivados de lo social o realidad social:

> Hay sociedad –muy distintos tipos de sociedad, aunque todos ellos coincidan en ser sociedades— porque hay una previa realidad social y no al revés, como lo social fuera un puro resultado de lo que ocurre en la sociedad. Que la sociedad ya constituida […] module lo social, historice lo social, es un hecho claro; pero no por eso debe concluirse que no se da la dimensión social, más que una vez establecida la sociedad sea por un pacto, sea por el trabajo. […] se trata, por tanto de preguntarse por […] un principio árquico de la misma, un principio que puede ir tomando muy diversos contenidos o, mejor, muy distintas modulaciones, pero que sigue estando presente como fundamento de todo fenómeno social. Y este principio permanente no es ni un estatuto ni un trabajo, sino la versión específica 'realizada' de los hombres entre sí (Ellacuría, 1990, p. 226).

Este principio árquico ya lo hemos caracterizado, a saber: la realidad de la versión a los demás, la realidad del haber público y la realidad de la intromisión son los fundamentos siempre presentes y actuantes que definen la unidad con los demás, y por tanto lo social, fundamento de toda sociedad. Esta factualidad de lo social es lo que da lugar a la estricta "vinculación" del ser humano con los demás, que se da por estricta apertura de la inteligencia sentiente a la realidad de aquellos. A partir de aquí adquiere una importancia meridiana la "habitud de alteridad", estrato que se encuentra entre las acciones y las estructuras.

Al igual que en Zubiri la habitud de alteridad es central en la comprensión de lo social. Es necesario enfatizar que el eje de reflexión de Ellacuría está en buscar los fundamentos de la sociedad, es decir, repara en lo social y no en la sociedad con todo su desarrollo sociohistórico. La habitud social constituye un punto neurálgico de reflexión que, como veremos, al ser comprendida desde una perspectiva física y metafísica se distancia y, por tanto, enriquece la lectura que hicimos desde Zubiri.

> La habitud es […] algo intermedio entre el plano de las acciones y el plano de las estructuras. Es el modo primario que tiene una realidad de habérselas con otras precisamente por las estructuras que posee y anteriormente a toda acción ejecutada; no tiene, pues, nada que ver con los hábitos. Y es algo, en virtud de lo cual, las cosas quedan actualizadas en determinado respecto, precisamente por la respectividad que tienen con la habitud (Ellacuría, 1990, p. 230).

El habérselas con las demás realidades define lo que Ellacuría, siguiendo a Zubiri desde otro enfoque, llama la habitud de alteridad. Para que esta se configure como una habitud en sentido amplio, y en habitud social, en sentido restringido, requiere de unas estructuras bien precisas. Estas estructuras, según Ellacuría, son caracterizadas en dos sentidos: por una parte, encontramos la apertura humana a la realidad en cuanto realidad; por la otra, el ser humano actualiza reduplicativamente dicha realidad, es decir, tanto las demás realidades como su propia realidad. A su vez, por dicha autoactualización el ser humano se posee –es decir, vive–, pero no de manera aislada, sino como un ser-con los otros, en estricta convivencia.

Por otro lado, como hemos visto, está su inscripción en un *phylum* determinado, por el que lleva genéticamente a los demás dentro de sí. Por su apertura sentiente el ser humano comienza a abrirse al "haber humano", es decir, a lo humano en común físicamente presente. La unidad estructural de lo humano tiene un carácter estrictamente dinámico que comienza por sus aspectos específicos, somáticos y sentientes, los que definen un modo peculiar de unidad, más allá de lo puramente intersubjetivo.

Todos estos aspectos estructurales operan en la habitud social, puesto que es en función de ellas como se define el modo de habérselas con los demás. Dice Ellacuría (1990): "[...] la habitud social es, por tanto, una habitud de alteridad, por la cual todo lo humano y, especialmente los demás hombres aprehendidos como otros, quedan actualizados como otros, pero como otros vertidos mutuamente entre sí" (p. 231).

No toda actualización de los demás, por más sentiente y somática que se defina, es estrictamente una habitud social. En función de ello nuestro autor analiza la actualización humana del "haber humano", el cual no tiene que ser comprendido como "espíritu objetivo" al estilo hegeliano. Este haber tiene una doble dimensión: es aquello que "hay" y, además, es algo "público". La actualización que de ella hace el ser humano no es de orden espiritual, sino que es propia de un animal de realidades. Con esto el autor enfatiza el carácter psico-orgánico de toda actividad humana en sociedad. Esta actividad es compleja, donde ambas notas estructurales de lo humano se co-determinan constituyendo "estados distintos y diferenciados" (Ellacuría, 1990, p. 234). Esto es sumamente relevante, porque:

> [...] el modo como la sociedad queda afectada será distinto, según la actividad predominante o al momento predominante de la actividad, sea más "opcional" o más "natural," de modo que en el segundo de estos casos la sociedad será más bien "sujeto-de" y "sujeto-a" lo que ocurra, mientras que en el primer caso "estará-sobre" lo que ocurra; diferencia importante para fijar los presuntos determinismos o las presuntas libertades de lo social (Ellacuría, 1990, p. 234).

El autor nos da un doble enfoque de la cuestión social, a saber, la evolución de la convivencia humana es de tipo genético-cultural. Con esto nos referimos a una coevolución genético-cultural. Por la primera nos encontramos siendo parte de un *phylum* común. La unidad filética es la que define nuestra generación específica. Sin embargo, esto no acaba allí, sino que en el ser humano por el creciente proceso de corticalización cerebral que da lugar al neocórtex[90], nos encontramos con una dimensión estrictamente humana que tiene que ver con la capacidad de habérselas con cosas reales, y por tanto, con posibilidades y con la concreta opción sobre las mismas. La realidad social tiene características que superan lo biológico material, pero sin por ello dejarla atrás, sino que las trasciende incluyéndolas[91].

La habitud de alteridad presenta unas estructuras por las cuales se actualiza tanto la versión genética como la versión al haber humano. En función de esta habitud se irán desglosando distintos tipos de convivencia: desde las formas personales hasta las más impersonales. Queda, por consiguiente, delimitar lo social de esa habitud de alteridad, como contrapuesto a otros modos de esta.

[90] Véase: Bufill (2023).

[91] En la actualidad sería la primera vez dentro del larguísimo proceso evolutivo humano desde la emergencia de la especie *homo* en la cual los caracteres genéticos, propios de la evolución biológica, no tienen tanto peso como los culturales (cf. Bufill, 2023, p. 134).

La dimensión impersonal de lo social es un modo de estar vertido a los demás en tanto que estas son "otras". Esta versión a ellas es "impersonal" porque los actos o aspectos propios de la vida personal quedan en suspenso, es decir, lo "personal" queda reducido a ser "de la persona". Esta reducción es estrictamente social en cuanto los actos o aspectos son de una alteridad. El trato se da con otro que es otro que yo, a diferencia del trato personal que es otro como yo. Este carácter social de lo impersonal en alteridad enfatiza el principio de sustituibilidad de una persona por "otra", por esto la estructura social se conserva aun cuando las personas cambien (cf. Ellacuría, 1990, p. 243).

El carácter impersonal en alteridad de la sociedad no se da por un proceso de despersonalización, como si se hubiera dado un creciente grado de degradación de lo social. Por el contrario, si analizamos la génesis de este proceso encontramos que, de la primaria versión filética a los demás miembros de la especie en el niño, se da una ulterior versión al mundo humano o "haber humano" en el cual están de manera indiferenciada todos los otros miembros de la especie:

> es una versión indiferenciadamente personal, porque la humanización del mundo consiste en que en él los hombres han dejado la huella de su enfrentarse con las cosas y con los demás hombres, no desde su espíritu o razón, sino desde su apertura intelectivo-sentiente (Ellacuría, 1990, p. 243).

Este trato con un mundo indiferenciadamente personal puede tomar senderos diversos, ya que paulatinamente los otros van apareciendo en su alteridad en cuanto unidades autónomas. El proceso de diferenciación se puede dar en la positiva línea de lo personal o de lo impersonal. En la línea de lo personal los otros son otros como yo, y se establece un vínculo personal que da lugar a la comunidad. Por ello, cada uno de quienes pertenecen a la comunidad son insustituibles, y la comunidad desaparece cuando desaparecen sus miembros. Ahora, en la sociedad sus miembros son completamente sustituibles, en cuanto haya otra alteridad capaz de cumplir la misma función en su lugar, el Estado con sus múltiples estratos diferenciados son esenciales en este sentido.

Esto pone en entredicho la posibilidad de plena personalización, ya que, vistos desde esta perspectiva, vivir es autoposeerse en la propia realidad. Si quedamos reducidos a ser un mero eslabón intercambiable en la estructura social, no encontramos espacios sociales verdaderamente personalizantes, sino meros entornos donde tanto los otros como yo nos vinculamos de manera impersonal e, inclusive, bajo la permanente amenaza de ser

sustituidos, por tanto, se menoscaban los fundamentos de una plena autorrealización personal.

5.2.2. Sociedad como cuerpo social

La consideración de la sociedad como cuerpo y la socialidad como corporeidad social está en directa sintonía con la propuesta de Zubiri. Ellacuría cita al respecto al propio Zubiri:

> Socialmente, mi unidad y mi alteridad toman cuerpo en la unidad y en la alteridad de lo otros. La corporeidad es la actualidad como principio de presencialidad. Y, por tanto, la convivencia es justamente la corporeidad social. Convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás; tomar cuerpo es constituir mi realidad como co-principio con otros, principio de presencialidad actual. Cuerpo social: he ahí el fenómeno radical de convivencia. Convivir es formar cuerpo con los demás; es estar genéticamente y como realidad actualmente presente a los demás (Ellacuría, 1990, p. 245).

El cuerpo social es co-presencialidad actual con los demás. La presencia actual con los demás es central para la constitución de la convivencia y, por consiguiente, del cuerpo social. Existe la tentación de considerar a lo social en clave organicista, estableciendo una homologación con el organismo de un cuerpo vivo. Zubiri (1983) considera que homologar es el modo de la razón de considerar que la estructura básica de lo real profundo es de la misma índole que la estructura básica de lo real campal (cf. p. 126), en este caso el problema del organicismo es que homologa la sociedad según lo que en su realidad profunda o fundamento de acuerdo con los criterios de los organismos biológicos en lo campal. Pero esta vía es inadecuada, puesto que:

> [...] si del cuerpo social sólo se subrayara lo que suele estimarse como exclusivo de los cuerpos orgánicos, caeríamos en la tentación de entender el cuerpo social de modo demasiado organicista y de dejar de lado todo lo que en la sociedad hay de no organicista y que, sin embargo, es determinante de la organización. En el otro extremo, el dejar de lado lo que los elementos más materiales de la sociedad aportan a lo que es formalmente la sociedad, haría que cayéramos en la tentación del espiritualismo y del idealismo social e histórico (Ellacuría, 1990, pp. 246-247).

Nuestro autor intenta mediar entre posiciones extremas, un organicismo, sinónimo de un materialismo muy pronunciado, por un lado, y un idealismo o espiritualismo, por el otro. Para hacer una ponderación adecuada del hecho social en cuanto corporeidad, traza algunas

características de este. La primera dimensión de la corporeidad social, ya explícita antes, pero que es puesta en primer lugar por Ellacuría, es la de su especificidad biológica. Sin abundar en repeticiones, brevísimamente, apuntamos que esta dimensión es rescatada nuevamente por el autor para enfatizar el carácter de materialidad biológica de lo social.

La posición enfática del autor se debe a su necesidad de contrarrestar los efectos de enfoques mistificadores de lo social, cuyo único acento recae sobre lo espiritual o ideal. Inclusive, veremos más adelante el efecto de lo biológico sobre lo ideológico, según considera Ellacuría, y, además, cómo esta dimensión está en el fondo de las lógicas de "competencia, dominación y subordinación, luchas, agrupamientos, jerarquías, etc." (Ellacuría, 1990, p. 248).

Otro carácter resaltado es el de la corporeidad somática. Esto quiere decir que el cuerpo social es *soma* y tiene una estricta función somática. Veamos qué quiere decir con esto. Soma alude al cuerpo. La sociedad toma cuerpo por la "organización solidaria de los miembros de la especie" (Ellacuría, 1990, p. 248), pero esta organización no tiene que ver con una organización social estrictamente hablando, sino con la unidad estructural específica (en el sentido, de participación en un mismo *phylum*).

En tal sentido, la función somática da actualidad, presencialidad física a la unidad somática de la especie que define lo social, en función de la cual se reactualiza la organización solidaria de la especie. Esto es central, ya que de lo contrario la sociedad es una suerte de espíritu monádico con relaciones de tipo espirituales, sin ningún anclaje estructural de carácter biológico-específico. Además, el autor enfatiza que la unidad somática no es una prerrogativa biológica, sino que los "usos, costumbres, instituciones, grupos sociales, etc." (Ellacuría, 1990, p. 249) también constituyen unidad.

Otra característica de la corporeidad social es la circunscripción que va en unidad con la alteridad de los social. Con ello refiere al límite positivo que establece el cuerpo social respecto del ser humano para que este pueda realizarse, pero a la vez lo condiciona, porque lo social se constituye en alteridad impersonal. Esto establece un límite a la apropiación personal de lo social. Es "un límite en cuanto es alteridad o frontera de alteridad" (Ellacuría, 1990, p. 250), por ello lo social sigue un curso completamente al margen de las pretensiones o intereses personales, pero, como contraparte, puede constituirse en un factor de impersonalización. La alteridad que circunscribe lo social no está suelta de todo el trasfondo

de la unidad de la especie, por el contrario, "es una alteridad en unidad o una unidad en alteridad" (Ellacuría, 1990, p. 251).

Llegados a este punto se puede concluir acerca de la unidad del sistema:

> La sociedad es un soma en el cual la presencialidad y la actualidad física es la expresión corpórea de la respectividad propia en que están los miembros de la especie; la circunscriptividad define los límites del cuerpo social y constituye así uno de los aspectos de su corporeidad unificante; la alteridad, finalmente, es un carácter específico de la versión unitaria y unificante de cada uno con todos los demás de la especie. Se constituye así un cuerpo social unitario. Esto no supone una sustantivación del cuerpo social, pero sí un reconocimiento de su realidad propia y de su propia autonomía (Ellacuría, 1990, p. 252).

La unidad del cuerpo social es lo que habilita a un análisis del mismo como unidad sistemático estructural, y con su correspondiente dinamismo. Ambos aspectos los hemos analizado previamente en Zubiri, pero veremos cómo toman una connotación distinta desde la perspectiva ellacuriana.

6. Estructura de la realidad sociohistórica

Nuestro análisis anterior se circunscribe a lo social por su importancia para comprender lo histórico en sentido integral. La perspectiva ellacuriana sitúa lo histórico como lo último de la realidad, como ya hemos expuesto. Esto se debe a que es el lugar que unifica, asume y trasciende los modos previos de realidad, con el conjunto de sus diferencias, hacia modos de realidad cualitativamente nuevas. En este sentido, el "proceso histórico es un proceso estructural englobante de otros sub-procesos y sub-estructuras" (Ellacuría, 2009, p. 303).

Nuestro análisis de la realidad social no está exento de un carácter estructural, de hecho "es un estricto carácter estructural unitario de realidades más o menos individuales en subsistemas en el sistema total" (Ellacuría, 1990, p. 253). Así, nos encontramos con estructuras dentro de estructuras, donde cada totalidad es parte de una totalidad más amplia[92]. Lo material es asumido y trascendido por lo biológico; este, a su vez, por lo animal; luego, por lo personal; lo personal, por lo social; y, finalmente, lo histórico. Siendo este el último eslabón de ese proceso de crecimiento cualitativo de realidad, asume la totalidad de los

[92] Esto es muy semejante a la perspectiva de Ken Wilber (2005) acerca de la naturaleza ontológica de la realidad como una totalidad/parte.

dinamismos anteriores. En consecuencia, lo histórico es el lugar de máxima densidad de lo real, donde se expresan sus más ricas virtualidades y posibilidades. En este punto la realidad da más de sí y recibe su para qué fáctico.

En virtud de esto, lo social queda incluido en el dinamismo de la realidad histórica, aunque preferimos hablar de lo sociohistórico como una sola unidad estructural, por cuanto la apropiación de posibilidades y el proceso de capacitación se dan en el marco de lo social, como sede del sistema de posibilidades al cual recurre cualquier agente histórico para actualizar una opción histórica.

A modo de ejemplo, podemos considerar la fisión nuclear –ejemplo ya clásico dentro de este trabajo— como una posibilidad apropiada históricamente que solo se torna viable en el marco de la realidad sociohistórica. Esto se debe a que implica la asunción unificada de un conjunto de realidades previas: desde el nivel más elemental, donde encontramos la materia sometida a fisión, pasando por el ser humano en su calidad de científico y como integrante del subsistema científico. Este subsistema se encuentra, a su vez, en unidad estructural con el todo social que ofrece las posibilidades para ser ejecutadas históricamente. Así, lo histórico aparece en este estadio de lo real, trascendiendo y conservando todas las otras dimensiones. En otras palabras, Ellacuría señala que solo en la realidad histórica se hacen presente todos los otros modos de realidad, además se da "el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real" (Ellacuría, 1990, p. 43).

En todas estas realidades, así como en la histórica, encontramos que el carácter estructural es transversal. No queremos sobreabundar en el tema, ya que lo hemos trabajado en la parte II de este estudio, y nuevamente, con sus variante en Zubiri. Asimismo, esta estructura es dinámica, es decir, es activa, por cuanto da de sí. La apropiación de nuevas notas puede provocar una transformación estructural de la misma o una reestructuración, sobre todo, si se da a nivel de la esencia. Por último, la realidad histórica no es necesariamente dialéctica, pero puede serlo, principalmente en el plano de lo sociohistórico. Esto implica la existencia de una negatividad, la cual es esencial para entender el movimiento o cambio histórico y la unidad del mismo.

6.1. Los subsistemas básicos de la realidad sociohistórica

Toda la realidad histórica en cuanto estructura sistemática total está constituida por subsistemas que están en estricta unidad con ella. Es imprescindible para tener una lectura correcta de la misma, saber cuáles son estos subsistemas y cuáles son las razones para su determinación. Ellacuría determina estos subsistemas en el marco de un curso sobre *El sujeto de la historia* (2009, pp. 281-326), en el cual lleva a cabo un cruce interdisciplinar con las ciencias sociales. Esto es importante, porque nuestro autor insiste en que son estas las encargadas de determinar estos aspectos en cada caso históricos (cf. Ellacuría, 1990, p. 252). Sin embargo, para nuestros fines, que implican una clara determinación de la realidad sociohistórica, esto es fundamental.

> El primer subsistema es el "natural", entendiendo por tal todo aquello que es dado y no es resultado de una opción personal o grupal. [Aquí tomamos en cuenta tres tipos de elementos:] el elemento físico-natural; el elemento biológico-natural y el elemento psicológico-natural (Ellacuría, 2009, p. 303).

Ya nos referimos a este primer subsistema, aunque no en sentido integral. No obstante, en la dimensión biológico-natural de lo social está comprendida ya como un subsistema de lo social, y por extensión, de lo histórico. Por otro lado, encontramos otro subsistema que se atribuye tradicionalmente a lo sociohistórico como tal, y que hemos destacado como centrales en Zubiri. Hacemos referencia al conjunto de objetivaciones históricas dadas por el mismo proceso histórico.

En primer lugar, el autor hace estricta mención a los elementos de producción y reproducción material de la vida humana, en clara sintonía con el lenguaje marxista, con ello hace referencia a la nota "económica". Luego, tenemos la nota estrictamente "político-institucional" donde se encuentran el conjunto de instituciones sociales históricamente relevantes, cuya objetivación fundamental es el Estado en cuanto instancia institucional suprema de ejercicio del poder coercitivo. Por otro lado, tenemos la nota "ideológica o cultural", con la cual se hace referencia a lo "cognoscitivo, interpretativo, valorativo y direccional así como a la comunicación intencional en todos sus niveles" (Ellacuría, 2009, p. 303).

Tradicionalmente estas notas son las que se asocian con la estructura histórica, dado que constituyen las objetivaciones propias de la praxis sociohistórica humana. Son aquellas propiedades que exclusivamente corresponden a lo humano, lo natural es de lo humano, pero

no exclusivamente suyo. La inscripción de este subsistema en un ámbito más amplio de determinación de lo sociohistórico, que incluye lo natural y lo personal, como a renglón seguido veremos, tiene la finalidad de eludir cualquier mistificación idealista del proceso sociohistórico.

Finalmente, hay un último subsistema operante:

> El tercer subsistema es el de cada persona o conjunto de personas que y en cuanto intervienen personalmente en la producción de *opera operata* que incide en la historia. No se toma en cuenta el *opus operans*[93] de las personas que, como tal, es influido por la historia, pero no influye sobre ella directamente. [Se toma en cuenta el] conjunto [de personas,] no en tanto que social, sino en cuanto capaz de opción (Ellacuría, 2009, pp. 303-304).

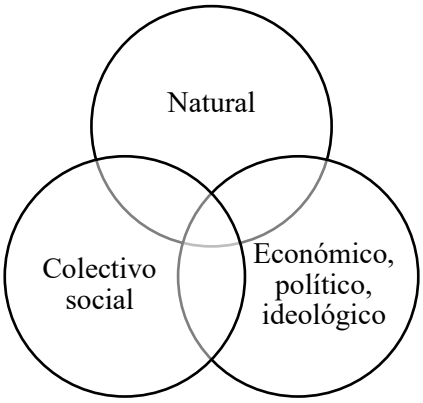
Nuestro autor nos pone ante la importancia de la persona individual o los colectivos como agentes históricos eficaces, y no como meros subproductos determinados de la estructura. Las personas colectivamente pensadas, inclusive, como clase social específica, tienen capacidad de influir en el curso histórico, y no quedar reducidos a una mera respuesta mecánica del resto de las determinaciones sociales. Esto no significa que la persona colectivamente considerada opere como un macrosujeto por encima de la estructura sociohistórica (cf. González, 1993), sino que actúa en base a mayores o menores grados de libertad proporcionados por la estructura social.

Por último, es interesante observar el contraste con el marxismo, ya que este prioriza lo económico, lo institucional y lo ideológico, como los tres ámbitos que engloban lo más real y propio de la historia. Para nuestro autor no es conveniente dejar de lado lo natural y lo personal, pues ambas constituyen fuerzas históricas determinantes (cf. Ellacuría, 1990, pp. 566-567).

Una vez constituido y consolidado el todo sistemático y estructural de lo sociohistórico es este el que tiene predominio sobre los subsistemas. Efectivamente, este es el responsable de definir el posicionamiento, la significación y su jerarquía de influencia respecto de los demás en cada momento histórico. Esto es importante para comprender los diagnósticos y posicionamiento ulteriores de nuestro autor respecto de la totalidad sociohistórica. Un anticipo de ello lo encontramos en su análisis de la obra de Marcuse, donde el filósofo

[93] *Opus operatum* se refiere a una acción sacramental cuya efectividad de gracias es independiente de la disposición moral del sacerdote ejecutivo. Aunque la acción en sí (*opus operans*) puede ser buena o mala según las disposiciones del que actúa, lo realizado (*opus operatum*) tiene un valor objetivo independiente de la acción.

alemán sostiene la irracionalidad de la sociedad como un todo; esto no significa que todo en ella sea irracional, sino que las partes están al servicio de un todo irracional (cf. Ellacuría, 2009, p. 26).



Los diversos subsistemas se encuentran en co-determinación estructural, donde hay notas históricamente más determinantes que otras, de acuerdo con su peso relativo en el sistema total. Es importante aclarar que la determinación de cuál es el subsistema más determinante requiere de un análisis científico-histórico (cf. Ellacuría, 2009, p. 304). Los análisis científico sociales de Ellacuría le permiten concluir que el subsistema económico es inequívocamente un subsistema fundamental y constitutivo determinante de lo sociohistórico. Ciertamente, en estrecha unidad con un colectivo social o clase social determinada, lo económico no solo adquiere relevancia en la posibilidad de producción y reproducción de la vida, sino que se constituye en un factor de coacción a través de la presión económica de los grupos sociales. En consecuencia, determina, en gran medida, al subsistema ideológico y el resto de los subsistemas sociohistóricos (cf. Ellacuría, 2009, p. 369). Es posible evaluar su influencia en el dinamismo social, como su particular carácter negativo para la configuración dialéctica de lo sociohistórico.

Esto no supone que se eliminen o anulen el resto de las partes, sino que su autonomía se sostiene pero su influencia varía en cada momento del proceso. La nota ideológica tiene una influencia decisiva en el sostenimiento de las condiciones económicas, porque se encarga de garantizar la legitimidad del *status quo,* ya que se requiere del consentimiento de los afectados. “Es un hecho que la sociedad no puede subsistir sin una permanente legitimación de lo que ocurre en ella sea a modo de condena o de premio” (Ellacuría, 2009, p. 297). Es una nota cuyo peso relativo es significativo, por lo que es esencial su análisis. En ese sentido, en lo sucesivo nos ocuparemos de mostrar el minucioso examen que hace nuestro autor del tema, cuya finalidad posterior es desarrollar una crítica de las ideologías, aspecto central en una sociedad históricamente dividida y conflictiva tal y como se presenta en la realidad concreta salvadoreña.

6.1.1. El problema de la ideología

La cuestión ideológica tiene en nuestro autor sucesivas elaboraciones que se dan en diversos contextos. Determinar la evolución cronológica de las obras de Ellacuría no es algo sencillo, por ello nos parece oportuno exponer brevemente el entramado de su obra para dejar en claro cómo se fue construyendo el concepto de ideología. Su texto póstumo *Filosofía de la realidad histórica* publicado por la editorial UCA en 1990, corresponde a un conjunto de cuadernos mecanografiados por Ellacuría desde la década de 1970, y que confió en 1985 a Antonio González, cuatro años antes de su muerte (cf. Ellacuría, 1990, p. 11). Este texto, de una relevancia meridiana para nuestro trabajo, determina en muchos sentidos el conjunto de las actividades teórico-académicas que realizó Ellacuría (cf. Ellacuría, 1990, p. 9).

Así pues, podemos pensar que el curso ya comentado: *Ideología e inteligencia* (1982) estuviera incardinado en este trabajo creativo, y el texto *Función liberadora de la filosofía* (1985) fuera un fruto del trabajo conjunto de ese curso como de aquel texto mayor. Una situación paralela es la que se da con su *Curso de Metafísica* del año 1974, que constituye un prolegómeno de fundamentación de su tesis sobre la realidad histórica y donde se visibiliza con claridad un primer diálogo con Hegel y Marx. Para tener una mirada íntegra del fenómeno ideológico, que tanto esfuerzo teórico le significó a nuestro autor, trabajaremos sobre sus múltiples formulaciones hasta encontrar una versión síntesis.

El problema ideológico en Ellacuría está lejos de ser marginal. Ocupa una creciente centralidad en su pensamiento, hasta convertirse en un tópico neurálgico en su última etapa. Advertimos cómo, a partir de los años 80, con el curso *Ideología e inteligencia* del año 1982, comienza a vislumbrarse un tratamiento sistemático de la cuestión, que ya había comenzado en *Filosofía de la realidad histórica,* y, a raíz de ello, un influjo decisivo de la temática que se apreciará resueltamente en el texto *La función liberadora de la filosofía* del año 1985. La temática se encuentra desarrollada seminalmente en el texto filosófico *Filosofía ¿para qué?*, editado originalmente en el año 1976 y reeditado en 1987, dos años antes de su muerte. Pero también encontramos dos textos importantes de la década de los ‘70: *Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria,* de 1973, y *La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización,* de 1976.

Es interesante observar, desde una perspectiva evolutiva, que en el texto del año ‘73 hace una primera apreciación en clave no peyorativa del concepto de ideología. Sin embargo, en los dos textos del año ‘76, su preocupación ideológica está directamente ligada a su sentido

peyorativo. Esto, a nuestro parecer, se debe a las circunstancias epocales que le toca atravesar a nuestro autor. Sin duda, estas conforman el acicate necesario para que en la década siguiente realice un trabajo cada vez más sistemático del tema y de su propia filosofía. Además, esta preocupación filosófica se hace extensiva a la obra Zubiri, ya que por esos años se publican los tomos de la obra sobre la *Inteligencia sentiente*, esto se estima en su texto *La obra de Xavier Zubiri sobre la inteligencia humana,* del año 1983, allí, con relación a la obra *Inteligencia y razón*, siembra la inquietud por este problema, puesto que para él reconocer los condicionamientos sociológicos del conocimiento es una obviedad; por el contrario, lo que hay que mostrar con urgencia "es cómo y por qué la inteligencia misma, en su propia estructura formal, está sujeta a ideologización (Ellacuría, 2001a, p. 339).

No hay un declive en su reflexión de los motivos metafísicos para reducirse a cuestiones relativas de las ciencias sociales, aspecto que apuntamos al comienzo con la cronología de sus trabajos; sino que, encontramos aquí un doble giro significativo de la cuestión. Por un lado, tenemos una asunto de estricto orden filosófico –esto nos obliga a repetir algunas ideas desarrolladas en el apartado II—, esto es, el tránsito que va de la filosofía griega con sus motivos más bien naturales o fisicistas –como lo denomina Ellacuría (1991a, p. 103)—, donde el fiel de la balanza se inclina sobre todo en categorías como materia-forma, sustancia-accidente, etc., cuyo origen fundamental es de orden *natural*. Este enfoque sufre una profunda modificación con el giro copernicano de la filosofía, el giro a la subjetividad: "del *hypokeimenon* al *Subjeckt* germánico como *Ich* o *Bewusstsein*" (Ellacuría, 1991a, p. 103). Para Ellacuría, el concepto de lo último queda transformado, pero queda constreñido a múltiples dualidades: sujeto-objeto, cultura-naturaleza, valor-hecho, espíritu-materia, lo humano y lo no humano, etc. El salto a una totalidad más abarcativa e integradora se da por el recurso a la realidad de lo histórico. Plantea nuestro autor:

> [...] la complejidad y riqueza de lo histórico no sólo replantea la dimensión exacta de lo último y de las categorías apropiadas para desarrollarlo, sino que, como es necesario, replantea también la "relación" del "pensar y ser" en nuevos términos, que obligan a introducir el problema de la ideología y de la ideologización en el corazón mismo del discurso metafísico, más allá de consideraciones puramente sociológicas o psicológicas que no quedan excluidas, pero que sí deben reasumirse en consideraciones estrictamente filosóficas (Ellacuría, 1991a, p. 103).

Es notable la tensión que plantea aquí Ellacuría. Recupera un motivo antiquísimo de la filosofía, sin que por ello eso signifique pérdida de actualidad, sino lo contrario. El autor nos

está advirtiendo que la relación entre el pensar y el ser supone, por un lado, pensar la ideología y la ideologización, como dos instancias epistémicas ineludibles para conocer la totalidad de la realidad y, por otro lado, la ideologización nos obliga a confrontarnos con "la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser" (Ellacuría, 1991a, p. 101). La verdad es una tarea debido a que se encuentra velada, pero no por efectos naturales, sino por encubrimientos y falsedades más o menos deliberadas que se diseminan por el tejido social, que tienen como finalidad el sostenimiento de un *statu quo*.

Estas razones metafísicas, que hemos visto que se consolidan en el tratamiento de la realidad histórica, conlleva, como su correlato sociohistórico lógico, el tratamiento de los conflictos sociales en El Salvador. Recordemos lo que hemos resaltado como el *hecho primario* de la filosofía ellacuriana: la doble constatación de que el continente latinoamericano vive en condiciones de opresión y de represión (Ellacuría, 1991a, p. 94), lo que se traduce en la no-justicia y no-verdad (Ellacuría, 1991a, p. 115), ya que es en el marco de los acontecimientos históricos donde la ideologización se vuelve operativa, alterando la percepción de las realidades objetivas. No es menor su énfasis en lo que hemos denominado la "autorreflexión hermenéutica", puesto que modula todos los problemas y posibles vías de solución a la misma.

Nuestro autor realiza un ingente esfuerzo de diferenciación de aspectos que intervienen en la realidad sociohistórica, mostrando su naturaleza propia. En este caso su empeño estará en un estudio y análisis de los problemas interiores subjetivos e intersubjetivos (cf. Ellacuría, 1991a, p. 95), como es la relación entre inteligencia e ideología, a fin de poder ampliar, corregir, o integrar elementos que expliquen los complejos mecanismos que sostienen las condiciones estructurales objetivas de injusticia. Un estudio metafísico de la realidad histórica exige romper con una comprensión del mundo fragmentada por una que muestre la compleja interconexión de los elementos interiores subjetivos, así como los exteriores objetivos. Estos análisis constituyen el anclaje fundamental para pensar, ulteriormente, la crítica.

Para este autor hay varios puntos que deben ser considerados en relación con la cuestión ideológica. En principio, como nos lo recuerda la cita del comienzo, no es un capricho o una arbitrariedad su pretensión de abordar este tema, ni siquiera la moda triunfante del marxismo de la época. Como destaca Héctor Samour (2003), el marxismo ve con mayor facilidad a lo

ideológico radicado en los intereses de clase, de grupo, en la educación recibida o en la visión de mundo signada por el contexto (p. 235), y no, como lo marca el mismo Ellacuría (2009), que la ideología tenga raíces en la propia inteligencia (p. 330), de allí que le resulte su tentación permanente, su modo habitual de comportarse (p. 331).

Nuestro autor es consciente de que la ideología es un elemento estructural a la sociedad (cf. Ellacuría, 1990, p. 302; 2009, p. 303). Esto puede abonar la idea de que la pretensión de localizar los fundamentos ideológicos en la inteligencia implica un cierto reduccionismo del fenómeno, debido a que lo circunscribe a los elementos interiores individuales, sin dar suficiente peso a los estrictamente sociales o colectivos, que son los que tradicionalmente están asociados con esta problemática. Esta decisión no es arbitraria. Aunque el tratamiento del tema se inscribe propiamente en la dimensión social, como un subsistema co-determinante de la estructura sociohistórica en su conjunto, dicha perspectiva requiere la delimitación previa de una "conciencia colectiva" como ámbito donde se desarrollan los aspectos ideológicos o culturales comunes.

Ahora bien, ¿para hablar de conciencia colectiva acaso no es necesario remitirse a una conciencia individual? Ciertamente, esto es así, pero nos brinda la mitad de la verdad. Ellacuría parte de la premisa básica de que todo acto individual es un acto social. Esto sucede porque los demás ya siempre se encuentran insertos en la vida personal por intermedio del "haber humano". Todo acto de actualización individual es, desde un principio, co-originariamente social. En términos estrictos: "Estos actos tienen una doble dimensión social: son actualizaciones de mi socialidad y son también actualizaciones, al menos en parte, de contenidos sociales" (Ellacuría, 1990, p. 296). De esta manera, no resulta aleatorio o arbitrario retomar lo que hay de compartido por todas las conciencias individuales y referirse a una dimensión colectiva de lo individual (cf. Ellacuría, 1990, p. 296). Este ámbito de lo común y participado de las conciencias, en la medida en que se da en la línea de lo impersonal, refiere a lo social como un aspecto constitutivo suyo, pero que, al mismo tiempo, lo excede. Este ámbito es lo que siguiendo a Zubiri va a denominar como el "campo de lo social" (Ellacuría, 1990, p. 297).

Por lo dicho no hay un divorcio entre lo individual y lo social que nos haga sospechar de una incoherencia metodológica para analizar el fenómeno ideológico desde la inteligencia como si esta fuera un reducto insular. En el fondo, cualquier análisis de la inteligencia no hace más que sondear las grietas por las cuales lo ideológico tiene su asiento más duradero. En virtud

de esto, es menester apuntar algunas claves de comprensión sobre la inteligencia desde la perspectiva ellacuriana, para no dar un paso en falso en los entresijos cognitivos.

6.1.1.1. Lenguaje e ideología

El tratamiento del lenguaje por Ellacuría lo lleva a cabo en una obra inédita hasta el momento que se llama *Persona y comunidad en Zubiri*[94] que sirve de antesala a su obra posterior *Filosofía de la realidad histórica*, en la cual no hay una tematización directa de este asunto. De esta obra, solo está disponible un texto que se llama *Persona y comunidad* presente en el tomo III de sus Escritos filosóficos (cf. Ellacuría, 2001a, pp. 65-113).

Hemos desarrollado la cuestión del lenguaje con detenimiento en Zubiri. Por ello nos proponemos solamente retomar aquellos aspectos que son útiles para dar un encuadre preciso del fenómeno ideológico, a sabiendas de que es un tema complejo. Es importante resaltar el contexto en el cual se da este tratamiento. Ellacuría hace una alusión especial al hecho de que la relación persona y comunidad o persona y sociedad se lleva a cabo en el marco de una disputa geopolítica entre las facciones capitalista y comunista, en las cuales se confrontan de manera ideológica dos posiciones: una que acentúa el individuo y la libertad; y la otra que enfatiza la dimensión social y de justicia (cf. Ellacuría, 2001a, p. 66).

En nuestro análisis de la cuestión del lenguaje observamos una transformación en el estudio realizado por parte de Zubiri, el cual se observaba en su tránsito de una articulación entre expresión-signo-significación hacia una relación signo-señal-significación. En el caso de Ellacuría, dado que es un texto formulado en los años 1974-1975 todavía cuenta con la primera formulación mencionada. “En la expresión se va a la realidad, en el signo se va a la manifestación de la realidad, en la significación se va a la estructura de lo real” (Ellacuría, 2001a, p. 80).

En muy resumidas palabras Ellacuría desarrolla en clave genético-estructural el modo en que se llega a la instancia del lenguaje y la comunicación. En tal sentido, comienza exponiendo la dimensión primordial a toda comunicación expresiva, esto es, la exteriorización, la cual tiene su puntapié en la corporeidad por ser esta principio de actualidad, de presencialidad física. Sin exteriorización no hay expresión, pero la exteriorización no es suficiente para una

[94] Recientemente se ha encontrado este inédito en los archivos de la Fundación Zubiri, el cual será publicado en el proyecto de las obras completas de Ellacuría, véase: https://ellacuria.ugr.es/

expresión, para ello es necesario la dimensión de la habitud de alteridad, es decir, se tiene que dar la presencia de otro, sin el cual no hay estricta expresión.

> [...] en la versión específica, el otro ya está dado, de ahí que la exteriorización pueda convertirse en expresión, en cuanto lo que se exterioriza es la realidad propia ante otra realidad asimismo propia. En la expresión se realiza así la versión de unos a otros, mientras que esta versión es el fundamento de la posibilidad misma de la expresión, por ser versión y por serlo corpórea, exteriorizante y visibilizante (Ellacuría, 2001a, p. 74).

En la expresión se pone de manifiesto la propia realidad, la propia intimidad, en cuanto que es algo nuestro lo que está de manifiesto. Lo relevante, en este sentido, no es tanto lo que se expresa, sino el hecho de que uno o el otro se exprese. En la medida en que el otro se manifiesta uno queda vertido no tanto a esa manifestación, sino al hecho de que este se manifieste, a su realidad puesta de manifiesto; "Cuando veo el llanto de una persona, no estoy referido formalmente al llanto, sino a la persona que llora" (Ellacuría, 2001a, p. 75). No solo el otro queda expresado en su manifestación, sino que en una respuesta recíproca también quedamos co-expresados.

La expresividad del animal humano hacia otro, en cuanto es una actualización de la propia corporeidad, se efectúa a partir de aquellas dimensiones del cuerpo que son formalizables como son los músculos de la cara y los brazos, es decir, los movimientos del cuerpo, los ademanes, gestos, son posibles por la formalización expresiva de los mismos. Esto es lo que da lugar a los signos. Precisamente, "lo que se busca a través de los movimientos expresivos, como especialización y reducción de todo el sistema expresivo, es dirigir hacia la realidad oculta. Son movimientos directivos, indicativos: es un *intento* de expresión." (Ellacuría, 2001a, p. 76). El signo no deja de ser expresión, sin embargo, el movimiento que se ejecuta en forma de expresión se hace en forma de intento, en movimiento de dirección. El signo, a diferencia de la expresión, no remite a la conexión de mi realidad con la del otro, sino sencillamente por él "voy a la realidad en tanto que manifiesta." (Ellacuría, 2001a, p. 77). El signo, en cuanto mediación con la realidad del otro, puede servir de manifestación como de ocultamiento[95]; el síntoma físico es un ejemplo claro, ya que se produce una manifestación corporal, pero al mismo tiempo oculta aspectos profundos estructurales de una posible enfermedad o patología psíquica. De la misma manera que se da una co-expresión, se da

[95] Esto es lo que Ricoeur (2008a) refiere con la noción de símbolo en cuanto tiene un sentido patente y uno latente o diferido.

también una co-signación. El signo tiene un radical carácter social: "la co-expresión y la co-signación son ejercicios formales de convivencia" (Ellacuría, 2001a, p. 77).

El signo fonético es el más formalizable, y por él se da paso a la significación, y, por ende, al lenguaje. Aquí retoma lo desarrollado por Zubiri sobre la formalización de los movimientos fónicos por intervención de los demás. Estos fungen como sonidos articulados y significativos. Lo resaltado en este punto por nuestro autor es que el lenguaje no es una comunicación de espíritus separados que deciden intencionalmente la interacción comunicativa, sino que:

> [...] es uno de los momentos de la unidad propia de la realidad social, es mediación del hombre social. Son los hombres que forman una unidad específica, y están vertidos los unos a los otros en la presencialidad física de su corporeidad y de la conjunta corporeidad del cuerpo social, los que actualizan esta unidad física, esta constitutiva corporeidad, en el lenguaje, que es también constitutivamente corpóreo (Ellacuría, 2001a, p. 79).

Ahora bien, en el lenguaje se da una función dual, por un lado y primordialmente, está la remisión directa a la realidad, de manera análoga a como lo hace la inteligencia, esto se visibiliza en el nombre propio, el cual como tal no significa nada, sino que es un mero signo remitente a la realidad. El lenguaje se desdobla "entre aquello de que se habla -ahí interviene la función signitiva- y aquello que se dice de lo que se habla [significación]. De ahí el permanente peligro de que las palabras sustituyan a las cosas y las ideas a las realidades" (Ellacuría, 2001a, p. 80). Es en este punto donde se abre paso lo ideológico, puesto que por esa particularidad el lenguaje tiene funciones más amplias que la de ser meramente remitente a una realidad, por lo que por su intermedio da lugar al camino de la irrealidad y la irrealización, en definitiva, de los idealismos y las ideologías (cf. Ellacuría, 2001a, p. 79).

Como el lenguaje no es solo un *legein* sino *día-legein*, un diálogo por el cual se pone en común lo más propio, las cosas vividas entre las cuales está la propia vivencia intelectual. Pero en la medida en que lo comunicado por el cuerpo social cobra cierta autonomía en el modo de la impersonalidad, da lugar a mecanismos de impersonalización y despersonalización, riesgos inherentes a la convivencia humana, entre ellos, la propaganda política.

6.1.1.2. Ideología e inteligencia

Para abordar el problema ideológico es insoslayable la necesidad de penetrar en las dificultades de la inteligencia, como ya hicimos desde la perspectiva de Zubiri. Sin embargo, aquí hay ostensibles diferencias con este autor, ya que el propósito de Ellacuría de forjar una filosofía liberadora está directamente ligado a la necesidad de desentrañar las razones que abriga la inteligencia para que pueda estar conforme con un tipo de pensamiento falso y encubridor, pues "la inteligencia sirve para liberar al hombre y también para oprimirlo y retenerlo" (Ellacuría, 1991a, p. 106). Su pretensión no queda recluida a una explicación del funcionamiento intelectivo, sino que esto está al servicio de una mejor y mayor explicación de los fundamentos antropológicos y epistémicos que hacen posible la ideologización.

Es necesario desentrañar qué hay en la inteligencia para que el conjunto de las operaciones de las clases dominantes tiendan a convertirla en un alcázar dominado por estos intereses que encubren determinadas condiciones materiales de existencia.

Una de las consecuencias medulares de esto es que su análisis está enfocado en las estructuras exteriores materiales. En vez de ocuparse del acto de aprehensión tal y como lo piensa Zubiri en su obra sobre la *inteligencia sentiente*, en la cual procede a un examen del acto de aprehensión según cómo se da este interiormente. Por el contrario, Ellacuría tiene una especial preocupación por destacar los aspectos evolutivos biológicos de la inteligencia –esto no es en detrimento de los otros aspectos—, por eso veremos que se ocupa de exponer cómo se da un proceso de "diferenciación y complejificación" (Wilber, 2005), a partir de la intervención del cerebro y su capacidad de hiperformalización.

Para Ellacuría, la inteligencia es esencialmente una "actividad biológica" (Ellacuría, 2000, p. 206). Esto está en directa sintonía con la mirada zubiriana sobre el tema, en el que se enfatiza la unidad estructural con los sentidos. Se trata de una inteligencia estrictamente sentiente (cf. Ellacuría, 2001a, p. 148). Pero lo característico de su posición es que deriva de allí una función propiamente biológica: "[...] su función inicial, en razón de la cual surgió, así como su permanente ejercicio se orientan a dar viabilidad biológica al ser humano, individual y específicamente considerado" (Ellacuría, 2000a, p. 206; ver también: 2001a, p. 167). Ellacuría afirma que la inteligencia es una nota estructural en interdependencia con el resto de las notas que componen la realidad física del ser humano. La inteligencia constituye una facultad en unidad estructural con el sentir, esto es de especial relevancia porque muestra la estricta relación entre lo biológico y lo intelectivo.

En los animales la realidad se presenta estimúlicamente, es signo objetivo, respecto del cual el animal responde. En el ser humano, se abandona la estimulidad animal, donde las cosas se presentan como cosas-signo, para dar paso a la cosa-real (cf. Ellacuría, 2001a, p. 167). No obstante, vemos que no hay un abandono de lo fisiológico, biológico u orgánico, ya que el carácter impresivo de la "aprehensión" procede de lo orgánico, y el carácter real procede de lo psíquico. En virtud de esto, Ellacuría argumenta que la función primaria de la inteligencia es formalmente biológica, porque le permite al ser humano salir exitosamente de la situación de estimulidad animal que ha perdido; en este sentido el ser humano intelige para poder seguir viviendo (cf. Ellacuría, 2001a, p. 167). La inteligencia se caracteriza por la aprehensión de realidad y el enfrentamiento con ella, y no por la comprensión del sentido, incluso cuando esta es esencial para que la inteligencia de todo de sí (cf. Ellacuría, 2000a, p. 207).

Ellacuría (2000a) rescata la unidad entre lo biológico y lo intelectivo, puesto que el para qué de todo inteligir está orientado a mantener activamente la vida humana (p. 207), y de lo psíquico y lo orgánico, de manera tal que se pueda superar la "idealización de la existencia humana como su ideologización" (Ellacuría, 2001a, p. 201). En primer lugar, esta es una crítica a distintas filosofías en las cuales se tiende a una inteligencia descorporalizada, angelizada, como en la interioridad pensante del *ego cogito* (cf. Dussel, 2007, p. 112). Por el contrario, desde su perspectiva "en ninguno de los ejercicios de la inteligencia, ni siquiera en los presuntamente más altos, este carácter sensorial y biológico, orientado al mantenimiento activo de la vida humana y su superación, deja de estar presente y operante" (Ellacuría, 2000a, p. 207). Además, y prioritariamente, crítica a las filosofías realistas por no ser consecuentes con la dimensión material de la inteligencia humana ni con su carácter práctico, ya que desatienden las raíces biológicas de la actividad humana (cf. Ellacuría, 2000a, p. 207).

Esta centralidad otorgada a la dimensión biológica para comprender la inteligencia es lo que hace de puente con la ideología y la ideologización. Veamos cómo:

> El problema estriba radicalmente en que el hombre no ocupa su facultad de conocer tan solo para determinar cómo son realmente las cosas, sino fundamentalmente para defenderse en la lucha por la vida. Este carácter biológico o material del conocimiento humano es el que está a la raíz de las ideologizaciones: La supervivencia individual y grupal, con su forzoso carácter de preeminencia y dominación. Determina y condiciona las posibilidades del conocimiento objetivo, sobre todo cuando esa supervivencia está en peligro. En este sentido,

> todo conocimiento es un conocimiento interesado y el interés fundamental del conocimiento es la vida y el destino que se quiere dar a esa vida. El pensamiento humano sólo podrá superar ese este condicionamiento radical, si lo reconoce como tal y lo enfrenta críticamente. Pero, como quiera que se dé tal superación, el factor interés sigue siempre presente y dificulta el camino hacia la objetividad (Ellacuría, 1991a, p. 588).

El carácter biológico de la inteligencia es rescatado para enfatizar que lo que subyace a toda lucha de intereses sociales contrapuestos, en la lucha por la escasez de los recursos, como lo plantea Sartre (2011), es una lucha por la supervivencia: por el alimento, el vestido, etc. De allí que todo conocimiento sea un conocimiento interesado por la vida y por el destino de esta. Por eso el conocimiento objetivo es vidrioso, ya que lo permea este interés biológico fundamental. Esto no significa que el ser humano quede en este círculo cerrado de la autoconservación, por el contrario, en este se produce una ruptura de lo evolutivo biológico hacia lo cultural e histórico, de allí que en el orden de la filosofía intercultural todo lo que implica lo biológico se denomina: invariantes culturales (cf. Panikkar, 2002).

En efecto, el proceso evolutivo de hominización se prolonga en el correctivo ético de la humanización. En tal sentido, "Lo que fue lucha por la existencia y supervivencia del más fuerte ha de convertirse en encuentro calculado de las soluciones óptimas" (Ellacuría, 2001a, p. 260, véase también: 1999a, pp. 260-262).

Por esta razón, la ideología tiene asiento en el plano de lo simbólico y semántico, puesto que en ella se disputan los modos de humanización que resulten funcionales a la reproducción material y biológica humana, como plenificadoras de la realidad humana.

Ellacuría, en continuidad con Zubiri, no atribuye a la inteligencia la función primordial de comprensión de sentido, sino de aprehensión de realidad y de enfrentamiento con las cosas reales en cuanto reales. Este enfrentamiento tiene tres dimensiones en torno a las cuales nos detendremos más adelante: hacerse cargo (estar activamente en la realidad), cargar la realidad (ética) y encargarse de la realidad (praxis), del enfrentamiento con las cosas muestra su carácter poliédrico. Cada una de estas dimensiones se asocia directamente con las tres dimensiones de la acción antropológicamente considerada, según pudimos ver en Zubiri: la intelección sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente.

Por un proceso de complejización y diferenciación, las notas estructurales de la animalidad son trascendidas e incluidas en una unidad más compleja de formalización, esto es, el trato con realidades. De allí que el ser humano sea un animal de realidades. Asimismo, lo que

busca resaltar nuestro autor es que a la base de toda intelección está el hacerse cargo de la realidad como un requisito biológico insoslayable, en función del cual se montan el conjunto de las operaciones intelectuales más complejas, como son las racionales de las cuales se derivan las teorías científicas, así como la transformación efectiva de la realidad:

> La técnica, como forma típica del trabajo humano, surge así de la necesidad que el hombre tiene de trabajar para vivir. Y en ella se anuda el saber y el hacer. Ni el saber ni el hacer humano pueden entenderse en lo que son si no se los retrotrae a sus modestos orígenes biológicos. Podrá llegar a haber una ciencia aparentemente alejada de la condición biológica del hombre, pero el saber humano, que a lo largo de la historia se ha convertido en ciencia, surge de la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad; igualmente podrá haber técnicas muy avanzadas, pero en definitiva no son sino la prolongación del hacer humano primario, que el hombre necesita para seguir viviendo (Ellacuría, 1990, p. 163).

Esta consideración es análoga a la facticidad noérgica que propone Zubiri por intermedio de la aprehensión primordial, en la que las actualizaciones del logos y la razón se montan sobre aquella. Ellacuría sostiene que los fundamentos biológicos no conforman un lastre o una cuestión metafísica derivada para pensar la facultad intelectiva y, ulteriormente, una teoría de la inteligencia, sino que son un requisito indispensable.

Asimismo, se insinúa con claridad la vinculación entre teoría y praxis. Nos dice: "la inteligencia sentiente no se limita a percibir, sino que envuelve sentientemente la respuesta motriz: el hacer envuelve el saber y el saber, en su nivel primario, envuelve el hacer." (Ellacuría, 1990, p. 163). No hay un divorcio entre *homo faber* y *homo sapiens*[96], o una suerte de primariedad de aquel sobre este, sino que "en la primaria fabrilidad humana está ya un saber y en todo saber humano –y cuanto más rudimentario más— hay un hacer incipiente, al menos como respuesta efectora" (Ellacuría, 1990, p. 161).

Los condicionamientos biológicos no son los únicos que determinan a la inteligencia y su posible ideologización. En sentido estricto, los condicionamientos del pensar los encontramos a nivel psico-biológico, al nivel de la bio-personalidad, a nivel cultural, dado que cada época histórica impone restricciones para pensar el ámbito de lo posible. Asimismo,

[96] Esto nos recuerda la postura gramsciana acerca de la constitución de los intelectuales en el marco de la división del trabajo. Según él, el intelectual no debe ser comprendido desde la índole específica de su actividad, sino desde su inserción en la trama general de las relaciones sociales. Esto le permite pensar que no hay ningún ser humano que no parta de un saber básico en su actividad, el *homo faber* se da en unidad con el *homo sapiens*, por cuanto, no es posible reducir actividad a su mera dimensión física o nervioso-muscular, aun cuando este sea su aspecto más preponderante; sino que, en toda actividad humana, se da una intervención de sus aspectos intelectivos (cf. Gramsci, 2017, pp. 391-392).

a nivel material los condicionamientos van desde lo más inconsciente a nivel subjetivo, hasta la objetividad más manifiesta. Sin embargo, estos condicionamientos no son únicamente obstáculos, sino también posibilidades. Solo en la medida en que se los asume críticamente es posible ejercer la labor cognoscitiva. Por esta razón, concluye Ellacuría diciendo que toda ideología es posible porque el pensamiento en sí mismo no es una determinación procedente de la realidad, pero ni de la realidad social, "si así lo fuera, todos pensarían lo mismo, mientras que de hecho sólo "piensan" lo mismo los que en realidad no piensan" (Ellacuría, 2001, p. 126).

La multiplicidad de condicionamientos[97] que encuentra Ellacuría nos advierte de la complejidad que significa la constitución de la percepción cognitiva humana. La inteligencia y el conocimiento como tal no son facultades teóricas *a priori,* de acuerdo con las cuales se extraen saberes de validez universal. Por el contrario, estas consideraciones son expresión de la historicidad constitutiva de la inteligencia y el conocimiento. Los saberes no pueden constituirse en cualquier momento histórico. Todo saber está condicionado por la altura histórica, por el proceso de capacitación que se ha sedimentado a lo largo de la historia. Los momentos opcionales de la inteligencia encuentran otros condicionamientos de tipo biográficos e históricos.

Por otro lado, el conocimiento en su función social y objetiva, además de una función interpretativa-contemplativa, tiene una función estrictamente práctica que procede de y se dirige a la construcción de una determinada estructura social (cf. Ellacuría, 2000a, p. 210). Con esto el autor busca enfatizar la autonomía relativa del conocimiento, puesto que este se constituye como un saber condicionado por los intereses y las fuerzas sociales presentes en el conjunto de la estructura sociohistórica (cf. Ellacuría, 2000a, p. 210). Dado el carácter sociohistórico del conocimiento, se cierne sobre este la posibilidad de las ideologizaciones.

Por último, el conocimiento tiene que estar en estrecha referencia a la praxis. Con esto alude al carácter activo del conocer, contrario a cualquier consideración intencional o idealista, o pasivo receptiva. Enfatiza en la necesidad de que el conocimiento esté en contacto con la realidad, la realidad en todo su carácter estructural y dinámico (cf. Ellacuría, 2000a, p. 211). El punto neurálgico aquí es que el conocimiento en cuanto saber constituido activamente en

[97] En el mismo año de 1976, en que el autor publicaba el texto *Filosofía, ¿para qué?,* del cual extraemos la cita, trabajó en un curso que se denominó: "Condicionamientos materiales del conocimiento objetivo", allí pasa revista a los condicionamientos biológicos, psicológicos, socio-culturales y socio-económicos-políticos (Archivo UCA Ellacuría).

la realidad, no debe escindirse de esta, sino que debe medir y comprobar allí mismo su potencial veritativo. De lo contrario, estamos a merced de las ideologizaciones. El conocimiento tiene un carácter no solo activo, sino poyético, debe objetivarse en realidades exteriores, como término fundamental de su actividad.

6.1.1.3. El sentido no peyorativo de ideología

La reflexión filosófica de Ellacuría en torno a la ideología abreva fundamentalmente en Marx y el marxismo, por ser esta la fuente teórica sobre el tema más relevante de la época. Su contexto epocal, de claro enfrentamiento ideológico entre comunismo y capitalismo, lo fuerza a tener que entablar un diálogo con esta corriente de pensamiento, principalmente, porque ve que el marxismo un proyecto político-social mucho menos hostil y violento que el capitalismo, el cual ha sido el responsable de los mayores atropellos a los derechos humanos básicos en Latinoamérica. Inclusive, a su modo de ver, acusa a este bloque ideológico-histórico la responsabilidad de la catastrófica situación de las mayorías populares en Latinoamérica (cf. Ellacuría, 1991a, p. 289).

Por otra parte, rescata que los grupos marxistas han realizado lo que implica el deber ser cristiano al comprender la importancia central de la dimensión de la justicia (cf. Ellacuría, 1991a*,* p. 290). Gracias a esta valoración positiva, queda allanado el camino para una discusión con esta corriente de pensamiento de manera racional y constructiva donde se pueda apreciar el Marx de la crítica científica al capitalismo, como los trabajos del marxismo ulterior en el materialismo dialéctico, sin caer en mitificaciones e ideologizaciones de sus seguidores acérrimos, ni en demonizaciones disparatadas como sus detractores (cf. Ellacuría, 1991a*,* pp. 283-284).

La cuestión ideológica es presentada por Marx fundamentalmente, y de modo muy sintético, como aquel conjunto de representaciones procedentes de una falsa conciencia que encubren determinadas relaciones de dominación (cf. Ellacuría, 2009, pp. 361-362). Este sentido peyorativo de la ideología restringe considerablemente la contribución que pueda llegar a hacer lo ideológico al entendimiento humano y social.

La visión de Marx en torno a la ideología y de todo el conjunto superestructural que componen el derecho, la moral, la política, la religión, etc., asume estos aspectos como elementos derivados de la estructura económica, constituida por las fuerzas productivas y

las relaciones de producción. De esta manera, el complejo superestructural, en la medida en que responde a los intereses de la clase dominante, mistifica las efectivas condiciones materiales (cf. Ellacuría, 2009, pp. 350-354). Por esta razón, Marx le otorga poco valor epistémico para la lucha política.

Debido a esto, Ellacuría rescata algunas claves de Engels, posteriores a la muerte de Marx, acerca de la relevancia del fenómeno ideológico, lo que se traduce una concepción más equilibrada de los factores intervinientes en el proceso histórico. Así, desde la perspectiva de este autor todo el desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, entre otras, está basado en el desarrollo económico, pero esto no implica que aquello sea todo pasivo y receptivo y este el único activo. Por el contrario, el propone una interacción de la superestructura sobre la base estructural, aun cuando esta última sea la que abre camino a la transformación histórica (cf. Ellacuría, 2009, p. 359)[98].

De esto extrae la consecuencia natural de que no podemos hablar de ideología únicamente con un sentido peyorativo, como si todo en la inteligencia no fuera más que sortilegios o embrujos que buscan ensombrecer, encubrir o deformar la realidad social inmediata. Por el contrario, para nuestro autor hay una necesidad histórica de los hombres y los grupos sociales de poseer un conjunto sistemático "un conjunto sistemático que interprete y valore la relación del individuo y del grupo consigo mismo, con los demás, con las estructuras sociales, con la naturaleza, en fin, con todo lo que le rodea y constituye su vida" (Ellacuría, 2009, p. 368).

El párrafo es rotundo y remueve cualquier bruma que pueda ceñirse sobre el fenómeno en cuestión, a saber: plantea la idea de una necesidad histórica de la ideología[99]; esta se

[98] Esto corresponde a una cita de una carta de "Engels a H. Starkenburg, en K. Marx – F. Engels, *óp. cit*., pp. 454-456".

[99] Tanto Héctor Samour (2003) como José Manuel Romero Cuevas (2019) ven una clara afinidad del planteo ellacuriano con el de Althusser (2003). Principalmente, esto se evidencia en el hecho de que la ideología, para este autor, tiene un carácter *omnihistórico*, *transhistórico* o eterno por lo que no es una circunstancia histórica la que le dé surgimiento, sino que todas las épocas históricas han tenido una estructura de este tipo. Por esta razón el autor le atribuye un carácter semejante al inconsciente freudiano (cf. pp. 42-43). Concretamente, esta consiste en "*una 'representación' de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia*" o, como lo dice más adelante: "[...] la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia" (p. 43). Esta relación imaginaria de los sujetos, aun cuando necesaria, no quiere decir, bajo ningún punto de vista, que sea una relación fiel con la estructura de relaciones sociales, sino que están completamente estructurada por el Aparato Ideológico del Estado. En este mismo sentido, apunta Romero Cuevas citando a Eagleton: "[...] la ideología es necesaria para proporcionarles una suerte de "mapa" imaginario de la totalidad social, de modo que puedan encontrar su camino mediante él" (T. Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 193-194, citado por Tamayo y Romero Cuevas, 2019, p. 118). A su vez, Althusser (2003) enfatiza algo que Ellacuría también sostiene, a saber, el hecho de que no hay un afuera de la ideología: "Lo que sucede en realidad en la ideología parece por lo tanto que sucede

constituye en un conjunto sistemático interpretaciones y valoraciones en tres registros: relación individual, con el grupo, con la naturaleza, con las estructuras sociales. No obstante, esto resulta insuficiente; por esta razón, considera indispensable, por un lado, ponderar un conjunto de aspectos interiores subjetivos, como son las representaciones, apreciaciones e intereses racionalizados; y, por otro lado, los aspectos exteriores objetivos, aprehensibles para todos los sujetos: como son los comportamientos admitidos, o las normas justificadas (cf. Ellacuría, 2009, p. 368).

En última instancia lo que se busca es una coherencia entre representaciones e intereses y los comportamientos y normas concomitantes, puesto que esto es lo que garantiza la vida y el desarrollo social. De lo contrario, la desconexión entre representación y norma, entre interés y comportamiento, provoca un desacople entre lo permitido y lo asumido libremente, entre lo esperable y lo deseable, entre lo que sucede y lo que sería conveniente o debería suceder para sostener el sistema, forzando así las instancias represivas de la fuerza estatal para conservar el orden.

Este concepto de ideología es reelaborado tiempo después, enfatizando el sentido no peyorativo de ideología. En este sentido, entiende por tales:

> [...] una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de símbolos, de imágenes, de referencias, etc., que va más allá de la pura constatación fragmentada tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales (Ellacuría, 1991a, p. 98).

Leemos cómo, en un apretado resumen, el autor nos pone ante el fenómeno ideológico. En este caso, a diferencia de otros contextos, nos expone que las explicaciones en cuestión son asumidas por ciertos grupos sociales, con el agravante de que no lo hacen como explicaciones tentativas sobre la realidad –con un mayor o menor grado de adecuación veritativa–, sino que las entienden como las más razonables, convincentes y valiosas (cf. Ellacuría, 1990, p. 293).

---

fuera de ella. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca 'soy ideológica'. Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la Ideología sólo vale para los otros, nunca para sí […]. Esto quiere decir que la ideología no *tiene afuera* (para ella), pero al mismo tiempo que *no es más que afuera* (para la ciencia y la realidad) (p. 56). Un último punto que es menester rescatar, es la contraposición ciencia e ideología, en la cual vemos el talante impugnador de aquella respecto de esta, algo que veremos también presente en Ellacuría.

Este punto es esencial al fenómeno, sin una profunda y arraigada creencia en la racionalidad de los propios argumentos, no habría una actitud consecuente con los propios valores, normas y comportamientos. A todo esto es necesario añadir un aspecto básico apuntado en la definición: lo ideológico no restringe su esfera de influencia a una constatación fragmentada o total, sino que elabora una interpretación explicativa de los fenómenos sociales en su conjunto. De allí que resulta intrascendente que uno se rebele o se pliegue al conjunto de normas vigentes, en definitiva, constituyen el medio en el que vivimos, con el que interactuamos y con el que nos mantenemos a flote. La evidencia de esto es la existencia de una heterodoxia social, que varía dependiendo del marco interpretativo y valorativo en que se desarrolla (cf. Ellacuría, 1990, p. 293).

Nuevamente, lo que leemos aquí es una síntesis personal del autor de larga elaboración, la cual se consolida luego de su pormenorizado análisis de la ideología en Marx y Engels, como del marxismo-leninismo (cf. Ellacuría, 2009, pp. 360-368). La necesidad histórica de una ideología se configura como una instancia positiva de la articulación social, por ser un elemento cohesionador de la sociedad. Sin el factor ideológico, los intereses, valoraciones, normas, expresadas en ideas, imágenes y símbolos en la arena social son fuerzas en constante pugna, cuyo saldo sería siempre nulo, impidiendo así la conservación como el crecimiento y desarrollo social. En su ausencia, los factores sociales responsables de la estabilidad social se verían forzados a recurrir al uso de la violencia represiva como único medio de ordenamiento social, por ser el último recurso capaz de conjurar el comportamiento desviado. Los grupos sociales dominantes logran fraguar un medio interpretativo, normativo y comportamental dominante, que delimita unas fronteras dentro de su territorio ideológico y permite la división entre ortodoxia y heterodoxia.

Para Ellacuría la ideología tiene una relevancia epistémica, por lo que no debe ser considerada mera apariencia, al menos en una primera instancia. Esto hace que deba ser contemplada como un subsistema de la estructura social.

> La instancia ideológica es fundamentalmente una instancia social, quienesquiera sean los elementos que la produzcan. El que sea una instancia social significa por lo menos que (a) es un elemento integrante de la estructura social o, más exactamente, un subsistema del sistema social; (b) es un subsistema que, precisamente por serlo, obedece a la unidad coherencial primaria del sistema, pues de lo contrario quedaría expelido del sistema total único; (e) es un sistema que, en consecuencia, refleja lo que es la sociedad como un todo, a la vez que determina lo que es esa sociedad como un todo; (d) puede o no constituir el núcleo

> constitutivo del sistema social, lo cual no puede definirse a priori de una vez por todas, sino que tendrá que verificarse en cada coyuntura histórica y en períodos históricos más largos (Ellacuría, 2009, p. 369).

Logramos apreciar con claridad que la ideología, por su relevancia epistémica, tiene un estatus ontológico. Con esto hacemos referencia a la importancia en la estructura social. Por ser un elemento integrante de esta se constituye en una nota estructural. Esto ya lo habíamos tematizado a propósito de Zubiri. En él se hicieron evidentes tres notas estructurales esenciales: ideología, poder y economía. En Ellacuría ya destacamos las notas estructurales, dentro de las cuales, lo ideológico-cultural es un aspecto explícito y adquiere una relevancia cada vez mayor en su reflexión. Antes de embarcarnos en los pormenores de lo ideológico es conveniente recapitular que, para Ellacuría como para Zubiri, la realidad se presenta como una estructura con notas esenciales que definen la "unidad coherencial primaria" de la misma (Ellacuría, 1999a, pp. 409-415), de allí la importancia que esta tiene.

Recordemos que al referirnos a un subsistema no estamos hablando de una realidad o dimensión subyacente. Cuando nos referimos a un estado constructo de notas posicionalmente interdependientes, encontramos que estas no están por debajo u ocultas como un *hypokeímenon*, sino que la idea de sub-sistema, como ya lo apuntamos previamente, refiera a un sistema dentro del sistema global más amplio (Ellacuría, 1999a, p. 465; véase también: Zubiri, 1985, p. 192). Es posible pensar a la ideología con un grado de autonomía relativa respecto al resto de elementos estructurales, y no meramente como un "reflejo" o una instancia derivada de la estructura económica. Sin embargo, Ellacuría aclara que lo ideológico no es necesariamente esencial al sistema social, como sí lo es lo económico. Esto solo se puede definir a partir de la coyuntura histórica y de periodos históricos largos.

Por momentos, y sobre todo si lo restringimos a lo expresado, la ideología parece una entidad abstracta, puesto que no se visibiliza dónde existe ese conjunto de valoraciones, normas, comportamientos, expresados en imágenes, representaciones, ideas. Con relación a ello, Ellacuría señala que "cualquier sistema o subsistema social busca una legitimación ideológica como parte necesaria de su subsistencia y, o de su buen funcionamiento" (Ellacuría, 1991a, p. 99). En tal sentido, en el código moral de una sociedad, que se materializa en el sistema jurídico, en la escuela, en el ejército, en la empresa, en la comunicación masiva, etc. (cf. Ellacuría, 1991a, p. 99; 2009, p. 265), podemos visibilizar la trama ideológica de los distintos subsistemas sociales, y cómo, a su vez, estos pueden estar

atravesados por intereses mayores correspondientes a la clase social dominante de la sociedad.

Por último, le atribuye a la ideología un sentido totalizador, en una doble dimensión: primero, refleja la sociedad como un todo, y, luego, determina lo que ella es como un todo. Podemos pensar en esta relación con un carácter hologramático y recursivo, como señala Morin (1992, p. 23), al establecer el vínculo entre individuo y cultura. Para Morin, el individuo está en la cultura y esta está en él; de esta manera, se dan un conjunto de inter-retro-acciones cognitivas entre individuos, que regeneran la cultura, y esta, a su vez, regenera las interacciones cognitivas. Así pues, cabe pensar en la ideología como una instancia hologramática por su relación parte (subsistema) todo (sistema social), y la recursividad se da por la repetición permanente de este proceso de retroalimentación. En consecuencia, encontramos el marco interpretativo de lo social que constituye la ideología, donde esta hace ostensible la totalidad social, y, a su vez, vemos que esta retroactúa determinándola, generando así una recursividad sistémica.

6.1.1.4. La ideologización o del sentido peyorativo de ideología

En lo que llevamos visto, Ellacuría justifica la existencia de una ideología más o menos esencial a la estructura social, pero necesaria para su cohesión y, por ello, para el bien común, pues permite la conservación y el desarrollo social. Ahora bien, lo ideológico, como bien observaba Marx y Engels, también presenta un carácter patológico o distorsivo cuando la sociedad en la que crece y se desenvuelve es injusta, principalmente, en el campo económico.

Ellacuría dispone de dos hipótesis fundamentales para considerar que pueda existir una "ideología" de este tipo. En primer lugar, en vez de ideología, la sociedad produce propaganda, construida de tal manera que manipula la percepción social de las cosas, capaz de hacer pasar lo erróneo como verdadero, aun cuando aquello que se publicita responde a ciertos intereses y tiene ciertos visos de verdad; además, esto ocurre en conjunto con un alto nivel de inconsciencia colectiva en la mayoría de la población.

La otra hipótesis que mantiene el autor tiene que ver que con el hecho de que la sociedad produce ideología, es decir, un conjunto de representaciones que lejos de contener los principios o ideales de lo bueno y verdadero que podrían reflejar objetivamente la realidad social, deliberadamente la deforma o enmascara, impidiendo que se vea plenamente.

En otras palabras, la sociedad como un todo busca los mecanismos para justificar y racionalizar su composición histórica. Esto deriva en una patologización de la mirada, por así decirlo, ya que se invierten las condiciones reales de la sociedad y se la observa y aprecia desde la imagen ideal y abstracta que se tiene de ella (cf. Ellacuría, 2009, pp. 370-371).

La pregunta que naturalmente surge es ¿por qué la sociedad debe encubrir, deformar o distorsionar la realidad? La clave del fenómeno radica en la existencia de un orden socio-económico y político injusto, por el cual se impide a la mayoría sufragar sus necesidades básicas y/o con fuerzas limitadas para incidir en el ordenamiento social que las retiene en ese estado. Por lo tanto, la ideología surge como "una representación desfigurada de la realidad, y (...) una justificación interesada de la misma" (Ellacuría, 2009, pp. 369-370).

Ellacuría apunta en otro sitio algo complementario a este tópico que resulta muy relevante. En ese contexto, apunta que la ideología resulta ser un sustitutivo de la realidad con la clara finalidad de enmascararla. Toda ideología porta un contenido: una idea, una representación, un símbolo, etc., pero lo decisivo no está en este, sino en la relación que este tiene con una determinada situación o una determinada acción, puesto que es allí donde puede resultar enmascaradora o distorsionadora de la realidad, propiciando determinadas acciones o comportamientos.

Por otra parte, el texto apunta otra cuestión, como es la índole del saber que puede convertirse en ideologizado: aquel que es más "globalizante, más orientado a dar el sentido de las cosas y más propicio a convertirse en conciencia operativa en el nivel individual o en el nivel social" (Ellacuría, 2001, p. 125). Esta sustitución enmascaradora y deformadora, tiene fundamentalmente apariencia de verdad y se da de manera inconsciente o poco deliberada, a efectos de conservar y prolongar los intereses de una clase o grupos sociales, étnicos, políticos y/o religiosos (cf. Ellacuría, 1991a, p. 99). Hay que ponderar una serie de elementos que enumera el autor:

> a) una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad de la que se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y/o injusticia; b) la deformación tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente; c) esa deformación responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la representación ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma; d) se presenta como verdadera tanto por quien la produce como por quien la recibe; e) suele presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción,

> aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales (Ellacuría, 1991a, p. 99).

De las diversas enumeraciones podemos colegir algunas cuestiones que resultan relevantes para el análisis. En primer lugar, el fenómeno ideológico está en la pretensión de sostener a la sociedad en su estructuración como un todo[100], de allí que con esto lo que se propugna sea una visión totalizadora de la realidad y no parcial o fragmentada. Se busca encubrir la falsedad y/o injusticia, debido a que la sociedad se presenta inviable en su conformación histórica presente. Estas son dimensiones epistémicas y ético-políticas muy relevantes que implican un discernimiento intelectual por parte del filósofo.

El segundo aspecto se refiere al carácter colectivo. En este caso hablamos de grupos o clases sociales con poder o pretensión de poseerlo. Sin embargo, en su dimensión básica la ideología opera de modo público e impersonal. Lo impersonal alude al carácter de la publicidad de las cosas, es decir, aquel ámbito humano en el que las cosas están a disposición de todos (cf. Ellacuría, 1990, p. 214), pero, además, lo social es estrictamente el reino de lo impersonal.

Con el objeto de esclarecer este planteamiento, conviene refrescar algunas ideas. Lo impersonal consiste en ser *de la persona*, esto se debe a que los actos y aspectos de la vida personal han quedado en suspenso. Por tanto, cuando la deformación opera con este carácter, no se refiere a operaciones estrictamente particulares o personales, sino a elementos que forman parte del acervo cultural dominante. Este acervo se cristaliza en diversas objetivaciones históricas como la moral, el derecho, la política, etc. En este marco, es la persona quien replica recursivamente lo que impera ideológicamente, aunque no lo hace como algo de factura propia, sino que este plexo de significaciones dominantes le antecede. Sin embargo, es la persona o los grupos sociales quienes la vehiculizan en su momento histórico. Esto no significa una subsunción ideológica total. La persona y los grupos, por su capacidad crítica y reflexiva, pueden reconfigurar las bases de lo social. En el capítulo siguiente nos detendremos en ello.

Por otro lado, Ellacuría destaca el carácter inconsciente de la ideología, en virtud del cual se responde a determinados intereses colectivos. Es especialmente sugerente observar cómo desplaza el concepto de falsa conciencia marxiano, provocando un giro significativo a lo

[100] Sobre esto Ellacuría realiza unos análisis del texto *El hombre unidimensional* de Marcuse, los cuales retomaremos más adelante.

ideológico al vincularlo con lo inconsciente. Este último término, examinado a grandes rasgos, remite a la terminología freudiana. Sin hacer una apreciación muy técnica del tema[101], podemos considerar que lo inconsciente está semánticamente vinculado a la idea de interés colectivo y, a su vez, con el medio social o campo social en que ese interés se constituye. Esto se debe a que los sujetos, colectivamente considerados, no problematizan ni su interés ni su medio social en su configuración injusta.

Este conjunto de intereses reprimidos determina la representación ideologizada, debido a que operan inadvertidamente en lo que dice, en lo que calla y en lo que desvía y deforma. No obstante, estas dinámicas ideológicas no son completamente ininteligibles, ya que pueden ser leídas entre líneas, revelando los mecanismos ideológicos que sostienen la configuración social dominante. Examinaremos ejemplos concretos en el capítulo siguiente.

El punto "d" es evidente por sí mismo. No obstante, el punto "e" refiere a la ideologización como un fenómeno de abstracción de las realidades efectivas, revistiéndolo con las características propias de la universalidad y necesidad que subsumen los hechos particulares y los justifican. Ellacuría se ocupa con ahínco sobre este tema, ya que ve en la idealización la fuente de la desviación y el error ideologizador. Por consiguiente, haremos un tratamiento un poco más preciso de alguna de estas características. Para ello veamos los siguientes puntos en los que el autor propone pensar la ideologización con las siguientes características:

> El método teórico de la ideologización consiste fundamentalmente en la abstracción de la realidad histórica mediante un proceso que incluye los siguientes pasos: (a) hacer de lo histórico algo natural, esto es, hacer algo que ha sido fruto de acciones humanas, algo fijo e inmutable, querido por la naturaleza, por Dios, por el contrato social, por la mayoría popular, etc.; (b) hipostasiar la capacidad de la razón y de sus productos como si fuera posible separarse sustancialmente de los condicionamientos sociales, y como si la razón fuera capaz de encontrar a-históricamente la verdad natural, el derecho natural, la moral, etc.: (c) aceptar sin comprobación histórica que lo que se da en la lógica ideal e idealista se da o se debe dar en el mundo de la realidad y de las relaciones sociales; (d) racionalizar cualquier comportamiento real contrario a la lógica ideal en el sentido de que lo que falla es el comportamiento real, pero

[101] A nuestro parecer el autor conoce la temática de primera mano; sin embargo, hay una inquietante ausencia de tematización sistemática de este concepto, sobre todo, a sabiendas de la enorme bibliografía procedente de la teoría crítica que buscaba estrechar lazos con el psicoanálisis y que no le resultaba ajena al autor. Sin entrar en muchos detalles, a lo inconsciente lo podemos resumir como el deseo desalojado, reprimido por el sujeto, y que se hace lugar en el furcio o *lapsus*, en el chiste, en las agudezas, en otras palabras, el inconsciente se visibiliza en aquello que cojea o vacila en el sujeto (cf. Lacan, 1987, pp. 32-3).

no la lógica ideal; (e) dar preferencia al momento intencional y subjetivo sobre el momento real y objetivo (Ellacuría, 2009, pp. 375-376).

Retomemos sucintamente las dos ideas iniciales. La ideologización es una abstracción de la realidad histórica que opera bajo dos mecanismos. El primero es la naturalización de los hechos históricos, el hacer pasar sucesos históricos, actuaciones históricas, como hechos queridos y gobernados por designios divinos, sobrenaturales, o por cualquier otra entidad metafísica ultramundana divinizada. El segundo mecanismo, al igual que lo postula Marx contra los neohegelianos, consiste en la pretensión de hipostasiar o sustantivar la razón y sus productos: ya sea el derecho, la moral y, en general, todo lo vinculado al espíritu humano, ignorando los condicionamientos sociales del saber[102].

Nuestro análisis del lenguaje, más pormenorizado en Zubiri, pero igualmente fecundo en Ellacuría, nos advierte de la desviación inherente al mismo. En palabras del autor: "[...] también el lenguaje […] está abierto al camino de la irrealidad y de la irrealización; en definitiva, el camino del idealismo de las ideologías" (Ellacuría, 2001a, p. 80). De este modo, podemos notar cómo la inteligencia humana desborda los carriles estrictamente biológicos al constituirse en impresión de realidad. De esta manera, permite el surgimiento del orden cultural, cuyas potenciales desviaciones son el idealismo y las ideologías. No es arbitraria la recuperación de estas nociones, por el contrario, buscamos mostrar la íntima vinculación que establece Ellacuría entre ellas. Para ello, podemos considerar los puntos c, d y e, donde el denominador común de la ideologización es la prioridad del plano ideal –abstracción–, por sobre el de la realidad y de las relaciones sociales. Esta prioridad se ejecuta, ya sea eludiendo la tarea de la comprobación histórica, o racionalizando o enfatizando la dimensión intencional y subjetiva.

José Manuel Romero (2019), al interpretar a Ellacuría, afirma: "La ideología está constituida por discursos que legitiman una realidad injusta encubriendo sus dimensiones problemáticas, a través de un uso de los conceptos políticos de carácter formal y abstracto, que permite invisibilizar los aspectos intolerables de la realidad vigente." (p. 200). Esto es decisivo, así que, más adelante repararemos en ello nuevamente.

Aunque los énfasis del autor acerca de los mecanismos ideologizadores son claros, no precisa cuál es el factor desencadenante de la ideologización. La respuesta, más bien inmediata y natural a esta problemática, es la conservación de un orden social como su causa

[102] Con relación a esto, véase: Marx y Engels (2014).

principal. Sin embargo, esto no resulta del todo preciso y esclarecedor. A nuestro entender, un factor determinante de todo esto es el vínculo ideología y poder –aspecto ya mencionado en Zubiri–, pero Ellacuría es bastante más explícito al respecto. Su aporte intenta ahondar reflexivamente en esta relación, para ello propone la tesis de que se ideologiza para conseguir o mantener el poder. El contrapunto de estos grupos de poder son los colectivos indiferentes al poder económico o político, pero interesados por la justicia y al servicio de los sin poder (cf. Ellacuría, 2009, p. 374).

El poder tiene como finalidad el dominio y la subordinación no solo económica, sino también, política, sexual, de género, religiosa, étnica, etc., de allí que la ideología como tal sea una herramienta indispensable de las clases dominantes para su conservación en el poder. Además, nuestro autor plantea un baremo para determinar la tendencia a la ideologización. En primer lugar, analizado de manera un tanto esquemática y, tal vez, simplificadora de las complejidades sociales. Podemos decir que en un plano ideal están aquellos sectores más vinculados con el poder, ya sea para mantenerlo o para conseguirlo, por lo que son en extremo proclives a dicha situación.

En segundo lugar, encontramos a aquellos grupos preocupados por la justicia y la verdad, por lo que se constituyen en la oposición a los sectores dominantes de la sociedad. Estos grupos subalternos desempeñan la función social de desideologización, puesto que, como retomaremos más adelante (cf. Ellacuría, 1991b), son la contradicción principal a la estructura de injusticia (cf. Ellacuría, 2009, p. 373). Para Ellacuría, son los empobrecidos, los malheridos por su realidad objetiva, quienes se constituyen "en principio de desideologización porque representan la verdad real del sistema en el que viven, al ser el producto de él" (Ellacuría, 2009, p. 374). Esto no significa la ingenua creencia en que ellos son portadores de una verdad en función de la cual se convertirían en los sujetos clarividentes de la liberación. Por el contrario, pueden portar la ideología dominante en su praxis. Considera Ellacuría que, por el camino de la concientización, trabajando desde su propia situación, pueden "convertirse en sujetos primarios de desideologización" (Ellacuría, 2009, p. 375).

El autor concluye que una condición indispensable para que no haya una tergiversación ideológica de las condiciones sociales objetivas, es que la sociedad sea "fundamentalmente justa" (Ellacuría, 2009, p. 371). En ausencia de esta condición fundamental, cualquier ideología, por más irracional que parezca, si quiere cumplir la función para la que surge, a

saber: la de conservación del orden social –dado el *conatus* social que la caracteriza (cf. Bourdieu, 2023)–, entonces se encuentra forzada a la tergiversación. En su versión más extrema y desfigurada, la única alternativa que queda es la renuncia explícita a la mediación ideológica y la instauración de un estado de represión y terror.

En lo sucesivo nos enfocaremos en la reflexión que Ellacuría elabora sobre el trabajo y la técnica. Este salto temático responde, al igual que en la ideología, a las inquietudes teórico-prácticas que el autor tiene respecto de la estructura sociohistórica. Para valorar adecuadamente estas reflexiones es imprescindible seguir el siguiente orden: primero, identificar una tematización clara del objeto de estudio, como lo hacemos a continuación; segundo, analizar su caracterización en el contexto histórico concreto, como se muestra al final de este capítulo; por último, el desarrollo de una propuesta alternativa, como lo planteamos en el capítulo siguiente.

6.1.2. El problema en torno al trabajo y la técnica

Abordar la cuestión del trabajo y la técnica se debe a la centralidad que el mismo Ellacuría le atribuye, principalmente, al primero de ellos, aunque ambos estén directamente entrelazados. Para Ellacuría el trabajo es principio de realización humana, no solo por el hecho de que al hacer el ser humano se hace, sino porque de esta manera contribuye con su obligación de que todos dispongan de las posibilidades necesarias para la vida. Aún más, "sólo trabajando cobra normalmente su propio equilibrio vital y aun un sentido para su vida" (Ellacuría, 2009, p. 267).

Estas cualidades sumamente favorables para la condición humana tienen su génesis en la unidad procesual del sentir humano, a todo momento receptivo de la inteligencia sentiente ocurre, de manera concomitante, el momento tónico y el momento de respuesta efectora. Por esto, como ya hemos dicho, constituye una unidad compleja y complicada. En verdad, lo que nos advierte el carácter procesual del sentir es la unidad de intelección y acción dados en una misma actuación. Justamente, encontramos un unidad de saber hacer y un hacer sabido, los cuales se diferencian posteriormente. De este modo, nuestro autor afirma la unidad de *homo faber* y *homo sapiens*: "[...] en la primaria fabrilidad humana está ya un saber y en todo saber humano […] hay un saber incipiente, al menos como respuesta efectora" (Ellacuría, 1990, p. 161).

La unidad de *homo sapiens* y *homo faber* operan unitariamente en el trabajo y la técnica, las que están al nivel más básico de la vida biológica humana, debido a la necesidad del animal humano de tener que hacerse cargo de la realidad para poder seguir viviendo. Ciertamente, la técnica es una forma de trabajo humano, ya que surge de la necesidad que este tiene de trabajar para vivir. El ser humano, desde su primaria instalación en la realidad, realiza intercambios diversos con la realidad física circundante, ya que lo necesita para darle continuidad a su vida.

Para dichos fines, la mano es el órgano formalizado que menor determinación tiene, por ello posee "un amplio margen de universalidad" (Ellacuría, 2001a, p. 83). Con las manos, el hombre maneja o manipula las cosas, para ello recurre a un instrumento que interpone entre sus manos y las cosas. Por este aspecto, concluye que la mano es "el instrumento de los instrumentos" (Ellacuría, 2001a, p. 84). Es "este manejo lo que lleva al carácter formalmente humano del trabajo como técnica." (Ellacuría, 2001a, p. 84). Lo primordial en el aparato técnico es la suplencia que este hace del órgano debido a su peculiar inespecificidad, "así la razón formal del acto técnico está en la invención, en la creación" (Ellacuría, 2001a, p. 85).

Esta radicación en lo biológico de trabajo y técnica presenta una modulación metabiológica, es decir, no es un hacer enclasado en lo meramente biológico, sino que se supera la respuesta puramente estimúlica y se transforma en un hacer "real", lo que hace que el trabajo humano sea constitutiva e históricamente abierto a la interposición de posibilidades. La técnica, al servicio del trabajo, sufre innumerables innovaciones. Su finalidad no es ser mera "prolongación de los órganos, sino realización progresiva de dominación de realidad" (Ellacuría, 1990, p. 162). Esta dominación permite la invención de la realidad. Así, es importante comprender que el instrumento surge como producto de una invención en orden tanto a la modificación de la realidad como a la realización humana (cf. Ellacuría, 2001a, p. 88).

El trabajo, por intermediación de la técnica, es en principio algo específico. El trabajo humano se hace como parte de la especie y se realiza como un "co-hacer", este "co" tiene que ser comprendido como principio de comunicación y socialidad en el trabajo" (cf. Ellacuría, 2001a, p. 89). En este sentido, el trabajo se constituye en una actividad de todo el cuerpo social lo que le otorga complejidad, riqueza y dificultad. De aquí surge "la organización y la división del trabajo y con ello la estructuración y la estratificación del cuerpo social" (Ellacuría, 2001a, p. 89).

El trabajo articula adecuadamente la relación entre naturaleza e historia, para ello el autor recurre a la reflexión de Marx sobre el trabajo. Este autor le brinda la clave del fenómeno al focalizar en la fuerza de trabajo el punto axial de aquella relación. Esta fuerza de trabajo, aun siendo algo estrictamente natural y sin ser valor él mismo, es la fuente de todo valor. Es cierto que, al ser productor de mercancías, produce valor, superando así su carácter natural para hacer posible el proceso histórico. Las diversas formaciones sociales son las responsables, en sus diversos momentos históricos, de manejar esta fuente de valor, de allí que la sociedad primitiva, la esclavista, la feudal, la mercantil, etcétera, constituyan las diversas modulaciones históricas de esta fuente primigenia de construcción de valor. Sin embargo, únicamente en la modernidad se logra en plenitud la construcción de mercancías y la doble dimensión del trabajo, como trabajo necesario y trabajo suplementario (plusvalor).

> La división esencial entre trabajo necesario y trabajo suplementario hace ver cómo la naturaleza está en la historia y cómo la historia puede ir más allá de la naturaleza, pero sin abandonarla nunca; puede haber trabajo suplementario que abra los problemas de la sociedad, pero es siempre el fundamento de un trabajo necesario, realícelo cada uno de los individuos o, más bien, el grupo como tal: con lo cual el trabajo suplementario revierte sobre el trabajo necesario, historizándolo de modo bien preciso (Ellacuría, 1990, p. 159).

Dadas las particularidades del trabajo y la técnica, nos enfrentamos al hecho de su carácter ambiguo y paradójico, por momentos. Puesto que, por su radicación estrictamente biológica y social, el trabajo puede ser fuente de animalización o de despersonalización, al reducirse a una elemental satisfacción biológica o al constreñir al ser humano a un puro engranaje de la totalidad del sistema productivo (cf. Ellacuría, 2001a, p. 89)

Por otro lado, este carácter de dominación del trabajo humano por intermedio de la técnica también posee una profunda ambigüedad, puesto que en su empresa dominadora de la naturaleza para lograr una eficaz supervivencia, los demás hombres y grupos humanos pueden quedar presos de esa empresa. En consecuencia, el reverso de este proceso es profundamente negativo, ya que el trabajo y la técnica produce un dinamismo de dominación[103] en varios niveles: por un lado, de la naturaleza física, al buscar en sus legalidades internas nuevos modos de manipulación; por otro lado, de los seres humanos, al lograr mecanismos más refinados de manejo de sus deseos y debilidades; por último, de los

[103] En la actualidad, con la "gubernamentalidad algorítmica" y los desarrollos de la Inteligencia Artificial, estamos entrando en una nueva era del dominio de la técnica sobre el ser humano de imprevisibles consecuencias (cf. Rodríguez, 2018; Sadin, 2018).

pueblos, producto de su sumisión ante quienes tienen en su poder los desarrollos técnicos (cf. Ellacuría, 2001a, p. 235).

Ahora bien, “se da también el otro flanco, aquel que corresponde al trabajo como principio de liberación personal y social: lo que fue tan esencial para la hominización puede y debe seguir siendo esencial para la humanización.” (Ellacuría, 1990, p. 164) Y respecto de la técnica, también es necesario, dada su particular ambivalencia como principio de salvación y de destrucción, repensar cuál es la técnica apropiada, es decir, aquella técnica que reduzca al máximo su actual poder de destrucción (cf. Ellacuría, 2001a, p. 233).

En resumidas cuentas:

> El trabajo por lo que implica de conjunción entre el saber y el hacer, de respuesta solidaria al desafío de un medio hostil, de colaboración en una empresa común, de "realización" y de personalización, es uno de los nervios donde se juega tanto teórica como prácticamente el problema de persona y comunidad (Ellacuría, 2001a, p. 89).

Cerramos así nuestro análisis de dos de las propiedades esenciales de la estructura social: la ideología, y el conjunto trabajo-técnica. Son tópicos centrales para nuestro autor debido a su pretensión de construir un horizonte liberador a partir de una crítica de las ideologías, y de un utopía que asuma como punto neurálgico de un nuevo esquema civilizatorio al trabajo en unidad con una ciencia y una técnica orientada hacia la emancipación humana. En el capítulo que viene nos ocuparemos de ello.

A continuación, nos detenemos en la constitución del sujeto de la historia, tema crítico, debido a la necesidad de consolidar un actor social capaz de efectuar una transformación de las bases estructurales.

7. La constitución del sujeto de la historia

El diagnóstico estructural que expusimos nos obliga a preguntarnos por la capacidad efectiva de dar lugar a un sujeto histórico idóneo para intervenir en la historia. Esto implica una serie de matizaciones, por cuanto no toda actuación humana en la historia tiene un estricto carácter liberador. Debido a la necesidad epocal de este tipo de intervención humana, resulta indispensable evaluar, al menos en una primera instancia, las posibilidades reales de incidir en la historia. Para ello es necesario delimitar la altura histórica en la que nos encontramos, personal y colectivamente, para determinar sus particularidades.

Esta cuestión punzante fue algo común tanto en su itinerario filosófico como teológico. Leemos en uno de sus textos sobre la Historia de la salvación:

> Y para ello, en un primer paso, deben constituirse en sujetos históricos, en determinadores del curso de la historia, no olvidando, en ningún momento, los condicionamientos de toda libertad personal o colectiva. El estar absoluta o casi absolutamente sujeto-a la historia es una muestra de cuán lejos está la historia de ser un reino de la libertad y de la donación amorosa. Pero incluso cuando se pretende haber llegado a ser sujeto activo de la historia, no por eso puede hablarse de que la salvación ya está presente. Porque sin la transformación de ese sujeto, lo que puede seguir reinando es el mal y no la gracia. Como, además, lo normal es que el sujeto de la historia sea una colectividad, la pregunta queda abierta, de qué colectividad y en qué condiciones puede contribuir mejor a la salvación de la historia, en cuanto esa salvación, sin reducirse a lo histórico, debe hacerse presente en ella. Pero el hecho inconcluso es que se necesita quien historice la salvación (Ellacuría, 2000a, p. 616).

Independientemente desde qué nivel se esté pensando la cuestión de la praxis humana, ya sea en el orden teologal o secular, la praxis efectuada por cualquier grupo o colectivo como parte del cuerpo social tiene un claro propósito de transformación de los goznes estructurales (cf. Ellacuría, 2009, p. 266). La pretensión de incidir en la historia se debe a que es el lugar donde la realidad da más de sí, donde es más dinámica y donde todas las demás realidades son unificadas en un proceso de totalización más amplio y abarcante (cf. Ellacuría, 1990). Si la realidad fuera únicamente un proceso natural no quedaría más remedio que someterse al juego ciego de las fuerzas naturales, esperando, eventualmente, la mejor conclusión posible del proceso de evolución genética de los homínidos a partir de factores contextuales favorables. En cambio, con el ser humano, como aludimos en repetidas oportunidades, se da un salto simbólico-cultural que permite instaurar un proceso de humanización, cuya

capacidad central es la de poder optar entre diversas posibilidades. De esta manera, es posible una intervención como parte co-determinante del proceso de totalización histórico.

Si queremos poder realizarnos, es decir, humanizarnos, debemos humanizar y plenificar la historia, de manera tal que el ser humano se humanice como efecto recíproco de las estructuras históricas (cf. Ellacuría, 2009, p. 258). Esto implica la creación del ámbito de libertad necesario para su realización. Únicamente es posible, contribuyendo al proceso de liberación histórico, tanto de las necesidades naturales como de los principios deshumanizadores que gobiernan la vida humana (cf. Ellacuría, 2009, p. 262). En definitiva, "el 'fin' de la historia sería una historia en que hombres libres condujeran libremente el proceso estructural. Para nuestro autor, la historia se reviste así de "un carácter utópico" (Ellacuría, 2009, p. 288).

7.1. El tiempo histórico e historia universal única

La dimensión del tiempo histórico desarrollada por Ellacuría está en directa sintonía con los planteos zubirianos, por consiguiente, no haremos un desarrollo integral de sus proposiciones, sino aquellas que contribuyen a un esclarecimiento concreto de su propuesta teórica. A diferencia de Zubiri, este sí se ocupa del problema del tiempo histórico, el que tiene un desarrollo muy semejante al que pudimos hacer desde la reconstrucción de Espinoza Lolas (2006).

Para desarrollar este aspecto nos circunscribimos a la dimensión estricta de la edad histórica muy brevemente. La edad histórica o etaneidad se define en función de la *altura de los tiempos*. Para ello tenemos que rescatar la noción de altura procesual, cuyo sentido es el de determinar una posición dentro del proceso de capacitación histórico. En otras palabras, la historia se da por un doble aspecto: la actualización de posibilidades y el proceso de capacitación, este último es el que define la altura procesual, ya que no todas las etapas históricas permiten apropiarse de un mismo sistema de posibilidades. Una altura procesual cristaliza un determinado sistema de posibilidades que capacita al ser humano de cierta manera. Hay una clara asimetría de poder históricamente determinada, que no tiene que ver sencillamente con su diferencia diacrónica, sino también en términos sincrónicos, ya que las capacidades de un esquimal del siglo II y el de un habitante de Babilonia del mismo siglo serían completamente diferentes. Esto da lugar a la diferencia entre contemporaneidad y co-etaneidad: "La diferencia de edad entre quienes participan de una misma historia es un

elemento decisivo a la hora de enjuiciar las posibilidades históricas" (Ellacuría, 1990, p. 440).

La mencionada diferencia nos obliga a definir qué entiende, entonces, por edad histórica. Dado un determinado sistema de posibilidades, un sistema "de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones de producción, etc." (Ellacuría, 1990, p. 445) (aspectos muy semejantes a los planteados en Zubiri), el Yo histórico y un cuerpo sociohistórico preciso puede actualizarse en su ser de un modo muy diverso. Así pues, no es lo mismo la figura histórica de dos momentos procesualmente distintos, por ejemplo, la figura histórica del continente precolombino que el de la colonia. Sin embargo, en un mismo momento procesual puede adoptar figuras históricas muy distintas. "Hoy podría desaparecer el hambre del mundo, con lo cual la figura de nuestra humanidad en vez de ser una figura de desesperación y de guerra podría comenzar a ser una figura de libertad y conciliación" (Ellacuría, 1990, p. 446).

La figura histórica dependerá no solo del sistema de posibilidades, sino también de la apropiación de posibilidades concretas que el cuerpo social haga en un momento definido, por lo que el "sistema de posibilidades […] puede ser rehecho incesantemente, puede enriquecerse o degradarse" (Ellacuría, 1990, p. 450). Esto es medular a la historia, puesto que ya sea que se adopte una actitud depredatoria de las posibilidades disponibles, es decir, que se consuman y degraden esas posibilidades, o que se enriquezcan y engrandezcan, sea cual sea la actitud, nos está indicando que la historia no tiene "un curso cerrado ni una trayectoria fija que la lleve a su final ni en cada nación ni en la totalidad de la humanidad" (Ellacuría, 1990, p. 450).

Es esta figura histórica la que define que todos aquellos que están en una misma altura procesual sean coetáneos (sincronía de posiciones procesuales) y no meros contemporáneos (sincronía extrínseca, pues no tienen el mismo posicionamiento procesual). En la medida en que el sistema de posibilidades histórico se universaliza se participa cada vez más de un mismo sistema de posibilidades globales, entonces es posible hablar de un "cuerpo de alteridad único" (Ellacuría, 1990, p. 448). Esto le permite concluir a Ellacuría, de igual modo que a Zubiri, que "Siempre que haya una única corporeidad de alteridad, un único cuerpo social, que se actualice como tal, podrá hablarse de un único proceso y de una historia única" (Ellacuría, 1990, p. 448).

> Puede hablarse en la historia misma de una cierta relación entre las estructuras sociales. Y lo que estas estructuras pueden dar de sí según el tiempo de vida que lleven y según el tipo de vida que hayan condicionado; aunque de un modo algo traslativo es diferente en el caso de pueblos que estrenan estructuras democráticas o revolucionarias de los pueblos que llevan largo tiempo con esas estructuras. La conjunción de esos dos aspectos –la composición de edades y la relación de lo estructural con lo vital— es un punto que puede aclarar procesos muy reales y que puede servir para programarlos en alguna medida (Ellacuría, 1990, p. 440).

El tiempo histórico tiene su clave en la etaneidad, aunque no sea el único aspecto. Es necesario pensar el tiempo histórico en sentido integral. En la historia íntegramente comprendida se da una concurrencia de todos los tiempos, pero, en cada caso, de relevancia variable.

La clave conceptual del tiempo histórico, junto con la etaneidad, está en la futurición o precesión. La futurición es el cuarto modo de temporalidad de la realidad humana. En efecto, nos encontramos con la sucesión cósmica, con la edad biológica y con la duración psicológica. Todas estas están comprendidas en la temporalidad histórica, pero "sólo por precesión, los otros tiempos cobran carácter formal de históricos, pero, a su vez, la precesión sólo es lo que es por la presencia en ella de aquéllos" (Ellacuría, 1990, p. 480).

El tiempo precesivo es el tiempo de la futurición. El ser humano proyecta posibles soluciones para las situaciones en las que se encuentra. Sin el futuro el ser humano estaría constreñido al círculo inane de un presente sin proyecto. Esto evidencia que toda la vida humana es la unidad del pasado que pervive en las posibilidades, del presente en el cual se maduran los proyectos y dan paso a la realidad, y del futuro como por-venir, es decir, como aquello que está viniendo hacia mí, por tanto es anticipado (cf. Ellacuría, 1990, p. 435). Justamente, este futuro ad-viniendo por la estructura de anticipación, es el tiempo precesivo. Este se caracteriza por el transcurso del futuro al pasado. La precesión como parte de la estructura de anticipación abre el campo temporal en su carácter sinóptico: "[...] me pone en el campo del tiempo como futurición, como presencialización y como preterición" (Ellacuría, 1990, p. 436).

Se entiende la importancia sustancial que reviste este tipo de temporalidad para el tiempo histórico en su conjunto, puesto que sin ella no se abriría nunca al ámbito de las posibilidades y su realización, elemento estructural a lo histórico. Ahora bien, "[...] la reducción de todo el tiempo humano a la futurición lleva a un idealismo del hombre y de la historia, a un

voluntarismo, que no respeta todas las leyes que lo limitan" (Ellacuría, 1990, p. 437). Por esto, para Ellacuría la historia humana es

> [...] a la vez y a una sucesiva, duracional, etánea y precesiva, pues no se da precesión sin apoyarse en los otros tiempos y sin proporcionarles un carácter especial, que los transforma en históricos; así como tampoco se da una precesión que no sea en sí misma sucesiva, duracional y etánea (Ellacuría, 1990, p. 480).

El tiempo histórico resume la totalidad de los tiempos humanos, pero se condensa propiamente en la etaneidad y la precesión. Esto nos da pauta de dos cosas: la altura histórica en que estamos inscriptos es decisiva para el análisis de nuestra situación actual; pero, además, define las posibilidades efectivas de abrir el campo temporal a un futuro alternativo realmente posible. Esto se agrava ante el hecho inequívoco de que estamos por primera vez en la historia ante un cuerpo de alteridad único, por lo que, por más lejanas que parezcan las causas, no obstante, co-determinan nuestra habitabilidad en la tierra, es decir, el dinamismo conjunto del mundo.

7.2. Acerca de la subjetividad estructural: sujeto histórico y sujeto de la historia

Hacer referencia a la subjetividad estructural tiene como propósito exponer cómo es posible la praxis de un sujeto –de uno o varios como parte de un cuerpo social— en el marco de las determinaciones estructurales de la realidad histórica, sea esta transformadora o reformadora. Lo subjetivo hay que pensarlo aquí desde un principio no como algo que se reduzca a lo consciente, "[...] pero sí algo que es en sí mismo intencional, [en lo cual podemos tomar en cuenta la] capacidad creativa; [la] decisión firme [y la] conciencia colectiva" (Ellacuría, 2009, p. 318).

Definir concretamente quién es ese sujeto –individual o colectivo— capaz de incidir en la historia operando alguna torsión en sus férreas orientaciones resulta ser una cuestión vidriosa, de hecho, el autor refiere una polémica de Althusser con John Lewis (cf. Althusser, 1974) en la cual, con cierta sorna, Althusser le espeta los graves problemas que significa poder dar identidad o identificar ese sujeto capaz de cruzar el Rubicón y transformar la fisonomía de una época.

A pesar de esta polémica casi sísmica que enfrenta a dos marxistas, uno encumbrado, el otro un poco lego en esas lides, no hace mella en nuestro autor para darle al sujeto un lugar en lo

histórico-social. De lo contrario, sin una respuesta satisfactoria a este problema, lo que no debe confundirse con un ejercicio mistificador ni con piruetas de un acróbata del conocimiento, significa quedar condenados a la pasividad o el fatalismo histórico.

Esto le lleva a Ellacuría a no desconocer la existencia del dinamismo de la evolución histórica, aunque no haya un sujeto histórico que lo pueda abarcar por completo. A su vez, cuestiona un determinismo absoluto de lo histórico que solo induce al fatalismo o, en el mejor de los panoramas, tan solo se podría "mejorar el todo estructural por la superación de cada individuo o de algunos de los grupos sociales" (Ellacuría, 2000b, p. 271).

Es imperioso repensar la dialéctica que se da entre lo personal y lo estructural de manera tal de dar elementos para poder inscribir la subjetividad en la totalidad estructural con un carácter activo. La tentación fundamental que hay que eludir es aquella que declara la existencia de un sujeto por encima de las determinaciones estructurales, como ya expusimos: la idea de un macrosujeto que dirige de manera absoluta y por encima del proceso histórico en sí mismo (cf. González, 1993).

Nuestro autor, haciéndose eco de aquella polémica, sostiene que:

> La existencia de leyes determinadas y determinantes, en lugar de excluir al sujeto, son su condición necesaria. [Ya sea que se conozcan] de antemano, o [que se comprueben en el funcionamiento del] mercado, no cabría iniciativa eficaz sin ellas. El no poder hacer cualquier cosa, sino solo algunas cosas y de algunos modos, no niega ni la libertad ni la subjetividad, sino que las limita como no absolutas. [Como corolario de lo anterior,] queda fuera el voluntarismo idealista, el aventurerismo, etc., pero no la libertad real y el sujeto histórico (Ellacuria, 2009, p. 302).

Ellacuría es claro, no son contrarias, por lo que no implica una contradicción hacer referencia a las determinaciones históricas y, aun con ello, a la subjetividad como dimensión activa de la misma. Dentro de la relación dialéctica entre lo personal y lo estructural involucra lo natural, por lo que es necesario dar un rodeo por ella, ya que forma parte de una de las notas estructurales de la realidad histórica, por lo que sería un error no exponer sucintamente su influencia determinante en la subjetividad constituyente de lo histórico.

Hay que evitar la tentación de un determinismo evolutivo biológico, tal como lo planteamos en la primera parte de este trabajo; es decir, una necesidad inquebrantable del ordenamiento natural que se impone sobre la historia en cuanto reino de la libertad; o, en su defecto, la creencia en la posibilidad de conocer toda la multiplicidad de causas que operan sobre la

naturaleza, lo que permitiría evitar la aparente imprevisibilidad de los efectos, pero tampoco caer en la indeterminación total de lo natural sobre lo histórico. Un último peligro está en la reducción de la realidad a su comportamiento natural, lo que desemboca en el materialismo dialéctico, cuyo propósito es hacer de la metafísica algo estrictamente entendido desde las ciencias positivas de la naturaleza, lo que conlleva una comprensión de lo histórico-social desde lo que es la materia natural (cf. Ellacuría, 2009, pp. 240-241).

Por el contrario, para Ellacuría es necesario repensar el vínculo entre azar y necesidad, entre invariancia y novedad, bajo la idea de la "necesidad contingencial" (Ellacuría, 1990, p. 135). En concreto, el carácter de necesidad se debe a que los efectos del azar surgen de "de la propia realidad y de las leyes que le son propias a esa realidad; contingencial, porque esa realidad y la conexión con otras realidades no tiene una única vía" (Ellacuría, 1990, p. 136).

En toda realidad se va consolidando cierta ordenación azarosa, que, como consecuencia, hace que el azar quede restringido como tal. Por consiguiente, el azar niega la posibilidad de una estricta finalidad, lo que no quiere decir que impida una cierta ordenación. El orden tiene que ser considerado como un resultado de la estructura, no como su principio ordenador extrínseco (cf. Ellacuría, 1990, p. 137). Esto le lleva a plantear la idea de la probabilidad de los fenómenos, ya que, para que estos ocurran, deben tener límites específicos constituidos tanto por las posibilidades inherentes de cada uno de los elementos en cuestión, como de la posibilidad de coincidencia entre ellos (cf. Ellacuría, 1990, p. 137).

Ahora bien, es necesario pensar estrictamente la relación necesidad y azar. Para Ellacuría, como apuntamos, azar y necesidad tienen que ser pensados conjuntamente, ya que por intermedio de ellos se nos muestra la evolución. De hecho, "Este azar enriquece y amplía el concepto de necesidad física y, al ampliarlo, deja abierta la posibilidad de ámbitos mayores de azar, esto es, ámbitos de necesidad menos determinista." (Ellacuría, 1990, p. 139). Naturaleza e historia se encadenan en este punto, dado que tanto en una como en otra se conjugan azar y necesidad; efectivamente, allí donde la historia puede tener ámbitos de libertad definidos, no obstante, no desaparece la necesidad.

Un ejemplo quizás permita ilustrar la cuestión: ninguna de las propiedades de nuestra estructura psico-orgánica está predeterminada para la lectura o la escritura, sin embargo, aun con sus pautas necesarias de comportamiento biológico posibilitan una actuación completamente azarosa y, por tanto, novedosa respecto de su propio dinamismo. Hay, por consiguiente, un funcionamiento de nuestra estructura biológica conforme a su propia

necesidad interna, pero respecto de algo que quiebra sus leyes necesarias. Así pues, el azar, en cuanto niega un determinismo absoluto y es capaz de lograr una estructuración de novedades superiores, nos permite aproximarnos a un entendimiento de lo histórico no es ni total indeterminación ni determinación absoluta (cf. Ellacuría, 1990, p. 140).

Para nuestro autor el sujeto opera desde los pliegues de las estructuras, es decir, emerge en el marco de las determinaciones que suponen lo natural, lo económico, político, ideológico, y lo colectivo, no se da por fuera de ellas, lo cual no significa que no puedan sofocar su capacidad de acción, sino que es en ellas donde se dan las condiciones necesarias para obrar.

> [...] en la esfera de "lo hecho" históricamente hay elementos de subjetividad. En lo económico: la técnica, el trabajo, la conciencia de clase; en lo social: los fenómenos de imitación y de presión; en lo político: el liderazgo, el carisma, etc.; y en lo cultural: todo [lo anterior]. Pero no solo esos elementos subjetivos, sino incluso la esfera de las personas, entrarían a formar parte del todo estructural. El pertenecer a la estructura implica determinar y ser determinado, pero no anula la autonomía en cuestión. Salirse de la estructura sería salirse de la historia, lo cual sólo puede hacerse transcendiéndola, pero no separándose (Ellacuría, 2009, p. 308).

La primera y más clara conclusión es que los sujetos son intrahistóricos y determinados, sin embargo, eso no excluye la capacidad de constituirse en un elemento determinante del proceso, aunque no de manera absoluta, ya que implicaría la determinación de elementos que son autónomos al suyo.

Esto nos lleva a otro punto de la cuestión, esto es: las condiciones subjetivas y objetivas para la praxis histórica. Hablamos de condiciones objetivas cuando nos referimos a aquellas realidades que no dependen del sujeto anticipador, pero son requisitos necesarios, pues en ellos estriba para su acción (cf. Ellacuría, 2009, p. 314): “El tipo de condiciones objetivas depende del tipo de realidad que se quiera introducir en la historia y de la situación del momento histórico respecto de esa realidad” (Ellacuría, 2009, p. 315). Esto alude a una cuestión decisiva, puesto que no son las mismas condiciones las que se requieren para generar energía nuclear que para generar una bomba nuclear, no solo por el tipo de desarrollo técnico-científico, sino por las implicancias político-sociales que resultan una verdadera limitación. Para ello es necesario un estudio objetivo de la realidad que se pretende introducir, de lo que lo posibilita y de lo que lo impide. Algunas realidades pueden ser introducidas con mayor facilidad por efecto directo de las inercias objetivas de la historia, no así realidades completamente nuevas.

Las condiciones subjetivas tienen su especificidad y autonomía de las objetivas. Estas condiciones corresponden a aquellas dimensiones propias de la interioridad individual: conciencia, sentimientos o emociones, creencias, valoraciones, impulsos, etc. En el nivel colectivo se puede pensar en el conjunto de creencias, valoraciones o significados construidos intersubjetivamente. Hay condiciones subjetivas cuando las dimensiones apuntadas permiten pensar en un sujeto activo para la transformación, o, por lo menos, receptivo. En su defecto, puede adoptar una actitud pasiva y conformista con las circunstancias históricas. Las condiciones indican una gradación en las condiciones interiores de los individuos o los colectivos, más o menos favorables para aceptar y sostener cierta estructura social, o para su transformación.

Además, "[...] el tipo de condición subjetiva depende del tipo de realidad que se quiere introducir en la historia y del momento procesual" (Ellacuría, 2009, p. 315). Ellacuría sostiene la importante diferenciación que ya hemos apuntado entre agente, actor y autor. La dimensión de agente tiene que ver con temporalidad histórica humana en cuanto que el individuo actúa conforme a su carácter de sustantividad psico-orgánica, por tanto, son acciones que le dan continuidad durativa. Esta dimensión es insuficiente para hablar de efectivas condiciones subjetivas para incidir en la historia: "[...] no hay sujeto en la acción aunque sí presencia subjetiva" (Ellacuría, 2009, p. 315). Lo mismo podemos decir de la dimensión de actor, cuya particularidad está en la aceptación del curso destinacional de su vida. La idea de un sujeto activo de la historia requiere de la presencia de autores, es decir, de sujeto capaces de construcción y de opción de proyectos históricamente incidentes.

En este sentido, es evidente la contraposición entre las perspectivas del materialismo histórico (Marx) que prioriza los condicionamientos objetivo-materiales sobre los subjetivos (conciencia social); con la posición del idealismo (Hegel), donde es la conciencia (lo determinante), no siempre y estrictamente en un sentido social, la que dirige la realidad social (lo determinable). Por el contrario, para nuestro autor, desde su perspectiva estructural sostiene que hay que hablar, más que de "determinante-determinable" de "co-determinación"; "La co-determinación presupone y respeta una realidad actual que no cambia su especificidad básica aunque sí su totalidad [y] presupone [, al mismo tiempo,] la mutua determinación positiva en el todo" (Ellacuría, 2009, p 316).

Ideológicamente, las personas pueden sustraerse a los dictámenes sistémicos, de lo contrario significaría un triunfo íntegro sobre la condición humana, lo que representa un gobierno

total, no solo sobre el comportamiento observable, sino también de los más ignotos dominios interiores del ser humano, como el inconsciente. Esta hipótesis temeraria está lejos de ser sostenida por Ellacuría. Sin embargo, se detiene a pensar las determinaciones objetivas, como la contraparte que opera a modo de dique de contención de las pretensiones subjetivas. Estas últimas impiden pensar en un subjetivismo absoluto; además, ponen en evidencia la existencia de determinismos históricos, esto no quiere decir una ley férrea del curso histórico, sino que "fijan lo que no se puede hacer, lo que no es posible, llevan también a algunos resultados fijos, pero no conducen fijamente a una sola meta fija" (Ellacuría, 2009, p. 305).

La opacidad de la subjetividad se vuelve evidente en las personas o grupos sociales que muestran un comportamiento servil y mecánicamente adherido a la ideología o imperativos culturales de la época. No obstante, esto no es un efecto mecánico, sino que depende de la eficacia con que se mueven los grupos sociales o clases sociales dominantes en el marco de las estructuras económico-ideológicas en un momento histórico determinado en pos de sostener su impronta en el resto de los colectivos sociales, así como su influencia en el resto de los subsistemas estructurales que coadyuvan a su predominio. Estos aspectos son decisivos para contener o soterrar las tensiones internas nacidas de los impulsos de cambio que pueda sufrir el sistema, es decir, la capacidad de retorno a una "homeostasis" social es parte esencial de la perduración del sistema, lo que redunda en cierto determinismo histórico.

A partir de lo dicho cabe pensar un proceso de crecimiento en la relación entre subjetividad e historia, cuyos dinamismos dialécticos influyen decididamente en la dominancia que un determinado subsistema tiene en relación con el todo en un momento específico.

Estamos en condiciones para elaborar la distinción que anotamos como parte del título de nuestro apartado. Nos referimos a dos dimensiones propias de los sujetos presentes en la historia, el primero en carácter de afectado por la misma, y en el otro, como autor de ella. En efecto, el sujeto histórico es aquel o aquellos sujetos afectados históricamente por la historia. La historia únicamente afecta de esa manera cuando es el resultado de una apropiación de posibilidades, es decir, se produce deliberadamente o no una actualización de ciertas posibilidades que tienen incidencia directa sobre los seres humanos y su sistema de posibilidades como tal.

Asimismo, la historia puede afectar no históricamente en la medida en que estos efectos no son directamente sobre lo humano, o no lo hacen humanamente. Por ejemplo, una catástrofe

natural puede no afectar directamente sobre los seres humanos, o puede hacerlo, pero no lo hace en cuanto opción humana, sino en cuanto parte del comportamiento normal de la naturaleza. Ahora bien, en cuanto se produce una apropiación deliberada de posibilidades, como por ejemplo, el cambio climático por acción humana redunda en un aumento de las catástrofes climáticas afectando mayor cantidad de población humana, entonces, estamos ante una acción indirectamente histórica. El sujeto histórico es aquel afectado "históricamente" por la historia, es decir, por la actualización más o menos deliberada de un cuerpo social de ciertas posibilidades.

Hechas estas aclaraciones, podemos hablar de una sujeto de la historia:

> Solo los sujetos históricos pueden ser sujetos de la historia. [Esto implica que] sólo con un sistema de posibilidades y forzado a optar se puede incidir históricamente sobre la historia. Sólo siendo "de" la historia y determinado por ella se podría ser sujeto "de" esa historia. Lo contrario supondría un *deus ex machina.* [Solo] como parte intrínseca de la realidad histórica se le puede determinar intrínsecamente (Ellacuría, 2009, pp. 321-322).

Esto es decisivo, ya que para ser actor histórico, solo es posible estando condicionados por la historia, por el proceso de acumulación de acciones históricas. De esta manera, se puede ser un sujeto histórico activo e incidir intencionalmente en las opciones históricas que se toman.

Por otra parte, como sabemos, hoy se puede hablar de una historia universal única. Por consiguiente, no hay historia particular o local que no esté influida por la historia global de la humanidad. Claro está que a lo largo de la historia ha habido un predominio claro de las historias particulares (cf. Ellacuría, 2009, p. 324). No obstante, aun con esta peculiar circunstancia histórica, el autor considera que carece de sentido "hablar de un sujeto de la historia intramundano que la abarcase por completo", es decir, no hay sujeto empírico comprobable que las unificase como sujeto de una única historia, capaz de constituir la historia en un único sentido, como tanto le gustaría ver a Sartre (2011, p. 85); a lo sumo, lo que podemos encontrar es una suerte de intersección de luchas análogas de diversos sujetos de la historia, que pueden establecer una cierta convergencia práctica en la transformación. Más adelante volveremos sobre esto.

7.3. Ética y política de lo sociohistórico.

La presencia de un sujeto de la historia nos advierte felizmente de la capacidad de influencia subjetiva en el curso histórico, sin embargo, no está inscrita como una signatura irrevocable a la transformación de la realidad. Es necesario dar un breve rodeo por el carácter ético y político de la subjetividad para indicar cuáles son los fundamentos de una construcción benéfica o bienhechora de lo sociohistórico.

En primer lugar, hay que mostrar las raíces de lo moral en la subjetividad en cuanto tal. Para Ellacuría, como hemos apuntado en reiteradas oportunidades, no hay un divorcio entre naturaleza y cultura, entre materia y espíritu, entre hominización y humanización. Por consiguiente, la ética en cuanto tal surge como respuesta a una estricta necesidad biológica, es decir, para seguir viviendo el ser humano tiene que *hacerse cargo de la realidad*, esto significa "un enfrentarse con la realidad y un situarse en el mundo de lo real para encontrar la respuesta adecuada" (Ellacuría, 2001a, p. 257). Para ello, debe interponer un conjunto de posibilidades, ya que este no se encuentra ajustado por estímulos biológicos a la naturaleza, por consiguiente, sus respuestas son abiertas e innovadoras, no completamente definidas (cf. Ellacuría, 2001a, p. 256).

En este mismo sentido, expresamos que el ser humano tiene que *cargar con la realidad*, puesto que al situarse en la realidad se ve obligado a ponerla sobre su propia existencia. Esto se debe a que la realidad se le impone, no le es extrínseca, es decir, no tiene con ella un vínculo meramente contemplativo e interpretativo, sino que tiene que hacer la realidad y hacerse a sí mismo. Finalmente, tiene que *encargarse de la realidad*, es decir, ese esencial carácter práxico de la existencia conlleva una respuesta ética, esto es, una praxis responsable de su propia realidad y de la ajena (cf. Ellacuría, 2001a, p. 258). En virtud de esto, el deber ser y el deber hacer, tienen un carácter intrínseco a la condición humana, tanto de la realización de su carácter metafísico como del ajeno. Esto mismo lo expresa el autor en términos existenciales. Desde su punto de vista el deber ser se encuentra en las raíces mismas de la subjetividad, no es una cuestión fortuita, arbitraria, sino un hecho inconcuso en lo más íntimo de la subjetividad, en cuanto su ex–sistencia insoslayablemente conlleva una exigencia de autoconstitución, es decir, es el fundamento del dinamismo personal e histórico. Dicha exigencia puede adquirir un sentido peyorativo al asociarlo con una obligación, una represión (en sentido psicoanalítico), coacción, culpabilidad, etc. (cf. Ellacuría, 2009, pp. 257-258).

En este orden de cosas, la acción ética debe responder, estrictamente, a una pregunta concreta sobre el hacer humano con la finalidad de apuntar en la dirección adecuada la praxis humana: "¿qué y cómo debemos hacer para que la historia llegue a humanizar al hombre y el hombre llegue a humanizar y plenificar la historia?" (Ellacuría, 2009, pp. 255-256).

La política se integra precisamente en este punto, debido a que la historia, como el lugar metafísico de máxima concreción de realidad, tiene un componente rigurosamente político. Esta particularidad de lo histórico obedece a su propia índole, ya que, en el ámbito de lo público y social, se constituye un proceso de capacitación a partir de la apropiación de posibilidades del cuerpo social concreto (cf. Ellacuría, 1991, p. 51). Por consiguiente, es insoslayable la politización a favor de una disputa de la mencionada apropiación histórica, y de su ulterior socialización. Esto es decisivo, ya que "el horizonte de la acción política es el bien común y el establecimiento de aquellos elementos estructurales que de por sí lleven a una humanización de la historia, a su plenificación y, consecuentemente, a posibilitar la humanización de los individuos" (Ellacuría, 2009, p. 279).

Esta co-determinación entre el ser humano y la historia nos indica el *para qué* del hacer ético-político, es decir, nos marca una dirección, aunque no nos dice en qué está esa mayor humanización, ni sus medios para alcanzarla; aunque, para Ellacuría, plantea un movimiento en el ser humano y en su hacer ético-político en términos positivos. No obstante, es posible comenzar dando un encuadre de la situación precisa en que se encuentra el ser humano que permite establecer las coordenadas de la praxis ética, para ello:

> Es menester preguntarse en cada caso cuál es la índole de ese proceso, qué juicio merece, en qué etapa está y cómo se puede colaborar a su marcha. Para formarse este juicio ha de buscarse la explicación más racional y científica posible, no dejándose llevar ni de las apariencias, ni de prejuicios ideológicos, ni de emotividades subjetivas, etc. (Ellacuría, 2009, p. 267).

Para tal fin, Ellacuría (2009) afirma que es más fácil precisar aquellos aspectos que son opresivos e injustos, de este modo se pueden efectuar sucesivas negaciones a la injusticia evidente (cf. p. 276). A continuación veremos cómo la exigencia de transformación en la altura histórica en que nos encontramos adquiere una relevancia especial debido a "la experiencia del mal en el mundo, sobre todo en términos de opresión y de injusticia, junto con la experiencia de una necesidad de salvación –opresión/liberación— de ese mal" (Ellacuría, 2009, p. 258).

8. La actualidad de la realidad sociohistórica

Puesta en evidencia la estructura formal de lo sociohistórico estamos en condiciones de revisar la lectura que el autor hace de la realidad histórica concreta que le toca vivir. Vale recordar que la realidad histórica no es una dimensión abstracta o etérea, por así decir, sino una realidad sumamente concreta, que siempre está unificada por lo talitativo y lo trascendental. En tal sentido, mirar hacia la historia no es un divertimento de mentes especulativas, sino que allí, como apuntamos en su momento, se da un proceso de totalización por el cual se revela lo que es la realidad, y la realidad revelada es la verdad de la historia. "La historia es así revelación y principio de revelación" (Ellacuría, 2009, p. 257). Por ello, mirar hacia la realidad es ir al encuentro de *verum* y *faciendum*, de lo hecho, de lo que se está haciendo y lo por hacer.

Para pensar la configuración actual de la realidad histórica debemos tomar en consideración que la situación histórica constituye el marco de referencia contextual o lugar hermenéutico en que se sitúa el sujeto y desde el cual interpreta, carga y se encarga de la realidad sociohistórica concreta.

8.1. La realidad histórica del mal

Para Ignacio Ellacuría es inequívoco el crecimiento en términos de capacidades que ha logrado la humanidad comparado con los veinte siglos previos, por trazar un periodo histórico determinado, sin embargo, esto no deja de levantar algunas suspicacias a la manera de Benjamin (2007), que supo pasar el cepillo a contrapelo y poner evidencia en la barbarie presente en el reverso de los documentos civilizatorios[104]. Dice Ellacuría:

> [...] ¿son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse? ¿No se habrán desarrollado unos poderes con mengua y aun con aniquilación de otros poderes más importantes? ¿Está asegurado que los poderes actuales no dejen un día de serlo? ¿No ha habido en las historias particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que lo han llevado a su destrucción o, al menos, a su empobrecimiento? (Ellacuría, 1990, p. 563).

Estas interrogantes dan en el blanco de la cuestión, ya que es necesario observar el dinamismo histórico de humanización y determinar si el crecimiento en capacitación ha

[104] Véase: Mate (2006); Foster (2012).

redundado en un bien común. Esto vale, por ejemplo, a la hora de pensar el "desarrollo y el consumo como motor fundamental del proceso histórico" puesto que este puede haber obturado otras posibilidades de realización humana. Esto es importante pensarlo, porque las capacidades no son solo intelectivas, sino emocionales, valorativas, volitivas, etc. (cf. Ellacuría, 1990, p. 551).

Contrario a cualquier perspectiva celebratoria o venerativa del presente estado histórico, su diagnóstico acerca del bien común en la sociedad global contemporánea, tanto a escala global como a escala local, muestra un claro retroceso producto del acaparamiento de los bienes económicos-materiales indispensables para el desarrollo de la vida de un pueblo en su conjunto por parte de una minoría.[105] Frente a esto, nuestro autor concluye que la situación histórica actual es la de su reverso dialéctico, el mal común. A su modo de ver, su presencia en el mundo es tan masiva y radical en la vida personal de los seres humanos, y, además, de un carácter objetivo tan palpable que resulta innegable la voluntad histórica de los seres humanos en la realización de este mal (cf. Ellacuría, 2009, p. 255).

En virtud de esto, el bien común se constituye en un ideal utópico en vez de un *factum*. Ahora bien, ¿cuáles son las características de dicho mal común? Para Ellacuría, este mal tiene tres características destacables: en primer lugar, producto de la comunicabilidad de ese mal, se constituye en mal de muchos o de la mayoría; en segundo lugar, ese mal tiene la capacidad de afectar en grados variables a esos muchos, resaltando así su capacidad de propagación; por último, este mal adquiere una carácter estructural y dinámico por el cual tiene la capacidad de corromper a la mayoría de los que participan en el cuerpo social. (cf. Ellacuría, 2001a, p. 448).

Con el objeto de profundizar en este carácter dinámico estructural del mal, lo primero que debemos hacer es retomar las notas estructurales que componen la realidad sociohistórica. Sobre estas registramos varios aspectos, por una parte, ideología, poder y economía, conformaban las notas sociales; la capacitación y la apropiación de posibilidades, definían lo histórico. Por consiguiente, el punto del mal común está en que este es más común en la medida en que inficiona una mayor cantidad de notas por apropiación histórica. Por tanto, adquiere el estatus de "injusticia estructural", por su carácter deshumanizante y privativo de

[105] Esta es una situación histórica que no ha cesado de profundizarse. Esto es lo que le lleva a Rita Segato (2018) a decir que nos encontramos en una fase apocalíptica del capital.

las condiciones de vida elementales, y también de "injusticia institucional", debido a su institucionalización en leyes, costumbres o ideologías (cf. Ellacuría, 2001a, p. 449).

Con nuestro análisis reiteramos múltiples veces cómo la heterogénea distribución de la tierra y de los medios de producción provoca hondas desigualdades e injusticias sociales; pero, a su vez, esto implica una ideologización aún mayor de los sectores comprometidos con esos intereses. Por esta razón, no solo se da una ética y política de injusticia y desajuste, sino que esto también deriva en falsedad o encubrimiento de dichas condiciones.

Todo el sistema de posibilidades sociales y de capacidades históricas vehiculizan el poder del mal en cuanto principio tópico (referente a las objetivaciones estructurales) (cf. Zubiri, 1992, pp. 280-281; Samour, 2014), y expande sus efectos desarmonizantes a ritmos vertiginosos, como se puede apreciar en el actual proceso de calentamiento global. En último término, los efectos del mal común no son solo antropológicos, ya que hace malas a las personas; ni solo estructurales, pues las notas del sistema quedan todas comprometidas por la estricta interdependencia constitutiva de las mismas; sino que, es la unidad metafísica de todo el sistema lo que queda afectado.

Para frenar los efectos de la negatividad es necesario su contrapunto dialéctico: el bien común, el cual se presenta como el ideal regulativo de realización social. Pues bien, este bien será realmente común, primero, cuando afecte positivamente a las mayorías; en segundo lugar, cuando tenga el mismo carácter de comunicabilidad pero bienhechora; por último, cuando adopte un carácter dinámico estructural efectivo. Asimismo, este bien redundará en justicia estructural e institucional cuando contribuya eficazmente a la satisfacción de las necesidades básicas de la mayoría y a la promoción de sus vidas (cf. Ellacuría, 2001a, p. 449).

Otro punto que debemos explorar para dar sentido a nuestro planteo es el problema de la verdad de la historia. En un momento histórico donde las fuerzas e intereses sectoriales predominan vastamente sobre la realidad histórica, acaban ocultando y desfigurando ese dinamismo histórico. Para nuestro autor, en estas circunstancias históricas, hay una tendencia muy pronunciada a una autocomprensión ideologizada, que obtura cualquier desocultamiento y revelación de la verdad. Esto tiene sus raíces en las idolatrizaciones históricas, que relativizan lo absoluto, y absolutizan lo relativo (cf. Ellacuría, 2000a, p. 608). Esto es lo que llevará inexorablemente a una tarea crítica y desideologizadora.

8.2. La civilización del capital

La civilización del capital, tal como la denomina Ellacuría, debe ser pensada desde su concepción estructural y dialéctica de la realidad, donde el predominio lo tiene la totalidad sobre las partes. Las partes reciben su sentido de la totalidad, aun cuando estas tengan un cierto grado de autonomía. Así pues, si queremos tener una comprensión cabal del fenómeno que nos expone Ellacuría, es necesario inscribirlo en el conjunto de las notas estructurales que componen la realidad sociohistórica. En nuestro caso destacamos tres subsistemas: el natural, el colectivo social o agentes personales y el de las objetivaciones sociales: Económico, político e ideológico –estos últimos serían tres subsistemas que hemos destacado como los principales en Zubiri—.

Pues bien, respecto de la civilización del capital, resultan evidentes varios aspectos concretos. Por un lado, observamos un subsistema cuyo dinamismo lo lleva a autonomizarse, de manera tal que no solo co-determina, sino que subyuga a las partes que lo componen. En tal sentido, en vez de ser los hombres, las naciones, clases o grupos sociales los que se ponen al servicio de la producción y del capital, ocurre lo contrario, el capital quien "en su dimensión internacional, pero también intranacional, pone a su servicio a los hombres, a las clases sociales, a las naciones y ya no digamos a todo el aparato económico, que es la parte más determinante del organismo social" (Ellacuría, 1999b, p. 299).

Como consecuencia, domina violentamente (violencia estructural) sobre las partes de manera desigual, subalternizando las periferias como proveedoras de materias primas y como enclaves subordinados a su influencia global. A modo de ejemplo, uno de los saldos propios de esta lógica imperial, es el caso de los países centroamericanos, gobernados por la política exterior norteamericana. En tal sentido, la realidad de los países del tercer mundo, con sus franjas de miseria y degradación, expresa de manera ostensible la verdad real del ordenamiento histórico (cf. Ellacuría, 2000b, p. 242).

En línea con lo anterior, resulta evidente la imposibilidad e indeseabilidad de profundizar esta lógica civilizatoria global. Principalmente, porque no estamos ante un proyecto social verdaderamente universalizable; por el contrario, su composición conlleva, intrínsecamente, la distribución injusta y depredatoria de los recursos naturales –tanto globales como nacionales– en beneficio de una minoría de naciones y de grupos privilegiados dentro de esas naciones (cf. Ellacuría, 2000b, p. 242).

El dinamismo del capital no tiene suficiente impacto si no es por la ciencia y la técnica puesta a su servicio. En cuanto objetivaciones humanas no están disociadas de la totalidad que les da vida, aun cuando tengan cierto grado de autonomía (cf. Ellacuría, 2001a, pp. 241- 242). La técnica tiene acá una importancia decisiva porque al quedar cualificada por la voluntad de poder del capital se arroja a la empresa prometeica del dominio de la naturaleza física, la responsable del colapso ecológico planetario actual; dominación de los demás seres humanos en "sus debilidades y apetencias" (Ellacuría, 2001a, p. 235), y de los demás pueblos, impotentes ante el poderío técnico de los demás. Esto no significa para nuestro autor desconocer los logros inequívocos que han tenido la ciencia y la técnica.

La lógica del capital tiene un impacto determinante en todas las demás esferas de la estructura sociohistórica global. A nivel del trabajo se expresa en labores inhumanas donde se vuelve una constante una lógica extractivista del plusvalor, instalando una condición verdaderamente deshumanizante: "Frente al 'se trabaja viviendo y para vivir', estaría el 'vivir trabajando y para trabajar'. en cuyo caso el trabajo no es más que un medio de subsistencia y no un modo de realización." (Ellacuría, 2009, p. 267). La contracara de esto se observa en la constitución de una subjetividad generada por el sistema capitalista centrada en

> [...] modos abusivos y, o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, […] insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados (Ellacuría, 2000b, p. 247).

A pesar de este cuadro hondamente lúgubre y mortecino, Ellacuría no aboga por un repliegue en la insularidad del propio Estado-nación, haciendo una apoteosis del fragmento, en términos de una legitimación de la propia praxis de manera completamente autónoma del contexto global, a modo de salvación de los efectos de la totalidad. En principio, esto es inviable, el cierre en la propia localidad provoca innúmeros problemas que olvidan la estructural dependencia global[106]. En rigor, su preocupación radica en generar los mecanismos para que las estructuras socioeconómicas y estatales se construyan en beneficio de la totalidad, no una "totalidad abstracta e indiferenciada", ni una totalidad al servicio de una minoría burguesa beneficiaria directa del capitalismo, sino de las mayorías populares (cf. Ellacuría, 2000b, p. 792).

[106] El caso más paradigmático hoy es, tal vez, Cuba.

De acá podemos inferir el otro aspecto que Ellacuría cuestiona: lo que ocurre es que la civilización burguesa dominante no es una totalidad en el sentido íntegro del término, sino que lo que se da es una sinécdoque global, es decir, hace pasar la parte por el todo, lo que se denomina falacia *pars pro toto,* una falacia muy denunciada actualmente por los estudios interculturales (cf. Panikkar, 2006), por consiguiente, se plantea la necesidad imperiosa de proyecto global genuinamente universalizable, dado que el actual proyecto civilizatorio no lo es, sobre todo porque no es materialmente sustentable la generalización de la lógica de producción y consumo que hoy en día efectúan los países denominados ricos (cf. Ellacuría, 2000b, p. 250).

Esa imposibilidad de ser universalizable hace que la oferta de humanización y de libertad no sea realmente humana, ni siquiera para los que la ofrecen, porque debe sustentarse en la insolidaridad con la mayor parte de la humanidad (cf. Ellacuría, 2000b, p. 249). Entonces, además de la centralidad economicista, está el carácter inmoral de la misma, que resulta ser antagónico al dinamismo histórico de humanización, justamente, porque un desarrollo de este tipo lleva a la deshumanización, tanto de quien "quien hace del lucro y la dominación el principio fundamental de la actividad económica, pero también a quien es víctima en su subdesarrollo y por su subdesarrollo del desarrollo del otro" (Ellacuría, 2001b, p. 416).

En este orden de cosas, los análisis ellacurianos pueden ser considerados como sumamente vanguardistas para su momento, en cuanto que, para la inteligibilidad del fenómeno civilizatorio contemporáneo, presupone la idea de una "sociedad mundial", la cual ya estaba dada de facto tras el triunfo del neoliberalismo a escala global[107]. Esto significa que quedan implicados criterios de unidad ético-social de carácter global. Esto tiene importantes consecuencias, ya que, de otra manera, las violaciones éticas de acuerdo con el derecho moderno-liberal únicamente son enjuiciables hacia el interior de los Estados, dado que este es quien define el marco jurídico que norma y regula los actos humanos, dejando otras injusticias, sobre todo aquellas provenientes del orden global, en el ámbito restringido de lo que se impone fácticamente y de lo éticamente supererogatorio (caridad, solidaridad) (cf. González, 1994).

[107] Lógicamente, esto es sumamente cuestionable desde las circunstancias actuales de la geopolítica global. En rigor, ya hemos dejado atrás los años de la hegemonía inexpugnable de Estados Unidos, ni hablar los largos años de la Guerra fría, esto ha dado lugar en la actualidad a lo que Juan Gabriel Tokatlian (2024) denomina como un "orden no hegemónico" (p. 18) que genera sensación de desorden y desconcierto global.

La idea de un proyecto civilizatorio genuinamente universalizable implica la co-pertenencia y co-determinación entre todas las Estados-nación más allá de las frontera de los mismos, con obligaciones éticas, políticas y sociales (además de económicas) vinculantes para todos en pos del bien común, principalmente, en la actualidad donde el daño ecológico es asimétricamente repartido (cf. Senent de Frutos, 2024).

Recapitulando, encontramos que la lógica civilizatoria dominante que Ellacuría bosqueja atraviesa todas las notas estructurales de la realidad histórica global y local: por un lado, en el ideológico, científico, técnico, productivo y Estatal; por el otro, en el de la propia interioridad subjetiva, y en la dimensión ético-social intersubjetiva. Estamos ante un proyecto global, total, que requiere una lógica contrahegemónica también total.

9. Recapitulación final del capítulo III

Habiendo arribado al final de este capítulo, nos parece oportuno hacer una recapitulación sucinta de lo planteado para poner, esquemáticamente, en evidencia las posturas teóricas de los autores.

En Zubiri, nos encontramos con un desarrollo sobre la sociedad que adopta un giro hacia la praxis, a diferencia de la centralidad que le da a la vida humana en sus escritos de las décadas del ’60 y ’70. En el nivel primordial de la praxis, definimos su constitución en vínculo estructural con los demás. En rigor, encontramos que los demás están incursos en la propia praxis real antes de cualquier dimensión consciente de la misma, determinando mi acceso o no a las cosas. Esta presencialidad física de los demás en mí, y de mi propia praxis humana en los demás, a partir de una co-expresividad, define una con-vivencia que se constituye en un primer estrato pre-lógico y pre-lingüístico de la socialidad. Concomitantemente, encontramos una definición del campo social en que se inscriben las acciones y de la temporalidad de estas. Esto nos permite dar paso al nivel del logos, en el cual se constituye la fijación del sentido de las acciones, es decir, el nivel estrictamente ideológico, donde resulta esencial un tratamiento del lenguaje y la verdad.

Para la mencionada fijación habitudinal o de las actuaciones encontramos dos dimensiones convergentes: la tradición y las actuaciones potestativas que operan en el campo social a partir de una razón política. En función de estas, no solo se fija una semántica y una sintaxis funcional de las actuaciones, sino que se constituyen las objetivaciones sociales. A partir de ello, hicimos un desplazamiento de la praxis hacia la realidad social, es decir, indagamos en

la constitución de la estructura social y de su dinamismo por actualización. Allí definimos un conjunto de notas estructurales de la sociedad que son congéneres a toda actualización social: la ideología, la política (el poder) y la economía, con sus objetivaciones históricas precisas. Esta estructura social nos trazaba, metafóricamente, su aspecto horizontal (sintaxis y semántica); la historia, mejor dicho, la altura histórica, nos pone en evidencia su dimensión vertical. Ambas coordenadas son necesarias para posicionar la praxis sociohistórica; de lo contrario, caemos en mistificaciones o falacias temporales.

Desde Ignacio Ellacuría, podemos reconstruir, inicialmente, algunos aspectos abandonados en Zubiri, debido a nuestra opción metodológica, a saber: las dimensiones científicas y metafísicas de la realidad. Esto nos permite recuperar las perspectivas biológico-evolutivas inscritas en la socialidad anteriores a todo contrato social. Podemos inferir, a partir de esto, que los demás están incursos en mí vida desde siempre, al transmitir un esquema constitutivo en función del cual se despliega todo el desarrollo evolutivo. El nexo social se constituye a partir de la habitud de alteridad, en estricta co-determinación estructural con los demás.

El dinamismo de la realidad queda asumido y trascendido por la historia, de allí que lo social sea un subsistema de la totalidad del dar de sí de la historia. Esto no es óbice para un análisis particular de las notas o subsistemas que definen toda la estructura social. Lo importante es la ampliación que encontramos en este autor, ya que inscribe la dimensión natural y la personal o colectiva como aspectos determinantes, además de las clásicas objetivaciones expuestas en Zubiri.

Resulta vertebral para nuestro autor la problemática de lo ideológico, ya que media toda comprensión de la totalidad de la realidad; así como el trabajo y la técnica, por su importancia para la constitución de lo social. De este tema rescatamos una doble naturaleza de lo ideológico, por así decir, una positiva o no peyorativa, y una perspectiva peyorativa. Este último es neurálgico debido a que su proliferación en el tejido social, sobre todo en ciertas clases o grupos sociales, es la causa recurrente del encubrimiento de un *status quo* responsable de la opresión y la injusticia.

Expuestas pormenorizadamente estas notas estructurales, nos abocamos a la subjetividad estructural y el sujeto de la historia. Es necesario indagar en la posibilidad de un sujeto activo de la historia (autor) y no meramente pasivo (agente y actor) que pudiera incidir en la transformación de la realidad y disputar ético-políticamente el dinamismo de posibilitación sociohistórico. Finalmente, elaboramos el diagnóstico de la realidad histórica hecha por

nuestro autor, donde lo que destaca es la realidad omnipresente, ubicua, del mal en el mundo, cuya configuración histórica del mismo es la civilización del capital.

Del presente capítulo podemos concluir tres perspectivas claras donde observamos convergencias y distanciamientos. Primero, la praxis sociohistórica: en Zubiri encontramos un patrón genético-estructural, centrado en el análisis de los aspectos estructurales y formales de lo sociohistórico, hecho que también observamos en el capítulo dos, donde la praxis se va constituyendo en sus diversas modulaciones hasta encontrar su punto más alto en las actuaciones sociopolíticas. En Ellacuría, lo colectivo o personal aparece como un subsistema estructural de lo sociohistórico, a partir del cual puede elaborar una problematización de la intencionalidad subjetiva, es decir, de la capacidad de actuación humana en la historia para su transformación.

En segundo lugar, la realidad sociohistórica o estructura sociohistórica: allí encontramos coincidencias, pero, mientras Ellacuría le da su inscripción en la totalidad más amplia de la realidad histórica, desde Zubiri puede ser perfilado como una co-determinación entre lo social y lo histórico. Además, mientras lo dominante en Ellacuría es el dinamismo de la realidad, en Zubiri es el dinamismo de la actualización. Conjuntamente, se da una coincidencia central en las notas estructurales, pero en Ellacuría queda profundizado hacia lo natural, tratando de desbaratar cualquier dualismo o monismo histórico-social, y a lo personal o colectivo; en ambos autores encontramos que el vínculo persona-colectivo y estructura (Ellacuría) y actuaciones y estructura (Zubiri) se constituyen a partir de una co-determinación estructural-estructurante.

Finalmente, respecto a la actualidad del sistema sociohistórico, en Ellacuría hay una clara intención de exponer la actualidad concreta de la realidad histórica, mostrando sus peores antagonismos y disfuncionalidades, con el objeto de diagnosticar y esbozar una dirección de transformación. En Zubiri es factible, por su parte, un perfilamiento del despliegue sociohistórico desde sus conceptualizaciones formales.

CAPÍTULO IV: CRÍTICA Y EMANCIPACIÓN SOCIOHISTÓRICA

1. Xavier Zubiri: condiciones de la crítica

En el capítulo anterior trazamos las líneas-fuerza fundamentales que articulan la estructura sociohistórica. En tal sentido, su dinamismo ínsito implica alteraciones de las notas estructurales que demandan una reflexión, especialmente cuando dichas alteraciones adoptan un carácter patológico. Por consiguiente, en el presente capítulo nos ocupamos estrictamente de elaborar las claves críticas de las opacidades del orden social y su horizonte de transformación posible.

1.1. Patologías del orden social

La pregunta inicial que surge en este contexto es: ¿por qué es necesario el ejercicio de la crítica? ¿Acaso la realidad no es algo ya determinado en su fundamento? Es decir, ¿las acciones sociohistóricas, no parten ya de principios normativos para su acción, principios que definen una cierta estructura funcional de las actuaciones en tres registros estructurales básicos: ideología, poder y economía? Esto es así. Las actuaciones sociales e históricas están articuladas en función de principios normativos básicos articuladores de la acción, pues el fundamento siempre es principio (cf. Zubiri, 1983, p. 46). Sin embargo, ninguno de estos principios está unívocamente determinado, esto constituye el problematismo de lo real (cf. Zubiri, 1983, p. 96).

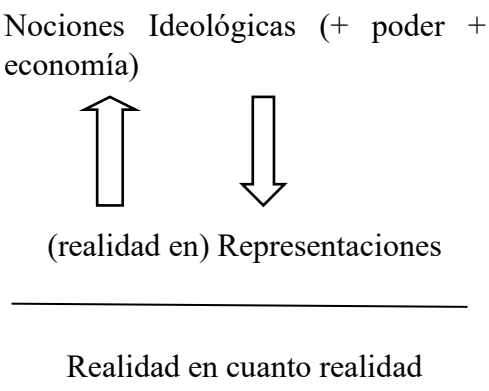
En nuestro estudio sobre la praxis y la estructura sociohistórica observamos que la tendencia del sistema es a la autopreservación, pues todo sistema tiene un *conatus*, en términos zubirianos, toda sustantividad tiene una *duratividad*. En tal sentido, la ideología constituye un componente esencial, por cuanto tiene como función fundamental la de establecer un isomorfismo entre la estructura de la praxis y la estructura social.

En otras palabras, lo ideológico se constituye como conjunto de representaciones que fraguan una adhesión o integración cognitiva, sentimental y volitiva con la estructura social; cuya consecuencia es el sostenimiento del posicionamiento funcional de las actuaciones en

el marco de la estructura social, ya que, de esa manera, se garantiza la coordinación, orientación y la opción en pos de las mismas, es decir, de su sostenimiento.

Dicha semántica social requiere de la cohesión necesaria para afianzar una determinada sintaxis social, para ello resulta insuficiente una ideología troquelada por efectos autoritativos de la tradición. Además, son necesarias actuaciones políticas que encauzan a las praxis sociales en pos de actualizar un cierto régimen de lo social, basado en principios que gobiernan el ordenamiento social. De esto se deriva la construcción de poder o autoridad de las actuaciones políticas en el campo social.

Asimismo, Zubiri nos permitió ver que el direccionamiento y orientación ideológica por actuaciones políticas deriva en una apropiación de posibilidades, las cuales se "objetivan" como notas esenciales de la estructura social: el Estado, el mercado, el trabajo asalariado, etc., son todas notas del sistema. Estas se co-actualizan con las estructuras de la praxis apoderándose de ella. Por esto, afirmamos que la ideología no solo tiene un componente cognitivo, sino también objetivado. Justamente, porque con ese sistema de posibilidades encierra y distribuye el capital cultural y simbólico encargado de la preservación silenciosa y cómplice del *statu quo*, de sus estructuras de dominio, como observa Bourdieu.



El mejor modo de garantizar el posicionamiento funcional de las actuaciones sociales es un sistema de distribución de reconocimientos, poderes, tareas, remuneraciones, títulos universitarios o de grado, para garantizar adhesiones espontáneas, seguras y sólidas, por cuyas hebras se sutura cualquier distancia entre la praxis y sus objetivaciones.

No obstante, todas las estructuras de dominio se enfrentan a una crisis de autoridad, por lo que, advertimos, siguiendo a Ricoeur, que se produce una brecha entre la pretensión de legitimidad y creencia que se pretende suturar con un excedente o plusvalía ideológica, es decir, un refuerzo de adhesión a la estructura de poder. Toda asimetría entre las estructuras de poder y la adhesión o creencia a las mismas, puede concluir en la versión más patológica de la ideología: el enmascaramiento o disimulo de las relaciones de dominio.

Estas precisiones en torno al fenómeno ideológico constituyen el "territorio" de análisis, por así decirlo (cf. Wilber, 2006, p. 3). Este "territorio", definido por las acciones sociohistóricas poseen un principio articulador; pues, las acciones no son espontáneas, si bien puede haberlas, ya que existen actuaciones "desviantes" frente al *imprinting* cultural (*doxa*) (cf. Morin, 1992, p. 28), lo evidente y esperable es que estén condicionadas comportamental, psicológica, ideológica, social e históricamente. Este condicionamiento procede de la realidad impuesta noérgicamente.

Recordemos que la aprehensión de realidad no tiene solamente un momento noético de sentido, sino uno noérgico: "Noergia significa 'a una' que la *noesis* es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad" (Zubiri, 1983, p. 94). Esto es importante, porque la realidad en profundidad se impone "coercitivamente" sobre la estructura de la praxis. En otras palabras, nos fuerza a buscar un fundamento de lo real, de allí que las acciones sociohistóricas ya siempre están obrando, en menor o mayor medida, bajo un principio que define su funcionalidad común que concreta una coordinación determinada.

Para Zubiri (1983) la realidad fundamental nos impone coercitivamente "estar en razón", no obstante, "Si estar en razón es algo impuesto por la realidad, su contenido racional jamás lo está; no está impuesto cuál sea la estructura 'fundamental' de lo real" (p. 107). Esto es decisivo. Si la estructura de la realidad en profundidad no está impuesta por la realidad misma, quiere decir que estamos ante el dominio estricto de la "libertad".

Lo que la praxis sociohistórica hace es "crear libremente" p. 109) el contenido específico de la estructura fundamental de la realidad. Dicho de otra manera, tanto el principio que gobierna la funcionalidad de las actuaciones sociales, así como las notas estructurales de la sociedad en su conjunto, no son más que un ejercicio de libre invención (p. 109). Libre no es sinónimo de antojo o arbitrariedad, sino que toda creación lo hace dentro de límites muy estrictos, esto es: parte de las afirmaciones (ideas, representaciones) y principios (ideas fundamentales) ya coagulados en el campo social y en el orden de las verdades racionales circulantes (p. 109). Estas afirmaciones y principios constituyen lo que denominamos como "territorio".

El carácter constructo de la realidad es lo que le lleva a señalar a Zubiri (1983) la gravedad de la actividad racional, ya que "está en juego la física realidad misma en su contenido fundamental" (p. 110). Por ello, como la realidad fundamental en su contenido es creada

racionalmente, esta búsqueda del fundamento es esencialmente provisional. Este carácter provisional "significa que aun siendo verdad, es una verdad que por su propia índole está llamada no a ser forzosamente derogada, pero sí a ser superada" (p. 63). Es evidente la importancia de estas afirmaciones zubirianas para pensar la ideología, sobre todo en su perfil más patológico.

Lo primario de la actividad racional es apropiarse de posibilidades, ya lo afirmamos en el capítulo II. Sin embargo, esas posibilidades son modulaciones de realidad (Zubiri, 1983, p. 218), es decir, posibilidades de lo que sea el contenido de realidad. Pero dicho contenido no se concretiza en la forma de una "definición" de lo que sea la realidad en su fundamento (Zubiri, 1983, p. 113), sino que lo que caracteriza a la razón es ser creación de una "unidad fundamental" de tipo estructural, por tanto, es el término formal del "logos nominal constructo"[108] (Zubiri, 1983, p. 114).

En otras palabras, el logos nominal afirma las notas en un estado constructo, dicha realidad, como ya hemos visto, tiene un carácter complejo, sin detenernos en ello para no redundar, lo central aquí es que cuando este logos recae sobre las notas presuntivamente últimas de la realidad nos encontramos ante la "esencia" de la realidad misma, su principio estructural fundamental (Zubiri, 1983, p. 114). Esto es medular, ya que nos advierte de la tarea de la razón: construir la realidad, explicitar sus notas estructurales básicas. Esto da lugar a pensar que lo que se disputa en la arena social es la índole misma de la realidad, inclusive, no solo su dimensión física, sino su dimensión metafísica[109].

[108] Con el concepto de "logos nominal constructo" Zubiri pretende descentrar la primacía en la historia de la filosofía del "logos predicativo" (cf. Espinoza Lolas, 2013, p. 106) (cf. Zubiri, 1985, p. 353) donde lo decisivo del mismo es la definición de la *quiddidad* (cf. Zubiri, 1985, p. 351). Esto tiene que ver con la "logificación de la inteligencia" y su concomitante "entificación de la realidad" (cf. Zubiri, 1982, p. 49), donde la tradición define por "esencia" (lo que la cosa es) a aquello que todo ente tiene intrínsecamente considerado (cf. Zubiri, 1994, p. 93). Pero, a su modo de ver, la realidad no es algo entificable, por tanto no es término de una definición, sino de frases nominales, esto es, logos nominales ante-predicativos (cf. Zubiri, 1985, p. 353), lo que más adelante denominará logos posicional ante-predicativo y proposicional, ambos constituyen instancias anteriores a la predicación (cf. Zubiri, 1982, pp. 151). Este logos nominal constructo está presente en la lengua, sobre todo en la semítica donde, por ejemplo, el uso que hacen del genitivo, si se dice: "casa de pedro" el genitivo no recae sobre Pedro, siendo "de-Pedro", sino sobre "casa", es decir, morfológicamente lo puesto en genitivo es la casa, es "casa-de Pedro", esto refleja justamente el "estado constructo" del nombre casa (cf. Zubiri, 1985, pp. 289; 355), pero también existen casos en la lengua española (cf. Espinoza Lolas, 2013, p. 110). En suma, Zubiri hace un inmenso esfuerzo de mostrar a través del lenguaje que es posible designar un "estado constructo" de la realidad por fuera de la *quiddidad*.

[109] Zubiri (1982) afirma que "El saber humano es la ingente actualización de esta constitutiva apertura cósmico-transcendental de lo real" (p. 335), es decir, cósmico por ser la dimensión física o real de las cosas, y trascendental es la dimensión metafísica o de la realidad en cuanto realidad.

En tal sentido, si la razón construye las notas esenciales mismas de lo real, los discursos racionales que convergen en el campo social, conscientes o no de esta prerrogativa, tienen procedencia diversa: del campo político, económico, científico, técnico, académico, entre otros. Es necesario señalar que existe la tentación de extrapolar los principios propios de un campo específico al conjunto del campo social. Esto implica intentar construir las notas esenciales de la realidad social desde las premisas de otro ámbito. Por ejemplo, si normativamente el campo empresarial se rige por las leyes de la oferta y la demanda, pretender una extrapolación de los mismos a todos los órdenes de la vida puede derivar en que todo esté sujeto a un precio de intercambio, ignorando que en el campo ético-social lo determinante es lo que Kant (2010) denomina dignidad de la persona humana. Sin embargo, es crucial aclarar desde un principio que, metodológicamente, los campos poseen una menor o mayor adecuación para pensar la realidad en su fundamento, dependiendo de su naturaleza y alcance.

El campo social no es un campo unificado, sino diversificado, disputado y, por ende, no del todo homogéneo (cf. Zubiri, 1986, p. 218). Esto es relevante pensarlo, ya que el discurso crítico tiene que ser capaz de dar una justificación de lo discernido. Frente a las convergencias de discursos dispares en el marco del campo social, se torna perentorio articular las bases de una racionalidad crítica que sea metodológicamente controlable. Justamente, porque frente a la preeminencia en aquel de ciertos discursos desprevenidos acerca de la pertinencia de sus afirmaciones sobre lo "común", resulta necesario mostrar un criterio de verdad capaz de falsar sus propias afirmaciones. Es en este orden de cosas donde la actividad racional cumple una tarea preponderantemente crítica. Sobre ello nos detenemos ahora.

1.2. El ejercicio crítico de la actividad racional

Una vez definido el carácter creador de la razón, el cual nos da pauta de un marco de libertad en la constitución de la realidad; entonces, es menester considerar que puede llevarnos a un equívoco, esto es, pensar que la razón tiene el conjunto de las prerrogativas sobre lo real. La metafísica no es una lógica derivada de la identificación entre el pensar y el ser de tipo hegeliano, algo que Zubiri (1985) descarta desde un principio por llevar a una consideración equivocada sobre el error, al ponderarlo como una verdad fragmentaria y parcial en camino

hacia la verdad absoluta. Para el Zubiri de los años ’60, el error es sobre todo disconformidad (cf. pp. 47-48), algo que queda apuntado en la dimensión del logos en los años ’80 [110].

Por el contrario, la actividad racional no tiene su centro de gravedad, por así decir, en el concepto; no es un movimiento dentro del concepto, “movimiento ‘en lo mismo’”, sino que es “marcha ‘hacia lo otro’” (cf. Zubiri, 1983, p. 68).

Ahora bien, las verdades racionales constituyen un orden racional (cf. Zubiri, 1983, p. 285), el cual no puede constituir una “totalidad”, puesto que

> [...] las verdades tienen la unidad que les confiere el ser verdades del mundo. […] Y esta unidad no es por tanto *sistema total* de verdades sino *unidad principial* de respectividad. Y la respectividad no es forzosamente totalidad: una respectividad constitutivamente abierta no puede ser totalidad (Zubiri, 1983, p. 290).

Esto es central, el orden de las verdades racionales es un orden abierto por la respectividad del mundo; en consecuencia, no es posible una clausura de las formas de realidad a indagar.

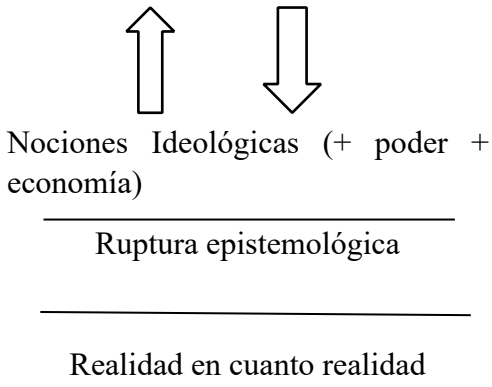
Este hecho no es baladí porque modifica los términos del vínculo entre razón y realidad. La razón no tiene la primacía como tal; no todo lo real es racional, sino solo aquello que está inmerso en la razón por actualización (cf. Zubiri, 1983, pp. 78, 81). Esto implica, inclusive, revisar los términos de la verdad de la realidad, es decir, ¿es la razón la que determina la verdad de lo real o, por el contrario, la realidad la que determina su propia verdad? Esto es esencial, porque nos encuadra el problema de la crítica en la medida en que este es un discurso sobre la posibilidad de establecer algo más verdadero sobre la realidad.

Para pensar la actividad racional en perspectiva crítica tenemos que retomar cómo se da la vinculación sentiente entre lo que las cosas en el campo de realidad y lo que son en el mundo, a saber: allende el campo. Pero esto supone profundizar en un punto más: definir cómo se constituye la crítica. Zubiri refiere al concepto de crítica directamente ligado a la tarea kantiana, esto es, discernimiento (cf. Zubiri, 1983, p. 77). Si bien este concepto es adecuado, en tanto que nos remite a la etimología misma de la noción en cuestión; no obstante, su

[110] Una reflexión de Herbert Marcuse (1998) sobre la concepción hegeliana nos puede orientar en lo que el planteo de Zubiri implica y ver por qué se resiste a considerar a aquella como la adecuada. Este dice: “La verdad no está ligada sólo a las proposiciones y juicio; en suma, no es sólo un atributo del pensamiento, sino una realidad en devenir. Algo es verdadero si es lo que puede ser cumpliendo todas sus posibilidades objetivas; en el lenguaje de Hegel, es entonces idéntico a su ‘noción’” (p. 30). Lo que aquí se propone es un “panlogismo”, es decir, la verdad de las cosas está en el concepto, más precisamente, en que la realidad cumpla con las posibilidades contenidas en su concepto, en este sentido, si el concepto de hombre se define por su libertad, entonces, si este se encuentra en estado de esclavitud solo podrá ser racional, o sea, real, si logra superar la negatividad de su condición y alcanzar la libertad plena propio de su esencia o concepto.

contexto está ligado al del ejercicio crítico sobre la razón que efectúa Kant para distanciarse de la racionalidad según entendía Leibniz (cf. Zubiri, 1983, p. 77). Acá no buscamos definir los límites y alcances de la razón; por ello es necesario definir cuál es el objeto específico de la crítica.

El discernimiento, (de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso) se efectúa sobre lo dado en la intelección; sin embargo, esto puede ser infinitamente amplio y diverso, dependiendo de los campos intelectivos en los que se encuentre. Entonces, ¿cuál orden es el que debe ser indagado?, el de las partículas elementales de la física cuántica, o el de las estructuras disipativas como pensaba Prigogine, o el provocado por un cataclismo natural.



En verdad, el comportamiento natural no puede ser evaluado o valorado según criterios humanos, sino explicado en su comportamiento y/o contenido en sus consecuencias. Sin embargo, en el caso de las acciones humanas, incluso cuando encuentran mediadas por intenciones, motivaciones, decisiones y omisiones, es posible esperar lo improbable, lo inesperado (cf. Arendt, 1998, p. 178). Este carácter imprevisible es lo que las coloca dentro de la esfera de la crítica. En otras palabras, son los productos humanos, fruto de su comportamiento libre, los que constituyen el objeto de la crítica[111].

En tal sentido, la crítica consiste en un discernimiento de las acciones humanas, pero no es algo efectuado azarosamente, sino que debe ser bajo criterios metodológicamente controlables. Para ello, indefectiblemente asumimos la finitud de la condición humana, en la medida en que se encuentra en una cierta "situación crítico-hermenéutica" (cf. Zubiri, 1999, p. 89), y con conocimiento de que debe justificar los resultados mismos a los que arriba.

La praxis humana, como las cosas con las que esta interactúa, presenta, por su intrínseca respectividad, un dinamismo en el cual el orden sociohistórico no se mantiene inalterable ni

[111] Aquí seguimos, en gran medida, los planteos de Juan Antonio Nicolás Marín (2013).

prístino en su codificación ideológico-cultural (en la definición de las significaciones compartidas: semántica) ni en su funcionalidad estructural (posicionamiento y funcionalidad en la estructura social: sintaxis). Por el contrario, está sujeto, e inclusive amenazado, por múltiples apariencias (cf. Zubiri, 1982, p. 303), opacidades, equívocos, transparencias[112], insuficiencias, irracionalidades (cf. Zubiri, 1983, pp. 80, 83).

Esto constituye el problematismo de lo real, es decir, las cosas no han logrado una actualización intelectiva plena. De allí que la actividad racional sea intrínsecamente inquiriente (cf. Zubiri, 1983, p. 64), lo que implica que se vea compelida a marchar en búsqueda de los fundamentos explicativos de las mismas. En el ámbito de las ciencias sociales, esto conlleva una "ruptura epistemológica" (Bourdieu et al, 2002, p. 41). ¿Con relación a qué? A las apariencias que rigen el orden social, con la finalidad de poder reconocerlas como tales (cf. Bourdieu et al, p. 81).

El interno problema de las ideas, afirmaciones o representaciones sociales, e inclusive de los principios mismos que ya se encuentran rigiendo las cosas[113], requieren, o pueden requerir, de la resolución del por-qué o de un nuevo por-qué de las mismas, es decir, para definir qué son las cosas en realidad con plena actualidad es necesario su "por", es decir, explicar "por-qué" son así "en la realidad" (cf. Zubiri, 1983, pp. 73-74). Aún más, lo que se pueda dictaminar como "la realidad de lo real" no está unívocamente determinado (cf. Zubiri, 1983, p. 96), lo que abre el conflicto inevitable entre interpretaciones rivales[114].

Ya vimos cómo la articulación o coordinación social se da por la concurrencia en la arena política de criterios ideológicos que son rivales entre sí, es decir, actores políticos que fungen a modo de "resonadores de la voz de las cosas", tratando de justificar las causas de las situaciones sociales, de manera tal de lograr un conjunto coordinado de actores sociales para establecer una estructura definida de lo social. Por consiguiente, la crítica requiere de un baremo, como ya dijimos, en función del cual se pueda dar cuenta del grado de racionalidad

[112] Otro modo de referir a la "naturalización" social.

[113] Para Zubiri (1983) las cosas "necesariamente" tiene que tener una fundamentación, un principio que las gobierne, podríamos decir, aun cuando estos fundamentos sean "obviedades", ya que la fundamentación como tal no es un capricho o divertimento intelectual, sino algo que está inscripto en el momento estructural de la intelección en "hacia", por ello "lo real nos está llevando *él mismo* del campo al mundo", entonces, "la necesidad de fundamentación acontece, pues, en la necesidad misma de lo real inteligido" (p. 266).

[114] Como lo analiza Ricoeur (2008a) se oponen hermenéutica de la confianza o restrictivas a hermenéuticas de la sospecha o amplificantes; con esta última este autor pretende abrir el círculo cerrado de la confianza, que sumerge a la conciencia ingenua en el sentido ofrecido por las objetivaciones sociales. Véase también (Grondin, 2008, p. 112 y ss.).

de lo expresado. De esta manera, toda explicación o interpretación de la realidad sociohistórica tiene que moderar sus pretensiones omnímodas.

Pues bien, es necesario encontrar la razón de las representaciones dóxicas que definen la funcionalidad de las actuaciones sociales, o cuestionar el principio mismo que las rige. Para ello, debemos recurrir a la realidad en su fundamento. Este lanzamiento operado por el carácter sentiente de la razón lo hace a partir de un canon de mensura de la realidad campal (cf. Zubiri, 1983, p. 55). Este canon es el que sirve de "sistema de referencia" al conocimiento, el cual no está unívocamente determinado (cf. Zubiri, 1983, p. 211). Este sistema de referencia es la base del método.

Método es "vía direccional" (cf. Zubiri, 1983, p. 213); en rigor, el método es "vía de acceso" de lo real actualizado campalmente a lo real actualizado mundanalmente (cf. Zubiri, 1983, pp. 205-206). Pero este acceso es posible por el sistema de referencia que adopta una función direccional; de allí nuestra afirmación de "vía direccional". Esto es importante, puesto que la dirección que asumen las representaciones campales nos dirige hacia fundamentos diferentes, esto es, hacia un "por" distinto, donde es posible que nuestras representaciones queden derogadas (cf. Zubiri, 1983, p. 213), es decir, que la realidad allende el campo intelectivo refute nuestras ideas (cf. Zubiri, 1983, p. 276); o que "deje en suspenso todo posible contenido representativo del fundamento" (Zubiri, 1983, p. 213).

Asimismo, el sistema de referencia cumple de antemano una función crítica, puesto que restringe el universo de campos posibles para acceder a una fundamentación, al mostrar la impertinencia que los mismos pueden revestir en ciertos dominios. En efecto, no es lo mismo el campo científico matemático para fungir de sistema de referencia de explicación del campo social (cf. Nicolás, 2009, p. 244). No obstante, como ya afirmamos al comienzo, los campos, aunque diversos, pueden extrapolarse desde sus dominios efectivos hacia otros campos, por ejemplo, si queremos explicar fenómenos sociales desde el campo matemático o de la física resulta de una clara inadecuación. Lo mismo ocurre si queremos subsumir el campo social al económico, lo que provoca que el principio de la maximización de la ganancia se apodere de la lógica interna del campo social, con el peligro de derivar en una sociedad de mercado, es decir, en la reducción general de los seres humanos a mercancía. Por ello, el problema surge cuando el campo se absolutiza (una suerte de falacia *pars pro toto*) y pretende agotar los modos de conocer la realidad social, sin comprender su estricto

carácter parcial y restrictivo, ya que tiene una "amplitud limitada" y, por tanto, fecundidad limitada[115] (cf. Zubiri, 1983, p. 221).

En virtud de esto, el sistema de referencia implica un discernimiento (crítica) y exclusión de los modos más inadecuados de acceder a la realidad. Sin embargo, esto es insuficiente, ya que todos los sistemas de referencia: económico, político, ideológico, pueden servir para explicar algo del orden social, por consiguiente, es necesaria una instancia metodológica y epistemológica más adecuada de impugnación que solo el sistema referencia.

Desde este sistema de referencia constituimos un esbozo de posibilidades de lo que las cosas son en la realidad (cf. Zubiri, 1983, pp. 217-222). Es menester aclarar que el esbozo no coincide necesariamente con el sistema de referencia procedente de la realidad campal, este puede ser "conforme" a aquel o puede ser "contrario" o "diverso" de este (cf. Zubiri, 1983, p. 245). Incluso, esta idea debe ajustarse un poco más, ya que "entender la realidad es siempre algo *intrínsecamente relativo a la posibilidad que se ha elegido* (…) entender es siempre entender relativamente el sistema de posibilidades que han constituido el esbozo." (Zubiri, 1999, p. 91).

De allí se desprende que toda razón no es más que una perspectiva relativa a un cúmulo de estrictas limitaciones. En efecto, toda argumentación racional es relativa al esbozo de posibilidades construido, el cual, a su vez, depende del sistema de referencia. Este último se fundamenta, asimismo, en el campo intelectivo en el cual se encuentra inserto; y, finalmente, pende de la primaria actualización intelectiva de la realidad, ya que es esta la que les da a todos ellos su alcance (cf. Zubiri, 1983, p. 324).

Las posibilidades son "irreales", es decir, es necesario el rodeo por lo irreal para definir lo que las cosas "podrían ser" en profundidad. En este sentido, lo que la razón hace es, a partir del esbozo constituido por la apropiación de alguna de esas posibilidades, probar la coincidencia de estas posibilidades con el fundamento mundanal (cf. Zubiri, 1983, p. 226).

[115] La crítica elaborada por Boaventura de Sousa Santos (2010) a las ciencias naturales, pero sobre todo a las ciencias sociales, en su pretensión de construir una racionalidad emancipatoria, está estrechamente entrelazada con esto. El dominio epistemológico de las ciencias sociales occidentales hace que otros múltiples saberes procedentes de otros paradigmas interpretativos (campos de realidad) se vean socavados en su validez, al haber operado un clivaje abismal sobre las mismas. Por esta razón, la tarea de las Epistemologías del Sur es ofrecer una base teórico-práctica para restituirles su validez en el discurso público frente al predominio epistémico-colonial del Norte global, pero, sobre todo, para contrarrestar el epistemicidio provocado por el Norte global (Santos, 2016, 2018). En suma, recuperar los saberes nacidos de las luchas sociales contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, constituyen otros tipos de sistemas de referencia heteróclitos a los de los grandes paradigmas teóricos de las ciencias sociales (Santos, 2018b).

En otras palabras, el ejercicio cognitivo operado por la razón consiste en profundizar hacia el fundamento, esto significa, la actualización intelectiva del fundamento en la posibilidad (cf. Zubiri, 1983, p. 225). ¿De qué manera? Pues bien, para Zubiri el objeto (mejor dicho, el *obsens*[116]) nos remite "hacia" la realidad en profundidad (cf. Zubiri, 1983, p. 177), allí la cosa es actualizada entre otras cosas reales, las cuales constituyen un ámbito de inserción y trazan el perfil (irreal) de lo que la cosa real "podría ser", es decir, una posibilidad. A partir de esto, la tarea intelectiva consiste en insertar la cosa real en dicho perfil, ¿cómo? Probando. Probar es un ejercicio, por ende, de carácter físico, sentiente, pero no meramente azaroso, sino de discernimiento intelectivo,

> La cosa real se ha convertido en objeto real, se ha actualizado en 'ob'. Es decir, es algo que está como alzado en el camino hacia el mundo. El método consiste justamente en recorrer ese camino atravesando el 'ob'. Y esto es la probación: atravesar el 'ob' para abocar en el mundo mismo, en la realidad mundanal del objeto real. El 'ob' es como un puerto que hay que salvar, y que una vez salvado nos sitúa en la vertiente propiamente mundanal. Atravesar se dice en griego *peiráo*, en latín *perior* (que existe sólo en compuestos). De aquí deriva el vocablo mismo 'puerto'. Este atravesar el puerto, en que la probación consiste, es por esto *ex-perior*, 'ex-perienciar'. Como aquello que se atraviesa es el 'ob' de algo campal, es decir el 'ob' de algo originariamente sentido, resulta que la probación misma en cuanto tal es radicalmente una ejercitación discerniente sentiente. Sólo una razón sentiente puede hacer probación (Zubiri, 1983, p. 227).

La razón es experiencial por ser "probación física de realidad", es decir, "ejercitación discerniente sentiente" (cf. Zubiri, 1983, p. 227). Con esto recuperamos una dimensión esencial, el discernimiento de la actividad racional, cuya finalidad es hallar la razón de las cosas, es decir, su verdad.

En este sentido, ¿cómo se determina la verdad de las cosas reales? Si es un ejercicio de discernimiento, entonces, aparentemente, el ser humano debería tener la primacía sobre el objeto investigado mundanalmente. En principio, eso es parcialmente cierto. Delimitado el carácter experiencial de la razón, entonces la verdad se define por ser el "encuentro en lo real campal de aquello que se busca mundanalmente, a saber, su fundamento" (Zubiri, 1983,

[116] Zubiri es enfático en distinguir entre objeto como *ob-jectum*, lo que yace delante propio de las cosas (lo cósico), de las demás realidades: personales, sociales, históricas. A estas las considera *ob-sens*, ya que no son estrictamente cosas, sino precisamente tras un enorme esfuerzo intelectivo la humanidad pudo distinguir persona de cosa, por lo que no es adecuado usar el concepto de objeto para estas realidades (cf. Zubiri, 1983, pp. 177-179).

p. 261). Pero lo que se encuentra puede o no ser lo que se buscaba, por lo que la característica esencial de verdadear de lo real en la razón es la "verificación" (cf. Zubiri, 1983, p. 262).

Hemos arribado aquí a un punto neurálgico de la cuestión. Desde un comienzo hemos afirmado que la realidad para nuestro autor es un *prius,* esto quiere decir que tiene una tesitura particular, pues se aprehende como siendo independiente del sujeto aprehensor (cf. Zubiri, 1998, p. 62), es decir, como una "alteridad". Por ello la razón no es movimiento en "lo mismo" del concepto, sino marcha hacia "lo otro", como expresamos al comienzo de este apartado.

Esta alteridad radical de las cosas es un punto de impugnación decisivo de los principios racionales y de las afirmaciones operantes en el campo, por dos cuestiones: primero, porque se sustrae a la pretensión totalizadora de la razón, esto es, de inscribir a la totalidad de la realidad en los encorsetados límites de su representación. Además, es una prerrogativa de las cosas reales en su dimensión mundanal la de confirmarlas o rechazarlas, es decir, son estas las que nos permiten confirmar (cf. Zubiri, 1983, p. 294) que "las cosas son así *en su realidad"* (cf. Zubiri, 1983, p. 75). En rigor, para Zubiri, es la realidad la que nos da o quita la razón (cf. Zubiri, 1983, p. 71; véase también: Zubiri, 1999), aun cuando haya un momento de iniciativa humana en la búsqueda de los fundamentos últimos de la realidad[117]. De hecho, el que haya algo así parecido a una razón mía, se debe a

> [...] que es la verdad de éstas la que configura mi razón y la hace así, mía. Y en ese sentido, la razón que nos dan las cosas es una razón mía. Porque he sido yo el que ha ejecutado el acto del esbozo. He sido yo quien ha puesto la condición de inteligibilidad, soy yo quien sale co-configurado al darme la cosa la razón de lo que ella es (Zubiri, 1999, p. 133)[118].

Apuntado esto, entendemos por qué Zubiri prefiere hablar del "verdadear" de la realidad mundanal en la inteligencia como un verificar, a saber: un *verum-facere*. Por un lado, el *facere* en cuanto "hacer" refiere al modo de actualización de lo real mundanal fundamentando en lo fundamentado, es un hacer de actualidad. Por su parte, el *verum* describe el hacer de un cumplimiento, es decir, el cumplimiento de lo esbozado en la realidad fundamental, actualidad en cumplimiento. Así pues, el *verum-facere* es un "'co-transcurrir'

[117] Algo semejante afirma Bourdieu (2002, p. 55), siguiendo a Canguilhem.

[118] Vale retomar lo dicho en otros puntos para matizar esta afirmación, somos nosotros los que esbozamos y experimentamos, pero es la realidad la que por ser aprehendida intelectivamente en "hacia" la que nos lleva del campo al mundo (cf. Zubiri, 1983, p. 266), por tanto, la que nos "da que pensar" y la que nos "da o no razón" (cf. Zubiri, 1983, p. 71).

de la constitución de lo real fundamentado y de la intelección fundamental" (Zubiri, 1983, p. 265).

Como afirma Antonio Pintor-Ramos (2009b): "La razón no marcha a la búsqueda de una realidad ignota, sino que inquiere en la realidad dada si en ella hay algo que tenga carácter de principio respecto a la multiplicidad de lo obvio" (p. 490). Así pues, verificar es un modo de actualizar aquello que resulta ser un fundamento posible de las cosas en el marco de la multiplicidad de lo obvio; aunque también puede ser algo construido, nunca es algo dado de antemano.

La finalidad es producir un discernimiento racional de las apariencias o del error (cf. Zubiri, 1982, p. 304) provocado por una consideración ingenua de las cosas, ya que los entramados sociales suelen recaer en ellos al definir un "sentido común" u orden dóxico[119]. Para esto las teorías, a partir de esos fundamentos, están en condiciones de elaborar un mapa que permite cartografiar, ponderar, sopesar la realidad (cf. Zubiri, 1983, p. 40) con la mayor precisión y exactitud posible (cf. Zubiri, 1983, p. 214).

A partir de estas teorías, se está en condiciones de explicitar para la conciencia común las notas estructurales aparentemente "ausentes" que gobiernan el conjunto social. Esta ausencia estructural puede homologarse a la que tienen los hablantes de una lengua respecto de la gramática que la define. Precisamente, Pierre Bourdieu (2023) afirma que toda percepción de un "orden social" es el fruto del "desconocimiento de los fundamentos reales de las diferencias y de los principios de perpetuación [esto] hace que no se perciba el mundo social como el lugar de conflicto o de la competencia entre grupos de intereses antagonistas" (p. 208).

Este asunto nos permite echar luz sobre las opacidades o mirar a media luz en las excesivas transparencias que se ciernen sobre la estructura social. Mostrar las gramáticas estructurales que gobiernan lo social no redunda de manera inmediata en una ruptura o clivaje del acuerdo o adhesión tácita, solapada entre las estructuras del mundo social y las categorías o representaciones que modelan la percepción del mismo, producto del cual se asumen acríticamente las relaciones de dominación, autoridad o prestigio (Bourdieu, 2023, p. 208).

En virtud de esto, la crítica de las ideologías en el marco zubiriano puede ser inscripta en el plano epistemológico-gnoseológico, es decir, en el vínculo apariencia-realidad. Esto se debe

[119] Véase el Capítulo III de esta obra.

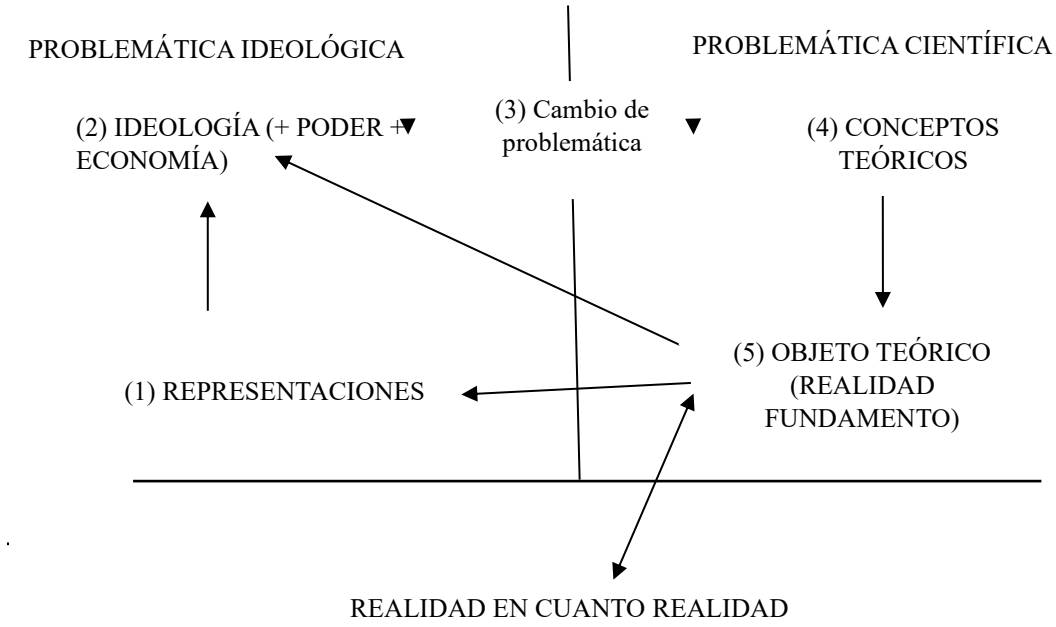
a que, desde una habitud de lanzamiento propia de las ciencias sociales o humanidades, es posible descubrir o poner en evidencia los fundamentos estructurales de cualquier formación sociohistórica responsables de la opresión, la explotación o cosificación social[120]. Los cuales pretenden ser soterrados o disimulados en su dimensión ideológica más patológica, o, sencillamente, pasan inadvertidos para los seres humanos en sus vínculos funcionales.

No obstante, aquí no estamos en una discusión entre apariencia y realidad tradicional, como advierte José Manuel Romero Cuevas (2016), como si hubiera una realidad sociohistórica libre de opresiones y explotaciones esperándonos a la vuelta de la esquina. Por el contrario, aquí hay que pensar que todas las notas esenciales de la realidad son una construcción, por lo que todas ellas portan un grado de verdad "variable", que socavan los fundamentos del dominio social, pero que pueden ulteriormente ser derogadas por ser insuficientes para responder a los desafíos sociohistóricos[121].

El quiebre o ruptura en la adhesión a las formas y modos dominantes de la estructura social puede darse cuando se produce una retracción o repliegue de las posibilidades objetivas respecto de las expectativas o esperanzas subjetivas de realización, y a la inversa. O de modo tal vez más evidente, cuando se da una contracción de la fuerza de anclaje de las representaciones sociales respecto de las condiciones estructurales. Recordemos que ambas se co-actualizan co-originariamente y de manera co-determinante, por lo que hay una mutua implicación que debe ser sopesada, aun cuando se dé una dominancia de una de ellas sobre las demás. Es sobre esta ruptura que se pueden levantar los cimientos de una verdadera acción colectiva concertada, coordinada y no meramente una sumatoria estadística de agentes individuales. En tal sentido, veremos a continuación diversos dominios en que se puede pensar esto.

[120] Sin ir más lejos, el pensamiento feminista nos advierte que el fundamento de la opresión reside en las estructuras patriarcales que gobiernan los comportamientos sociales. Allí, en lo obvio de las relaciones conyugales, familiares, laborales, institucionales, relaciones tan obvias que por su transparencia se deslizó inadvertidamente su carácter de principio o fundamento de la opresión. Inclusive, es en el inmenso trabajo de cuidado realizado por las mujeres no remunerado y profundamente naturalizado, de las cuales el capitalismo parasita para su autosostenibilidad (cf. Fraser, 2022).

[121] Tal vez una muestra palpable de ello sea la pregunta punzante de Horkheimer y Adorno (2007) ante los eventos de la segunda guerra mundial: "Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de alcanzar un estado verdaderamente humano, se hunde en una nueva forma de barbarie" (p. 11). Este planteo va directamente al corazón de la Ilustración, la cual ha devenido, para los autores, en una verdadera mitología, cuando esta se proponía ser la consumación de un mundo desmitificado que llevara a una verdadera humanización.



(1) Las representaciones son constitutivas de las actuaciones sociales. Por estas tienen una definición real o aparente de lo que las cosas son en el campo social[122].

(2) La ideología se constituye sobre las representaciones al fijar su posición y orientación por la intervención de actuaciones políticamente constituidas.

(3) La ideología no tiene necesariamente una dimensión patológica, pero puede tenerlo, para esto es necesaria la intervención racional que efectúe una ruptura epistemológica con las interpretaciones y explicaciones de las ideologías dominantes.

(4) La mentalidad científico-social o humanística, por su particular construcción conceptual, permite efectuar una crítica de las nociones ideológicas, al problematizar su aparente o ilusoria evidencia en el campo social. Por esto, la ciencia genera un tipo particular de objeto teórico.

(5) El objeto teórico son aquellas notas estructurales de la realidad en cuanto realidad pensados desde modelos y conceptos teóricos (Por ejemplo: el principio de incertidumbre de Heisenberg en la mecánica cuántica; o el inconsciente en el psicoanálisis; o el fetichismo de la mercancía en Marx). Estos objetos teóricos permiten explicar la realidad en sus posibles causas, y por tanto, impugnar la fijación de posiciones y orientaciones por determinadas relaciones de fuerza en el campo social.

[122] El presente mapa conceptual es una réplica con modificaciones de un cuadro elaborado por Eduardo Laso (2000, p. 316).

1.3. La autorreflexión y la dialéctica pertenencia-distanciamiento

La reflexividad es un punto central en toda praxis crítica. En efecto, sin esta no es posible un discurso emancipatorio. No obstante, debido a que esta noción tiene una prosapia directamente moderna, va contra las pretensiones primarias de Zubiri (2001) de romper cualquier evocación de un discurso estrechamente vinculado con la conciencia (cf. p. I). Por eso, él siempre remite a los actos conscientes, advirtiendo de cualquier modo de sustantivación de la conciencia. En rigor, en su propuesta no es la conciencia ni los actos conscientes lo primario, sino el acto de instalación en la realidad.

El tratamiento de este tema nos lleva a un territorio fronterizo entre la filosofía de la inteligencia y la filosofía de la realidad; por consiguiente, mostraremos cómo estos se articulan conjuntamente.

Si nos situamos en la aprehensión intelectiva encontramos dos términos operando: la inteligencia (dimensión noética) y la realidad (dimensión noemática). En toda actualización de una cosa real quedamos instalados en la realidad, pero en ese mismo acto se "co-actualiza" la inteligencia sentiente. Este aspecto de co-actualidad es constitutivo de la actualización.

Ahora bien, lo decisivo en este punto es que, al actualizarse la cosa real en la inteligencia, queda "co-inteligida" la intelección sentiente misma, en la forma gerundial: "estoy sintiendo". Pues bien, para Zubiri (1998) si llamamos al inteligir, como es usual en las lenguas románicas, *scientia*, esto es, ciencia, entonces, de acuerdo con el autor: si la inteligencia es una co-actualidad ya no es meramente ciencia sino *cum-scientia*, a saber, conciencia (cf. p. 161). En otras palabras, la conciencia es esa dimensión de co-actualización que se da en la aprehensión de una cosa real, por lo tanto, es una dimensión derivada de una primigenia instalación en la realidad. Esto es importante remarcarlo, puesto que, en contraposición a la tradición moderna, Zubiri enfatiza en la no sustantivación de la conciencia:

> la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del "darse cuenta" mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es "el" darse cuenta, o "la" conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa (Zubiri, 1998, p. 21).

Es gracias a estos actos conscientes que se funda la subjetividad. El sujeto es una re-actualización derivada de la primigenia co-actualización de inteligencia y realidad. La subjetividad tiene su fundamento esencial no en ser sujeto de propiedades, sino en "ser mí".

El ámbito del "mí" únicamente se puede dar si nos "damos cuenta" de la mentada instalación en la realidad. Dice Zubiri en relación con esto:

> No consiste en depender de mí, sino que es el carácter de algo que es "mí", bien algo como propiedad mía, o bien algo de la cosa, en cuanto cosa, algo que es "mí" precisamente por ser de la cosa y, por tanto, por depender no de mí sino de ella (Zubiri, 1998, pág. 165).

La intelección sentiente, en este sentido, será la apertura del ámbito del "mí", y, por consiguiente, de la posibilidad misma de la subjetividad. La separación en sujeto-objeto supone una desintegración de la actualidad común de inteligencia y realidad (Zubiri, 1998, pág. 165). De aquí se desprende que la subjetividad constituye el ámbito de la mismidad que se contrapone al ámbito de los objetos sobre los cuales se emite un juicio (Zubiri, 1982, p. 149), pero esto implica abrirse al campo de realidad y a su re-actualización dual donde afirmamos esta realidad, con un sentido determinado, como nuestra y, luego, por intermedio de la razón, a su carácter fundamental, donde establecemos los fundamentos normativos de mi subjetividad.

Ahora bien, abierto el ámbito de la subjetividad estamos en condiciones de definir la persona y sus dimensiones: la personalidad y la personeidad. Toda realidad en cuanto unidad sistemática de notas constituye una forma y un modo de realidad. El ser humano se diferencia por sus propiedades sistemáticas de la forma piedra o forma animal, pero, además, se diferencia en el modo de realidad, porque se autoposee como el animal, pero bajo un carácter diferencial esencial: se autoposee como realidad. Esta autoposesión se da por intermedio de la praxis, la cual, en su conjunto, configura metafísicamente al ser humano, a saber, a través de esta (en la unidad de acciones, actuaciones y actividades) se hace persona, es decir, se autoposee en su propia realidad; en otras palabras: se hace suyo. Por esto, el ámbito del "mí" o mismidad es, rigurosamente hablando, una suidad. Esta suidad tiene dos dimensiones: por un lado, la personeidad es la dimensión de la persona en su actualidad mundanal, es decir, como pura y simple realidad (cf. Zubiri, 1998, p. 273). Esto refiere a la dimensión formal de la persona, el ser suidad (cf. Zubiri, 1985a, p. 49). Entonces:

> Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como momento campal, soy personalidad. Y ahora se ve cómo lo campal, esto es la personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad) (Zubiri, 1998, p. 273).

Es importante aclarar que todas estas son dimensiones descriptivas hechas desde el *logos* de la aprehensión primordial de realidad. En tal sentido, para Zubiri, tanto la personalidad, como momento campal de la personeidad, y esta, como dimensión mundanal de la persona, no son más que descripciones analíticas de lo que ocurre en aprehensión primordial (cf. Gracia, 1986, p. 176).

Además, el ser humano tiene una figura de instauración en la realidad en cuanto realidad (esto es, el mundo), a saber: como una realidad relativamente absoluta, es decir, a diferencia del resto de las realidades se siente "relativamente suelto de todo lo demás" (Zubiri, 1998, pp. 210-3). Ahora bien, todas las realidades tienen una instancia más, a saber: una actualidad en lo mundanal: "estar presente en el mundo es tener actualidad en él" (p. 219), esto es el "ser" o el "estar-en-el-mundo".

Pues bien, lo que Zubiri (1998) denomina como "Yo" es la re-actualización ulterior en lo mundanal, es decir, es la actualización en respectividad al resto de la realidad configurando el ser o el estar-en-el-mundo de la realidad personal: "El 'yo' no es la realidad de la persona, sino su ser. Esta frase no dice solamente 'yo soy esto o lo otro', sino que dice 'esto o lo otro es lo que soy yo'" (p. 220). A partir de aquí se puede derivar la temporalidad de la persona, ya que "la ulterioridad del ser, es tempórea" (p. 221), esto se debe a que "el carácter esencial del ser es temporeidad" (p. 221). Esto es decisivo para pensar el modo en que el ser humano se asume en su transcurso vital, principalmente, a partir de las mediaciones que el campo socio-histórico impone.

Ahora bien, esto no concluye ahí, puesto que no hay una mera autoposesión de sí conforme a sus propiedades sistemáticas por las cuales se derive su figura de instauración en la realidad y de ahí su ser. Por el contrario, como hemos desarrollado en la parte II de este trabajo en referencia a las acciones, actuaciones y actividad histórica; aquí, de modo semejante, podemos hacer referencia a la persona como su contraparte metafísica y mostrar de qué manera su propia realidad encuentra sucesivas modulaciones, ya sea en lo campal o lo mundanal.

Encontramos que la persona tiene modulaciones ulteriores en el logos y la razón. En el primer caso, tiene una modulación en el ámbito campal; esto significa que la personalidad puede ser entendida campalmente y desde el campo, esto es, como incluida en el ámbito generado por el campo (cf. Zubiri, 1982, p. 20). Esto implica que al actualizar no solo unas cosas entre otras, sino a las actuaciones personales entre las demás realidades, se constituye

la personalidad: “La personalidad es un modo de actualidad de mi propia realidad en el campo de las demás realidades y de mi propia realidad” (Zubiri, 1998, p. 273).

Es a partir de esta co-actualización campal que se constituye un sentido de las demás cosas y de la propia vida personal, es decir, es en función de estas por la cual me autoposeo de manera diversa. Tomemos un ejemplo ya clásico de Zubiri (1986, p. 374), primero actualizamos una cosa con sus propiedades sistemáticas, luego la diferenciamos en el campo de realidad como, por ejemplo, un zapato respecto de una zapatilla, una caja, etc., es decir, que hemos delimitado un sentido de la cosa en el campo de realidad.

Sin embargo, esto también co-actualiza el campo de autocomprensión de mi propia subjetividad respecto de las demás realidades, en tal sentido, me puedo apropiar de la posibilidad de ser zapatero o de ser un mero consumidor, por consiguiente, me autoposeo o apropio reduplicativamente de mi propia realidad fijándome un posicionamiento y un sentido determinado en el marco del campo socio-histórico. En el campo abierto de las posibilidades ofrecidas por las cosas-sentido uno se puede autoposeer de muy diversas formas: “De ahí que por razón de mi personalidad yo nunca soy lo mismo” (Zubiri, 1998, p. 273).

Ahora bien, toda aprehensión de la realidad es sentiente, es decir, los sentidos recubren todas mis aprehensiones, entre ellos la cenestesia recubre todos los otros modos del sentir. Esta se caracteriza por aprehender la realidad en “hacia”, veamos lo que esto significa:

> Recubriendo los demás sentidos, el “hacia” determina modos específicos de intelección. Así, recubriendo la presencia eidética de la realidad en la vista, determina en ésta un conato de visión hacia “dentro”. […]
>
> Recubriendo la sensibilidad cenestésica, el “hacia” determina en ella una intelección sumamente importante. La cenestesia me da mi realidad como intimidad; esto es, me aprehendo como estando en mí. Pero con el recubrimiento del “hacia”, este estar en mí me lanza hacia dentro de mi propio estar en mí. Y esta intelección de mi propia intimidad en su “dentro” es una intelección del “mí” a través del “estar”: es justo la reflexión” (Zubiri, 1998, p. 108).

Por lo general, aduce Zubiri (1988), la reflexión ha sido asimilada a la intelección, como acto primario, inmediato y exclusivo de ésta, y de manera completamente ajena al sentir. El autor busca subsanar dicho error al señalar que “toda intelección no es reflexión”, pues, esta presupone un previo “estar en mí”; y únicamente a partir de esto hay reflexión. (p. 109). Y como el estar en mí ya es un acto de intelección sentiente, resulta, por ello, que la reflexión

no es un acto primario. En segundo lugar, la reflexión no es un acto inmediato, pues la intelección para ser un acto de entrada en sí mismo, está fundada previamente en el "hacia" de la propia intimidad. Finalmente, no es ajeno al sentir, porque es un acto de intelección sentiente. Remata el autor diciendo: "Me aprehendo a mí mismo, y me vuelvo "hacia" mí mismo, y me siento a mí mismo como realidad que vuelve hacia sí. Y estos tres momentos constituyen unitariamente la reflexión" (p. 109).

En otras palabras, por la co-actualización de la propia intelección tenemos una intelección consciente lo que permite una ganancia en mismidad. Además, toda intelección consciente, cenestésicamente recubierta, nos permite tomar consciencia de nosotros mismos. Esto es lo que Ellacuría (1990) llama: "conciencia refleja" (p. 341). Lo cual nos tributa una doble ganancia en mismidad, mejor dicho, de la propia suidad, ya que por ella nos hacemos conscientes de nuestro estado interior, de nuestra propia intimidad.

Esta actividad reflexiva de la inteligencia está mediada por todo el campo sociohistórico. Esto significa que cada cual re-actualiza su propia realidad, al construir un sentido de sí mismo por el conjunto de mediaciones campales y de principios normativos que allí rigen. Esto es lo que deriva en la opacidad de la propia praxis y, por ende, de sí mismo, debido a que me autocomprendo y autoposeo a través o por medio del sentido dominante en un periodo histórico determinado, es lo que Heidegger (2012) denominó con mucho tino: el *das Man*, el impersonal, el "se" o el "uno" (p. 146).

O sea, todo acto de reflexión en la medida en que se realiza por símbolos y significados dominantes de una cultura produce alienación en la propia subjetividad o mismidad, debido a que los fundamentos de la misma no radican en uno, sino en los imperativos de la cultura, por lo que el sujeto intenta adaptar la propia suidad a los mandatos culturales o poderes hipostasiados[123]. Constituyendo una suerte de servidumbre voluntaria[124], que define su posicionamiento y orientación en la estructura social.

Para Zubiri (1999), "ir hacia una realidad […] es siempre, en una u otra forma, ir hacia sí mismo. Al inteligir una realidad siempre co-intelijo mi propia realidad. Este co-inteligir es justamente un con-saber; y es lo que etimológicamente significa la palabra consciencia: con-

[123] En el capítulo III nos referimos sucintamente a ellos.

[124] Las lecturas contemporáneas de Spinoza son muy sugerentes en este sentido. Caso como el de Frédéric Lordon (2015) nos advierten de la presencia de las pasiones como una heteronomía radical que sujeta a los individuos (p. 37). En nuestro caso, no son únicamente los afectos, sino toda la estructura de la praxis la que queda retenida por las formas e imperativos dominantes de lo social.

sciencia" (p. 123). Esto es relevante, porque en el nivel de la actividad racional y no solo de los actos intelectivos primarios, lo que logramos es hacer una experiencia de nosotros mismos, una experiencia de nuestras actuaciones[125], en vistas de una *conformación* de nosotros mismos: "Conocerse a sí mismo es probarse en conformación" (Zubiri, 1983, p. 257).

Para ello basta adoptar un sistema de referencias específico, por ejemplo: el de las ciencias sociales o humanidades, o cualquier otro tipo de representación[126] o paradigma que nos permita trazar un esbozo de las posibilidades de quién es uno mismo en el marco de la estructura social, y, de esta manera, discernir un modo de realidad de sí mismo a diferencia de otro. En este caso, la intención de conformarse a sí mismo según lo esbozado en ello puede encontrar verificación, así como rechazo. Es decir, el sujeto al autoobjetivarse a partir de un esbozo puede actualizar ciertas posibilidades sobre sí mismo que exhiban, expongan subsistemas estructurales inadvertidos que sean fuente de alienación, opresión, explotación, etc., y que, por tanto, son confirmados o rechazados como conformando la propia realidad subjetiva.

La actualización y confirmación de estas notas reales en mi propia subjetividad deja a la intelección en un "estado" intelectivo (cf. Zubiri, 1983, p. 344). Para Zubiri este estado se caracteriza por "quedar intelectivamente retenidos en lo inteligido. Toda aprehensión tiene una fuerza propia de imposición de lo aprehendido, y la imposición en el estado intelectivo en cuanto estado es el saber" (Zubiri, 1983, p. 346).

El saber viene designado en perfecto por el verbo *scire* el cual remite a un estado de conclusividad. Además, de *scire* deriva *scientia* que está a la base de la noción de conciencia (*cum-scientia*) (cf. Zubiri, 1998, p. 161). Por tanto, de esto podemos derivar que ser "consciente" es saberse en un estado de retención. Por ello, la comprensión crítica de mi propia realidad puede derivar, como contraposición dialéctica, en el deseo de emancipación. Justamente, emanciparse refiere a un liberarse del poder que lo tiene a uno cogido, retenido[127].

[125] Véase las agudas reflexiones de Juan Antonio Nicolás (2016b) sobre la experiencia.

[126] Con esto hacemos referencia a las Epistemologías del Sur (Santos, 2016) como una alternativa a los paradigmas dominantes.

[127] Emancipar: 'libertar de la potestad paterna, de la tutela o de la servidumbre'. Tomado del lat. *Emancipare* íd. Cpt. De *ex* 'fuera', *manus* 'mano', 'potestad', y *capere* 'coger' (cf. Corominas, 1987, p. 226).

A partir de la ruptura epistémica con los modos dominantes de autocomprensión, podemos salir de la situación irreflexiva y, por tanto, ciega a los mecanismos de dominación. Es decir, es posible promover el autoesclarecimiento o reflexión[128] acerca de la propia subjetividad y sus actuaciones en función de las cuales se define su autoposesión de acuerdo con cierto sentido y posicionamiento social. De tal manera, se promueve un trato más ajustado con las cosas, con uno mismo y con los demás.

En otras palabras, la autorreflexión a partir de las coordenadas de las ciencias sociales, las humanidades (podríamos agregar el psicoanálisis), permite, a partir de la propia autoobjetivación, advertir aquellos elementos estructurales presentes en la propia subjetividad, pero inadvertidos para la percepción normal producto de su subsunción ideológica

De aquí se puede instaurar una dialéctica de pertenencia (ideología) y distanciamiento (crítica de las ideologías)[129]. El saberse a sí mismo retenido por la alienación y opresión es el fundamento para reintegrar los elementos disociados o reprimidos. En breve volveremos sobre ello.

Naturalmente, esto no supone una ruptura completa o total con un orden ideológicamente constituido. En efecto, la ilusoria creencia de que es posible alcanzar un punto cero, libre de ideología (Ricoeur, 2008b, p. 137), desconoce la índole misma de las cosas, y de los seres humanos en su alcance cognitivo. En otras palabras, un punto de vista no ideológico sobre la realidad social, por cuya desnudes simbólica podamos revelar los más ínfimos recodos de la existencia ideologizada de lo social, no es una posibilidad de alcance humano.

Precisamente, lo que encontramos en la racionalidad como tal es un proceso de tanteo sobre la realidad (cf. Zubiri, 1983, p. 271), mejor dicho, una "dialéctica de la verificación" (cf. Zubiri, 1983, p. 277), ya que los esbozos no son plenamente adecuados, sino que pueden verse derogados, superados, diversificados (cf. Zubiri, 1983, p. 271). Esto se debe a que están insertos en esa dialéctica de adecuación-inadecuación, pues solo se da el cumplimiento de algunos aspectos y no de otros (cf. Zubiri, 1983, p. 275). De allí que la crítica sea una tarea siempre renovada.

[128] La tarea específica de las ciencias sociales es lograr la autorreflexión de los sujetos en virtud del cual puedan lograr su propia emancipación (cf. Habermas, 2007, p. 172).
[129] Hemos hecho una primera aproximación a estas ideas con la "dialéctica entre realidad-ideología-método y 'verificación en la realidad'", (cf. Ramírez, 2021a). También, véase: (Ricoeur, 2008b, pp. 147-185).

Con esta dialéctica racional buscamos adecuar los esbozos al sí mismo, tanto para lograr una mejor autocomprensión simbólica o ideológica de la propia identidad, y, concomitantemente, para redefinir el propio "encaje" o posicionamiento funcional en el sistema social bajo mejores criterios de autodeterminación.

Recapitulando hemos podido mostrar que toda crítica social pretende dilucidar la complejidad del sistema social en su totalidad, y del lugar que ocupan los sujetos en el mismo, a fin de aportar elementos que los emancipe, ¿de manera total y definitiva? Claro que no; esa es una ilusión posible de la crítica social, a saber, considerarse por encima de la totalidad de lo social y no en ella y condicionada por ella. Justamente, bajo criterios siempre parcialmente adecuados que exigen de una continua verificación intersubjetiva de su eficacia en el proceso emancipatorio de los sujetos.

Esto nos lleva a un último punto. Si la subjetividad es el ámbito del "mí", es decir, de todo aquello que he ido haciendo de mí mismo por intermedio de los actos conscientes, quiere decir que no es un ámbito ni predefinido ni prefijado de manera absoluta, ni tampoco consolidado de manera definitiva con un conjunto de actuaciones definidas. Sino que es un campo abierto de subjetivación, una continua praxis de autoposesión subjetiva por actualización de posibilidades (suceso), por la cual la identidad no es algo tampoco sólidamente determinado, sino un proceso socio-históricamente abierto de actualización subjetiva. De esto se deduce, el carácter onto-dinámico de la propia personalidad (cf. Ellacuría, 1990, p. 345) dado por actualización; es decir, en el nivel del ser la propia figura de realidad el ser humano "está siendo" cada vez más suelto, libre, en la constitución de la propia personalidad. Por lo que se da una autoafirmación y autodeterminación de sí respecto al todo de la realidad de manera creciente, es decir, niveles crecientes de saber consciente que redundan en autonomía relativa.

Es importante resaltar lo de relativo, porque no es posible trascender la propia realidad, pues ese conjunto de notas estructurales que me constituyen inevitablemente condiciona las posibilidades de realización de la trama argumental de la propia vida a nivel individual, social e histórico, pero tampoco hay un veredicto escrito de heteronomía radical, de allí nuestro planteo.

1.4. La crítica desde el análisis moral

De lo dicho hasta ahora es necesario hacer una referencia a la constitución moral según Zubiri, debido a que presenta un carácter crítico puesto en evidencia por José Manuel Romero Cuevas (2010). Este autor recupera la categoría de "desmoralización" por tener una importante carga crítica.

Antes de detenernos sobre este planteo es necesario hacer una referencia a la evolución de las ideas zubirianas. En principio, estos análisis están vertidos en sus escritos de los años '50, lo cual, como hemos mostrado acerca de la moral, tiene varias modificaciones. En esencia la moral es constitutiva del ser humano y radica en su apropiación de posibilidades. No obstante, esto se ve complejizado en la trilogía de la inteligencia sentiente. En consecuencia, trataremos de retomar las ideas propuestas por estos años, pero *aggiornadas* a sus últimas reflexiones.

Veamos qué dice Zubiri (1986) respecto del concepto de desmoralización:

> La apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral. Lo bueno supone, en este sentido, lo moral, y lo moral lo modula y determina. Por esto no es metáfora alguna decir que el hombre está en buena forma moral, o que está desmoralizado. Esto no tiene nada que ver con que sea inmoral. Está desmoralizado porque no se apropia las posibilidades que podría apropiarse, que tendría que apropiarse, o que quisiera apropiarse. Cuando está en esa condición, se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural (p. 144).

La clave del planteo radica en el hecho de que al ser humano se le han vedado las posibilidades que quiere, debe o necesita apropiarse para su autorrealización. Para llegar a esto es necesario retrotraernos en nuestro análisis.

Las posibilidades proceden de las cosas-sentido, y estas de las cosas-reales. A partir de las cosas-sentido se co-actualizan las acciones con un sentido específico; así, a la idea de una mesa se le co-actualiza la acción de escribir, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de "comer" en ella, etc. Es decir, hay un cúmulo de acciones con dirección y orientación específica que se define a partir de la construcción de una cosa-sentido.

Ahora bien, nuestro análisis nos llevó a determinar que las acciones, además de un sentido, constituyen un valor sobre las cosas como sobre las acciones. Si establecemos que la cosa-real que tengo delante es una "mesa", entonces, podemos estimarla como "útil", "provechosa", etc., y, ulteriormente, si se encuentra íntegra, la juzgamos efectivamente así.

De manera concomitante, juzgo mi acción de comer o escribir en ella como algo adecuado o conveniente.

Por último, la praxis es una estructura que ocurre de manera unitaria. Por consiguiente, no se limita únicamente a la intelección de una cosa-sentido y sus posibilidades asociadas. ni al reconocimiento de su valor de la misma, sino que también implica una opción y decisión moral por esta. De allí que no solo me apropio de la posibilidad de comer, sino del valor de la utilidad como criterio moral de realización.

El planteamiento moral zubiriano de los años '50 se enfoca en torno a la felicidad (*perfectio*) humana, entendida como autoconfiguración del ser humano a partir de la apropiación de ciertas posibilidades que sirven para resolver una situación determinada (cf. Zubiri, 1986, pp. 390-391). Esta perfección o plenitud humana –clave de comprensión que también hemos retomado a partir de los escritos últimos de Zubiri, pero como perfección de la praxis— tiene que ser pensada en el marco de la realidad sociohistórica.

Zubiri afirma que la plenitud o perfección humana surge como resultado de la inserción en un sistema de deberes sociales, el cual es definido, en último término, por una idea de lo que es el hombre (cf. Zubiri, 1986, pp. 423-425). Esto resulta especialmente relevante, ya que dicha concepción puede vincularse con nuestro análisis de la ideología. En este contexto, "idea" adquiere su significado más preciso de "representación", concepto que hemos empleado para delimitar el "mundo intelectivo" de la praxis. Cada estructura social define un conjunto de representaciones y valoraciones sobre el ser humano que orientan los juicios morales, es decir, aquello que se considera un bien social conforme al cual se busca la plenitud humana.

Sin embargo, este planteamiento resulta insuficiente, porque la ética tiene que ver con la estricta realización de deberes. Los deberes no son algo arbitrario o meramente individual; son construcciones sociales que deben poseer un carácter verdaderamente universal. Esto implica que todos deben poder configurar su propia realidad en función de este sistema de deberes en cuanto es reconocido como válido para todos[130].

A este planteamiento es necesario agregar que todo sistema de deberes surge de una determinada estructura social. Además, por lo que venimos diciendo, es razonable considerar

[130] Confrontar con lo desarrollado al final del capítulo II en relación con la realización del sistema de deberes por la racionalidad.

que las posibilidades debidas por el ser humano para su autorrealización están en estrecha relación con la altura histórica alcanzada en cada época.

La historia se comprende como "apropiación de posibilidades" que define un "proceso de capacitación". Las capacidades disponibles en un momento histórico particular son condición de posibilidad de un sistema de deberes, el cual se constituye en función de los juicios morales predominantes en el campo social. Si retomamos el ejemplo presentado en el capítulo III a partir del texto de Adela Cortina (2004), observamos que el principio que gobiernan la política es la igualdad; en el ámbito tecnoeconómico es la eficiencia; y en el ideológico o cultural, la autogratificación.

Si ampliamos este análisis, encontramos que el valor de la autogratificación en el campo social debería ser probado como criterio ético de realización para todas las personas. Sin embargo, esto resulta impracticable, puesto que cada individuo debería poder conformarse a sí mismo de acuerdo con dicho criterio. ¿Qué sucede si ese objetivo resulta inalcanzable? Sobre esta cuestión, Zubiri (1986) señala que, en cuanto una moral no es desarrollable por todos los integrantes de un sistema social, entonces esta queda minada en su misma base.

Esto no es un problema de falencias en el conjunto de representaciones sociales en función de las cuales se constituyen las identidades. Por el contrario, esto es un problema de adecuación de las posibilidades vigentes en un sistema social y de la idea de realidad moral del ser humano. En otras palabras, hay una fractura de la moral en relación con la cual el ser humano se realiza, porque el sistema de posibilidades sociales es insuficiente para garantizar su desarrollo. Por esto, el ser humano se encuentra desmoralizado, ya que no se puede apropiar las posibilidades que desea, necesita o podría alcanzar. Esto conlleva una resignificación de las representaciones que definen las identidades humanas, y de las posibilidades asociadas para su desarrollo (cf. Zubiri, 1986, pp. 427-428). En tal sentido, el carácter crítico de la filosofía zubiriana reside precisamente en la imposibilidad de hacer efectivo un criterio moral de realización humana. Esto trae como consecuencia la desfundamentación del sistema social.

Si ampliamos nuestro análisis, podemos afirmar que hay una doble crítica operando. Por un lado, frente a la imposibilidad de autorrealización subjetiva, se produce un enjuiciamiento de las ideologías, entendidas como ideales normativos que sostienen las formaciones sociales y fijan posiciones y orientaciones. Este enjuiciamiento es capaz de desarticular los fundamentos ideológicos. Aunque este proceso no tiene consecuencias inmediatas, se

convierte en un motor de conflictos sociales inevitables cuando los principios sociales resultan irrealizables.

Por otro lado, se cuestiona el sistema desde sus capacidades inherentes, ya que, por ser inadecuadas o insuficientes en atención al cumplimiento de las promesas normativas, generan tensiones que también derivan en conflictos. Como afirma José Manuel Romero Cuevas (2010):

> La crítica no mide la realidad con el criterio normativo de un ideal, sino que opone a lo que es lo que se reconoce como lo que la realidad histórica puede dar de sí de cara a la satisfacción universal de las necesidades humanas. En todo caso, la crítica social sólo logra convertirse en factor de transformación cuando existe una organización de los colectivos interesados en la instauración de un sistema alternativo de posibilidades capaz de garantizar una apropiación más amplia, incluso universal, de las posibilidades actualizables de autorrealización personal (p. 120).

En otras palabras, es necesario reconocer las posibilidades inmanente al sistema social, lo que este *puede ser* gracias a sus propias capacidades, sin necesidad de recurrir a un ideal normativo sobre cómo *debería ser* la sociedad. De esta manera, la crítica social logra sus mayores efectos cuando la organización colectiva se orienta hacia una transformación del sistema de posibilidades, con el objetivo de lograr la satisfacción colectiva de las necesidades de autorrealización personal.

2. La imaginación utópica

En lo sucesivo nos ocuparemos de la imaginación utópica. Este tópico puede generar algunas suspicacias. ¿Por qué esta referencia a la imaginación utópica en el marco de estructuración de lo sociohistórico? ¿No resulta más lógico establecerlo en el marco de la actividad crítica de la razón?

Pues bien, esto puede ser así, ya que, como explicitamos en otro texto (cf. Ramírez, 2022), la imaginación utópica tiene mucho que ver con la construcción ficcional o figuración, por lo que tiene una función crítica esencial (cf. Nicolás, 2009). Sin embargo, hemos querido ponerla en este apartado para mostrar su posible articulación con la estructuración del orden social.

Los escritos sobre Zubiri en torno a este tema son fundamentalmente del año 1967, época donde dictó el curso *El hombre: lo real y lo irreal* (2005), del cual retomamos varios aportes. Sin embargo, estos escritos, cercanos a su obra principal por esos años: *Sobre la esencia* (1985b), guardan un vínculo esencial con ella, pero con la virtud de que profundizan en los motivos gnoseológicos, no muy presentes en esta última.

Ahora bien, muchas de las cuestiones tratadas en el curso del año '67 son reperfilados, enriquecidos y complejizados en sus últimos trabajos sobre la *Inteligencia sentiente*, por lo que partiremos de estos últimos para poner en escena nuestra cuestión y recurriremos a aquellos otros en la medida que aporten elementos para su comprensión.

Nuestro análisis de la praxis puso en evidencia una modulación de esta que resulta medular para este punto: las acciones con sentido o actuaciones. Estas son acciones simbólicamente mediadas, puesto que, la construcción de una cosa-sentido define, por co-actualización, un sentido específico de la praxis. Además, estas actuaciones están definidas por un conjunto de principios que les dan anclaje a sus expectativas de realización. Retomando nuestro ejemplo: si tenemos como principio articulador político la igualdad, y como principio cultural la autogratificación, entonces, mi praxis se orientará bajo la expectativa de la satisfacción igualitaria de los deseos.

El ser humano organiza su praxis en el marco de la realidad, pero también de manera particular en el ámbito de la irrealidad. En cuanto tal, la realidad ha existido siempre, inclusive antes del ser humano, mientras que la irrealidad solo surge a partir de él (cf. Zubiri, 2005, p. 9). Esta irrealidad hace referencia a lo que denominamos ideas o representaciones. Sin embargo, no se reduce únicamente a ellas, sino también a la ficción y la fantasía (cf. Zubiri, 1982, pp. 98-100). Esto puede parecer un divertimento humano, un capricho imaginativo; no obstante, refleja la necesidad de la invención ficcional como estrategia de supervivencia frente a las incertidumbres (cf. Conill, 1991, p. 209). Además, esta invención es crucial para enfrentar los *aleas* históricos, y, sobre todo, para poder estar en la realidad, para permanecer en ella (cf. Zubiri, 2005, p. 129).

Con lo expuesto, estamos en condiciones de elaborar una contraposición. Por un lado, tenemos a la ideología, encargada de configurar un cuadro social; esto implica que prolonga la identidad social, actuando como una malla de hierro que sostiene y reproduce el tejido social. Por otro lado, la utopía surge como su contrapunto, al generar ficciones que generan alternativas a lo dado, como afirma Ricoeur (2001, pp. 324-325).

En otras palabras, como planteamos en el apartado dedicado a la crítica, el pensamiento de Zubiri permite establecer una oposición entre "lo mismo" y "lo otro". En este contexto, la imaginación utópica, al representar un refuerzo auténtico de las posibilidades emancipatorias de los seres humanos en la realidad sociohistórica, impulsa el proceso de autoconstitución humana, como le gusta decir a Habermas (2007). De este modo, la imaginación permite pensar la construcción de alternativas que rompan con la repetición de lo idéntico, a saber, con la lógica-ontológica identitaria o de conjunto[131]. A partir de esto, se abre la posibilidad de instaurar una alteridad radical, una novedad no trivial. Esto es relevante porque el pensamiento de Zubiri delimita y contextualiza estas posibilidades. En adelante, analizaremos cómo lo hace.

Pensar la utopía implica repensar la realidad y redescubrir la vida de una manera alternativa que puede adquirir un carácter novelado o esencialmente práctico. Por ello, requiere de la mediación de la ficción. En este sentido, el pensamiento de Zubiri tiene la virtud de ofrecer un modo de pensar la ficcionalidad en vínculo directo con la realidad, aportando al mismo tiempo, valiosas herramientas para inmunizarnos metódicamente contra las desviaciones o patologías de la utopía.

El "medio intelectivo" es un ámbito de libertad que hace referencia a un entorno de creaciones libres (cf. Zubiri, 1982, p. 98; 2006, p. 30), pero que se encuentra fijado. Allí la realidad conserva su prerrogativa, ya que cualquier construcción es *de* la realidad, de lo que las cosas reales son. Este "mundo intelectivo" conformado por ideas y representaciones buscan colmar las insuficiencias o la no-repleción de contenido de la formalidad de realidad (cf. Zubiri, 1983, p. 323; 2005, p. 67). Toda creación ficcional es posible porque la realidad en cuanto tal es huera; toda proyección espectral es posible porque la realidad es pobre; y, por último, las ideas son factibles porque la realidad es indefinida (cf. Zubiri, 2005, p. 67). El efecto natural de esto, son las disputas por interpretaciones rivales respecto de las cosas en el campo social (cf. Zubiri, 1982, p. 28).

[131] Como señala Castoriadis (2007), romper con la lógica-ontológica identitario o de conjunto (p. 282), significa quebrar el imperio de lo mismo y su repetición, para dar lugar a la "emergencia de la alteridad radical, [de la] creación inmanente, [de la] novedad no trivial" (p. 297). Es significativo ver que recurre a la imaginación como fuente de novedad, creación e invención *ex nihilo*. Esto quiere decir crear un *eidos otro*. En este sentido, si esculpimos una estatua a partir de un *eidos* dado de antemano, entonces no creamos nada; pero si creamos una rueda que gira alrededor de un eje, como sucedió en su momento, entonces estamos ante algo nuevo, una creación absoluta (p. 317). En este sentido, lo histórico-social es concebido como "originación incesante de la alteridad" (p. 327).

Para pensar la ficción como irrealidad hay que posicionarse en el campo de realidad. En la oquedad del campo encontramos que, para definir lo que las cosas son en realidad, es necesario tomar distancia de estas, a esto Zubiri (1982) lo denomina la "retracción liberadora" (p. 96). Con esto el autor hace referencia a la autonomización del campo de realidad (p. 92), con la finalidad de poder inteligir lo que la cosa real es "en realidad". Para ello se recurre a una simple aprehensión como principio de inteligibilidad que permite determinar lo que la cosa "sería"; por ejemplo, al divisar un bulto a la distancia y no poder determinar que es en realidad, entonces recurro a las demás cosas presentes: un árbol, una lámpara, una planta, etc., en función de las cuales define lo que esta es.

Esta reducción a un principio de inteligibilidad es lo que hace del contenido algo *irreal*. Esto significa que ocurre un proceso de *des-realización*. El 'des' tiene un sentido positivo: es la positiva inclusión en la realidad en forma de 'des' (Zubiri, 1982, p. 92); el aspecto negativo es que 'la' realidad queda como ámbito, pero sin realidad individual propia. En efecto: "Desrrealizar no es suspender 'la' realidad, sino suspender el contenido que aquí y ahora es real, suspender aquello en que está realizada 'la' realidad" (Zubiri, 1982, p. 93). Entonces, lo irreal envuelve formalmente 'la' realidad, esto es, sin que tenga un contenido determinado.

Ahora bien, lo irreal es un momento de la actualización del "sería". Este se constituye en "la unidad de actualización desrrealizada y de libre realización. Lo irreal es pues cosa libre, por tanto, cosa creada. La creación es creación no de la realidad sino de su contenido en ella; bien entendido, una realización libre" (cf. Zubiri, 1982, pp. 93, 95). Por consiguiente, el "sería" es una creación libre de una simple aprehensión y su libre realización en la cosa real, la cual se consuma con el juicio o afirmación.

En relación con sus escritos previos, lo irreal queda modificado en su articulación global, contrariamente a su concepción anterior en la cual encontramos una consideración más rudimentaria. Allí Zubiri (2005) le atribuye a lo irreal un carácter negativo, es decir, de "no" ser real (p. 10), pero también positivo, ya que toda irrealidad es el positivo resultado de una irrealización, como lo puede ser el personaje Don Juan de Tirso de Molina (p. 24).

En el campo de realidad encontramos que la inteligencia en su modulación lógica se retrae del mismo para aprehender unas cosas a partir de otras, lo que puede implicar recurrir a cosas pasadas para consolidar esa inteligibilidad (cf. Zubiri, 1982, p. 60). Pues bien, la simple aprehensión desde la cual se aprehende lo que las cosas serían en el campo de realidad son

los perceptos, los fictos y los conceptos. En el caso del percepto nos encontramos con un modo de desrrealización de la cosa real entera, es decir: ser "esto", dice el autor:

> Aprehender 'esta' cosa es lo que constituye la aprehensión primordial de realidad, por ejemplo la percepción. Pues bien, el 'esto' de 'esta' cosa, desrrealizado, es el 'esto' ya no 'en cuanto real' sino 'en cuanto percibido'; es el 'esto' de la cosa en cuanto mero término de percepción. Al 'esto' en cuanto mero término de percepción es a lo que llamaré *percepto* (Zubiri, 1982, p. 97).

La cosa real reducida a "esto" implica una creación libre. En efecto, todo aspecto libre de un "percepto" es producto de una libre creación. Sin embargo, toda cosa real desrealizada como "esto" conserva aún un sistema de notas estructurales, es decir, mantiene el "cómo perceptual". Si se retrae el "cómo" contenido en "esto," se abre la posibilidad de una nueva creación de este cómo, permitiendo alterar las notas oriundas del percepto, para generar libremente un nuevo cómo. Este nuevo cómo es un cómo fingido: es un *ficto*; y la "simple aprehensión de la cosa como un 'cómo' ficto es la ficción." (Zubiri, 1982, p. 99). Esto se refiere a la "realidad en ficción", pues lo que se finge es que "la" realidad sea "así". A esta intelección Zubiri (1982) la denomina *fantasía*: es una intelección fantástica, esa es la esencia de la intelección humana (cf. p. 100).

Por lo dicho, advertimos que la fantasía permite ensanchar el horizonte de lo aprehensible, aun cuando lo que "no pueda darse es un ficto que no tenga nada que ver con algo aprehendido anteriormente como real" (Zubiri, 1982, p. 100). De esta manera, nuestro autor nos establece límites y alcances de la imaginación fantástica. El problema del ficto no radica en que esté o no conforme con la realidad,

> [...] sino de que es una realidad que nos está presente en ficción. Y precisamente por eso es por lo que, independientemente de toda conformidad con lo real, el hombre que finge puede y debe tomar, y toma de hecho, la ficción *en y por sí misma*. Le tiene sin cuidado a Tirso de Molina que haya, o no, señores por las calles de Sevilla que sean como el don Juan que él describe (Zubiri, 2005, p. 29).

El ficto, entonces, es una creación de segundo grado, pues se da como desrealización derivada del percepto. Por otra parte, el "qué" es la tercera dimensión de las cosas actualizadas al ser aprehendidas a distancia. Este qué, es justamente el concepto. Una aclaración previa: en toda aprehensión primordial encontramos de modo compacto estas tres dimensiones: esto, cómo y qué; solo en la simple aprehensión es posible discriminarlas. Es decir, una vez que se ha desrealizado la cosa por libre retracción, ahora "su 'qué' queda

irrealizado y reducido a un mero ‘qué’ en cuanto aprehendido” (Zubiri, 1982, p. 101). Este “qué” irrealizado constituye el concepto; este no es algo lógico, sino real: “es el ‘qué concepto’” (Zubiri, 1982, p. 101).

En el concepto “concebimos qué sería realmente la cosa, lo que ésta sería en realidad” (Zubiri, 1982, p. 101). Este “qué” irrealizado nos dice entonces lo que “‘la’ realidad ‘sería’”, pero ese decir no es un movimiento libre en el vacío, sino que está direccionado por la previa aprehensión primordial de realidad: “[...] concebimos siempre ‘qué’ sea en realidad una cosa aprehendida ‘desde’ otra u otras anteriormente aprehendidas. Es la primera cosa real la que nos orienta ‘hacia’ la concepción de lo que ‘sería’” (Zubiri, 1982, p. 102). El concepto es un ‘qué’ abstracto, pues en toda desrrealización de este tipo lo que ocurre es que al inteligir no se divide una parte de otra, sino que se “prescinde” de otras. El movimiento de abstracción es un movimiento libremente creador, de aquí que se puedan adoptar varias direcciones, pero es preciso optar por una, sin embargo, nunca está unívocamente determinada.

Aquí resulta decisivo que toda creación puede tener múltiples direcciones intelectivas; por ejemplo, el ser humano puede ser aprehendido a partir de su escala zoológica o a partir de su capacidad fabril o por su organización social (cf. Zubiri, 1982, pp. 148-149). Estas constituyen líneas de abstracción diversas de la realidad. En este sentido, afirma Zubiri que la genialidad de Einstein no estuvo tanto en ejercitar una abstracción, sino en saber en qué línea debía hacerla, a saber: se dio cuenta que el problema de la gravitación se resolvía en la línea de la curvatura del espacio (cf. Zubiri, 2005, p. 58).

Este planteamiento es determinante, porque propone, en primer lugar, que la realidad es algo abierto semánticamente, por lo que permite una resignificación de la misma. Esto da lugar a pensar que la imaginación utópica puede jugar un papel preponderante en la estructura de la praxis al liberar las posibilidades de aprehensión de realidad hacia nuevos horizontes posibles, aunque la astucia de la misma radica en qué dirección se debe hacer su figuración o concepción (cf. Zubiri, 2005, p. 125). En este sentido, es conveniente insistir en que este movimiento de retracción a fin de aprehender las cosas en el campo es libre y creador. Lo que nos recuerda las agudas palabras de Borges (1989): “[...] no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural” (p. 706).

Estar habituados a considerar a los conceptos como prefijados es la consecuencia de la logificación de la inteligencia. Logificación significa hacer reposar sobre sí la estructura del logos, es decir, “que lo que se dice puede ser en sí mismo una idea sin más” (Zubiri, 1982,

p. 48). Esto es un grave error, porque el logos siempre requiere de una intelección de las cosas dentro del campo de realidad. En otras palabras, no se entiende qué es una cosa sino en referencia a otras del campo de realidad (cf. Zubiri, 1982, p. 48). Esto es decisivo para desanclar cualquier sustantivación del logos, y, de esta manera, conjurar cualquier pretensión de prefijación de la realidad.

No obstante, llegados a esta instancia nos encontramos a la mitad del proceso. Lo que la cosa "sería" en realidad es precisamente la unidad del "esto", el "cómo" y el "qué". Pues bien, una vez logrado esto con la retracción es necesario volver hacia la cosa real a fin de "afirmar" lo que esta "es" en realidad. Aquí el *intentum* es una intelección afirmativa. Esto en principio es un movimiento de reversión para inteligir lo que la cosa "es" en realidad desde la órbita del "sería". Pero este proceso creativo "no consiste en dar realidad a mis ideas, sino en dar mis ideas a la realidad" (Zubiri, 1983, p. 298). Esta intelección es por lo pronto un discernimiento, un *krínein*, un juzgar. Justamente, porque la inteligencia crea libremente sus fictos y conceptos, lo cuales, hablando con rigor, se dan unitariamente (cf. Zubiri, 1982, p. 109).

Lo que resulta relevante desde este punto de vista es que la afirmación de la realidad ficcionalizada constituye, ulteriormente, un sistema de referencia o esbozo en función del cual se efectúa la intelección en profundidad. De hecho, lo irreal adopta otro aspecto, a saber: ya no es lo que la realidad "sería" en el marco intracampal, sino lo que esta "podría ser" (cf. Zubiri, 1983, p. 299). Esto tiene, para Zubiri, un aspecto más profundo e inclusive dramático, porque el "podría ser no es lo en sí mismo 'posible', sino lo 'posibilitante'. […] Lo formalmente esbozado es, pues, la posibilitación de lo real en cuanto posibilitante. Y esto posibilitante es un sistema interno de momentos fundamentantes, es decir, su intelección es 'construcción' de posibilitación" (Zubiri, 1983, p. 299). Esto modifica manifiestamente el dominio efectivo de lo racional, ya que no se abre hacia lo posible como lugar de lo razonable, sino que la racionalidad consiste en posibilitar lo real mismo en su fundamento. Esto tiene implicancias superlativas en nuestro planteo.

Para Zubiri la praxis en su modulación racional constituye una habitud intelectiva de lanzamiento o mentalidad (cf. Zubiri, 1983, p. 151). Esta habitud son modos de quedar cualificada intrínseca y extrínsecamente la racionalidad. Los modos intrínsecos refieren, por ejemplo, al modo de pensar científico o un modo poético, es decir, son modos de lanzamiento

“hacia” lo profundo muy diversos unos de otros. De allí que se diga razón científica o poética (cf. Zubiri, 1983, p. 151).

De manera derivada, nuestro filósofo considera que la mentalidad adquiere una cualificación extrínseca dada por diferencias individuales o sociales (cf. Zubiri, 1983, p. 150), por lo que no es lo mismo la mentalidad científica de un akkadio a la de un sumerio. Esta diferenciación es muy relevante dado que, en nuestro orden de cosas, nos permite resignificar el concepto de “mentalidad utópica”, propuesto por Karl Mannheim (1987).

La ficción o fantasía y las ideas o conceptos son dimensiones ineludibles para la autoconfiguración humana a través de la praxis (cf. Zubiri, 2005, p. 125). En efecto, para Zubiri el ser humano en sus actos intelectivos no solo crea fantasía o ideas, sino que disfruta del acto libre y creador. Hay una “fruición en la creación” (Zubiri, 2005, p. 128). A partir de esto podemos considerar que la fantasía, como eje de la ficcionalización, constituye un punto axial de la configuración racional.

Zubiri en los años sesenta agrupa a la percepción, dentro de ella a la ficción, y a la conceptualización, en la idea de la figuración, como ya dijimos. Aquí apunta algo muy relevante acerca de la experiencia. Esta se constituye como “probación de si las cosas son o no son como nos las hemos figurado” (Zubiri, 2005, p. 155; véase además, 1983, p. 227). Asimismo, atribuye a la percepción y a la concepción el ser dos tipos de experiencia de la realidad (cf. Zubiri, 2005, pp. 164-184).

Esto queda alterado en su obra final, ya que, como hemos visto, percepto y concepto se encuentran en la dimensión del logos, mientras que la experiencia es privativa de la razón. De hecho, allí propone como experiencia a lo *ob-vio*; la *viabilidad;* el *experimento*; la *compenetración* (entre ellos la *experiencia histórica*); la *com-probación* (como experiencia de lo matemático); la *conformación* (la experiencia de mi propia realidad) (cf. Zubiri, 1983, pp. 246-257).

En relación con esto, Jesús Conill (1989), propone hablar de dos niveles de experiencia: “experiencia campal” y “experiencia mundanal” (cf. p. 167; véase también, Zubiri, 2005, p. XIII). Esta idea resulta sugerente para considerar que lo fantástico y el concepto tienen la capacidad de hacer probar en la inmanencia de lo dado (experiencia), algo diferente, como una primicia de novedad, podríamos conjeturar.

No obstante, esta perspectiva resulta insuficiente, puesto que la utopía está más vinculada con una "experiencia libre" de la razón. Según Zubiri (1983) esta se define como el "ensayo de modificación libre de la actualidad del contenido ya aprehendido" (p. 120). Más adelante, dice:

> [...] la experiencia libre envuelve formal y precisamente el momento de realidad física; no es libertad de realidad, sino realidad en libertad. Y en segundo lugar, porque esta experiencia no recae solamente sobre lo ficticio, sino también sobre los perceptos y los conceptos: todos ellos están formalmente constituidos como contenido intelectivo de simples aprehensiones. Pero la experiencia no recae solamente sobre estas simples aprehensiones, sino también sobre todas las afirmaciones de lo inteligido campalmente (Zubiri, 1983, p. 121).

Esta liberación para crear, no supone abolir la realidad con el fin de crear objetos ideales, es decir, no es creación ideal, sino "creación de realidad en idea" (Zubiri, 1983, p. 121). De allí que diga Zubiri (1983): "La experiencia libre no es ni experiencia de libre ficción ni experiencia de libre ideación. La experiencia libre es una libre modificación del contenido de lo previamente inteligido, pero una modificación ensayada en el ámbito de la realidad física misma" (p. 121).

A partir de esta creación libre de la realidad en idea, el contenido se constituye en "*imagen formal*, *modelo*, de la realidad profunda" (cf. Zubiri, 1983, p. 122), lo que permite dar razón de lo real. El autor recupera múltiples ejemplos de la física, como el modelo astronómico del átomo; la química con el modelo de Kekulé; en la biología con la consideración de la embriología que partía de la idea de un invisible homúnculo. Además, en otros contextos, se propuso la "personificación" de las realidades naturales.

En última instancia, lo que nos muestra el autor, desde dominios diferentes del saber –muchos de ellos muy estudiados por él—, es el hecho relativo a cómo es posible dotar de un contenido creado libremente a la realidad profunda, configurándose como un modelo. Naturalmente, no es una excepción poder efectuar esto mismo en el orden social e histórico en clave de utopía.

3. La utopía: fuente de crítica para la praxis social y política

En nuestro desarrollo pudimos esbozar la relevancia de la ficción o imaginación fantástica y, conjuntamente, de la modelización en la construcción del contenido de lo real en

profundidad. Su importancia radica en que el sujeto efectúa estas operaciones creativas con el estricto *telos* de permanecer en la realidad, y no con la pretensión de evadirse de la misma –aunque es una posibilidad, como advierte Ricoeur (2001, pp. 59; 325), por lo que esta posibilidad es necesaria considerarla como una de las posibles patologías sociales—.

En este sentido, la utopía a la cual hemos pensado como contrapunto de la ideología, se presenta como un ideal novelado o una figuración futura, como lo testimonian las novelas utópicas de un Tomás Moro o Campanella, o las obras de Fourier o Saint-Simon. Estos recurren a la ficción (o fantasía) como forma de pergeñar un orden social diferente. Lo que Ricoeur (2001) denomina un "ningún lugar" (cf. pp. 273, 285), que oscila entre "en ningún lugar" (patología) y "en otro lugar" (positivo) (cf. Ricoeur, 2010, p. 105).

A fin de esclarecer la importancia de la utopía debemos retomar el planteo acerca de lo ideológico. Sobre este sabemos que constituye la amalgama identitaria dentro del campo social. Dicho en otras palabras, es la semántica compartida que define la identidad social, la cual se encuentra velada a los ojos del sujeto perceptor, por la cual permanece adherido a la misma. Por esta comparte la sintaxis social dada, la posición y funcionalidad que el sistema social le asigna.

Además, existe una vinculación estrecha entre la ideología y la totalidad del orden social, ya que esta garantiza su duratividad a partir de la reproducción. Las habitudes o actuaciones, como lo hemos denominado, no actúan díscolamente, ni sus oscilaciones o desviaciones son azarosas, sino que desde siempre están incardinadas en la totalidad siendo estructurada por esta. Al mismo tiempo, las actuaciones configuran el sistema social al ser vehículo de sus afinados mecanismos de reproducción.

Por otro lado, las clases dominantes (y las clases subalternas) se configuran en el marco del espacio social a partir de un doble vector: primero, por la proximidad y afinidad en el espacio social; segundo, por la intervención politizada de ciertas actuaciones sociales que terminan de articular y coordinar a los actores sociales.

Este planteo resulta decisivo con relación a la ideología en dos aspectos importantes: en primer lugar, porque encontramos que esta tiene una función conservadora del poder o autoridad. Con esto nos referimos a la plusvalía ideológica requerida frente al socavamiento de la adhesión o creencia al poder o autoridad gobernante. En segundo lugar, rescatamos una función patológica de la ideología, la cual se hace visible a partir del enmascaramiento o disimulo de las estructuras de dominio. En torno a esto mismo tomamos como punto medular

las objetivaciones sociales (en este sentido, la idea de *topía* desarrollada por Zubiri era paradigmática), por ser estos mecanismos muy importantes para la complicidad silenciosa con la reproducción del orden social.

Pues bien, este deslizamiento de lo ideológico hacia lógicas cada vez más patológicas y, por tanto, opresivas tiene su razón de ser en el carácter constructo de lo social (cf. Zubiri, 1983, p. 109). Al no existir formas sustanciales de lo social, sino meras codificaciones estructurales definidas por las correlaciones de fuerza, entonces, inevitablemente, las actuaciones sociales se ven continuamente acechadas por los perennes esfuerzos de legitimación. O, en última instancia, requieren del enmascaramiento de sus estructuras de dominio, con la finalidad de que no se vean socavados los cimientos del régimen social. En este sentido, lo que se busca es hacer colapsar las estructuras cognitivas, sentimentales y volitivas con las formas socialmente dadas. De esta manera, es posible contraer, e inclusive anular el horizonte de expectativas sociales[132].

En este punto se inserta la utopía. Y lo hace porque el mundo es abierto, indefinido, incompleto. De lo contrario, sería el triunfo soberano de lo dado, la apoteosis de lo existente, la derrota de lo posible a manos de lo real. En otras palabras, las pesadillas de los oprimidos, las cárceles de los sujetos subalternos, los grilletes a las identidades marginalizadas. Todo tendría su origen y destino de realización en las formas fundamentales de lo existente. De aquí la relevancia de que exista la posibilidad de imaginar e idear otro mundo posible, ya que si no "encarrilamos, pues, aquello que es real y objetivamente posible y que puede ser pensado previamente como utópico, nunca se realizará" (Bloch, 2018, p. 52).

La ideología pretende hacer colapsar la expectativa con relación a la experiencia presente. La utopía pretende instaurar una hendidura, una brecha, a partir de la articulación de los deseos incumplidos, las esperanzas insatisfechas[133], postulando la posibilidad de lo que todavía-no-es, como dice Bloch (2018, p. 32). Esto implica que, desde la utopía, se figuren mundos alternativos al presente. De allí que se consideren nuevos modos de sociabilidad,

[132] Cf. Koselleck (1993).

[133] Mannheim (1987) lo plantea del siguiente modo: "[...] la relación entre la utopía y el orden existente es dialéctica. Con esto queremos decir que toda época permite que surjan (en grupos situados en diferentes lugares) ideas y valores que contienen en una forma condensada las tendencias irrealizadas que representan las necesidades de cada época. Esos elementos intelectuales se convierten entonces en materias explosivas capaces de destruir el orden vigente" (p. 175).

nuevas maneras de vínculo familiar, de jerarquías, otro modo de vincularse con las cosas, otros modos de trabajar, otro tipo de vida religiosa[134].

Naturalmente, esto supone minar de base la autoridad instituida. En efecto, la utopía se plantea estrictamente como una alternativa al poder, a la autoridad dominante, como afirma Ricoeur, (2001, pp. 306; 315). Justamente, cualquier plusvalía de creencia en la autoridad queda desenmascarada por las utopías en la medida en que son imaginables otros modos de gobernabilidad de la vida humana que permiten tomar distancias de la malla simbólica de los modos socialmente establecidos (cf. Ricoeur, 2010, p. 106).

La imaginación utópica se constituye a partir de las tendencias y latencias de la sociedad actual (cf. Bloch, 2018, p. 46; Ricoeur, 2001). En ese sentido, como hemos planteado anteriormente, son las actuaciones políticas intervinientes en el campo social las que buscan codificar semánticamente las aspiraciones que el sistema tiende a soterrar para garantizar su autorreproducción. En tal sentido, las actuaciones políticas deben vehiculizar en sus discursos un puñado de las esperanzas irresueltas de los subalternos.

Para Zubiri esto es consecuente con las formas que adopta el lenguaje, como afirmamos en el capítulo III. Allí sostenemos que el lenguaje no tiene solo una función constatativa, sino una función experiencial. En otras palabras, una concepción conservadora de la social pretende efectuar una "experiencia campal" y no una "experiencia mundanal". Esto se debe a que en toda experiencia campal lo que se experimenta no es más que una constatación de las cosas dadas en el campo. Por consiguiente, supone una retroalimentación o sinergia de "lo mismo". Por su parte, la experiencia mundanal tiene como finalidad una experiencia de "lo otro", de una alteridad a lo inmediatamente dado. De hecho, nuestro análisis nos evidenció que la actividad racional consiste en esbozar lo que las cosas "podrían ser" en su fundamento. De hecho, esto no quedó restringido a lo "posible", sino que la tarea de la razón consiste en posibilitar lo que lo real es en su realidad mundanal (cf. Zubiri, 1983, p. 299).

En suma, la actuación político-social tiene como tarea codificar los anhelos postergados por la actual estructura social, de manera tal que, desde una mentalidad utópica[135], y no un mero

[134] Cf. Ricoeur (2001, p. 221; 2009, p. 89).

[135] Karl Mannheim (1987) es quien abiertamente desarrolla el concepto de mentalidad utópica y dice lo siguiente: "Se puede hablar de una mentalidad utópica sólo cuando la configuración de la utopía en cualquier tiempo constituye no sólo una parte vital del 'contenido' de dicha mentalidad, sino cuando, por lo menos en su tendencia general, impregna completamente esa mentalidad. Sólo cuando el elemento utópico, en este sentido, tiende a penetrar todos los aspectos de la mentalidad dominante en aquella época, sólo cuando las formas de la experiencia, de la acción y de la visión (o perspectiva) se organizan de acuerdo con ese elemento utópico,

whishful thinking, se constituyan en verdadera punta de lanza que "modelen" (cf. Zubiri, 1983, p. 122) y "postulen" (cf. Zubiri, 1983, p. 129) un nuevo régimen social. Y que, al hacerlo, lo "posibiliten" como forma y modo de realidad, que sea una verdadera novedad, una alteridad radical a las formas vigentes.

La utopía también tiene su reverso patológico, como señalamos. Incluso cuando se presenta bajo la promesa de un horizonte emancipatorio, puede encerrar las peores pesadillas humanas. Su patología reside en planteos irrealizables, a partir de una lógica dicotómica de "todo o nada". Esta lógica contrasta con la lógica de la acción, donde lo deseable y lo realizable no necesariamente coinciden. Dicho de otro modo, entre las expectativas y posibilidades objetivas no existe necesariamente una correspondencia, y puede surgir también un desfasaje. Como consecuencia proliferan evasiones noveladas de un mundo perfecto, o nostálgicas pretensiones de un paraíso perdido –con una clara proximidad con el recuerdo del seno materno—, o la decisión de cumplir estas aspiraciones a cualquier costo. Impulsados por esta compulsión y sin una comprensión clara de los tiempos humanos necesarios para la realización de los hechos, lo único que se logra es reemplazar las tiranías pasadas por nuevas formas de opresión (cf. Ricoeur, 2001, p. 325; 2009, p. 91).

Lo dicho anteriormente nos permite pensar en una cuestión esencial: la temporalidad de la utopía. En nuestro análisis de Zubiri la temporalidad tiene cuatro dimensiones fundamentales: la sucesión, la duración, la precesión y la etaneidad. En el caso de la duración la utopía no altera estrictamente sus notas fundamentales. Sin embargo, la precesión y la etaneidad son modos temporales que quedan afectados significativamente por la utopía.

Repasemos lo planteado en torno a estas temporalidades. En el marco del campo temporal se rompe la compacción de la duración centrada en el *ahora-presente*, y abre los horizontes propios del pasado y del futuro. El tiempo precesivo está estrictamente orientado al futuro dado que el ser humano anticipa o proyecta eventuales escenarios de actuación. De allí que lo precesivo es aquello que precede para luego ser puesto en la propia vida (cf. Zubiri, 2008).

Ahora bien, el dilema entre la crítica y la utopía se encuentra en este punto. La temporalidad, concebida como proyecto, en la medida en que es una anticipación de "lo mismo", traiciona

podemos verdaderamente hablar con justicia no sólo de diferentes formas de utopía, sino, al mismo tiempo, de diferentes configuraciones y etapas de la mentalidad utópica" (p. 183). Esto contrasta parcialmente con la posición de Zubiri, debido a que, como ya vimos, hay una dimensión intrínseca y otra extrínseca de la mentalidad. Lo pronunciado por Mannheim tiene un carácter más bien extrínseco, pero muy útil para comprender la impronta presente en ciertas habitudes sociales, las cuales, racionalmente, se constituyen en un lanzamiento hacia lo profundo construyendo las posibilidades de un mundo libre de opresión.

las esperanzas incumplidas en el presente de subvertir algún aspecto del orden de la dominación. A partir de esto podemos deducir, junto con Bloch (2018), la existencia de una temporalidad inauténtica. Este se caracteriza porque hay un futuro, cuyo camino se puede emprender, pero su destino ya está dado (cf. pp. 31, 37). Es decir, mi destino es hacia algo existente de antemano en la formación social en la que transcurre mi viaje. Sin embargo, la temporalidad auténtica, como afirma este autor, tiene que ver con esta apertura a "lo otro", a la alteridad. Por ende, se presenta como una alternativa a lo dado, sin que por ello esté constituido de antemano. En este sentido, se plantea que lo deseado o ambicionado "todavía no está dado" (Bloch, 2018, p. 32).

A partir de lo dicho, podemos sostener que toda utopía, en cuanto exterioridad espacial, va unida de una "ucronía", a saber, una exterioridad temporal. Ricoeur (2009) lo denomina: "otro tiempo" (p. 89), al cual podríamos agregar: un "tiempo otro".

La otra dimensión temporal para tener en cuenta es la etaneidad. En nuestro análisis de la historia establecimos que el "proceso de capacitación" ocurre en unidad con la apropiación de posibilidades, y define una altura temporal del Yo (cf. Zubiri, 2006). En otras palabras, esta altura temporal es indicativa de que el ser humano está en condiciones de actualizar nuevas posibilidades o fundamentos de lo real, como señala Zubiri (1983), nosotros hoy tenemos posibilidades intelectivas impensadas para épocas anteriores:

> No es sólo que no supieran muchas de las cosas que nosotros sabemos, sino que no pudieron saberlas como nosotros podemos saberlas y las sabemos. Ambos momentos son distintos. Con unas mismas intelecciones inteligimos distintos fundamentos posibles de la cosa real (p. 219).

De esto se deduce que el proceso de capacitación cualifica a la inteligencia para conocer nuevas cosas, sino para interpretarlas de una manera distinta. Este aspecto resulta decisivo frente a la posibilidad de que un momento sociohistórico determinado pueda incubar, a partir de prefiguraciones elaboradas por sus estratos sociales científicos y culturales, nuevas formas de socialidad, incluso cuando no existan aún las condiciones históricas efectivas para su realización.

Como plantea Bloch (2018), las reflexiones de Rousseau, Voltaire y Montesquieu, junto con la Ilustración inglesa, delinearon las condiciones de posibilidad de la Revolución francesa (cf. p. 65). En otras palabras, cada altura temporal está capacitada y cualificada racionalmente para actualizar nuevas posibilidades del fundamento de lo real. Estas

posibilidades contienen un componente utópico en la medida en que es improbable su concreción histórica inmediata.

Si profundizamos aún más nuestro análisis, podemos observar que la etaneidad es la que posibilita una temporalidad precesiva auténtica. Esto se debe a que permite efectuar una nueva intelección del fundamento de lo social, que no se limita a ser una replicación del pasado. Gracias a su altura temporal, se encuentra en condiciones de conocer de manera distinta y de descubrir nuevas maneras de conocer en comparación a épocas anteriores.

Naturalmente, esto presenta tanto límites como alcances, determinados por las capacidades establecidas que permiten cierta apropiación de posibilidades. De lo contrario, como hemos señalado al reflexionar sobre las patologías de la utopía, es posible caer en una ensoñación fútil que lleve a la evasión.

Además de la evasión, la imaginación resulta ser un suelo fecundo para los mitos, las creencias y las religiones. Es necesario reparar en esto, sobre todo ante el descuido de los efectos inesperados que produce. Descuidarse del hecho de que todo en el orden de la praxis intelectiva es una construcción, conlleva potenciales mitificaciones de las construcciones imaginarias o conceptuales. En el peor contexto, se les otorga un estatus divino, como advierte Morin (2003), acerca de la mitificación de la Razón por los modernos al elevarla al nivel de entidad omnisciente y providencial (cf. pp. 47-48).

A modo de cierre de este apartado, es oportuno traer a colación algunas reflexiones contemporáneas sobre la crisis de las alternativas sociales. En este sentido, el triunfo aplastante de la sociedad global contemporánea, según dice José Manuel Romero Cuevas (2016) siguiendo a Frederic Jameson y Slavoj Žižek, consuma *"la incapacidad colectiva para representarnos posibilidades históricas transcendentes a lo dado y en la incapacidad, íntimamente vinculada con la anterior, para pensarnos como sujetos práctico-políticos capaces de construir algo históricamente nuevo"* (p. 106, cursivas del autor).

Del mencionado planteo podemos deducir la "ilusión finalista" o "teleológica de la historia". Esto se debe a la aparente autorregulación mecánica de lo social. No obstante, para que esto suceda tiene que haber un ajuste perfecto, de manera semejante a como lo plantea Bourdieu (2023), entre las habitudes, con su complejo estructural de aprehensiones, sentimientos y voliciones, y las estructuras (cf. p. 79), las cuales se constituyen co-originariamente.

Sin embargo, la ruptura de los sólidos ajustes de las actuaciones a las "condiciones objetivas" desmorona cualquier ilusión finalista de la historia o de un mecanismo autorregulado de lo sociohistórico. En otras palabras, existe la posibilidad de que sucedan diversos desfases, por histéresis[136] o por aceleración histórica[137]. En el primer caso, se debe a que los principios generadores de las habitudes responden a condiciones objetivas pasadas, por lo que son expectativas nacidas de condiciones que ya no existen. Esto se puede traducir en una impaciencia respecto del presente histórico. Dicho en otras palabras, se produce un desacoplamiento de la semántica y de la sintaxis social de las actuaciones, de las condiciones objetivas, por estar aquellas desactualizadas respecto del nuevo contexto objetivo.

En el otro caso, la aceleración histórica se debe a que las condiciones políticas (y tecno-económicas) objetivas de la sociedad no responden a las pretensiones utópicamente pergeñadas y deseadas de realización social, es decir, se da el caso inverso. En este caso, las objetivaciones resultan insuficientes y no concuerdan con la nueva cultura emergente más compleja y consciente. Esta nueva semántica social conlleva una crisis de legitimación que busca acelerar los tiempos históricos para arribar a un nuevo orden objetivo más adecuado a sus requerimientos[138].

Esta última situación se corresponde con tiempos revolucionarios o de profundas reformas. Por esto, la única solución para una profunda crisis de legitimación es, como dice Wilber (2023), una creciente autenticidad de los sistemas de gobierno[139] (cf. p. 41). En palabras de

[136] En tal sentido, afirma Bourdieu (2023): "[...] la histéresis de las categorías de percepción y de apreciación hace que en cierto modo los poseedores de títulos devaluados se vuelvan cómplices de su propia mistificación ya que […], otorgan a los títulos devaluados que les son concedidos un valor que objetivamente no se les reconoce" (p. 153).

[137] El concepto de aceleración del tiempo en el contexto religioso refería a una categoría escatológica, a partir del siglo XVIII se da una secularización de este, por así decir, para convertirse en "una obligación de planificación temporal, aun antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración" (Koselleck, 1993, p. 37). La aceleración temporal se inscribe como anticipación subjetiva de futuro, "deseado y por ello acelerado, [el cual] recibió por la tecnificación y la Revolución francesa un núcleo de realidad inesperado y duro" (Koselleck, 1993, p. 64). Esta categoría penetra con fuerza en los proyectos históricos del siglo XIX, sobre todo en Mazzini, Marx o Proudhon (cf. Koselleck, 1993, p. 65).

[138] Naturalmente, se puede dar una crisis de legitimación política que implique una regresión histórica, es decir, se retorne a modos de realidad social que dejen de lado logros colectivos que implican una mayor organización y complejización estructural de la sociedad.

[139] Con esta noción el autor propone que los sistemas de creencias de una sociedad determinada son más o menos auténticos según la profundidad y el grado de desarrollo evolutivo alcanzado. Sin ahondar mucho en el tema, porque nos llevaría más allá de los alcances de esta breve nota a pie de página, podemos decir que estos sistemas de creencias pueden ser profundizados en mayores niveles de conciencia y comprensión de la realidad, por lo que, como resultado, mueve los límites de la comprensión común y desafía las normas establecidas, además de ser capaz de sintetizar una mayor cantidad de perspectivas, de manera tal que representen a una mayor cantidad de grupos sociales.
Por su parte, la legitimación es la medida en que ese sistema de creencias funciona en una sociedad determinada, es decir, permite una mejor interpretación de la experiencia, además, asegura que las perspectivas

Prigogine y Stenger (1984), es lo único que puede hacer sacar "el orden del caos" (*order out of caos*). De lo contrario, se produce una ruptura de las estructuras establecidas, y, ulteriormente, un hundimiento en la incertidumbre social.

Lo dicho hasta aquí nos permite conjeturar que todos los triunfos ideológicos, las hegemonías inexpugnables, tienen sus horas contadas siempre que haya estratos sociales capaces de forjar modos de sociabilidad alternativa, aun cuando utópicas. Esto, en conjunto con las actuaciones políticas coordinadas, pueden hacer de las utopías incubadas un factor de realización social. En consecuencia, es factible pensar que la utopía, como afirma Ricoeur (2009), "es aquello que impide que el horizonte de expectativas se fusione con el campo de experiencia" (p. 91).

En otras palabras, para evitar el colapso cognitivo, sentimental y volitivo con respecto a las formas sociales dominantes en un periodo histórico determinado, resulta indispensable ejercer la crítica sobre lo dado. Esta crítica de las formaciones sociales e históricas es fundamental para conjurar los modos de reificación, explotación y opresión que fomentan actitudes de sumisión y derrota, así como la obliteración de la imaginación. Estas dinámicas conducen a una única oferta de realización humana que descansa en el paisaje gris y desolador de la perpetuación del "siempre lo mismo".

En este sentido, si pretendemos una superación o transformación de la estructura social es necesario, como señala Sousa Santos (2010, 2018), una ampliación de la experiencia e imaginación social, política e histórica de la emancipación desde las praxis y saberes de los grupos subalternos. Junto a esto, se debe dar el entrelazamiento afectivo y la voluntad insumisa. De esta manera, es posible cortar los aguerridos resortes que sostienen la estructura del sistema, o por lo menos provocar una curvatura, inflexiones en el seno mismo de su articulación.

sean coherentes, claras y resuenen con respecto a una mayor cantidad de grupos sociales. En tal sentido, puede haber sociedades con grupos en el poder con un grado de legitimidad aceptable, pero con bajo nivel de autenticidad. Sin embargo, las crisis de legitimación se presentan justamente cuando ese sistema de creencias no es lo suficientemente inclusivo y abarcador de los diferentes grupos sociales, cuando ya no tiene sentido para las mayorías e impide su cohesión. Esto se ve claramente en la transición que se da en los Estados Unidos con la declaración constitucional en la cual se obliga a que en el espacio público se acepten las diferencias raciales, religiosas, etc., independientemente de las creencias en la vida privada.

4. El proceso de estructuración sociohistórico

A partir de nuestro planteo inicial sobre el enfoque más adecuado para pensar la praxis, nos habilita para preguntarnos ¿son las acciones sociales actualizadas intelectivamente una realidad sustantiva o deben ser comprendidas como un continuo proceso de actualización? Recordemos que para Zubiri la realidad es considerada como sustantividad (Zubiri, 1985, pp. 164, 343; 1998, p. 202; 2001, pp. 51-68).

Tanto Diego Gracia (2017) como Antonio González (2021a; 2021b), dos de los intérpretes más prominentes de la obra zubiriana, muestran que su reflexión tiene un significativo desplazamiento de la realidad como sustantividad a la realidad como actualización. El peso considerable, que visualizamos a lo largo de este trabajo, de los momentos dinámicos en conceptos como: "actualización", "estructuración", "sistematización", por sobre los estáticos: "sistema", "estructura", "sustantividad" nos permite pensar lo sociohistórico ya no estrictamente bajo la categoría de realidad. En tal sentido, nuestro asunto ahora es ver los aspectos decisivos de ese desplazamiento.

Para esto, conviene recapitular algunas ideas que venimos desarrollando. En principio, tenemos que retomar aquellas cuestiones que son centrales para comprender cabalmente lo que Zubiri nos propondrá en este punto. La noción de estructura que nos acompaña a lo largo de este trabajo, principalmente en la tercera parte, tiene una especial significación que tenemos que retomar.

Lo primero que nos dice Zubiri es que todo contenido actualizado en la aprehensión lo hace de manera autonomizada, y se constituye como un sistema de notas, las cuales son todas interdependientes, es decir, "notas-de". Estas notas componen una unidad que la denomina *in*, intus, es decir, interioridad. Esta no es nada oculto por debajo de las notas, sino, insiste el autor, nada más que la unidad misma del sistema.

Por otro lado, las notas en cuanto proyección de la unidad misma, constituyen su "exterioridad", es decir, su "ex", su "extra", lo que define la interioridad y la exterioridad del sistema, correspondientemente. Esta proyección tiene un doble aspecto, de plasmación y de dimensión. Por la plasmación la unidad del sistema se exterioriza en las notas formando una ex-structura del constructo, o sea, la estructura del *in*. Además, la interioridad del sistema se actualiza según diversas dimensiones o categorías de realidad (cf. Zubiri, 1983, p. 191) en las notas en que se plasma: estas son: totalidad, coherencia y duratividad.

En este sentido, para Zubiri toda estructura actualizada como totalidad, coherencia y duratividad define una forma y modo de realidad. El ser humano es una forma de realidad que, por el conjunto peculiar de sus notas, principalmente la inteligencia, constituye un modo de realidad "personal" (cf. Zubiri, 1998, p. 212). Si tomamos como ejemplo una actuación, como es "tomar un vaso de agua", esta es al mismo tiempo una actuación personal, porque se da una posesión de sí como realidad.

Ahora bien, para Zubiri (1998) los vínculos sociales son estrictamente aquellos que se dan "impersonalmente" (p. 214). Por ejemplo, en la actuación compartida de "otorgar y recibir un título profesional" se da un vínculo impersonal, es decir, la actuación del otro es la actuación de un "otro que yo". Pero los vínculos humanos admiten otra variación, como hemos dicho: la "comunión personal" (p. 214). En esto casos las actuaciones compartidas son aquellas en que el otro es un "otro como yo"; por ejemplo, en la actuación de "cuidar de un otro", en el acto de "acariciar", en el acto de "amor hacia otro", hay algo que supera el plano impersonal.

Es importante aclarar que, cuando hablamos de categorías de realidad, nos referimos a dimensiones. Estas dimensiones se encuentran actualizadas en la inteligencia, lo que implica que las notas estructurales en el campo se definen con un sentido específico al ser aprehendidas unas entre otras y en respectividad funcional.

En tal sentido, al retomar el hecho de que la estructura social se actualiza en el marco del campo social con las notas de ideología, poder y economía –como hemos podido mostrar hasta este punto—, comprendemos que estas dimensiones lo hacen co-originariamente, manteniendo una respectividad directa con la inteligencia. En otras palabras, el campo es la actualización intelectiva de la estructura.

En tal sentido, las categorías de realidad y de actualización tienen "una intrínseca y radical unidad: una unidad de actualización" (Zubiri, 1983, p. 194). Esta aclaración es importante para comprender por qué nos desplazamos entre los dominios intelectivos y los de la realidad. Además, esto permite ver cómo se produce un desplazamiento hacia la actualización en sentido epistemológico.

Pues bien, hemos hecho referencia a la estructura social como una estructura estructurante o determinante. Esto depende desde donde se analice la cuestión. En el primer caso, desde la realidad; en el segundo, desde la actualización.

Desde la perspectiva de la actualización, si consideramos los actos, estos constituyen primordialmente un complejo estructural de aprehensión, sentimiento y volición. La aprehensión primordial de un acto, junto con el resto de sus notas estructurales, determina el resto de la actualización tanto campal como mundanal. En el campo el acto adquiere su sentido respecto de otros actos y cosas. A su vez, define su posicionamiento y orientación respecto de los demás, y viceversa.

Por otro lado, visto desde la perspectiva de la realidad, las actuaciones en cuanto posicionadas y orientadas en la estructura social son estructurantes al actualizar la totalidad, su coherencia y su duratividad. En otras palabras, estas actuaciones generan la estructura misma, siendo responsables de que la totalidad sea coherente o incoherente, se preserve o altere. De este modo, la actuación humana, ya sea personal o impersonal, no es un mero soporte o reflejo de la estructura; por el contrario, es generadora de esta.

Pues bien, para pensar lo sociohistórico desde la última filosofía de Zubiri (1983), es necesario recurrir a la comprensión como actividad del entendimiento (cf. p. 341).

4.1. Explicación y comprensión, bases de la estructuración

Para arribar a lo neurálgico de nuestro planteo es necesario dar un rodeo previo por las categorías centrales apuntadas en el título de nuestro apartado: explicación y comprensión. La diferenciación entre ellas tiene su origen en Dilthey, quien considera la comprensión como la interpretación del sentido (*Verstehen*) de una vivencia (cf. Zubiri, 1983, p. 330). Para nuestro autor no es necesario efectuar ese divorcio entre explicación y comprensión, ya que el equívoco diltheyano procede de su adopción de las vivencias como término formal de la comprensión, lo que le lleva a priorizar el sentido. Sin embargo, lo que hay que comprender es más bien la realidad de la vivencia o realidad vivencial. Al poner el énfasis en la realidad sobre la vivencia resulta inadecuado el mentado divorcio. Es más, lo que es necesario hacer es comprender toda realidad. Hablando con rigor, para Zubiri (1983) la explicación debe entenderse como un modo de la comprensión (cf. pp. 331, 339).

La filosofía contemporánea ha seguido la estela diltheyana, en gran medida, con sus indudables mutaciones. Heidegger tal vez sea el mayor exponente. Un continuador central en este mismo sentido es Hans Georg Gadamer (1999). Sobre ambos ya hemos hecho extensa referencia en el primer capítulo de este trabajo.

Por lo que respecta a Zubiri, él establece que la maduración de la actividad intelectiva es un proceso de determinación que va de lo primordial a lo campal y mundanal, como lo expusimos antes. Sin embargo, esto también puede ser pensado a la inversa, puesto que el fundamento como tal revierte sobre la modalidad primordial haciendo de esta no solo algo determinante sino también determinado (cf. Zubiri, 1983, p. 333). Con esto queremos decir que las cosas aprehendidas mundanalmente revierten sobre las cosas campales (actuaciones sociales) e individuales (acciones) en una determinación recíproca, es decir, en una "unidad estructural de determinación*"* (Zubiri, 1983, p. 333).

En este sentido, la comprensión es una reactualización que revierte sobre sus modos previos con la finalidad de "hacer 'estar presente'" en lo real lo que realmente ella es, incorporándolo en ella. Por ejemplo: el fotón como estructura fundamental del color, revierte sobre este mostrando su carácter determinado y no solo determinante (cf. Zubiri, 1983, p. 329). Veamos con detenimiento esto:

> Al inteligir lo que lo individual es realmente, la unidad estructural está inteligida en lo real, pero tan sólo "materialmente": habíamos inteligido en qué consiste lo real como *estructurado*. Pero al inteligir lo individual no sólo como determinante sino como determinante y determinado, lo que he inteligido no es sólo lo estructurado, sino la *estructuración* misma de lo real: es la unidad estructural "formalmente" considerada. Lo que realmente se determina es la estructura real de la cosa. Entonces vemos la unidad radical del "realmente" y lo "real": es la formal unidad estructural de real y realmente. Vemos la cosa real desde lo que realmente es. Pues bien, esta intelección es justo la comprensión. El término formal de la comprensión no es lo estructurado sino la *estructuración* misma. Es la estructura como plasmación formal (no sólo material) del *in*. La estructuración es el *ex* determinado por el *in*. Comprender es inteligir la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es (Zubiri, 1983, pp. 333-334).

Pues bien, la unidad entre lo determinante y determinado, o entre lo estructurante y estructurado, constituye la base de la *estructuración* de lo real. Esto es central para comprender el fenómeno sociohistórico, ya que no se trata únicamente del carácter estructurante de las actuaciones sociales, sino el carácter estructurado de las mismas. Dicho de otro modo, son estructuras estructurantes y estructuradas: son actuaciones generativas y generadas.

En relación con esto, entendemos que las actuaciones o habitudes están definidas de una manera funcional en la totalidad sistémica, es decir, tienen una posición y una orientación

específica respecto de las cosas y de las demás actuaciones. Este hecho nos permite identificar que estas son, a la vez, distintas y distintivas. En este sentido, nuestra actividad racional lo que hace es optar por un fundamento posible (y posibilitante) que sea explicativo de lo real. Por otro lado, el entendimiento se orienta a través de la comprensión a mostrar cómo ese fundamento está determinando o ha determinado las estructuras de manera particular.

La comprensión nos muestra cómo lo que algo es realmente en su momento campal y fundamental va determinando o ha determinado la estructura de esa cosa real (cf. Zubiri, 1983, p. 335). Dicho esto, podemos definir el comprender como un "inteligir la estructuración misma de lo real según lo que la cosa realmente es" (Zubiri, 1983, p. 334). Esta idea significa que lo que las cosas realmente son determinan las notas estructurales de las cosas en su momento primordial. Con ello no entendemos una adición extrínseca a las notas que lo real tiene, sino una determinación intrínseca de las mismas.

Zubiri dice que el *in* (interioridad) va determinando al *ex* (exterioridad). Con esto nos quiere mostrar cómo ciertas notas de la unidad del sistema están determinando o han determinado su actualización como totalidad, coherencia y duratividad. En consecuencia, lo que intentamos hacer es explicitar esa determinación intrínseca, es decir, mostrar cómo se define la estructura según lo que realmente es, a fin de que esta tome cuerpo.

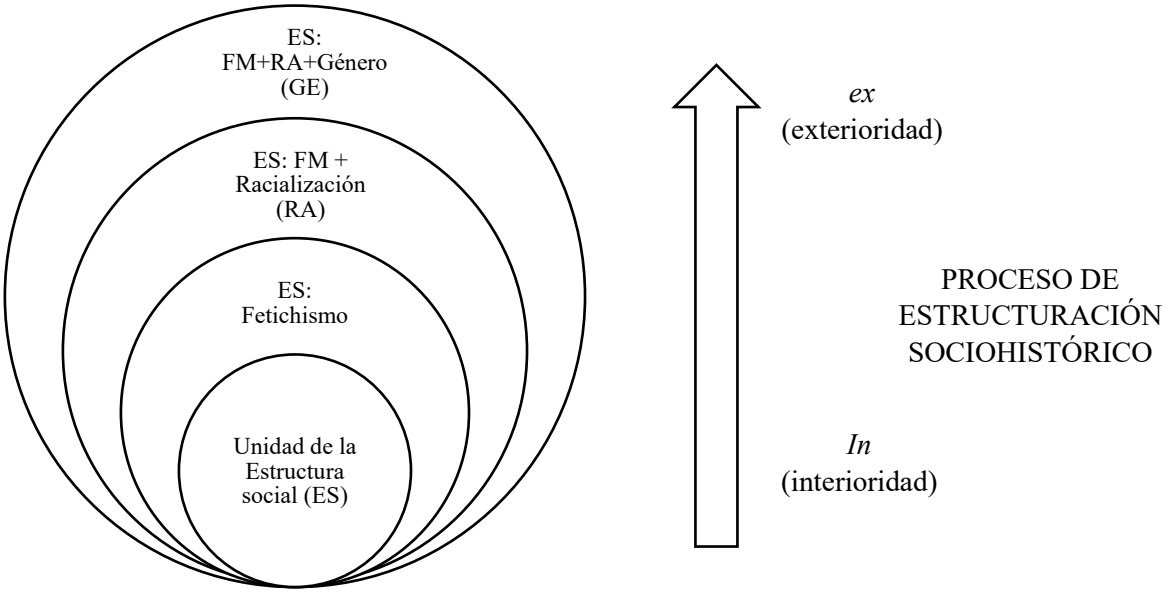
Si retomamos nuestro ejemplo, lo que hacemos es exponer cómo el fotón, como parte de la estructura atómica del color, lo determina intrínsecamente al ser parte estructural del mismo (cf. Zubiri, 1983, pp. 334-336). Ciertamente, al lograr explicitar estos aspectos estamos en condiciones de sostener que la actualización del comprender *recupera* la "plenitud de lo real […] En la distanciación de lo real [es decir, de su momento primordial] he inteligido su estructura, en el retorno he recuperado lo que quedó distanciado: la estructuración" (Zubiri, 1983, p. 337).

Si consideramos la estructuración desde la realidad sociohistórica, podemos analizarla desde una de las notas que definen su actualización como totalidad, coherencia y durativiad como tal. Un ejemplo claro de esto es el poder. Observamos que, cualquier actuación social, como "otorgar un título universitario en la actualidad" u "otorgar un título nobiliario en el medioevo", surge de relaciones potestativas y funciona como elemento determinante o estructurante de la sociedad. Esto se debe a que dichas actuaciones implican una

diferenciación respecto de otras acciones y establecen posiciones funcionales y orientaciones específicas.

Ahora bien, lo que la estructuración pone de manifiesto es que lo que realmente es esta actuación de "otorgar un título universitario u otorgar un título nobiliario" es una relación de poder, ya que fija posiciones funcionales y orientaciones específicas. En tal sentido, la actuación de "otorgar un título", de la índole que sea, es simultáneamente una actuación estructurante y estructurada. Dicho de otro modo, constituye la actualización o estructuración de actividades sociohistóricas que determinan relaciones de poder y, a la vez, están determinadas por ellas.

Observamos que en las sociedades se produce un proceso de autoorganización sistémica (*self-organizing system*). En tal sentido, si omitimos la dimensión de la crítica, de acuerdo con la cual es posible explicitar notas estructurales medulares para la configuración de la sociedad, esto resultaría en una continua autorreproducción y autoorganización de lo dado.



Ahora bien, en la medida en que estas notas de la unidad sistemática del cosmos son explicitadas, la estructura social se "eleva" hacia un mayor nivel de complejización estructural y, por tanto, de organización e integración sistémica en su conjunto. En otras palabras, en la medida en que se explicitan posibles patologías sociales hay mayor posibilidad de solucionarlas y, por tanto, de trascenderlas e incluirlas en un nivel mayor de organización y complejidad estructural.

Se puede pensar que la unidad sistemática del cosmos ya está dada, lo cual es cierto, al menos desde la perspectiva de Zubiri. Sin embargo, a lo que nos referimos en este punto es a las

notas actualizadas por la razón sentiente. Por esto, las notas que se hacen presente o actualizan a la inteligencia cobran una mayor relevancia respecto de lo no actualizado, ya que se vuelve consciente para la actuación. Por ejemplo, advertir la relevancia social del sexismo, del patriarcado, de la xenofobia, es advertir la importancia de estas notas estructurales para la cultura y la convivencia social.

Otro aspecto relevante es que lo recuperado en el mundo es *incorporado* a lo campal. Esto es central, ya que la sociedad estructuralmente definida conforma cuerpo, es el cuerpo social. En tal sentido, la solidez de ese cuerpo social dependerá de la incorporación cada vez más amplia de dimensiones "reprimidas", por así decir, de la unidad constructa del sistema social. Por eso, consideramos que luego de su actualización se da una mayor complejización estructural y, por ende, una mayor organización e integración sistémica en su conjunto, lo que implica una totalidad más amplia, inclusiva, y por tanto, coherente y durable.

4.2. Definiciones clave de la estructura sociohistórica

Las reflexiones anteriores nos han abierto una perspectiva para comprender la cuestión de lo sociohistórico, que no podía ser explicitado hasta ahora. En ese sentido, la comprensión, como actividad propia del entendimiento, nos muestra que, cuando interpretamos la sociedad y la historia, no lo hacemos a la manera de un *jectum*, aun cuando puedan tener un carácter *ob-* (cf. Zubiri, 1983, p. 178), puesto que el *objectum* es algo que "está ahí"[140].

Por el contrario, la sociedad y la historia tienen un modo de ser "ob", un modo *sui generis* de "estar allí delante". Zubiri introduce el neologismo *obsens,* muy útil para referirse a esta condición, ya que no remite a un momento estático, sino que destaca el carácter dinámico de "presentación" como positividad (cf. Zubiri, 1983, p. 181).

Esta distinción es central para pensar estos tópicos desde Zubiri, ya que las cosas se actualizan en *ob-,* es decir, de manera opuesta a la inteligencia, cuyo contexto es el fondo de la realidad fundamental (cf. Zubiri, 1983, p. 177). Sin embargo, no se trata de un ob-*jectum*, ya que no es algo que simplemente "está ahí". Como señala Zubiri (1983): "[...] las personas en cuanto tales, la vida, la sociedad, la historia no son algo *jectum*" (p. 178).

[140] Lo que en lenguaje heideggeriano se ha denominado el *Vorhandensein* (estar-ahí), es un modo de ser que no es propio del Dasein (cf. Heidegger, 2012, p. 51).

El *ob-* tiene un doble carácter categorial, definido como el "modo de estar presente en cuanto acusado en la intelección" (Zubiri, 1983, p. 180), o, de manera semejante, como positividad. Con ello quiere indicarnos que lo *ob-* no se presenta como algo estático, sino como aquello cuya actualización es "un estar actualizado en su presentarse" (Zubiri, 1983, p. 180).

Desde esta perspectiva, la realidad sociohistórica, cuando la analizamos desde las ciencias sociales o teoría social, remite a los "hechos sociales e históricos". Estos hechos se consideran un *positum*, pero con la particularidad de que no todo *positum* es un hecho. Para que un hecho sea hecho científico tienen que estar fijados a un sistema de conceptos previos (cf. Zubiri, 1983, p. 184). Este sistema de conceptos es lo que nos permite aprehender de manera observable una realidad actualizada.

Sin embargo, esta visión se opone a cualquier forma de positivismo tradicional[141], que concibe al mundo social como un conjunto de hechos objetivos susceptibles de ser subsumidos bajo leyes universales igualmente objetivas. En palabras de Rivera (2000), "[...] que piensa el mundo social formado por hechos objetivos capaces de ser subsumidos bajo la universalidad de leyes igualmente objetivas" (p. 329).

Así pues, es necesario ver el modo en que la sociedad y la historia se actualizan como *ob-* en su raíz positiva fundamental. Zubiri (1998) sostiene, a contrapelo de la tradición filosófica, que lo real es sustantividad, es decir, "[...] las notas no son accidentes 'in-herentes' a un sujeto sustancial, ni son predicados de un objeto, sino que son momentos constitucionalmente 'co-herentes' en un sistema constructo sustantivo" (p. 207).

Sin embargo, lo que el último Zubiri nos pone en evidencia consiste en un desplazamiento, ya no hacia las estructuras en un sentido estático, por así decir, con su unidad sistemática de notas, sino los procesos de estructuración dados en la actualización intelectiva. Lo que nos revela su momento dinámicamente más hondo como el continuo proceso de actualización metafísica de la realidad (González, 2021a, pp. 64-65), y no la determinación de una sustantividad por una nueva actualidad.

Para pensar esto retomamos unas ideas fundamentales de Zubiri (1983):

[141] Adela Cortina (2008) también critica esta posición del positivismo: "[...] el positivismo […] nos conduce al dogmatismo de los hechos. Los hechos se presentan como lo incuestionable en su facticidad, como si no fueran resultado de un devenir; lo cual es especialmente peligroso para las ciencias sociales, porque el dogmatismo de los hechos invita a sustraer el *status quo* a toda posible crítica. Las relaciones fácticas de dominio quedan al margen de toda discusión racional y son aceptadas en su facticidad" (p. 114).

> Sea el mundo lo que fuere, es siempre y sólo estructura de la realidad campalmente dada. Por tanto, lo racional no es lo posible, sino que lo racional es lo real en su intrínseca y física emergencia desde sí mismo, por tanto es un momento dentro de lo real mismo. No es que lo que es posible sea real, sino que es lo real mismo como realización de su forma de realidad. No es algo anterior a lo real, sino un intrínseco momento constitutivo suyo. Es su intrínseca posibilitación. En última instancia, lo posible es un momento reducido de lo real mismo (p. 289).

Zubiri nos ofrece una clave interpretativa fundamental para comprender el fenómeno sociohistórico. La actividad racional, en tanto actividad histórica, tiene como tarea principal la apropiación de posibilidades (cf. Zubiri, 1983, p. 299). Esta actividad no solo apropia, sino que "posibilita" la *emergencia, desde sí misma,* de lo real, es decir, de lo mundanal, o de una forma específica de realidad[142] (cf. Zubiri, 1983, p. 289). En otras palabras, la tarea epistemológica de la razón consiste en la posibilitación de lo que, en el mundo, sirve de fundamento de lo social.

A modo de ejemplo, como señala Nancy Fraser (2022), podemos considerar a las "tareas (actuaciones) de cuidado" o "actuaciones reproductivas" como uno de los fundamentos que sostienen la estructura social. Esto implica que, por intermedio de la actividad racional, se posibilita o hace emerger, del marco de la multiplicidad de lo obvio, a estas actuaciones como una explicación posible de la estructura sociohistórica.

Por otro lado, el entendimiento, responsable de la estructuración sociohistórica, muestra tanto el carácter estructural de estas actuaciones y el modo en que estas plenifican o totalizan lo social. Dicho en otras palabras, pone de manifiesto cómo la estructura social está determinada por estas dimensiones específicas. Sin embargo, esta explicación no agota lo social, ya que la plenitud de lo real se da en el proceso continuo de actualización o de estructuración.

Por lo tanto, la realidad sociohistórica no tiene que ser pensada desde la idea de una estructura, sino en su continuo proceso de determinación estructural. Este proceso alude a la constitución dinámica de la funcionalidad sistémica de las actuaciones sociales. De aquí se

[142] Vale recordar aquí que Zubiri (1998) considera que las cosas por su contenido tienen una forma y modo de realidad. El ser humano al poseer notas específicas como el cerebro y sus dimensiones corticales (neocórtex), fuente del psiquismo y del organismo, nos permite interpretarlo como una sustantividad psico-orgánica. Debido a que posee estas notas, constituye un modo de realidad, esto es, el ser persona. Su carácter personal se define por ser autoposesión de realidad. Estos breves desarrollos podemos extrapolarlos al sistema social, en cuanto que configuran una forma y modo de realidad definido.

desprende que la idea de proceso sea medular para la comprensión de la sociedad y la historia (cf. González, 2010, p. 50).

En este marco, cualquier pretensión de reducir lo social a un saber cerrado y definitivo queda descartado. Lo social no puede ser entendido como si fuera una realidad estática y definida, sino como un proceso dinámico de co-determinación, donde lo estructurante y estructurado están en mutua interacción. En definitiva, lo social debe ser aprendido como un proceso de estructuración en constante evolución.

Avoquémonos a pensar la estructura axiológica y volitiva de la praxis, momentáneamente. En estas estructuras se pone en juego la posibilidad de la felicidad del ser humano, su plenitud de ser (cf. Zubiri, 1986, p. 415). En tal sentido, la definición de los principios normativos de la realidad no tiene como fin propio promulgar, por así decirlo, una prohibición. Este es un aspecto, más bien, derivado. Por el contrario, lo primario es encontrar en ella el *bonum* de lo real o la plenitud de lo humano.

La moral es para Zubiri (1986) la apropiación de posibilidades presentes en el sistema social en orden al desarrollo de la idea de ser humano dominante en un momento histórico determinado. Con esto se refiere al desarrollo de su figura metafísica, de su identidad como persona. Sin embargo, como apuntamos previamente, este sistema de posibilidades puede ser desarrollo de esta idea o no.

Por consiguiente, el marco ideológico-simbólico de referencia dominante se ve inequívocamente sujeto a transformación. Esto se puede deber al surgimiento de una multiplicidad de concepciones sobre lo humano, de identidades alternativas –hecho más que evidente en la actualidad— que confrontan con las concepciones hegemónicas en la arena social (cf. pp. 427-428). Por tanto, estas concepciones alternativas, al no encontrar condiciones efectivas para su realización, entran en directa colisión y antagonismo con el horizonte de posibilidades de plenificación efectiva del ser humano, ya que la constitución de la propia identidad depende exclusivamente de las posibilidades disponibles en la estructura social.

En virtud de esto, toda la sociedad está en permanente constitución, ya que la estructura definida contempla no solo posiciones y orientaciones, sino que, por el ejercicio racional, quedan explicitadas sus exclusiones y sus omisiones. Esto desencadena los conflictos sociales, los cuales fuerzan a una subversión o transformación rearticulatoria de la estructura social, a partir de una nueva apropiación de posibilidades.

El poder intenta fijar posiciones y orientaciones, de allí la propensión a lo probable, como dice Bourdieu (2023). Sin embargo, es irreductible a lo social la insatisfacción frente a los deseos interdictos. La crítica de la exclusión frente a las identidades y autoridades fraguadas, así como la confrontación respecto de la explotación de las relaciones de producción constituidas, es un hecho incuestionable en las sociedades contemporáneas. Por esto, resulta imposible concebir una estructura social definitiva o sin hiancia.

Además, no es posible pensar direcciones históricas fijas o unívocas, aunque tampoco la contingencia absoluta de la orientación histórica, ya que, para Zubiri (2006), las opciones históricas apropiadas sedimentan en capacidades cuya consecuencia colateral es la obturación de muchas otras posibilidades presentes en el estructura anterior. En este sentido, la opción circunscribe un nuevo elenco de posibilidades, pero deja muchas atrás. Pensado contrafácticamente, no podemos saber si hemos abandonado las mejores opciones. En tal sentido, el análisis de una estructura en un momento de su constitución es una fotografía que muestra la sincronicidad de las notas constituyentes y constitutivas, en el marco de su continuo proceso de determinación estructural.

Pensar de esta manera lo sociohistórico es esencial para comprender que su plenitud no encuentra su agotamiento en cierta estructura funcional de actuaciones y de notas estructurales co-actualizadas y, por tanto, co-originarias. Esto se debe a que lo predominante es el proceso, no lo hecho; el suceder, no lo sucedido. De allí que los conceptos utilizados social y políticamente en ocasiones resultan insuficientes para explicar un estado de cosas efectivas[143].

Por otra parte, encontramos que el entendimiento humano tiene un alcance limitado. En efecto, comprender es una tarea estrictamente limitada a un aspecto de lo real. De la misma forma lo hace la intelección afirmativa del logos, ya que afirma en una dirección determinada, no unívocamente definida, aunque determinada por el resto de las actuaciones que coexisten con ella.

Por ejemplo, la interpretación del papel de una mujer en clave esencialmente reproductiva, es una perspectiva que puede ser consolidada y perpetuada en el ámbito social. Por lo tanto, a fin de reforzar esta perspectiva, podemos buscar una explicación de esta en el nivel biológico que sirva de justificación teórica. De esta manera, pretendemos mostrar cómo está

[143] Cf. Koselleck (1993, p. 119).

estructurado este aspecto. Sin embargo, esto sigue siendo una perspectiva limitada y restrictiva de la complejidad multidimensional de las mujeres, que admite múltiples enfoques desde diversos niveles, siendo el biológico solo uno de ellos. Posiblemente, no el más relevante y prioritario para comprenderla en el plano social.

Cualquier intento de establecer una identidad conceptual en el ámbito social acerca de cualquier tema está inevitablemente sujeto a debate y controversia, especialmente cuando se apela a posiciones esencialistas que pretenden establecer una estructura fija e inamovible de la realidad.

En este sentido, la filosofía política y las ciencias sociales piensan los principios normativos que rigen los comportamientos sociales en la realidad sociohistórica, de ahí que su tarea es un continuo proceso de fundamentación. Este es un ejercicio abierto, puesto que siempre es posible revelar nuevos principios o causalidades que definen la validez de las actuaciones humanas. Esto se puede llevar a cabo desde una multiplicidad de disciplinas[144].

Pues bien, nos encontramos ante una dualidad[145]. Por un lado, tenemos la actividad comprensiva del entendimiento, que consiste en la estructuración o actualización de la unidad estructural de determinación de lo real. Esta estructuración implica un proceso de explicitación progresiva de las notas o subsistemas que definen aquello que la cosa realmente es. Por otro lado, está la realidad con su alteridad radical, que co-pertenence a dicha estructuración. Este carácter radical de alteridad permite pensar en la naturaleza abierta e inagotable de la realidad, pero no solo desde la idea de un dinamismo de la realidad entendido como un constitutivo "dar de sí" (cf. Zubiri, 1995). Por el contrario, lo que la realidad "dé de sí" está en estrecha relación con la actualización fundamental de lo real por parte de la razón.

En otras palabras, en la medida en que identifiquemos múltiples subsistemas dentro de las estructuras sociales o naturales, o contextos que se integran en otros contextos[146], se revelan

[144] Esto puede ser en el plano de la interior individual o cultural (el psicoanálisis o la moral nietzscheana), como en la dimensión objetiva o en el encaje funcional interobjetivo (la mecánica cuántica, por un lado, o la crítica marxista a la economía-política, por el otro) (cf. Wilber, 2005, pp. 643 y ss.). Por ejemplo, si Freud hubiera asumido que el equívoco (lapsus, furcio), como acto de habla, no era más que un error usual, como daba a entender la comprensión común hasta el momento, entonces, hubiera obviado una nota estructural que sirve de fundamento del sistema psíquico y lo principia de modo tal que define un modo de realidad (en este caso la humana) ya no plenamente consciente, sino con una nota inconsciente que lo actualiza rompiendo su coherencia interna y poniendo en entredicho su totalidad y duratividad.

[145] Esta perspectiva es planteada por Antonio González (2016).

[146] Sobre esto véase: Wilber (2005, p. 118 y ss.).

modos de realidad cada vez más amplios y complejos que los anteriores. Además, emergen elementos ignotos hasta ese momento, aun cuando sigan siendo escisiones provisionales de la unidad melódica de todo el cosmos (cf. Zubiri, 1983, p. 117). De este modo, resulta evidente cómo las estructuras dan de sí. No obstante, este dinamismo debe ser entendido como consecuencia de la estructuración y no a la inversa[147].

En el caso de la estructura social, esta no tiene un *telos* intrínseco, sino que es el fruto de las disputas políticas que actualizan determinados aspectos de sus notas estructurales: ideología, poder y tecnoeconomía. Estas actualizaciones permiten que la estructura social dé de sí ciertas capacidades metafísicas, mientras otras quedan inexploradas.

En tal sentido, un espacio social gobernado por la razón, o racionalmente sustentado, no es más que una pretensión siempre abierta, ya que, en definitiva, es la realidad, en toda su profundidad metafísica, la que hace que la inteligencia esté en razón o no (Zubiri, 1983, p. 107). En efecto, la razón no es solo mía, en cuanto la inteligencia es responsable de la actualización en profundidad de la realidad. Si todo quedara reducido a mi razón, estaríamos ante una totalización lógica, que podría peligrosamente derivar en una de las patologías de la razón[148]. En sentido estricto, estar en razón implica que la realidad nos dé la razón, es decir, es una "razón de las cosas" (cf. Zubiri, 1983, pp. 71-72).

Por ejemplo, las posiciones sociológicas que abogan por una concepción de la estructura social por homología funcional con un organismo biológico consideran que el principio normativo de lo social es la "organización". Aquellas posiciones que lo hicieron por analogía con los cuerpos sólidos encuentran ese principio en la "solidaridad". Ambas perspectivas quedan parcialmente confirmadas y refutadas por la estructura misma de lo social en profundidad (cf. Zubiri, 1983, p. 126).

En consecuencia, la comprensión de lo sociohistórico es una tarea abierta. Esto nos lleva a una cuestión esencial: la estructuración es la muestra ostensible de la imposibilidad de dar con una realidad sociohistóricamente consistente y completa. Por el contrario, la existencia

[147] Un ejemplo puede ayudar a esclarecer esta idea. Definir la secuencia estructural de gluones, a partir de los cuales surgen los quarks y leptones; de estos, los protones y neutrones; de estos, los átomos; y posteriormente, las moléculas, las células, los tejidos, los órganos, etc., ilustra cómo la realidad da de sí. Sin embargo, este proceso ocurre en una co-determinación creadora con la inteligencia, donde la actualización tiene la tarea central de determinar el contenido específico de dichos elementos, aunque sea la realidad la que, en última instancia, las ratifica o no.

[148] Edgar Morin (1999b) nos advierte justamente sobre eso: "La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable" (p. 19).

de razones siempre múltiples de lo real, que explicitan nuevas notas que determinan a la estructura social, se contrapone a cualquier consistencia o completitud. En otras palabras, nos encontramos frente a la imposibilidad de capturar un concepto absoluto, ya que toda representación puede ser objetada y superada por concepciones más ajustadas a una realidad abierta, múltiple y compleja.

La aspiración a una comprensión completa de lo sociohistórico se corresponde con la no aceptación de la existencia de un hiato entre lo lógico y lo metafísico puesto de manifiesto por el continuo proceso de expansión racional y estructuración. En este contexto, implica anteponer unas notas estructurales sobre otras que no son tomadas en cuenta o no explicitadas, pero que podrían ser sustentadas y consideradas racionalmente. La adopción de una esencia fija nos ofrece la sensación de estabilidad aparente basada en la idea de la completud, pero constantemente amenazado por una situación latente de inconsistencia teórico-conceptual.

Ahora bien, la existencia de un hiato no significa que la razón se encuentra impedida en su marcha hacia el fundamento. Por el contrario, sus lanzamientos a lo profundo, aun cuando pueden resultar a veces tímidos y otras veces osados, logran actualizar una "razón de las cosas" que muestran una totalidad más amplia, compleja y abarcante de la estructura sociohistórica, brindando consistencia a las propias razones. Sin embargo, estas razones impiden cualquier completud de lo real, porque esta no es más que una chispa evanescente del vasto enigma de la realidad (cf. Zubiri, 1985a).

De acá surge, inevitablemente, una incógnita: ¿es posible una sociedad completamente emancipada al modo de las utopías? Por lo pronto, la respuesta es negativa, si por ella comprendemos una sociedad reconciliada en un modo de organización social, es decir, un criterio racional, universal y definitivo de estructuración sociohistórica. ¿Anula esto la función de la utopía? A nuestro modo de ver, no. La utopía significa la posibilidad de imponer una inflexión, una fractura, en el seno mismo de la articulación social. Por consiguiente, cumple una función preponderante para destrabar procesos sociohistóricos hacia algo nuevo, o sea un mundo que esté racionalmente sustentado y, por tanto, una sociedad más emancipada. Como afirma Estela Fernández Nadal (2012), parafraseando a Franz Hinkelammert: "[...] las imágenes de una sociedad libre, justa, solidaria y reconciliada con la naturaleza, constituyen mitos trascendentales y no metas posibles de la acción instrumental medio-fin" (p. 25)

En relación con aquello, es importante hacer alusión al "progreso" sociohistórico. Para Zubiri el progreso es una categoría racional, dice al respecto: "[...] en esta dialéctica [de verificación], lo ya verificado constituye un momento esencial: el *progreso*" (Zubiri, 1983, p. 277). La verificación es tarea, logro intelectual, de aquí que en la probación la inteligencia cumpla con lo esbozado o se dé una impugnación del mismo. En el primer caso, estamos ante un logro intelectivo, lo que implica un avance de la razón. En el segundo caso, podemos decir que hay un avance por defecto, ya que la realidad, al refutar nuestro esbozo, nos obliga a crear uno nuevo. De lo contrario caemos en una "trampa epistemológica", como lo llama Ricoeur (2008b, p. 133), por cuanto en ningún momento se alcanza una genuina verificación de lo planteado teóricamente, que permitiera hablar de una "ruptura epistemológica" definitiva.

Esta refutación del propio esbozo obedece a que el orden social es algo abierto e indefinido. Por tanto, los esbozos no son "la vía" de lo real, sino, a lo sumo, aproximaciones "viables". Por ello, cualquier verificación representa un triunfo de lo razonable (cf. Zubiri, 1983, p. 275), ya que implica una parcial adecuación acerca de los modos de estructuración más convenientes de lo social. En función de estos logros racionales es posible una transformación efectiva de la estructura social por apropiación de posibilidades, que implique un verdadero progreso de la humanidad hacia su plenificación conjunta.

2. Ignacio Ellacuría: la función liberadora de la filosofía

En el capítulo anterior nos ocupamos de desarrollar extensamente los planteos ellacurianos en torno a su concepción de la realidad sociohistórica y su devenir ideológico e ideologizado. Además, esbozamos que el contexto civilizatorio está estructurado, fundamentalmente, en base a relaciones de explotación y opresión. Como consecuencia el autor se decanta por la necesidad de una tarea liberadora de la filosofía. En lo sucesivo hacemos un repaso de su enfoque liberador y explicitamos sus virtualidades teóricas para el presente.

2.1. Filosofía liberadora y praxis histórica

La filosofía liberadora, enraizada en la praxis histórica, busca trascender la dicotomía entre teoría y praxis. Para ello, enfatiza la importancia de una acción reflexiva que se nutre del conocimiento teórico para transformar la realidad. Nuestra primera aproximación a esta relación la exponemos en la articulación existente entre saber y hacer en el marco de la actuación biológica (cf. Ellacuría, 1990, p. 163). Por esta razón Héctor Samour (2003) afirma la importancia de inscribir en ese punto la relación teoría y praxis (cf. p. 240). Sin embargo, para nuestro propósito, que es el de explicitar el carácter crítico y transformador de la filosofía ellacuriana, encuentra una mejor inserción en este punto.

En este sentido, para Ellacuría (2000a):

> [...] el conocer humano tiene […] una inmediata referencia a la praxis, aun como condición de su propia cientificidad. Es, por lo pronto, la misma praxis y uno de los momentos esenciales de toda posible praxis; para que la praxis no quede en pura reacción, es decir, para que sea propiamente praxis humana, necesita como elemento esencial suyo un momento activo de inteligencia (p. 211).

El conocimiento, en cuanto teoría, es considerado el momento de actividad intelectiva de la praxis misma. Esto se debe a que la praxis es la totalidad de lo que la sociedad en su conjunto hace en pos de su transformación (cf. Ellacuría, 1991a, p. 111), de allí que aquella parezca como subsumida en esta. No obstante, el autor, a fin de diferenciarlas se refiere al conocimiento como el "momento teórico de la praxis" (Ellacuría, 1991a, p. 111). De esta manera, evita cualquier consideración de la teoría como subsumida en la praxis, y le reconoce que está dotada de una cierta autonomía relativa (cf. Ellacuría, 1991a, p. 108; 2000a, p. 210).

Por autonomía entiende el no ser "un mero reflejo mecánico de otras instancias [materiales, biológicas, económicas, políticas, culturales, etc.] y el hecho de que tenga capacidad propia de reobrar sobre otras instancias" (Ellacuría, 2000a, p. 169). De esta manera, la razón debe establecer una relación adecuada con "la praxis como un todo, a lo cual, en parte, puede orientar, aunque tal vez no dirigir, y de la cual recibe, a su vez, dirección y orientación" (Ellacuría, 1991a, pp. 111-112).

Esta consideración de la teoría como momento teórico de la praxis es susceptible de incurrir en la confusión de creer que es posible contribuir o ejercer efectos liberadores por la sola fuerza o influjo de la actividad filosófica en sí misma. En rigor, "[...] la filosofía sólo podrá

desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una praxis de liberación eficaz, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que en principio es independiente de ella" (Ellacuría, 1991a, p. 108).

Otro error consiste en concebir a la filosofía como un reflejo mecánico de la praxis. Por el contrario, existen numerosas particularidades del pensamiento filosófico que derivan de su "rectitud o justeza metodológica", lo cual le otorga una cierta excentricidad orbital, por así decirlo, respecto de la praxis. Sin embargo, "[...] la filosofía depende de un modo especial, sobre todo en sus enfoques orientadores, de la realidad social e histórica, en la cual se realiza, de los intereses que dominan en esa realidad y del horizonte que la enmarca" (Ellacuría, 1991a, p. 109).

Lo dicho permite apuntar una primera diferencia con la racionalidad zubiriana. Para este la actividad racional o mentalidad, caracterizada por ser una habitud intelectiva de lanzamiento (cf. Zubiri, 1983), tiene un doble carácter: intrínseco y extrínseco. En contraste con este, Ellacuría (1991a) enfatiza el carácter extrínseco, porque ve allí determinaciones insoslayables a la razón, citamos: "[...] la mentalidad, así entendida, queda cualificada por una serie de condicionamientos, entre ellos los sociales, que permiten, por ejemplo, hablar de una mentalidad semita (concepto étnico) o de una mentalidad feudal (concepto socio-histórico)" (p. 110).

Sin embargo, esto no es suficiente para su planteo, porque la determinación del pensar tiene como instancia decisiva a la praxis. La filosofía, en cuanto mentalidad teórica, solamente puede contribuir a una auténtica praxis liberadora en la medida en que el filósofo se sitúe en una "praxis correctamente liberadora" (Ellacuría, 1991a, p. 110). En tal sentido, es esencial la "autorreflexión hermenéutica", como hemos apuntado, ya que por ella se pueden asumir los presupuestos que permitan evadir cualquier sospecha de ideologización en la construcción teórica (cf. Ellacuría, 2000a, p. 477).

Antes de arribar a este tópico decisivo, es necesario esclarecer las características propias del *logos* o razón, a la cual Ellacuría acude para adoptar el adecuado lugar hermenéutico.

2.1.1. La crítica al reduccionismo idealista

Los análisis que hemos realizado hasta aquí implican algunas precisiones teóricas que el autor desarrolla en su obra. En este sentido, aclararemos su posición crítica respecto de la

trampa idealista en la filosofía y la teología. Para ello, el autor encuentra en Zubiri la clave que le permita su superación (cf. Ellacuría, 2001a, p. 402)

Pues bien, ¿en qué consiste esa superación? En nuestro largo estudio sobre Zubiri hemos apuntado con precisión muchas de estas ideas, por lo que trataremos de ser muy precisos y breves[149], sobre todo enfocándonos en la reflexión que hace Ellacuría. En el texto *La superación del reduccionismo idealista en Zubiri* del año 1988, encontramos que las dos ideas fundamentales rescatadas por el autor son la crítica a la "logificación de la inteligencia" y a la "entificación de la realidad". Este par conceptual está íntimamente unido.

En el primer caso, Ellacuría retoma la idea fundamental de identificar la inteligencia con el logos predicativo en la historia de la filosofía. De esa manera, la inteligencia pierde autonomía y relevancia, creyendo que para acceder a la realidad es necesario partir del *logos*. Sobre esto nuestro autor señala: "La reducción idealista consiste en pensar que la intelección es primariamente logificación y que ha de llegarse a esa actualización secundaria para que la intelección se encuentre con la realidad" (Ellacuría, 2001a, p. 407). Esto le lleva a concluir la tendencia hacia la idealización provocadas por la prioridad de las estructuras lógico-mentales sobre las estructuras reales. Esto implica un saber que, en el fondo, es carente de realidad (cf. Ellacuría, 2001a, p. 413).

Así pues, resulta necesario considerar que el logos y la razón –como hemos podido apreciar en este estudio— es una actualización ulterior derivada de la inteligencia. Es en la inteligencia donde "está presente" la cosa real en su doble condición de contenido y formalidad.

Ahora bien, en relación con la "entificación de la realidad", lo que resalta Ellacuría de Zubiri es que desde los comienzos la filosofía desplaza a la realidad en favor del ente y el ser. Por consiguiente, el saber filosófico pierde su verdadero estatuto, y los intelectuales, a su vez, eluden las exigencias derivadas de la realidad en favor de las posibles ilusiones procedentes del ser, especialmente cuando este no se encuentra radicado en la realidad (cf. Ellacuría, 2001a, p. 409).

Es notable cómo el autor acentúa las nociones de "exigencias… de la realidad" e "ilusiones del ser", desmarcando, de esta manera, su punto de vista acerca de cómo las mutaciones históricas del pensamiento han definido la inteligencia humana al determinar un trato con el

[149] Véase las páginas 88-92.

ente o el ser, haciendo factible las deformaciones operadas por la ideologización. Como contraparte de esto "sólo acercándose al ser como actualización ulterior de la realidad queda a salvaguarda de toda suerte de subjetivismos e ilusiones" (Ellacuría, 2001a, p. 409).

Esta consideración de la realidad como punto axial del pensamiento le lleva a Ellacuría a destacar su primacía, tal como lo hace en su tesis doctoral al resaltar la principalidad de la esencia en Zubiri[150]. En efecto, nuestro autor reafirma el *prius* metafísico de la realidad de manera congénere con la inteligencia, sin otorgar prioridad a las dimensiones lógico-mentales. En nuestro análisis abundan las razones para ello, que podemos resumir en la necesidad del autor de apartarse del predominio de las instancias lógicas, ya que su ejercicio hermenéutico tiene consecuencias mistificadoras, por aquellas que nos permitan ahondar lo máximo posible en las riquezas estructurales de la realidad (cf. Ellacuría, 2001a, p. 430).

Sin embargo, esta prioridad de la realidad está reñida, o al menos exige matizaciones, en dos cuestiones. Primero, con el hecho de que Zubiri afirma rotundamente la congenereidad de inteligencia y realidad, lo cual presupone un pormenorizado análisis de la inteligencia. Por otro lado, es posible deducir de nuestro análisis sobre el vínculo entre realidad y sentido, la compleja tensión que las atraviesa[151]. Esta tensión se debe a que, aun cuando exista una anterioridad estructural de la realidad, no obstante, esta se puede ver difuminada, por así decirlo, en el esfuerzo por separarla del sentido, por ese carácter estrictamente congénere que ambas tienen. En definitiva, la pretensión ellacuriana no queda por ello socavada, sino que exige un continuo proceso de discernimiento y crítica que permita, aun en medio de la espesura que el sentido constituye, una delimitación de la primariedad estructural de la realidad.

2.1.2. La constitución de un *logos* histórico

La revalorización del *logos histórico* (cf. Ellacuría, 1991a, p. 51) por parte de nuestro autor tiene que ver con su pretensión de devolverle la centralidad a la historia, dado que "el que vive al margen de la historia vive al margen de la filosofía" (Ellacuría, 1991a, p. 51). En otras palabras, esta revalorización del *logos* histórico surge en oposición a la consolidación de una logificación de la inteligencia, donde el *logos* adquiere facultades o prerrogativas que lo autonomiza de ese subsuelo olvidado –o, mejor dicho, vilipendiado– que es la aprehensión

[150] El mismo título lleva su tesis doctoral: *Principalidad de la esencia en Xavier Zubiri.*
[151] Nuevamente, para esto remitirse a las págs. 88-92 de este estudio.

de realidad por medio de la inteligencia sentiente, por ser esta contraria a determinados intereses.

Nuestro interés aquí es darle el estatus adecuado a la inteligencia con la finalidad de lograr una física inserción en la realidad, esto es, "la realidad en su acción y concreción histórica" (Ellacuría, 2000a, p. 295), y no una de orden abstracto o ideal, cuyo devenir encierra las peligrosas consecuencias de la ideologización. Asimismo, el *logos* histórico implica una inserción en la totalidad de la realidad, no para subsumirla dialécticamente. Esto resulta completamente imposible para las módicas capacidades del sujeto aprehensor, ya que no es viable salirse de la historia para englobarla como un todo, y recibir el sentido último de la misma desde algo ajena a ella, como sucede en la teología de la historia (cf. Ellacuría, 2009, p. 116). Como afirma Héctor Samour en el prólogo a los *Cursos universitarios* de Ellacuría, en la medida en que todo saber filosófico es la expresión de un *logos* histórico, no hay posibilidad de construir un conocimiento real, absoluto y definitivo, menos aún, asumir un sistema metafísico determinado de antemano como verdadero. Además, para él esto deriva en la imposibilidad de constituir "una totalidad lógica cerrada y total, precisamente por el intrínseco carácter abierto e histórico de la realidad y de su conocimiento" (Ellacuría, 2009, p. 11).

En su defecto, lo que está al alcance del *logos* histórico es asumir un posicionamiento adecuado de la praxis histórica que, como aprecia nuestro autor, se desarrolla en una sociedad dividida y conflictiva. Esta realidad exige a todo filosofar situarse reflejamente en una de las partes contrapuesta de la totalidad social, con el objeto de asumir la contraposición y así superarla (cf. Ellacuría, 2000a, p. 172).

2.1.3. Definición de la situación hermenéutica

Hechas estas aclaraciones y distinciones teóricas acerca, por un lado, de la posiciones idealistas en la filosofía y, por el otro, de la necesidad de un *logos* histórico, estamos en condiciones de trazar adecuadamente la situación hermenéutica desde la cual el/la filósofa/a asume la realidad social.

Definir el *locus* liberador adecuado es una cuestión dialéctica, porque a toda praxis le corresponde su momento teórico (cf. Ellacuría, 1991a, p. 110). Por esta razón, sirve para discernir y rectificar el propio posicionamiento social, y viceversa, ya que la praxis ilumina

inconsistencias de la teoría. Esto es lleva a Juan Antonio Nicolás (2010a) a sostener que Ellacuría desarrolla una "filosofía experiencial", pues "se mueve entre la universalidad de cierto tipo de experiencia de la humanidad (fundamentalmente en su dimensión histórica) y la particularidad de las experiencias concretas de determinadas sociedades en determinado momento histórico" (p. 72). Por esto, encontramos siempre una tensión dialéctica entre el interés universal y su punto de partida concreto.

Pues bien, la praxis histórica a la que se refiere Ellacuría (1991a) no está definida de antemano. En verdad, la opacidad social es determinante en este punto, puesto que:

> La praxis, en efecto, es compleja, y en nuestro caso, contrapuesta; la unidad de la *praxis* no sólo no es una unidad uniforme ni una identidad estática, sino que es unidad de diversas *praxis*, cuando no de *praxis* contrarias. Lo grave de esta *praxis* es que son momentos de una sola *praxis* y que, por tanto, no permite aislacionismos robinsonianos, pues se entra en el juego por presencia, pero también por ausencia (p. 112).

En el marco de esta confusión social, debido a este carácter conflictivo y dividido de lo social (cf. Ellacuría, 2000a, p. 171), posicionarse en la praxis correcta requiere de un discernimiento del *locus* adecuado.

Respecto de la importancia de la praxis adecuada, resulta oportuno aludir a los paralelismos que se pueden encontrar con su propia postura teológica. De esta manera, tenemos un mapa coherente de su pensamiento.

En este sentido, podemos apuntar cuál es su noción de liberación. Este concepto tiene tanto una raíz política como una bíblica[152]: "Liberación es un concepto que representa la esencia misma del mensaje revelado, del don Salvífico de Dios a los hombres" (Ellacuría, 2000a, p. 629). De esta manera el concepto le sirve de pivote para articular lo filosófico y lo teológico. Además, al igual que la filosofía, la teología está pensada como el momento teórico de la praxis cristiana (cf. Ellacuría, 2000a, p. 153) o praxis eclesial que, a su vez, se encuentra englobada dentro de la praxis histórica total (cf. Ellacuría, 2000a, p. 171). Por otra parte, los pobres son el *locus teológico* desde el cual se comprende toda la teología[153] (cf. Ellacuría,

[152] Un análisis preciso del mismo se encuentra en: Lucia (1999a, pp. 73-128; 1999b).

[153] Es necesario inscribir los planteos ellacurianos en una larga tradición de teólogos latinoamericanos preocupados por el problema de la liberación: Gustavo Gutiérrez (1975), Leonardo Boff (1992), Jon Sobrino (1982), Juan Carlos Scannone (2011), entre muchos otros. Las preocupaciones que abordan estos autores tienen varios antecedentes, acerca de los cuales Ellacuría (2000a) señala tres: "1) La línea profética: Bartolomé de las Casas, reducciones, etc.; 2) Compromiso de la Acción Católica en la Democracia Cristiana; 3) Del Vaticano II a Medellín" (p. 250). Las conferencias episcopales de Medellín, Puebla y Santo Domingo receptarán este

2000a, p. 151). Ellacuría (1984) destaca desde un comienzo la importancia del lugar más apto para la interpretación y la praxis de la fe, como una cuestión fundamental. El lugar teórico-práctico influye directamente tanto en el resultado de la interpretación como de su concreción práctica. No obstante, esto se agrava al no reconocer la instalación en un *locus* determinado, ya que al no ser algo directamente perceptible, se corre el peligro de proyectar inconscientemente los intereses inconfesos en el objeto de estudio o en la praxis (cf. p. 66).

De acá surge el mismo *locus* de reflexión teórica tanto para la teología como para la filosofía, a saber: los pobres. Estos "constituyen la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano y, consiguientemente, el lugar privilegiado de la praxis y la reflexión cristiana" (Ellacuría, 2000a, p. 148). En el plano secular los pobres constituyen las "mayorías populares o mayorías oprimidas" (cf. Ellacuría, 1999, p. 297; 2001a, pp. 249; 433).

En este sentido, traza un paralelismo con el marxismo, la teología y la filosofía de la liberación. Para él se puede relacionar, más no trasladar, el proletariado (marxismo), las mayorías populares (filosofía) y el pobre (teología) como lugar hermenéutico apropiado (cf. Ellacuría, 2000a, p. 478). Así pues, ubicarse en el lugar de las clases dominadas, dado que estas son las que contradicen la dominación, permite afirmar lo que una filosofía liberadora tiene de función crítica, a saber: desenmascarar el trasfondo ideologizado que pudiera contener cualquier expresión teórica, ya sea de la teología o la filosofía.

Ahora bien, en su dimensión creativa, para que las expresiones teóricas de la teología o la filosofía sean inmunes a la ideologización, refuerza el hecho de que "el lugar apropiado será el que patentice mejor las necesidades objetivas, tal como se aprecian desde las mayorías oprimidas" (Ellacuría, 2000a, p. 478).

Para que la filosofía sea efectivamente liberadora debe ser asumida por el sujeto o responsable directo de la liberación, de lo contrario pierde su potencialidad liberadora como tal. En este sentido, las "fuerzas sociales que, en principio, más pueden contribuir a la liberación son las que constituyen la contradicción principal de las fuerzas que son las responsables principales de la dominación y opresión" (Ellacuría, 1991, p. 114). Esto puede inducir a una confusión, a saber, creer que lo que se presenta en el plano ideal-real como

discurso y lo harán propio; dando un giro temático hacia la pobreza estructural y la injusticia como factor determinante de la realidad latinoamericana; de los ricos a los pobres; del sacramentalismo a la evangelización (p. 250).

tesis principal de una postura teórica, exista de esa manera en la realidad político-social[154]. Lógicamente, esto es un reparo que Ellacuría asume, y aun cuando esto es un riesgo, no obstante, sostiene que en el plano teórico situarse en la posición de la contradicción principal es una óptica razonable (cf. Ellacuría, 1991, p. 115).

Asumir una de las partes contrapuestas es reconocer que no existe la posibilidad de contener la totalidad desde todas las perspectivas posibles, al estilo hegeliano con su Espíritu absoluto. Aquí, inexorablemente, la razón se parcializa a favor de uno de los sectores antagónicos, con la estricta finalidad de asumir una postura respecto de la contraposición y, así, orientarlo en una dirección determinada. Esta orientación está delimitada por la perspectiva específica que posibilita el *locus* de enunciación ocupado. No obstante, esta adopción de un lugar específico no debe inducir a la confusión de posiciones maniqueas, como si fuera identificable todo el mal de un lado y todo el bien del otro. Esto únicamente sirve para precisar "donde reina más el principio del mal o el principio del bien" (Ellacuría, 2000a, p. 172).

Estos planteos nos presentan dos limitaciones en caso de querer marcar apropiadamente el lugar teórico y ético-político para afrontar la tarea liberadora. Por un lado, la historicidad, que implica asumir la finitud radical de las facultades intelectivas. En segundo lugar, exige la asunción de una perspectiva en el marco de la praxis histórica. De lo contrario, se puede caer en la ilusión falaz, ideologizadora, podríamos agregar, de un saber total y absoluto capaz de asumir sin contradicciones la totalidad de las partes intervinientes en la misma. De allí la prioridad que nuestro autor le atribuye al *logos* histórico.

Por otro lado, está el peligro de posiciones maniqueas respecto de la verdad o falsedad, así como de la bondad o maldad del lugar asumido. Asimismo, lo hasta aquí planteado requiere una aclaración metodológica y epistemológica de suma importancia: el hecho de ubicarnos en alguna de las partes contrapuestas no implica que la verdad surja de manera mecánica,

[154] La consideración ideal relacionada con las fuerzas sociales que constituyen la contradicción máxima de los grupos sociales dominantes no tiene necesariamente un correlato empírico efectivo. Por ello, es necesario historizar continuamente quiénes son los verdaderos sujetos de la liberación. Esto sirve a modo de vigilancia metodológica y epistemológica. Además, consideramos que se debe asumir como premisa básica del teórico crítico las enseñanzas de la historia, en las cuales los giros realizados por parte de los grupos sociales oprimidos hacia nuevas lógicas de opresión ya no son una novedad. En otras palabras, una moderación respecto de las pretensiones emancipatorias que se depositan en los sujetos sociales es fundamental, a sabiendas de los giros e imprevistos de la historia, en la cual los desencantamientos son más frecuentes de lo esperado. Este desencantamiento se debe a la lucha ideológica desigual con el capitalismo como forma social dominante. En este sentido, basta reparar a modo de ejemplo en las conclusiones sorpresivas y escandalosas para la primera generación de la Escuela de Frankfurt halladas en el trabajo *Obreros y empleados en víspera del tercer Reich* (Fromm, 2012) que fueron premonitorias de los posteriores sucesos.

sino que requiere de un esfuerzo consciente o deliberado (cf. Ellacuría, 2000a, p. 464). Esta necesidad nos lleva a destacar la relevancia de una toma de posición iluminada. En resumen, se enfatiza la urgencia de determinar "el lugar que da verdad":

> La determinación de ese lugar-que-da-verdad tiene en cada caso un momento de discernimiento teórico, aunque tiene también un momento de opción iluminada. El movimiento teórico implica un volverse a la historia presente de un modo crítico para delimitar fuerzas y acciones tanto liberadoras como dominadoras; se elige la perspectiva de la libertad no sólo por lo que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización del hombre y de la humanidad, sino por lo que tiene de potencialidad teórica tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora; la historia así entendida no es que sea maestra de la vida, sino que es maestra de la verdad. […] iluminado en un primer paso por una valoración ética que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado en un segundo paso por la valoración teórica que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, "la injusticia que reprime la verdad" (Rom, 1, 18). (Ellacuría, 1991a, p. 115)

En la primera parte de este trabajo hicimos directa referencia a este texto. En aquel momento, rescatamos tres aspectos centrales: primero, la dimensión metodológica y epistemológica, directamente vinculada con el momento de discernimiento teórico y el de opción iluminada. Segundo, la dimensión metafísica y socio-política de la no-justicia y no-verdad como *hechos primarios* de la realidad socio-histórica. Tercero, la tensión estricta entre verdad y justicia.

En nuestro análisis previo nos detuvimos sobre las dos últimas. Ahora, en cambio, es central la primera dimensión. En este sentido, reconocemos que la clave radica en el discernimiento crítico de las fuerzas y acciones liberadoras y aquellas dominadoras. Así, la opción metodológica por la libertad se justifica tanto por su valor ético como lugar privilegiado de libertad y realización humana, como por su ingente potencial creativo y crítico desideologizador. Este último, además, tiene un carácter epistemológico, ya que permite un conocimiento verdadero de la realidad o, por lo menos, razonablemente verosímil. El momento de opción iluminada nos permite, desde una valoración ética, identificar la no-justicia y no-libertad como hechos primarios, y desde la valoración teórica permite apreciar cómo estas condiciones son responsables de la represión de la verdad.

De esta manera, podemos concluir que el lugar que da verdad, por el cual definimos la situación hermenéutica adecuada, es aquel en el cual priman las fuerzas liberadoras,

iluminadas por la realidad de la no-justicia y la no-verdad en el contexto sociohistórico, lo que explica la represión de la verdad. Así pues, desde este *locus* debe realizarse la actividad filosófica, y configurarse todo círculo hermenéutico. En el ámbito teológico, dicho lugar corresponde a los "'materialmente' pobres", es decir, aquellos "desposeídos dialécticamente del fruto de su trabajo y del trabajo mismo" (Ellacuría, 2000a, p. 144). Sin embargo, como apunta Juan Antonio Nicolás (2010a), ese lugar que da verdad no puede delimitarse monolítica y definitivamente, ya que no se trata de un "lugar" fijo, sino de una situación que está directamente condicionada por el contexto histórico, político, social, cultural, entre otros: "Por ello en todo lugar y en todo momento hay siempre posicionamientos que son lugar de la verdad. La verdad no es una cosa o un resultado, sino que es fundamentalmente una tarea histórica de intelección y discriminación" (p. 75).

2.2. La relación ideología y ciencia

A continuación indagamos brevemente en el potencial crítico de las ciencias, de acuerdo con el punto de vista de Ellacuría. Su análisis de la ideología parte del enfoque marxiano. Para Marx lo prioritario es la contraposición conciencia y realidad. De esta contraposición concluye en la noción de falsa conciencia, popularizada por el marxismo posterior, en la cual se da una inversión mistificada de las condiciones materiales efectivas de la cual surge.

El examen efectuado por Engels y Marx lleva a profundizar en el cruce entre realidad e ideología. La realidad (*Wirklichkeit*) sería la acción (*wirken*), la praxis humana socialmente considerada de producción material de la vida. De aquí que lo ideológico, o ideología de la clase dominante, surja de la división social del trabajo que permite la autonomización de un grupo de intelectuales responsables de la difusión de ideas o representaciones del mentado grupo en el poder. En tal sentido, es el encubrimiento interesado de relaciones sociales de producción que constituyen formas opresivas sobre determinados grupos sociales (cf. Marx y Engels, 2014).

Ahora bien, esta disección pormenorizada del tema, puede ser abordada desde otra tensión igual de fecunda: la contraposición entre ideología y ciencia. Como afirma Ricoeur (2001), la particularidad del marxismo posterior a Marx radica en su énfasis en la ciencia como fulcro de "ruptura epistemológica". Ya observamos cómo este enfoque tiene su relevancia en el pensamiento de Zubiri.

Pensar la realidad implica, fundamentalmente, pensar el vínculo conocimiento y realidad. Ellacuría (2001a) señala las dificultades de un saber que se queda en el nivel de la opinión, ya que conlleva el peligro de quedarse en las apariencias de las cosas. Frente a esto, es necesario ubicarse en un saber verdaderamente real y que responde a lo que realmente son las cosas (cf. p. 120). Vale decir, que si las cosas nos ofrecieran inmediatamente su faz verdadera sería absurdo todo saber científico.

La ciencia, a pesar de sus limitaciones, como todo saber humano, presenta amplias ventajas para construir un saber libre de ideologizaciones. En principio, es conveniente mostrar el vínculo entre ideología y ciencia. Puede parecer un absurdo asociar o tratar de establecer algún tipo de afinidad entre estas, sin embargo, para Ellacuría si la hay. Por ello, veamos qué dice al respecto.

> [...] hay un sentido no peyorativo de las ideologías sobre todos aquellos campos en los que no hay posibilidad de un pensamiento estrictamente lógico-científico, lo cual ocurre respecto de posibles ámbitos de realidad, respecto de interpretaciones totalizadoras y englobantes y respecto de actitudes y comportamientos humanos […]. Aun dando por concedido […] que respecto de ciertos ámbitos puede darse un conocimiento científico, que en cuanto tal no es ideológico, esos ámbitos no agotan el todo de la realidad con la que el hombre ha de habérselas de modo humano […] (Ellacuría, 1991a, pp. 96-97).

El pensamiento lógico-científico puede constituirse en un ámbito de neutralidad ideológica, por así decirlo. Sin embargo, lo ideológico no puede ser suprimido, ya que los medios en los cuales se mueve el ser humano supera el entorno parcial y estricto de la ciencia. De allí que esta no pueda agotar la totalidad de la realidad, como vimos en su contraposición con la filosofía.

Ahora bien, esta concesión que Ellacuría le hace a la ciencia tiene sus matices, puesto que no es tan sencillo establecer una línea divisoria racional que sea verdaderamente radical entre lo ideológico y lo científico. Hay tres dominios de explicación racional: el sentido común (o lógica natural o sabiduría popular); luego, el ejercicio crítico de la razón, que explicita presupuestos, métodos, las pruebas y grado de certeza, etc.; y, finalmente, las ciencias naturales, con sus criterios de constatación y matematización (cf. Ellacuría, 1991, p. 97). En todos los casos, apunta Ellacuría, se dan diversos grados de ideología. Esto no implica impugnar el saber; por el contrario, se trata de un componente favorable y positivo que contribuye al avance del conocimiento.

Esto permite que retomemos lo planteado con relación a la ideología en un sentido no peyorativo, a fin de hacer ostensible lo planteado hasta aquí. Este sentido no peyorativo de ideología se constituye como una explicación coherente, totalizadora y valorizadora en base a símbolos, representaciones, conceptos e imágenes sobre algunos campos limitados, así como de contextos generales e inclusive totales. Esta ideología es necesaria para que la praxis tenga una clara orientación individual y socialmente definida.

Asimismo, la ideología desempeña un papel propedéutico para cualquier pensamiento considerado no ideológico o científico. Además tiene una presencia significativa en todos aquellos sectores que no han alcanzado las cotas del nivel científico. No obstante, considera Ellacuría que la ideología puede penetrar profunda y profusamente en aquellos discursos que se presentan como científicos dentro de su propio campo de especialización (cf. Ellacuría, 1991a, p. 98).

Este último punto tal vez resulte desconcertante para los propugnadores de una ciencia completamente libre de ideología, principalmente para las ciencias empírico-analíticas. La raíz de su desconcierto puede proceder de que su conocimiento se funda en un ejercicio empírico-sensorial, por ello son tildadas de monológicas[155]. Sus análisis de la materia pueden considerarse realizados en base a hipótesis y comprobación empírica, sin aparente intervención de conceptos *ad hoc* que permitan alguna suspicacia ideológica.

Tampoco es posible una consideración inversa, donde la ciencia sustituye a la ideología en su doble sentido positivo y negativo. Esto se debe a dos razones fundamentales, de acuerdo con lo que sostiene Ellacuría. En primer lugar, porque la ciencia no es un subsistema completamente autónomo dentro del sistema social, todo lo contrario. Todo subsistema está en estricta respectividad constitutiva con el resto de las notas estructurales del sistema social del que participan. De aquí que constituya un error pensar que es posible una transformación por parte de la ciencia de todo el bloque ideológico responsable de ser la soldadura simbólica de lo social sin una transformación de la totalidad estructural en la que esta se encuentra inserta. Pensar lo contrario, no es más que un feliz espejismo de algún taumaturgo, puesto

[155] "Por esta razón las superficies son llamadas 'monológicas': pueden ser examinadas con un monólogo, no con un diálogo (que es la razón por la que la profundidad es dialógica o dialéctica, o empática en el sentido más amplio). Puedes estudiar un montón de piedras en movimiento monológicamente; puedes estudiar la fisiología de tu cerebro monológicamente; puedes estudiar las tasas de suicidios monológicamente" (Wilber, 2005, p. 180).

que es esta cosmovisión sistemática la que determina todo lo demás (cf. Ellacuría, 2009, p. 371).

En segundo lugar, considera improcedente esperar que la ciencia analice temas propios de la vida cotidiana individual como grupal, con la finalidad de sustituir las creencias, opiniones e, inclusive, automatismos de la cotidianidad. Aunque tampoco es factible considerar el reverso de la cuestión: que la población rija sus percepciones y valoraciones, por aquello más razonable que se postule en términos teórico-científicos (cf. Ellacuría, 2009, p. 371)[156].

Ahora bien, frente a la ideologización, la ciencia, principalmente, las ciencias sociales, cumple una función preponderante. Esta importante función se debe a que puede contribuir a superar cualquier ideología de falsa conciencia, así como, para "introducir métodos y talantes que permitan descubrir el engaño en que se está, pues este engaño se supone involuntario" (Ellacuría, 2009, p. 373). Para ello se requiere una aplicación sistemática y crítica de la misma en el terreno de lo social y de lo político. Analicemos lo que dice Ellacuría acerca de esta importante temática:

> También la ciencia misma y el espíritu científico, en general, puede coadyuvar a la superación de una ideología de falsa conciencia. El análisis científico, aunque puede comportar un desviacionismo de los problemas fundamentales –no son científicos, son cuestiones de opinión, de interés y de opción, etc.– y una coartada en el sentido de suponer un dedicación a la verdad, que de por sí traerá antes o después sus frutos, no obstante, aplicado sistemática y críticamente, sobre todo en el terreno de lo social y de lo político, puede contribuir tanto a socavar bases ideológicas deformadas como a introducir métodos y talantes que permitan descubrir el engaño en que se está, pues este engaño se supone involuntario (Ellacuría, 2009, p. 373).

El texto reafirma el carácter crítico de la ciencia. No obstante, debido a su naturaleza, puede derivar en una desviación de las problemáticas estrictamente sociales al considerarlas ajenas al ámbito científico. Además, se suele usar como coartada la búsqueda de verdades científicas consideradas prioritarias, para relegar dichas cuestiones. No obstante, la

[156] Sin quitarle ningún mérito a lo planteado por nuestro autor, podemos considerar, en sintonía con Santos (2009), que, a sabiendas de que las ciencias no se encuentran incontaminadas de apreciaciones subjetivas, entonces, es posible pensar que no existe un criterio unívoco de racionalidad –a este planteo hay que apuntarle las salvedades que hicimos en su momento— por el contrario, esto abre la posibilidad de pensar en una ciencia (este autor la llama ciencia posmoderna) en la que el sentido común no salga impugnado, sino que sea incluido en sus virtualidades para pensar la relación con el mundo (cf. pp. 55-56).

aplicación sistemática y crítica en el terreno social y político permite socavar las bases ideológicas que distorsionan o tergiversan la realidad.

Se afirma que estas bases introducen métodos y enfoques que, como señalamos en el apartado sobre Zubiri, guardan relación con los planteos de Bourdieu (2002) y revelan su afinidad con el mismo Zubiri. En efecto, mientras en aquel contexto utilizamos a Bourdieu para destacar la actitud crítica recuperable en la filosofía de Zubiri, aquí mostramos la afinidad común entre ambos. La "ruptura epistemológica" (cf. Bourdieu et al., 2002, p. 41) impulsada por las ciencias sociales permite no solo una disolución de las apariencias respecto del funcionamiento social, sino también reconocerlas como tales (cf. p. 84).

Sin embargo, los triunfos heurísticos y probatorios de las ciencias sociales no son ni totales ni definitivos. El dinamismo de la realidad sociohistórica impide pensar que la percepción subjetiva de la realidad esté exenta de engaños, subterfugios o mistificaciones. Todo lo contrario, es imprescindible una constante tarea de revisión y "vigilancia epistemológica" con pares de manera tal "de someter a la experiencia de la explicitación total de los esquemas utilizados por la explicación sociológica [para evitar] el contagio al que están expuestos los esquemas más depurados, cada vez que presenten una afinidad con los esquemas comunes" (cf. Bourdieu et al., 2002, p. 41).

De esa manera, es posible romper con la ideología reinante en la sociedad como con aquella presente en el interior del campo científico, sin caer en la ilusión de un punto cero de la misma, es decir, un nivel de verdad irrevocable y absoluto sobre la realidad (cf. Ricœur, 2008b).

2.3. Crítica de las ideologías como desideologización. Las dimensiones críticas y creativas de la filosofía

Hemos expuesto los aspectos centrales de la filosofía como dimensión teórica de la praxis histórica. A partir de esto estamos en condiciones de apuntar algunas cuestiones fundamentales en torno a la crítica de las ideologías. En este sentido, Ellacuría entiende que la función crítica de la filosofía se orienta, principalmente a la ideología dominante que articula la estructura social; especialmente, porque lo ideológico vehiculiza aparatos teóricos de diversa índole y es responsable de un conjunto de objetivaciones y relaciones sociales. No obstante, la crítica también se direcciona contra los ordenamientos económicos, políticos, sociales, entre otros (cf. Ellacuría, 1991, p. 95).

Para poner de manifiesto las virtualidades del planteo ellacuriano, conviene recapitular el significado que le atribuye a lo ideológico. En palabras concisas, lo ideológico se caracteriza como aquella instancia interpretadora, totalizadora y justificadora de una realidad determinada, de la cual se encubren o enmascaran elementos importantes de falsedad o injusticia (cf. Ellacuría, 1991, p. 99), debido a que esta adopta, en palabras de Adorno (2015), las características de una segunda naturaleza (cf. p. 203).

En tal sentido, lo ideologizado del pensamiento radica no tanto en el contenido en sí mismo, sino en la relación que este guarda con una determinada situación o una determinada acción (cf. Ellacuría, 2001a, p. 125). Este hecho se debe a que en ella se encubren determinadas objetivaciones sociales como relaciones sociales funcionales a la misma. En virtud de esto, la crítica desideologizadora es indispensable, dada la nihilidad, la nada, no ser o negatividad que define el discurso ideologizado. Por esta razón, es crucial cualificar el punto de partida como negativo, pero no porque haya algo que sea su contrapunto positivo, o, al menos, algo positivo en concreto. En verdad, se debe, para Ellacuría (1991a), al hecho de que la sola negatividad despierta la protesta y la inconformidad (p. 102).

Por consiguiente, frente a la negatividad instaurada de manera dominante[157], tanto por la interiorización del discurso hegemónico por parte de los sujetos, como parte de la estructura funcional de la sociedad, y las objetivaciones sociales que la negatividad define, se vuelve imperioso profundizar en la tarea crítico-política de la filosofía. Para ello es fundamental evitar limitaciones que atentan contra su propia esencia, como sucede con un tratamiento inmediatista y superficial de los temas, y con una falta de distancia crítica respecto de los sucesos políticos (cf. Ellacuría, 1991a, p. 52).

Así pues, la crítica de las ideologías requiere de un distanciamiento de la praxis sociopolítica. En efecto, "[...] junto a la presencia y a la participación debe darse también la distancia crítica de la *praxis* dominante, aunque ésta sea correcta en lo fundamental. El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni embelesado admirador de la *praxis* social" (Ellacuría, 1991a, p. 113).

[157] Byun Chul Han (2012), pensador coreano-alemán, señala aspectos que son sintomáticos de las sociedades contemporáneas avanzadas y contrastan fuertemente con lo planteado por Ellacuría. Por un lado, enuncia la desaparición de la negatividad, propio de las sociedades disciplinarias, inclusive, de las sociedades de control, donde lo predominante era el "no", es decir, la negatividad o prohibición que genera locos y criminales. Como contraparte se produce el triunfo ostensible de la positividad que se traduce en una sociedad del rendimiento. Esto implica un imperativo social que se observa en la sustitución del "deber ser" (*müssen*) por el "poder hacer" (*können*). Esta es la signatura de una sociedad que ha anulado la alteridad y ha instaurado la autoexplotación como criterio de realización, dejando como saldo sujetos depresivos y fracasados. Véase también: Han (2014).

Como vimos en nuestro análisis de la crítica en Zubiri, Ellacuría rescata la tensión entre participación y distanciamiento, un planteamiento que recuperamos originalmente de Ricoeur (cf. Ramírez, 2021a). En este contexto, la participación en la praxis histórica dominante puede conducir a una asunción acrítica de las formas y modos en que esta se estructura. Por consiguiente, es imprescindible, siempre que se quiera coadyuvar teórica y prácticamente al proceso de liberación, efectuar un distanciamiento crítico que permita un encuentro con lo que es más real y principal que lo empíricamente inmediato y reinante (cf. Ellacuría, 1991a, p. 53). En este mismo sentido, afirma en otro lugar:

> La distancia crítica no es distanciamiento o separación, ni es falta de compromiso; es tan sólo la constatación de que ni las mejores acciones alcanzan de un solo golpe su propio *telos* y, probablemente, se estancan o desvían mucho antes de haberse aproximado a él: ni las vanguardias adecúan al pueblo, ni los proyectos políticos adecúan la plenitud de la realidad y mucho menos la necesidad de mantener el poder puede llegar a evitar la práctica del mal (Ellacuría, 1991a, p. 113).

La idea de distanciamiento no significa separarse literalmente del proceso histórico, y menos aún, abandonar el compromiso con él. Más bien, se refiere a la posibilidad de lograr una mirada más ajustada de los propios procesos históricos. Precisamente, porque en el seno de dichos procesos ocurren múltiples desviaciones, contrariedades y antagonismos que dificultan la consecución del *telos* histórico que se pretende, al quedar inextricablemente ligados a las formas empíricas inmediatas en que la realidad se manifiesta. De esta manera, nos impide distinguir con claridad los "planos en el saber y en la realidad. Marx lo formuló muy precisamente: si las cosas nos mostrasen de inmediato y sin esfuerzo lo que ellas son realmente, estaría de sobra todo estudio y todo saber científico" (Ellacuría, 2001a, p. 120).

Pues bien, este distanciamiento crítico persigue el objetivo de restituir la autonomía del pensamiento. Para ello, busca abrir una brecha en el conjunto de condicionamientos históricos, a efectos de evitar que la reflexión sea un mero reflejo involuntario, mecánico, de dichas instancias. Por esto, nuestro autor, apunta dos recursos críticos que resultan esenciales por su potencial desideologizador son la duda y la negación. Estos mecanismos posibilitan un contexto favorable para el sujeto, ya que ralentizan la velocidad de la acción, interrumpiendo los automatismos presentes al nivel de la conciencia operativa de las personas, los cuales permiten consolidar las formas ideologizadas. Para ello, es necesario desestructurar las formas fijas que imponen la organización social. De lo contrario, los esfuerzos por conseguir una acción lenta y reposada, capaz de reafirmar al sujeto en su

capacidad de pensar y actuar libre de condicionamientos inconscientes, se ven limitados. Así, al desgastar las férreas soldaduras sociales que determinan el curso histórico, se abre una brecha de libertad para el individuo, el grupo o clase social (cf. Ellacuría, 2001a, p. 127).

En este sentido, observamos cómo la estructuración social, en cuanto totalidad, define las pautas de acción y de organización, por consiguiente, imprime una velocidad de la acción adecuada a sus requerimientos. Marx nos recuerda, en el *Manifiesto del partido comunista* (2012b), cómo la modernidad burguesa en su radical y veloz transformación evapora las arcaicas formas políticas estamentales y conmociona las bases del trabajo medieval (cf. pp. 318-319).

La potencia crítica de estos recursos es un fantasma que acecha los sueños de los dogmáticos, los cuales, para conjurar sus efectos convulsionadores, las declaran trasnochados revisionismos o desviaciones heréticas a la recta verdad.

Ahora bien, la crítica por medio de la duda y la negación han mostrado ser efectivas para garantizar un ámbito de libertad al sujeto. No obstante, resulta insuficiente para dictaminar cómo realizar la desideologización. Dicho en otras palabras, es necesario preguntarse: ¿quién es capaz de desideologizar? Para Ellacuría (2001a) solo "el que en lo limitado ve consciente y críticamente más que lo limitado puede desideologizar, impedir que la parte se convierta en todo, que lo relativo se le convierta en absoluto" (p. 128).

A partir de esto, cabe pensar que, por su doble naturaleza crítica (negativa) y constructiva (positiva), es posible desideologizar. En tal sentido, la duda y la negación tienen un alcance parcial, por lo que, sin una construcción teórica acorde a las necesidades de liberación histórica, no es posible explicitar genuinamente los límites del pensar ideologizado.

En rigor, para Ellacuría la crítica no es meramente negativa, "[...] porque se critica desde algo y se critica para algo, a la vez que en el criticar y negar aparecen formulaciones positivas y tal vez aspectos inesperados de la realidad" (Ellacuría, 1991a, p. 102). Además, la creatividad presenta sus límites, y el autor advierte sobre ello, al sostener que existe un gran peligro de ideologización cuando la filosofía abandona su tarea crítica y se aboca a la tarea constructiva y sistemática. No obstante, mientras más creativa y menos repetitiva resulte, en cuanto a su capacidad para aproximarse a la realidad, entonces menor es su riesgo de devenir ideológica (cf. Ellacuría, 2001a, p. 128).

2.3.1. La historicidad de los conceptos

De manera concomitante a la cuestión de la crítica de las ideologías que hemos esbozado brevemente en el apartado anterior, es necesaria una crítica de los conceptos. El tratamiento de estos temas Ellacuría los desarrolla a lo largo de las décadas de los ‘70 y ‘80. Los textos centrales acerca de este tópico son varios. Hacemos referencia a ellos a lo largo de todo este apartado final. En principio, nos remitiremos a los textos *Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria* (Ellacuría, 1991a, pp. 567-586) y a *La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización* (Ellacuría, 1991a, pp. 587-627).

En el primero de estos textos el autor realiza una reflexión muy sugerente en clave hermenéutica, ya que se propone desarrollar un “marco teórico-valorativo” de la reforma agraria. En este sentido, entiende por este marco: “[...] aquel sistema de conceptos que permita entender y valorar lo que última y totalmente está en juego cuando se plantea la reforma agraria” (Ellacuría, 1991a, p. 571). La clave del asunto está en el sistema de conceptos utilizados para entender y valorar reflejamente el fenómeno de la reforma agraria en su integralidad (cf. Ellacuría, 1991a, p. 571).

Esta reflexión deja asentado que los conceptos son la condición necesaria para la comprensión de un hecho social como el mencionado, aun cuando no sea condición suficiente. Con relación a la valoración, sostiene que aun cuando sea necesario tomar valores distintos, deben tender a ser juicios objetivos y no una defensa manifiesta de intereses particulares (cf. Ellacuría, 1991a, p. 571). El primado de la objetividad en la valoración es esencial para que el juicio ético-político sobre la realidad sea el más acertado posible.

El análisis del autor no se detiene en un examen detallado de la reforma agraria, lo que implicaría una evaluación del proceso histórico de distribución y tenencia de la tierra y sus consecuencias, etc. Por el contrario, analiza conceptualmente los valores que se ponen en juego en torno a la reforma agraria: la propiedad privada, la relación riqueza-pobreza, el poder, la gestión política, la justicia, la libertad y el trabajo.

Los mencionados conceptos, mirados con detenimiento, constituyen una constelación, por así decirlo, que se configura a partir de la coyuntura histórica. Estos conceptos podrían ser analizados de manera universal y abstracta, sin embargo, el autor considera improcedente dicha metodología. En contraposición a ello, sostiene la importancia de los conceptos históricos: “Cuando no se reflexiona críticamente de qué praxis histórica determinada surgen las conceptuaciones y a qué praxis conducen, se está en trance de servir a una historia, que

tal vez el concepto dice negar"[158] (Ellacuría, 2000a, p. 540). Esta advertencia metodológica lo lleva a una descripción adecuada de lo que comprende por conceptos históricos:

> Concepto histórico se opone aquí a concepto abstracto y universal. […] el concepto histórico, por referirse inmediatamente a realidades históricas, a realidades cambiantes que dependen de la situación estructural y coyuntural en la cual se dan, cobra significado distinto, según el momento del proceso y según el contexto en el cual se da. Lo que eran los conceptos análogos de la filosofía clásica, que mantenían una cierta unidad de sentido, aunque se refiriesen a realidades distintas, serían los conceptos históricos referidos a realidades procesuales distintas: se refieren a la misma realidad, pero en distinto momento del proceso (Ellacuría, 1991a, p. 590).

La propuesta de Ellacuría consiste en desplazar el carácter especulativo o idealista de los conceptos para sumergirlos en las turbulentas aguas de la historia. Con ello pretende determinar la validez de dichos conceptos. Esto es lo que Adorno (2015) refiere con la adecuación entre el concepto y la cosa (cf. p. 354).

En consecuencia, la construcción de una significación emancipada del proceso histórico –entendido como el conjunto de situaciones estructurales y coyunturales— constituye un modo de racionalización que, en última instancia, erige ficcionalmente un referente histórico. Con frecuencia, esto encubre la inexistencia de tal referente, ya que, en los hechos, tales situaciones no ocurren como se describen. Como señala Reinhart Koselleck (1993), esta situación obedece a la existencia de un hiato entre espíritu y realidad, entre signo y referente, entre concepto y realidad extralingüística. Estas relaciones polares generan una tensión que no encuentra cauces de solución definitiva, dado que, constituyen una región siempre móvil, deslizante, donde la conexión entre estos elementos permanece en constante redefinición (cf. p. 119).

En otras palabras, se da una tensión entre la identidad del concepto y lo que la realidad ha dado y da de sí (cf. Ellacuría, 1991, p. 79) en un contexto particular. Esta tensión es propia del dinamismo estructural de la realidad histórica, que impide una significación cerrada. Justamente, porque:

> El despliegue de la realidad no sólo alcanza en la historia su momento último, sino que el discurrir histórico va desvelando y revelando la verdad de la realidad. Una realidad que, por muchos capítulos, es un escándalo a la razón ahistórica, que estimaría como irreales muchas

[158] Esta cita procede del texto "Historicidad de la salvación cristiana" (Ellacuría, 2000a, pp. 535- 596).

> de las estructuras y muchos de los sucesos históricos. La identificación del ser con lo bueno y lo verdadero, pero de suerte que sólo es lo que parece bueno y verdadero a una razón que se ha constituido en medida de todas las cosas, choca con la realidad histórica del mal y del error. Lo cual trae consigo, necesariamente, la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de la acción (Ellacuría, 1991a, p. 91).

En rigor, hay una co-determinación estructural entre concepto y realidad histórica, donde difícilmente se pueda dar una univocidad diacrónica o sincrónica de ambos elementos. De hecho, estas variaciones conceptuales se profundizan si nuestro contexto de enunciación geopolítico es un país en vías de desarrollo, con vastas formas estructurales de dependencia donde la realidad histórica del mal y del error son un hecho inconfundible, o un país central, cuyo dominio histórico global es predominante y responsable de muchas de las tragedias de la periferia.

Por las mencionadas razones, nuestro autor se encuentra en la necesidad de establecer un conjunto de conceptos histórica y geográficamente definidos para pensar el hecho social de la reforma agraria. De allí que ponga en sintonía la propiedad privada con la relación entre la riqueza y la pobreza, con el poder y con la justicia y la libertad, etc. (cf. Ellacuría, 1991a, p. 572 y ss.).

Justamente, los conceptos abstractos de una razón ahistórica –por eso enfatiza tanto la necesidad de un *logos* histórico— pierden de vista que el referente del concepto puede resultar inexistente en el estado de cosas extralingüístico. La ausencia de tal referencia altera inevitablemente la significación, con grandes posibilidades de derivar en una ideologización. Por eso, Ellacuría (1991a) acude al ejemplo elocuente de la propiedad privada, que tantos panegíricos se le dedican desde ciertos sectores sociales. Todas aquellas propiedades que se predican de ella: generadora de iniciativa, de libertad personal, entre otras, deben ser confirmadas en la realidad; de lo contrario, no es la propiedad requerida para ese cuerpo social. De hecho, si causa efectos contrarios a los esperados, entonces es su contradicción. En virtud de esto, los mencionados conceptos, son "conceptos operativos, cuya verdad se puede medir en sus resultados y cuyo contenido debe ir cambiando, aunque se siga manteniendo su sentido esencial" (p. 591).

Por otro lado, aun cuando el autor no lo señala, también podemos considerar que el asunto es susceptible de una consideración inversa. La realidad se encuentra directamente afectada cuando los conceptos están grávidos de expectativas irrealizadas. Debido a estas expectativas, los conceptos motorizan el dinamismo de las fuerzas histórico-sociales hacia

la transformación de la realidad. Este es el componente utópico que descansa en todo concepto.

Por lo dicho, vemos que los conceptos no son sencillamente una determinación de hechos o de un *factum*. También se hallan en una tensión, transitando desde esa determinación fáctica hacia aquello que está por realizarse, es decir, al *faciendum*. Por esta razón, se "debe verificar, hacer verdadero y real lo que ya es en sí principio de verdad" (Ellacuría, 2000a, p. 297).

En este sentido, Ellacuría plantea, en diversos textos que retomaremos más adelante, la noción de bien común y derechos humanos, a partir de la génesis de los mismos. Esto es sumamente importante, por cuanto, los conceptos, como hemos visto, no son idealidades sustantivadas transhistóricas, por el contrario, la coagulación de sus significación es el producto de un largo proceso de sedimentación derivadas de las disputas histórico-políticas.

Asimismo, junto al planteo ellacuriano que acentúa la ideologización en aquellos conceptos que no se verifican la realidad, también es posible sopesar la génesis[159] de las ideas como un antídoto metodológico. Principalmente, frente a aquellos conceptos que se ideologizan al omitir o prescindir de esta génesis, ya que justamente los idealizan e hipostasian al cortar los lazos con su origen histórico, encubriendo las condiciones que le dieron surgimiento y, por consiguiente, enmascarando la historicidad de todos los procesos sociales, como de los producto de la razón humana[160].

Por lo dicho, estamos en condiciones de examinar una cuestión central para el pensamiento ellacuriano: aquellos aspectos sobre su concepción de la verdad en el marco de la realidad histórica concebida como praxis. Retomando nuevamente la relación entre *verum* y *faciendum*, nuestro autor enfatiza que lo ya hecho (*factum*) constituye una parte esencial de la verdad. Sin embargo, absolutizar este momento implica perder de vista numerosas dimensiones que deben concretarse. Esta reflexión surge de reconocer que la verdad de la realidad se da en su dinamismo estructural y dialéctico, donde el futuro tiene una importancia

[159] En este mismo sentido, se pronuncia Adorno (2015), al afirmar que las nociones de génesis y validez no son antitéticas (podríamos decir: las dimensiones diacrónicas y sincrónicas de los conceptos), sino que deben ser dialécticamente consideradas (cf. pp. 343-344). Esto se debe a que "la historia misma es inherente a la verdad" (p. 346).

[160] Acerca de esto mismo aporta José Manuel Romero Cuevas: "[...] la historización no se ocupa propiamente de hacer una reconstrucción histórica del surgimiento de los conceptos, Sin embargo, se sirve de una reconstrucción tal para poder cuestionar la apariencia estática y ahistórica de los mismos como valores universales abstractos y mostrar así el fundamento de su desentrañado carácter dialéctico" (Tamayo Acosta y Romero Cuevas, 2019, p. 147).

central. En consonancia con esta perspectiva, el autor destaca la necesidad de construir la verdad, conjugando praxis (acción social transformadora) y teoría (reflexión crítica) para realizar aquello que se muestra como verdadero. Así pues, el *factum* representa el producto histórico de la praxis humana, y el *faciendum* alude a lo que se está por hacer, condicionado tanto por las circunstancias inmanentes de producción como por un ideal prescriptivo y utópico de realización (cf. Ellacuría, 1990, p. 599).

2.3.2. La historización como principio de desideologización

En lo que va de nuestro estudio de la obra ellacuriana observamos que la ideología no es una cuestión secundaria al proceso histórico, inclusive a la realidad histórica en sí misma. Su importancia capital para el pensamiento radica en su inscripción en el nivel metafísico. Concretamente, lo ideológico constituye un nervio sensible para la realidad por su particular capacidad de encubrimiento o distorsión de la realidad social, con la estricta finalidad de justificarla enteramente en su estado actual. Por consiguiente, la tarea de la filosofía en su carácter crítico consiste en forjar las herramientas metodológicas de desideologización.

En este sentido, es menester recordar que las

> [...] ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos, como valores efectivos y operantes, como pautas de acción eficaces, unos conceptos o representaciones, unos valores y unas pautas de acción, que son abstractos y universales. Como abstractos y universales son admitidos por todos; aprovechándose de ello, se subsumen realidades que, en su efectividad, histórica, son la negación de lo que dicen ser (Ellacuría, 1991a, p. 591).

La centralidad otorgada por las ideologías al plano del discurso, donde predominan la abstracción y universalización de conceptos, representaciones, valores y pautas de acción, constituye el núcleo de su capacidad de encubrimiento. En otras palabras, la autonomización forzada de la construcción semántica o de las promulgaciones jurídicas, –como ocurre con los derechos humanos—, al desatender su referente histórico, genera la necesidad de un método que permita indagar su efectiva realización en el devenir histórico.

De lo mencionado se deduce la propuesta de nuestro autor de una historización de los conceptos como método de desideologización. Para ello, es necesario recurrir a su hermenéutica histórica, ya que todos los conceptos al ser históricos adoptan una significación precisa, aunque su referente histórico sea frecuentemente eludido, encubierto o desfigurado.

Por consiguiente, resulta necesaria una instancia metodológica que demuestre la efectiva realización de los conceptos en la praxis histórica, con el propósito de pensar críticamente todos los sucesos sociohistóricos en pos de una liberación integral de la condición humana.

Cabe agregar, como señala Senent de Frutos (2013), que la prioridad otorgada por Ellacuría a la realidad histórica busca sortear los riesgos de una fractura ontológica entre el "ser" y el "deber ser" (p. 184), ya que el conjunto de las construcciones ideales, tanto de orden noético, axiológico o político se encuentran en el horizonte de la praxis histórica y sirven para determinar lo que esta debería o podría ser[161].

Justamente, como dice Zubiri (2005), el ser humano busca permanecer en la realidad, por eso da el rodeo por la irrealidad. Por tal razón, el conjunto de las representaciones tiene que encontrar estricta verificación en la realidad, es decir, en la inmanencia de la realidad intramundana. En tal sentido, en la medida en que estos ideales discursivos se verifican en la realidad y se actualizan como tal, podemos afirmar que efectivamente fundamentan la praxis. Es decir, constituyen el principio o criterio normativo de la funcionalidad social, de lo contrario operan como un subterfugio ideologizador.

El remedio metodológico que supone la historización implica una multiplicidad de aspectos que deben considerarse. En primer lugar, es necesario atender a la particularidad de los conceptos abstractos y universales, debido a su elusión de los contextos enunciativos.

Lo abstracto, por definición, significa una separación de aquello que se considera de la cosa, de la cosa misma; esto es lo que se conoció como la *aphaíresis* aristotélica. Sobre este tema Zubiri (2005) sostiene que toda abstracción implica un expolio, es decir, se despoja a la realidad de sus notas cambiantes, imperfectas, etcétera, para quedarnos con un reducto, y "ese reducto abstracto es justamente lo que puede ser idea y lo que es εἶδος" (p. 47).

La idea, al verse despojada de particularidades de la cosa, a partir de la cual se conforma, tiene la virtud de considerarse de manera universal. Esto posee un claro contenido de verdad. Sin embargo, en la medida en que hay elementos en ella que no se realizan en el contexto en el cual se pretende su realización, podría ser estimada como una verdad a medias o parcial. Esto es lo que nuestro autor les imputa a los idealismos y las ideologizaciones[162]. Al no

[161] Recordemos que Zubiri (1983) sostiene que el lanzamiento hacia la realidad en profundidad es para determinar lo que esta "podría ser".

[162] También es factible pensar que no solo se elude el contexto enunciativo, en el cual debería visibilizarse la realización efectiva de lo proclamado idealmente, sino que, además, no se consideran los pretextos o intenciones puestas en juego en las afirmaciones hechas (cf. Panikkar, 2009).

considerar estos aspectos, se prolongan los intereses y estructuras socio-económicas que profundizan la opresión y la injusticia.

Este tipo de abstracciones se manejan en dos estratos diferenciados. Por un lado, el de propulsión de los intereses reales que se busca hacer prevalecer; por el otro, el nivel del enmascaramiento de ese interés. En este contexto, la historización adquiere una relevancia central al priorizar la realización o "verificación histórica" de aquellos discursos que proclaman idealmente principios fundantes de la realidad. Por esta verificación, se puede definir si dicho principio se cumple (es verdadero) y en qué sentido lo es, evitando así caer en errores o racionalizaciones de los hechos.

En estricto vínculo con aquello, Ellacuría (2009) considera que "la puesta en praxis histórica de un principio muestra lo que esconde o descubre ese principio" (p. 376). A fin de darle inteligibilidad a esta afirmación, conviene refrescar el sentido de praxis histórica. Según el autor, la praxis tiene que comprenderse como "la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto" (Ellacuría, 1991a, p. 111). En tal sentido, poner en praxis histórica conlleva que el filósofo aplique a la totalidad inmanente del proceso social lo considerado como principio del obrar, ya que, una vez puesto a operar dentro del contexto social, resulta evidente, de manera semejante a la verificación, si está o no encubriendo alguna dimensión.

Vale retomar, a modo de ejemplo, lo que dice Ellacuría sobre la propiedad privada de los medios de producción. Si estos se tienen como principio necesario para la libertad o para la justicia, entonces, al llevar a cabo en la praxis histórica dicho principio tendría que realizarse la libertad o la justicia; es decir, dicho principio debería contribuir a la transformación de la sociedad en orden a la consumación de la justicia o la libertad. De lo contrario, es necesario impedir que se realice, por tener un trasfondo mistificado que vehiculiza otros intereses. De esta manera, el autor muestra "cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal y de impedir que lo que se pretende llevar a la realidad cobre de hecho realidad" (Ellacuría, 2009, p. 377).

Además, Ellacuría advierte, que no se debe admitir que la invalidez demostrada sea considerada únicamente "de hecho", como si fuera algo circunstancial o accidental. Principalmente, cuando "lo comprobado tiene dimensiones suficientes dentro de una sociedad determinada y en un período de tiempo suficiente" (Ellacuría, 2009, p. 376). En otras palabras, en aquellos casos en que se verifica la invalidez de cierto principio, no refiere

algo fortuito, sino que está comprobado, de manera estructural y significativa a través del tiempo, que no funciona o no se realiza como se espera en la realidad, por lo que resulta una afirmación inobjetable.

Por otra parte, la historización implica una superación del nivel tanto de la intencionalidad, como del fenómeno y de la pseudoconcreción. En primer lugar, la superación de la pura intencionalidad se debe a que las pretensiones contenidas en un principio o una ideología de los grupos que las propugnan, son insuficientes para garantizar su validez en la realidad. Esto se debe a que la ideología o los principios rigen comportamientos reales y tiene efectos reales que no pueden ser subsanados apelando a meras intenciones. Como afirma en otro lugar: "[...] lo que importa aquí no es el idealismo de las intenciones, sino el materialismo de los hechos" (Ellacuría, 1991a, p. 601).

Por otra parte, estamos de acuerdo con Héctor Samour (2003) en que la consideración del contenido ideológico en sí mismo, en aquello que pueda contener de verdad, valor y justicia, impide ver la relación que dicho contenido tiene con una determinada situación y acción (cf. pp. 266-267; véase también, Ellacuría, 2001a, p. 125). Por consiguiente, centrados únicamente en el contenido ideológico, no superamos el nivel más superficial del fenómeno, y pasan inadvertidos sus efectos reales sobre la realidad social.

Finalmente, superar la pseudoconcreción significa para nuestro autor, comprender que la realidad de los fenómenos no es estática ni separada, sino que son parte de una unidad dinámica y total que la engloba, donde se muestra su verdadera realidad. En otras palabras, esto implicaría separar y aislar los hechos en el tiempo y en el espacio, sin comprender el conjunto estructural y dinámico de la sociedad que les da emergencia como tal.

En el texto *Hacia una historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares* (cf. Ellacuría, 2001a, pp. 433-445) nuestro autor reelabora la noción de historización vinculándola con los derechos humanos. Allí nos dice:

> La historización consiste (a) en la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado; (b) en la constatación de si el derecho proclamado sirve para la seguridad de unos pocos y deja de ser efectivo para los más; (c) en el examen de las condiciones reales, sin las cuales no tienen posibilidad de realidad los propósitos intencionales; (d) en la desideologización de los planteamientos idealistas, que en vez de animar a los cambios sustanciales, exigibles para el cumplimiento efectivo del derecho y no sólo para la afirmación de su posibilidad o desiderabilidad, se conviertan en obstáculo de

> los mismos; (e) en la introducción de la dimensión tiempo para poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto grado aceptable de realización (Ellacuría, 2001a, p. 434).

Observamos que la verificación práxica es reasumida, pero lo hace en tres registros: epistemológico, ético y práctico-político, los cuales analizaremos con mayor detenimiento más adelante. En el punto b examina las asimetrías sociales, por cuanto el derecho que se proclama puede ser el refugio de grupos minoritarios y no de las mayorías efectivas. En los puntos c y d retoma la divisa, por un lado, en contra de la mera intencionalidad, por la cual no se miden las consecuencias reales de las acciones, y, por el otro, en contra de los planteamientos idealistas, que en vez de viabilizar transformaciones, las entorpecen o las obstaculizan. El último punto, refuerza la cuestión de la variable tiempo, ya que es a través de ella que el conjunto de los aspectos estructurales involucrados en determinadas decisiones o acciones se realizan.

En definitiva, vemos que la historización es un ejercicio metodológico crítico propio de la filosofía que pretende mostrar lo que los conceptos "significan y ocultan aquí y ahora". De esta manera, para Ellacuría se coadyuva a una desideologización superestructural que sirve de refuerzo de determinadas estructuras económicas y sociales y no realizan lo que efectivamente dicen querer hacer (cf. Ellacuría, 1991a, p. 592). Además, favorece un campo de acción nuevo para la praxis.

Lo que hemos mencionado, parece que conlleva un abandono de todo el contenido presente en el mensaje ideologizado. Por el contrario, significa efectuar una diferenciación, o, en palabras más ignacianas, un discernimiento de su contenido, para recuperar e integrar todo lo que haya de verdad, valor y justicia en él (cf. Ellacuría, 2009, p. 377).

2.3.2.1. La historización de la propiedad privada, el bien común y los derechos humanos

En lo sucesivo nos ocuparemos de tres conceptos profusamente analizados por Ellacuría: la propiedad privada, el bien común y los derechos humanos. No pretendemos hacer una exhaustiva revisión de los mismos, sino apuntar algunas claves que nos ayuden a comprender su planteamiento acerca de la historización.

1) El desarrollo más acabado en torno a la problemática de la propiedad lo encontramos en el texto: "La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización" (1976), presente en los *Escritos políticos I* (1991a). Allí realiza una minuciosa lectura del concepto de propiedad, pero, fundamentalmente, desarrolla los conceptos históricos y la idea de la historización.

Su preocupación respecto de este tópico surge de la ideologización que atraviesa la sociedad con relación a este concepto. El *locus* ocupado en la sociedad tiene significativa influencia sobre la perspectiva que se asume; por ello, esta puede funcionar tanto de manera encubridora y legitimadora del estado de cosas dado, como también para asumir el lugar hermenéutico adecuado para iniciar un movimiento crítico positivo. Este último enfoque facilita un acercamiento hacia un interés más verdadero y objetivo, desideologizando las posturas que tienen un interés en sostener las condiciones sociales de injusticia.

El propósito general de este texto ya lo hemos expuesto: historizar el concepto de propiedad con la finalidad de desideologizar determinadas posiciones sociales respecto de este y, de esta manera, contribuir con un proceso de ajuste social. En este sentido, la discusión que retoma Ellacuría es aquella que entabla el gobierno salvadoreño contra las oligarquías dominantes en El Salvador representada por la ANEP (Asociación Nacional de Empresas Privadas). Estos grupos dominantes, disputan las iniciativas de reforma agraria promovidas por el Estado en defensa de sus intereses en torno a la posesión concentrada de la tierra. Para ello, acuden a un uso ideologizado del concepto de propiedad al utilizarlo de manera abstracta y universal sin atender a las consecuencias reales en el país.

La diatriba que entabla nuestro autor en contra de la posesión concentrada de la tierra en manos privadas (cf. Ellacuría, 1991a, p. 606) se dirige al carácter casi divinizado que asume la propiedad privada en el capitalismo. La defensa de estas posiciones se ampara en la productividad y la producción de la iniciativa privada, la cual, desde las perspectivas liberales, es un valor consagrado. Además, estas defensas parten del supuesto no verificado de un ulterior enriquecimiento del conjunto de la sociedad.

Por el contrario, el trabajo de historización que rescata nuestro autor se propone desarticular las condiciones efectivas en que se encuentra el pueblo salvadoreño con la tenencia efectiva de la tierra dada hasta el momento. De la historización hecha constata que la situación social, producto del tipo de propiedad de la tierra, sin una efectiva regulación por una instancia

exterior y dejada al libre juego de los criterios privados, es completamente contraproducente para el bien común de la nación (cf. Ellacuría, 1991a, p. 598).

Por otro lado, se ocupa de la historización del concepto de propiedad promovida por la ley de reforma agraria, cuyo fin es mostrar qué tipo de propiedad se daría históricamente por fuera de la lógica teórica. Desde un comienzo tiene la intención de hacer declinar el carácter absoluto y primario de la propiedad privada (cf. Ellacuría, 1991a, p. 606). De esta manera, busca descentrar el poder y las fuerzas ciegas del mercado, al hacer intervenir al Estado de manera fehaciente.

Por consiguiente, una redistribución de la tenencia de la tierra podría lograr los beneficios económicos y la justicia social pretendida. Además, se sostiene que la tierra debe ser del trabajador, para desarticular el régimen asalariado. Conjuntamente, se promueve la tenencia comunitaria y cooperativa de la tierra que estimula el valor de la solidaridad. Por otra parte, hay un reconocimiento a la propiedad de los medios de producción como una potestad de la mayoría, por lo que se reconoce al Estado como árbitro de esta función social, con la debida cautela ante una función totalitaria. También se prioriza, la distribución sobre la productividad para garantizar la función y el ordenamiento social. Por último, la función social de la sociedad encuentra su correcta interpretación cuando "responde al destino de todos los bienes de la tierra, que es la satisfacción de las necesidades de todos" (Ellacuría, 1991a, p. 609). Naturalmente, su verdad está en su realización, es decir, se fundamenta más en la lógica histórica que en la lógica teórica.

En suma, la historización efectuada por nuestro autor consiste en la realización histórica de las formulaciones abstractas. En el primer caso, se dirige contra la ANEP, y se enfoca en mostrar cómo las condiciones históricas efectivas se encargan de contradecir los postulados sostenidos por aquellos, mostrando así su carácter ideologizado. En el segundo caso, se centra en la ley de reforma agraria, y su acento está puesto en mostrar que el valor de la mentada reforma no está en su forma teórica abstracta, aun cuando sus formulaciones resulten en una verdadera *avant garde*, sino en la materialización histórica de la misma. Por ello, lo que hay que hacer es leer la ley desde y para la situación en la cual se intenta aplicarla, y luego "hay que ver su verdad o falsedad desde la totalidad concreta que se pretende conseguir" (Ellacuría, 1991a, p. 619). En este sentido, observamos dos pasos en la historización, por el primero, conocemos el sentido verdadero de lo que se anuncia; por el segundo, realizamos ese sentido verdadero en la historia (cf. Ellacuría, 1991a, p. 619).

Asimismo, la clave de la historización radica en que la desideologización del concepto robustezca los argumentos del Estado a favor de una ampliación de su autonomía respecto de las clases dominantes salvadoreñas. De esta manera, se contribuye a una "desideologización de una superestructura, que realmente sirve de refuerzo a unas determinadas estructuras socio-económicas que, de hecho, causan lo contrario de lo que dicen querer operar" (Ellacuría, 1991a, p. 592). Para ello son necesarios fundamentos sustantivos que permitan que el Estado salga del idealismo de las intenciones para ir al materialismo de los hechos (cf. Ellacuría, 1991a, p. 601); de manera tal que los esfuerzos de reforma no se vean obstruidos y finalmente descartados.

2) El análisis sobre el bien común lo encontramos en el texto "Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida" (cf. Ellacuría, 2001a, pp. 207- 225). En este, la clave hermenéutica que propone el autor, así como en el caso de la propiedad privada, consiste en la imperiosa necesidad de su historización. Este enfoque, permite evidenciar cómo, en muchas ocasiones, se produce una falsificación del mencionado bien común, al concitarse socialmente lo contrario de lo proclamado de manera ideal. Además, el autor hace algunas consideraciones formales sobre el concepto, necesarias para pensar el fenómeno como para contrastar con su ulterior historización.

En primera instancia, caracteriza formalmente el concepto de bien común recurriendo a la tradición filosófica, para mostrar su centralidad en el análisis de la sociedad. Las claves fundamentales que encuentra en torno al concepto por los pensadores clásicos (Aristóteles y Santo Tomás, fundamentalmente, pero también ve aspectos semejantes en Rousseau y Hegel) son tres: a) estos establecen una relación entre el bien común y el bien individual como el que hay entre el todo y la parte, donde aquel es anterior a este, hecho que puede ser objetado como totalitario, pero es sostenida por todos los autores; b) destaca que, debido a lo anterior, es la justicia, propia de la justicia legal o la justicia de la ciudad, que busca la promoción del bien común, la que tiene que ser priorizada como acto virtuoso, por encima de cualquier otra virtud en la vida del individuo; c) el bien común es un bien personal, el cual, solo por una identificación del ámbito personal a lo privado, puede conllevar una disminución del valor del bien común. Además, los bienes involucrados no son bienes de índole interna o subjetiva, sino aquellos que son propios del ciudadano, esto es, bienes económicos, materiales.

Según nuestro autor, los aspectos positivos de una consideración formal del bien común son: primero, todo bien individual está en forzosa referencia al bien común, puesto que no hay bien individual que no encuentre su propia promoción más que en el bien común. Además, el bien individual, sin una referencia clara al bien común, no es más que la consecución de intereses individuales, por tanto, una negación objetiva del bien común. En segundo lugar, hay que romper con el equívoco de que el bien común es una suma de bienes particulares, como si el individuo persiguiendo su propio bien estuviera contribuyendo al bien común, cuando, en rigor, son cualitativamente distintos uno del otro. Con esta posición nuestro autor se contrapone abiertamente al liberalismo individualista y brega por el socialismo comunitarista. En tercer lugar, el bien común responde a determinadas condiciones estructurales, donde, la justicia, es el eje vertebrador de dichas condiciones. En suma,

> [...] se propone un bien común que sea trascendente a cada uno de los individuos, pero sin ser exterior a ellos; un bien común que sobrepasa lo que es cada uno individualmente considerado, pero en la medida misma en que cada uno se sobrepasa a sí mismo, en su dimensión comunitaria y social (Ellacuría, 2001a, p. 214).

La adopción de un enfoque formal resulta insuficiente para abordar el problema del bien común. De acuerdo con lo analizado a lo largo de los textos de Ellacuría, la crítica fundamental que hace a las reflexiones formalistas es que están en la línea de la abstracción idealista, es decir, no tiene en cuenta las condiciones reales de construcción del bien común. Por lo cual no es factible tener en claro el contenido del bien común en cada circunstancia histórica, ni es posible determinar cuál es el camino para lograrlo (cf. Ellacuría, 2001a, p. 215).

En este sentido, el autor retoma los casos de la Grecia clásica y Roma, considerados paradigmáticos, dado que toda la estructura social de estas civilizaciones está sostenida por una inmensa base de trabajo material realizada por esclavos, lo que permiten a un grupo minoritario la condición de ciudadanos libres. En consecuencia, no se problematiza que el bien común, en lugar de ser un criterio integrador para toda la sociedad, se convierta en el privilegio de una minoría. En este sentido, el autor destaca el caso de Espartaco como un hecho excepcional de cuestionamiento de ese *statu quo*.

De lo analizado, podemos concluir, nuevamente, que el mecanismo ideológico que desfigura el bien común es la falta de historización de las afirmaciones ideales y formales. Esto se da por dos razones: primero, porque no se verifica cuántos y de qué manera se ven afectados

realmente por el mentado bien común. Segundo, se propugna el bien común sin poner las bases materiales requeridas para el mismo, inclusive muchas veces se ponen condiciones que las obstaculizan aún más. Como afirma en otro lado el autor: al refrán "el fin justifica los medios" se debería sustituir por "el que quiere los fines, quiere los medios" (cf. Ellacuría, 2009, p. 257). En ocasiones, inclusive, se acepta un falso e interesado *statu quo* y se afirma que el orden, la ley y la tranquilidad son condiciones indispensables para el bien común, sin asumir quiénes son los beneficiarios de ese orden.

En definitiva, para nuestro autor, la no asunción de las condiciones internas de una sociedad dividida por clases contrapuestas y conflictivas impide abordar de manera adecuada el problema del bien común. Por esto, la existencia de una comunidad real se presenta como una condición *sine qua non*. La irrealización de esta comunidad es producto del conflicto entre clases en pugna, principalmente por sus determinaciones económico-sociales. Este problema se agrava con la presencia de un Estado que privatiza el bien común al ponerlo al servicio de minorías elitistas. En consecuencia, lejos de ser una objetivación del bien común, termina por convertirse en una objetivación de grupos minoritarios.

Pues bien, la historización del bien común, en primer lugar,

> [...] consiste en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como un "deber ser" del bien común o de los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva del bien común (Ellacuría, 2001a, p. 217).

En resumidas cuentas, "la verdad del bien común es la verdad de sus determinaciones prácticas" (Ellacuría, 2001a, p. 219). Además, la concreción de estas determinaciones no debe quedar en logros aislados, sino que la historización debe seguir la orientación del proceso real. Este proceso real se evidencia en los resultados objetivos, es decir, en las obras históricas. La presencia de ciertas intenciones o propósitos pueden legitimar los casos individuales, pero no pueden legitimar el conjunto de la evolución social.

Además, señala nuestro autor, la verdad real del proceso histórico se visibiliza en la participación de las grandes mayorías en el bien común y en la mejora del estado real de estas. Esto solo puede lograrse con una efectiva liberación de los pueblos de sus condiciones de opresión, por ello, contra los acaparadores de los bienes comunes, es necesario que haya un "hacerse justicia" como la clave de la realización, esto quiere decir que los grupos oprimidos hagan justicia de su propia situación histórica.

Frente a las posiciones que sostienen que esto es ir contra el bien común tal y como se da en la actual situación histórica, Ellacuría responde con dos claves hermenéuticas básicas: en primer lugar, que el bien común están en la misma línea que la sociedad, por consiguiente, en una sociedad que esté dividida por intereses contrapuestos es inviable un bien común efectivo. Por el contrario, el bien común se convierte en la utopía de una sociedad libre de conflictos por intereses mezquinos, al reconocerse que los bienes proclamados no son más que subterfugios o mistificaciones de intereses que niegan la efectiva realización del mismo.

Por otra parte, asume una línea más formal y jurídica, en la cual el bien común es enfocado desde el todo y no desde las partes, por lo que, dada una injusticia estructural, el bien común solo puede existir por la negación de lo que origina la injusticia. En conclusión:

> [...] visto el bien común desde la sociedad, lo que se está propugnando es la tarea utópica de la comunicación de bienes y tras ella se esconde la persuasión de que negando el interés privativo del egoísmo individual es como se realiza a una el hombre y la sociedad comunitaria (Ellacuría, 2001a, p. 225).

3) El tratamiento de los derechos humanos lo encontramos de manera acabada en su texto "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares" (1989)[163]. Allí sostiene que el supuesto fundamental contenido en los derechos humanos es su pretensión de validez universal, que se contrapone con su carácter histórico, es decir, con el hecho de que surgen como resultado de una praxis histórica (cf. Ellacuría, 2001a, p. 432). Por esto, nuestro autor plantea que para lograr la mentada validez es necesario asumir "'desde' dónde se consideran y el 'para' quién y 'para' qué se proclaman" (Ellacuría, 2001a, p. 433).

En este sentido, la complejidad y ambigüedad que caracteriza a los derechos humanos derivan de la tensión entre la universalidad de su proclamación y los contextos locales en que los mismos se implementan. Además, el autor denuncia que se puede dar un uso ideologizado de estos en favor de determinados intereses de grupos. Asimismo, existe el riesgo de que los derechos humanos tomen la forma de una "normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica y, en un caso extremo, como una forma velada de defender lo ya adquirido por el más fuerte o adquirible en el futuro por el más fuerte" (Ellacuría, 2001a, p. 434).

[163] Para un análisis más pormenorizado de este tópico puede verse: Tamayo Acosta y Romero Cuevas (2019, pp. 144-155).

Ante esta problemática, Ellacuría propone retomar el análisis de los derechos humanos en tres planos: verdadero y falso, correspondiente al plano epistemológico; justo e injusto, perteneciente al plano ético; ajustado o desajustado, situado en el plano práxico o político.

Conforme a este planteamiento, la desideologización que se lleve a cabo a través de la historización tiene que operar en estos tres planos, pero apartándose de una consideración unívoca y abstracta del ser humano. Contrariamente a ello, hay que inscribirlo en sus concretas coordenadas sociales e históricas, en las cuales es factible delimitar el "desde" donde se proclama, el "para" qué y el "para" quién. Este enfoque resulta central para pensar la historicidad de los derechos humanos, ya que estos son parte del triunfo civilizatorio occidental. En este contexto, es razonable esperar un cumplimiento efectivo de los mismos, algo que no ocurre necesariamente fuera del marco de esa sociedad.

En rigor, como muestra Ellacuría (2001), los derechos humanos constituyen el triunfo de la disputa realizada por una clase social determinada, que se consideraba privada de cierto reconocimiento bajo ciertas circunstancias históricas. Casos ejemplares son: "la *Charta Magna* (1215), de *Bill of Rights* (1689), de la *Declaración de derechos de Virginia* (1776), de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789, 1793)" (p. 436). Sin embargo, lo paradójico, según plantea Ellacuría, es que estos grupos no aceptan los criterios de universalidad que sus principios conseguidos implican. El carácter positivo, aunque limitado de todos estos procesos, es lo que permite pensar en una naturaleza ambigua e ideologizada de los derechos.

En virtud de esto, un enfoque historizado del problema de los derechos humanos debe plantearse desde una sociedad escindida entre el débil y el fuerte, entre amos y siervos, entre opresores y oprimidos. En breves palabras, en una realidad dialéctica. En este sentido,

> [...] el derecho es la superación idealista de esa escisión y de esa contraposición dialéctica, que, en primer lugar, oculta la realidad de la escisión y de la contradicción y, en segundo lugar, favorece la continuación de la misma, presentando como derecho de todos lo que es privilegio de pocos (Ellacuría, 2001a, p. 435).

Estas delimitaciones dialécticas de la realidad permiten considerar que los derechos humanos sobrepasan las estrictas restricciones normativas del derecho institucionalizado, para mostrar su carácter dinámico, abierto y conflictivo, por cuanto los derechos humanos se inscriben en una lucha normativa instituyente, como lo declara Senent de Frutos (2013), ya que lo que podrían o deberían ser está impedido o negado (cf. p. 72).

2.3.3. Claves de la historización como procedimiento metodológico

La historización nos ha puesto en un claro dilema. Por una parte, encontramos lo teórico-noético, es decir, los conceptos. Junto a estos podemos agregar lo axiológico y político. Finalmente, debemos integrar la realidad en todo su carácter estructural y dinámico. La tensión irresoluble, al menos de manera definitiva, entre los conceptos que se forjan filosófica, social, histórica y jurídicamente, y la realidad que estos designan, nos señala la compleja trama que se constituye con relación a la misma. Esta tensión se agrava al advertir la ideologización que se pone en juego en la realidad socio-histórica con la intención de encubrir, disimular o tergiversar el sentido histórico real de ciertos discursos.

En el marco de esta trama epistemológica y metafísica nuestro autor hace intervenir la historización como remedio metodológico. No obstante, esto presupone que se asuma una perspectiva diferente de la cuestión, ya que no es posible posicionarse desde los actores que concentran el poder. Esto se debe a que por sus condicionamientos de clase, psicológicos, morales, etc., asumen una perspectiva de la realidad en la cual se considera necesario el vigente ordenamiento social para lograr la estabilidad y la perpetuidad de sí mismos.

Por el contrario, sabemos que si la filosofía quiere ser crítica debe asumir el lugar epistémico adecuado, dado que los condicionamientos antes apuntados determinan en gran medida la aproximación a la realidad. Por ello, la perspectiva adoptada permite barrer total o parcialmente con los condicionamientos de clase que nublan las facultades cognitivas para comprender la realidad, así como coadyuvar al discernimiento ético y teórico, de acuerdo con el cual es posible una aprehensión apropiada acerca del sentido por dónde va la justicia y la verdad.

La asunción de este posicionamiento histórico, otorga, como vimos, una enorme potencialidad crítica a la teoría. Asumido el lugar epistémicamente adecuado, cabe pensar en un criterio metodológico que posibilite un acceso a la mentada realidad. Por consiguiente, si se pretende desideologizar las posiciones teóricas y prácticas de ciertos sectores, es necesario mostrar bajo criterios filosóficos rigurosos en qué punto las ideologizaciones cometen un “secuestro” de la realidad, por así decirlo, al no mostrarla en su integridad, al encubrir sus antagonismos, contradicciones y oposiciones. Para ello, la historización dialéctica se presenta como un arma indispensable para inocularse frente a estas desviaciones.

Pues bien, veamos cuáles son las particularidades de la historización dialéctica[164]:

> [...] negar superadoramente aquella condición de debilidad, esclavitud y opresión, que es lo que se da de hecho, aunque no sea el dato primario de lo que corresponde al hombre en su esencia ideal. Se trata, por tanto, de un proceso negativo, crítico, y dialéctico, que busca no quedarse en la negación, sino que avanza hacia una afirmación nunca definitiva, porque mantiene en sí misma, como dinamismo real total más que como dinamismo lógico, el principio de superación. Siempre sigue el elemento de desajuste, injusticia y falsedad, aunque en forma cada vez menos negativa, al menos en los casos de avance real en lo ético personal y en lo político social. Y esta continuidad negativa, acompañada por el deseo general de cambiar y mejorar, mantiene activo el proceso (Ellacuría, 2001a, p. 436).

El eje de esta historización está en su continuidad con la formulación inicial, ya que su pretensión es verificar si un derecho se proclama idealmente se concreta efectivamente en la realidad social e histórica, y de qué manera lo hace. Esta verificación alude a una posible identificación de una negatividad histórica en tres registros principales: falsedad, injusticia y desajuste.

En tal sentido, buscamos negar críticamente la condición negativa de la realidad histórica con el propósito de avanzar hacia una nueva afirmación epistemológica, ética y política. Dicha afirmación nunca adquiere un carácter positivo definitivo, ya que está sujeta al dinamismo de la realidad, más que a un dinamismo lógico. Por esta razón es que reaparecen situaciones de desajuste, injusticia o falsedad, aunque con una tendencia a reducirse.

En otro lugar, Ellacuría (2009) reafirma el carácter radical de la negación de la negación, puesto que, metodológicamente, permite instaurar un proceso afirmativo que tiene que ser continuamente superado.

> El dinamismo de la negación de la negación es fundamentalmente positivo y se apoya últimamente en la intolerancia del mal y de lo negativo. Puede considerarse como un momento fundamental junto con la afirmación de lo positivo y la superación de lo positivo afirmado. En una consideración estructural estos tres momentos no son separables como no es disociable en una realidad dada lo negativo, lo afirmativo y lo superable, sino que su negación, afirmación y superación llevan a una unidad distinta (p. 255).

[164] En este punto seguimos parcialmente los planteos de José Manuel Romero Cuevas (cf. Tamayo Acosta y Romero Cuevas, 2019, pp. 156-159).

En este texto el autor nos advierte del proceso de negación dialéctica, de acuerdo con el cual se abren sucesivas afirmaciones históricas, puesto que cada una de ellas debe ser superada. Por consiguiente, hablar de un proceso negativo implica considerar la negación desde dos perspectivas. Por un lado, hay que referirse a la realidad negada, por cuanto se ve impedida en lo que podría o debería ser. Por el otro, a la realidad negadora, en un sentido crítico, porque conlleva un discernimiento, evaluación o valoración de una realidad determinada, como puede ser la violación de los derechos humanos. Esto permite tomar distancia de las formas históricas de opresión generadas por dicha realidad.

Además, este proceso se desarrolla de manera dialéctica, lo cual involucra dos dimensiones. La primera es teórica: para Ellacuría (2001), con ella se busca dilucidar, a partir de una negación superadora, "cuál es el rostro histórico del derecho deseable y posible" (p. 438). La segunda es práctica, porque apunta a que la realización del derecho anule la realidad negadora.

Recapitulando, podemos apreciar que, por una parte, se ocupa de mostrar cómo la promesa normativa contenida en los conceptos no alcanza su cumplimiento en la realidad. Por consiguiente, es necesaria una primera negación teórica de la realidad negadora. Esto ocurre, en parte, porque los conceptos político-morales, por su pretendida abstracción y universalidad, resultan responsables del encubrimiento y la imposibilidad de que la mentada promesa normativa se cumpla.

Por otra parte, es insuficiente dicho planteo, ya que es necesaria una negación práctica de la realidad en cuestión. Esto implica revertir el poder concentrado en pocas manos en los sectores socioeconómicos, ya que son estos los que paralizan o imposibilitan cualquier instancia de transformación efectiva. De esta manera, este criterio metodológico permite descubrir una determinada realidad, pero, al mismo tiempo, presupone una intervención práctica en la realidad para dar forma a la realidad negada.

A partir del análisis realizado, identificamos una crítica en un doble plano, pero que se desarrolla a través de cuatro niveles fundamentales: la negación teórica del orden social; la deconstrucción o destrucción del orden establecido, y la construcción de un orden alternativo nuevo[165]; y, finalmente, la ulterior superación de ese mismo orden.

[165] Enrique Dussel (2016), en su libro *14 tesis sobre ética* , expresa esta misma idea de manera esquemática y sintética: "[...] se trata de mostrar cómo los tres principios críticos [...] tienen, por su parte, tres momentos internos: 1) el momento del juicio práctico como crítica negativa de la injusticia del sistema moral, que es

Esta crítica dialéctica se aproxima asintóticamente al *Reino social de la libertad* propuesto por Marx, porque, después de todo, como dice Enrique Dussel (2016), la liberación definitiva de la esclavitud, la injusticia y la opresión, no es más que una pretensión (p. 194). Para Ellacuría, los derechos humanos y cualquier otro producto humano, al proceder de su naturaleza finita y falible, están sometidos a la perfectibilidad y, por tanto, a la crítica (cf. Nicolás, 2013). Por ende, en toda construcción humana hay un componente del orden de lo irrealizable o de lo que solo es realizable asintóticamente.

Por la mencionada razón, nuestro autor remite a la utopía como instancia necesaria –más adelante hacemos extensa referencia al tema—, ya que es insuficiente la adopción de la crítica y la destrucción de un orden injusto, sino que es necesaria la creación crítica de una alternativa que sirva de opción real (cf. Ellacuría, 1999b, p. 302). Así pues, es imprescindible una estricta conjunción de utopía y denuncia, ya que aquella permite, a partir de un ideal regulativo de liberación histórica posible y exigible, una toma de conciencia de los actores sociales. No obstante, sin la constatación efectiva de una realidad negativa en todos los órdenes: biológico, psicológico, ético, social, cultural, etc., entonces la toma de conciencia no sería posible. En consecuencia, "[...] la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real" (Ellacuría, 2001a*,* pp. 438-439).

En síntesis, la historización dialéctica es un recurso metodológico imprescindible para resolver tanto el problema de los derechos humanos como el del bien común en el contexto de una sociedad dividida y conflictiva. Este problema no se deriva de circunstancias excepcionales como una guerra, sino de la injusta distribución de los bienes comunes. Sartre (2011), en su *Crítica de la razón dialéctica,* apunta teóricamente acerca de la lucha encarnizada entre los seres humanos por el dominio de la escasez (*raretè*[166]), señalando cómo, en las sociedades, una minoría acaba dominando en función de sus intereses particulares.

---

teórico y cumple con la indicación de que 'los filósofos se han ocupado [solo] de interpretar el mundo' (escribía Marx al comienzo de su reflexión); 2) el momento deconstructivo (o destructivo) del orden moral caduco, que es una transformación negativa ('de lo que se trata es de transformarlo'). Este es el primer paso de la transformación, pero falta el principal. 3) El momento constructivo de la transformación positiva, creativa de nuevo orden (p. 173).

[166] Dice Sartre (2011): "Conviene observar, sin embargo, que esta relación unívoca de la materialidad circundante con los individuos se manifiesta *en nuestra Historia* con una forma particular y contingente, ya que toda la aventura humana –al menos hasta ahora—es una lucha encarnizada por la *rareza*" (p. 278. Cursivas en el original). El traductor traduce la palabra *raretè* por rareza, algo sumamente llamativo, ya que el contexto de enunciación da clara pauta de estar denotando una realidad de orden económico, por lo que, lo más plausible es la traducción por "escasez".

En este sentido, la negación dialéctica de dicha realidad, al fundamentar los derechos humanos en la verdad, la justicia y la justeza, consiste en darle tanto prioridad teórica como práctica a los sectores populares y los pueblos oprimidos (cf. Ellacuría, 2001, p. 445).

2.3.4. ¿Propuesta de una crítica inmanente?

El desarrollo elaborado hasta ahora nos ofrece un panorama general de la concepción de la crítica en Ellacuría. La operación que identificamos de manera reiterada en todos los escritos es, en palabras de Theodor Adorno (2017): "[...] una confrontación del concepto con la cosa", puesto que allí su propósito es "perseguir la verdad que los conceptos, juicios o teoremas quieren expresar por sí mismos, y no se agota en la hermética armonía de las configuraciones mentales" (p. 59)[167].

En este sentido, observamos que el método de la historización es un ingente esfuerzo por situar los conceptos o descripciones ideales en el marco de sus condiciones históricas de realización. De esta manera, es posible contraponer el concepto a la realidad bajo la premisa de determinar si la realidad efectivamente realiza el concepto. De no ser así, es una mistificación interesada, ya que cualquier identificación entre idea y realidad, entre concepto y cosa, lo único que promueve es el ocultamiento de los antagonismos y contradicciones que se dan en la sociedad. Este hecho lo visibiliza reiteradas veces en sus críticas a la propiedad privada, a los derechos humanos y al bien común. En todos los casos encontramos flagrantes inconsistencias entre lo dicho y lo que efectivamente ocurre socialmente.

Esto nos lleva a considerar que lo que hemos recabado de manera consistente de los escritos de Ellacuría puede ser tematizado como una *crítica inmanente,* de acuerdo con la perspectiva de Romero Cuevas (2013; 2016; 2019; 2020a; 2020b). Según su punto de vista, "La crítica inmanente es ese modo de crítica que contrapone a su objeto no ya principios normativos externos a él, sino instancias o elementos tematizables en él mismo, ya sea en su modo de ser fáctico o en lo que pretende ser" (Romero Cuevas, 2019, p. 165).

En este enfoque, identificamos dos dimensiones que requieren ser analizadas. Por un lado, la noción de principios normativos externos, lo que nos remite a la contraposición entre lo interno y lo externo. Lo externo constituye todo aquello que es considerado ideal, deber ser

[167] Esta cita es retomada del texto: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. de J. Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 33 y 34.

social o utopía, que se pueden agrupar bajo la perspectiva de parámetros normativos alternativos que trascienden la actual configuración social en sus normas, valores u objetivaciones. A estos principios se recurre para explicitar las deficiencias de la realidad existente (cf. Nicolás Marín, 2013). Por ejemplo, cuando se apela a valoraciones como la solidaridad o el bien común para cuestionar las relaciones capitalistas contemporáneas en las que rige el criterio de la maximización de la ganancia.

No obstante, esta perspectiva presenta riesgos, como la impotencia o la utopía en su sentido peyorativo, dado que se dificulta la definición de los parámetros prácticos y políticos que permitan una verdadera transformación hacia las formas previstas en el ideal social pretendido (cf. Romero, 2020a, p. 8).

Ahora bien, la crítica inmanente puede confundirse con la crítica interna. Esta última consiste en asumir los valores o principios normativos de una sociedad para cuestionar aquellos casos en que estos son incumplidos, a fin de reclamar una serie de reformas conducentes a su realización. La fortaleza de esta perspectiva radica en su eficacia para la detección de inconsistencias sistémicas y para traccionar instancias de rectificación. Sin embargo, su alcance es limitado, ya que no cuestiona el sistema en su totalidad como una estructura política, social y económica, sino aspectos puntuales que se consideran susceptibles de reformas (cf. Romero, 2020a, p. 9).

Esta falta de crítica conlleva, subrepticiamente, una miopía básica al no reconocer que puede ser el sistema en su totalidad el que es irracional, como nos advierte Ellacuría (2009) leyendo a Marcuse. Esto ocurre porque es el sistema en su totalidad el que define la concepción última de lo social, de sus fines y medios, y no de sus partes aisladas. Estas, de hecho, pueden estar corrompidas o determinadas por los dictámenes de la totalidad (cf. p. 26)[168]. Por esto, la crítica interna puede resultar impotente para afrontar transformaciones requeridas de orden sistémico, o, inclusive, reformas de menor envergadura, dado que las relaciones sociales estatuidas resultan ser antagónicas a las intenciones de los grupos o clases reformistas. Por ejemplo, se puede interponer una demanda social ante el incumplimiento de los derechos

[168] En este mismo sentido, Marcuse (1991) afirma al respecto: "And yet this society is irrational as a whole. Its productivity is destructive of the free development of human needs and faculties, its peace maintained by the constant threat of war, its growth dependent on the repression of the real possibilities for pacifying the struggle for existence—individual, national, and international. This repression, so different from that which characterized the preceding, less developed stages of our society, operates today not from a position of natural and technical immaturity but rather from a position of strength" (p. XI).

sociales y políticos: vivienda, salud y trabajo, pero resulta inviable bajo la ideología económica imperante de la oferta y la demanda.

Con estas dimensiones señaladas, retomamos nuestro análisis inicial. Allí afirmamos que el objeto de crítica debe ser problematizado a partir de instancias inherentes a él, ya sea en su modo de ser fáctico o en lo que pretende ser. Este enfoque resulta central, ya que el objeto de crítica puede ser un principio normativo vigente en la estructura social, que carezca de correlato empírico que demuestre su realización efectiva. En ese sentido, es necesario poner en evidencia cómo se cristaliza dicho principio en la estructura social y si, en su defecto, opera como un mecanismo para encubrir un estado de cosas injusto. Cuando esto sucede, la promesa normativa queda incumplida, como lo visibiliza el análisis de Ellacuría sobre el "bien común".

Según su estudio, el concepto de bien común es el producto de un largo proceso histórico de sedimentación de prácticas sociales transformativas (Ellacuría, 2001a, pp. 208-211), lo cual implica un contenido normativo que debe realizarse. Sin embargo, observa que, desde una perspectiva idealista, este concepto no tiene en cuenta las condiciones reales, sin las cuales la prosecución del bien común es engañosa. Como consecuencia de lo planteado, no se tiene en claro cuál debe ser en cada situación histórica el contenido del bien común, ni queda determinado cuál es el camino para conseguirlo (cf. Ellacuría, 2001a, p. 215). A partir de estos análisis, concluimos que en el contexto de las relaciones sociales vigentes se obstruye o impiden la realización de ciertas promesas normativas, por lo que, para Ellacuría, únicamente la transformación de la estructura social es posible su realización (cf. Romero, 2020a, p. 12).

Así pues, la crítica inmanente cuestiona la estructura social vigente que impide la realización de determinadas posibilidades sociales, apelando a las condiciones materiales y socioeconómicas inherentes que viabilizan su realización. De esta manera, "[...] sortea el peligro de la crítica externa de caer en un utopismo impotente, y también la tendencia meramente reformista y el peligro de asumir aproblemáticamente como válidos determinados elementos ideológicos de la formación social que amenazan a la crítica interna" (Romero, 2020a, p. 13).

2.4. Transformación social y utopía

El largo hilo conductor que hemos seguido en torno a la reflexión filosófica de Ignacio Ellacuría nos permite apreciar el valor atribuido al desarrollo de una metafísica intramundana, cuyo énfasis recae en la dimensión histórica. En este nivel histórico es donde encontramos la mayor densidad de lo real, el máximo despliegue de sus posibilidades. La historia es un proceso inacabado de liberación, dado que continuamente está actualizándose en sus posibilidades, las cuales se concretan en nuevas capacidades individuales y sociales –lo que denominamos sistema de posibilidades—. Este dinamismo intrahistórico no está sujeto a ningún determinismo, como destacamos oportunamente. Por el contrario, este dinamismo está abierto a las sucesivas intervenciones humanas, de grupos, de clases, que disputan la orientación histórica, al constituirse en vectores de esa historia. Por consiguiente, la historia es esencialmente disputa y conflictividad política por definir el dinamismo de actualización y capacitación de la humanidad (cf. Ellacuría, 1990; 1991).

En este sentido, su reflexión filosófica retoma este carácter conflictivo como punto de jalonamiento, porque, como corroboramos, las innumerables desviaciones del espíritu humano hacia formas ideologizadas de pensar son las responsables de que se busque suturar u obliterar los canales hacia formas alternativas de realidad. De esta manera, la nervadura misma de lo real queda bajo la signatura irracional del discurso ideologizado.

En este sentido, Adorno (2019) denuncia el hechizo de un idealismo vulgar que pretende un amalgamiento identificatorio entre posibilidad y realidad, lo que conlleva que el espíritu pierda su mordiente crítica sobre un estado de cosas instituido (cf. p. 158). De manera semejante lo encontramos en Marcuse (1991) al señalar cómo las sociedades industriales avanzadas fabrican un sujeto unidimensional en pensamiento y comportamiento, al lograr una identificación del individuo con lo existente, por lo que cualquier intención, idea, aspiración social colectiva de trascender el orden dado, es reducido o repelido por las fuerzas neutralizadoras de la sociedad en su totalidad (cf. pp. 13-14).

El antídoto contra los idealismos lo observamos en su método de historización de los conceptos, que tiene la ventaja de ser negativo, crítico y dialéctico, no solo teóricamente; sino, prácticamente. Sortear esta dificultad teórica como práctica es decisiva, ya que la emergencia de alternativas históricas a lo dado ya sea de manera inmanente o trascendente, como es el caso de la utopía, requiere que el horizonte de posibilidades de realización socio-histórica no esté circunscripto a la formación social dada.

En tal sentido, el ideal utópico, que debe diferenciarse de una solución utópica por ser esta "el detonante del suicidio colectivo o del conformismo fracasado" (Ellacuría, 1991a, p. 603), se presenta como un recurso necesario para contrarrestar las potencias ciegas de ciertos ordenamientos sociales, cuya aparente fatalidad histórica parece ser irreversible.

> El ideal utópico, cuando se presenta históricamente como realizable de una forma paulatina y es asumido por las mayorías populares, llega a convertirse en una fuerza mayor que la fuerza de las armas, es a la vez una fuerza material y espiritual, presente y futura, capaz por tanto de superar la complejidad material-espiritual con la que se presenta el curso de la historia (Ellacuría, 2000b, p. 272).

La adopción de un ideal utópico por parte de las mayorías populares nos advierte de las tensiones existentes entre dicho ideal y dimensiones ideológicas que articulan el horizonte de lo posible en una sociedad determinada. En este sentido, surge una pregunta central ¿cómo podemos pensar otro sistema alternativo si no tenemos en cuenta que nuestra matriz de comprensión (entendida como soporte, encuadre o *framework*) está condicionada histórica y socialmente?

Marcuse (1991) sostiene que todo sistema define un *framework* por medio del cual establece las posibilidades de transformación efectiva, es decir, delimita la racionalidad intrínseca a un proyecto de transformación o reforma. Esta racionalidad constituye la ortodoxia ideológica del sistema, que se contrapone a una heterodoxia orientada a desafiar y trascender el marco ideológico dominante[169].

Reflexionar sobre estos temas es de vital importancia, de lo contrario, cualquier consideración de una utopía que contenga las promesas de liberación social de los grupos subalternizados, además de resultar absurda o infecunda para la racionalidad fraguada en un momento determinado, puede sucumbir ante sus embates.

Por otro lado, es esencial considerar el conjunto de objetivaciones históricas por su capacidad para neutralizar cualquier propuesta alternativa, porque constituyen los resortes simbólico-materiales conforme a los cuales se constituye todo horizonte hermenéutico, o en torno al cual se sostiene y perpetúa el sistema. Recordemos lo que plantea Bourdieu (2023),

[169] Dice Marcuse: "Every established society is such a realization; moreover, it tends to prejudge the rationality of possible projects, to keep them within its framework. At the same time, every established society is confronted with the actuality or possibility of a qualitatively different historical practice which might destroy the existing institutional framework." (Marcuse, 1991, p. 224)

cómo la distribución de títulos, de prestigio, de lazos sociales, se cristaliza como un colchón simbólico-material que captura o neutraliza las discrepancias, las desviaciones o alternativas sociales.

En concreto, estas dimensiones son co-originarias y, por tanto, co-determinantes de la estructura socio-histórica, como apuntamos en Zubiri, ya que no hay horizonte ontológico que no haya promovido, concomitantemente, ciertas condiciones sociales objetivas que funcionen a modo de pilares sobre los que se levanta toda la estructura social. Esto sucede así, incluso cuando persisten evidentes antagonismos en las bases sociales, como lo ha demostrado insistentemente Ellacuría en su método de historización.

Sin embargo, pese a todo los intentos de clausurar la historia en las formas histórico-sociales dominantes –son las distintas formas de idolatrías que se dan en la historia[170]— para Ellacuría (2009) existe una presencia de lo absoluto que se manifiesta,

> [...] en cuanto el hombre, proyectado hacia el futuro, no queda encerrado en ningún presente ni se ve determinado fijamente en ninguna de sus opciones. Puede tomar forma de insatisfacción o puede tomar forma de acción en busca de metas superiores; pero en sus distintas formas indica siempre la presencia de algo más grande que cualquier posición determinada (p. 268).

Para nuestro autor el proceso de humanización histórica se da por la presencia de los ideales, que constituyen, de una u otra forma, los modos que tiene la utopía de operar (cf. Ellacuría, 2009, p. 269). En tal sentido, desde su perspectiva, resulta connatural a lo humano que, frente a lo enigmático (ese más de la realidad), que resplandece en la religación, se dé una apertura hacia lo absolutamente absoluto: Dios, como fundamento de su realidad. Por ello, la presencia histórica de Dios no queda obturada por las formas históricas de la realidad, sino que las desbordan hacia formas trascendentes a la misma.

En otras palabras, esta presencia de lo trascendente en la vida humana impide la clausura en las formaciones sociales dominantes, y remueve las anquilosadas formas de existencia, promoviendo una apertura de alternativas históricas. Estas exigen el rodeo por lo irreal, el cual no es un capricho, como observamos, sino una necesidad del ser humano para poder seguir viviendo humanamente en la realidad (cf. Zubiri, 2005). En efecto, esta suerte de

[170] En consecuencia, va a decir: "[...] la idolatría, como absolutización de lo limitado, cierra y niega lo que de presencia divina hay en todo lo histórico. Es, precisamente, el cerrarse en un límite lo que niega la presencia de ese 'más' y de ese 'nuevo', a través de los cuales se hace presente la trascendencia, en forma de revelación personal" (Ellacuría, 2000a, p. 580).

perífrasis existencial por la irrealidad es una cuestión esencial a lo humano, ya que por su intermedio se anticipan posibilidades, incluso cuando sean conjeturales, principalmente, frente a una ostensible contexto histórico negativo.

En este sentido, los ideales normativos no tienen un afán evasivo, sino de liberación contra los desajustes, las injusticias y lo injustificado de las acciones sociales e institucionales. Como señala el autor:

> [...] la liberación es un proceso "de ajuste" consigo mismo, en cuanto busca desembarazarse de las cadenas interiores y exteriores; es un proceso "justo", en cuanto trata de superar una injusticia manifiesta; y es un proceso "justificador", en cuanto busca crear condiciones adecuadas para el desarrollo pleno de todos y para un equitativo uso de ellas (Ellacuría, 2000b, p. 264).

Este texto refleja fielmente, como dice Jon Sobrino (2007), la obsesión ellacuriana con el ajuste o la justeza de las condiciones sociales, materiales e interhumanas (cf. p. 453). Esta preocupación, profundamente arraigada en su pensamiento, está vinculada con la necesidad de posibilitar una genuina coexistencia con lo material y una convivencia social auténtica. Para ello, son requisitos indispensables la autolimitación y moderación, así como del reconocimiento recíproco entre individuos (cf. Senent, 2011, p. 35).

Por otra parte, Ellacuría (1999a), siguiendo a Zubiri, separa la idea de futuro de futurible, con la finalidad de diferenciar aquellas posibilidades inmanentes a un sistema, de aquellas que son pura potencia, o sea, son todavía inexistentes (cf. p. 260). En este sentido, la imaginación, componente esencial de la irrealidad, se inscribe en el orden de lo futurible.

La imaginación permite aventurar no solo utopías, sino también distopías, que pueden resultar premonitorias. Tanto unas como otras, aun cuando corren el peligro de ser meros ensueños, pueden poner en evidencia riesgos verdaderos encerrados como tendencias inherentes a la actual configuración social en alguno de sus futuros posibles. Así pues, es sintomático observar cómo en la contemporaneidad se produce un traslado de la narrativa de ficción y ciencia ficción, en las cuales se encuentra la utopía como paradigma ficcional, hacia formas más distópicas de imaginación del futuro[171].

[171] En estas circunstancias epocales, las utopías positivas, concebidas como promesas emancipatorias, se repliegan en los tinteros de los escritores, para dar lugar a una ingente cantidad de distopías o "utopías negativas". Obras como *Un mundo feliz* (2016) de Aldus Huxley y *1984* (2024) de George Orwell, son ejemplos paradigmáticos, pero también cabe destacar *Fahrenheit 451* (2019) de Ray Bradbury, el *Cuento de la criada* (2020) de Margaret Atwood, entre muchas otras. En estas narraciones lo predominante son sociedades

Entre las utopías más destacables y paradigmáticas está la de Tomás Moro, de homónimo nombre de 1516 (cf. 2009), también la de Tommaso Campanella, *La ciudad del Sol* (2006) de 1612, o de Francis Bacon, *La Nueva Atlántida* (2000) de 1627. No obstante, este impulso hacia las narraciones utópicas las apreciamos también en los siglos XVII y XVIII, con el mismo Kant (2010b) a la cabeza, quien manifiesta una notable confianza en el progreso técnico y científico –también moral—, y en el siglo XIX. Este influjo se relaciona con el augurio de prometedoras condiciones futuras para el ser humano.

El declive ulterior, marcado principalmente por la Primera y, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial, evidencia cómo la racionalidad científico-técnica fue instrumentalizada al servicio de la matanza sistemática de los seres humanos. Este hecho conmociona las promesas más vibrantes del progreso, configurando un siglo caracterizado, paradigmáticamente, por la barbarie[172], o como afirma Agamben (2010), por el "estado de excepción".

Ahora bien, para Ellacuría la negatividad histórica materializada en la injusticia estructural cimentada por el capitalismo en Latinoamérica resulta un factor concluyente para inclinarse por un proyecto utópico de liberación. Sin embargo, es claro que no todas las culturas están en condiciones de elaborar un proyecto utópico alternativo; esto se debe a que es determinante el lugar hermenéutico-práctico desde el cual se propone:

> [...] para lograr la conjunción adecuada de utopía y profecía es menester situarse en el lugar histórico adecuado. Toda conjunción de esas dos dimensiones humanas e históricas, para ser realista y fecunda, necesita "situarse" en precisas coordenadas geo-socio-temporales. De lo contrario desaparece el impulso insoslayable del principio de realidad, sin el que ambas son

totalitarias, donde el pensamiento, el deseo y la libre expresión son reprimidas por la maquinaria gubernamental que pone la ciencia y la técnica al servicio de estos propósitos.
Huxley (2016), por ejemplo, preconiza el reverso de aquellas distopías al presentar un mundo donde los seres humanos son unidimensionalizados a partir del gobierno de sus vidas por el deseo y las drogas. En todos los casos encontramos una denuncia sobre cómo, de profundizarse la actual tendencia civilizatoria, los costos humanos y sociales podrían llegar a ser tan vastos y hondos que sería muy difícil de revertir.
A comienzos del siglo XXI esta tendencia se profundiza aún más con el declive de la industria cultural norteamericana. Esto lo observamos en la cinematografía de principios de siglo que se ve ampliamente cooptada por las propuestas distópicas, en las cuales lo predominante es un final inexorable bajo las actuales condiciones del capitalismo. Como nos recuerda Mark Fisher (2009): "Watching *Children of Men*, we are inevitably reminded of the phrase attributed to Fredric Jameson and Slavoj Zizek, that it is easier to imagine the end of the world than it is to imagine the end of capitalism. That slogan captures precisely what I mean by 'capitalist realism': the widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economic system, but also that it is now impossible even to imagine a coherent alternative to it" (p. 4).
En consecuencia, el aplastante triunfo cultural del capitalismo hace de la utopía una propuesta extemporánea, intempestiva para las actuales condiciones globales, en la cual la ciencia y la tecnología ya no abrigan las promesas de un mundo mejor, sino tan solo una profundización de lo mismo.

[172] Véase: Horkheimer y Adorno (2007).

> juego mental, más formal que real. Pero hay unos lugares históricos más propicios al surgimiento de utopistas proféticos, de profetas utópicos. Se dice que en las culturas envejecidas no hay lugar para el profetismo y la utopía, sino para el pragmatismo y el egoísmo, para la verificación contable de los resultados, para el cálculo científico de insumos y resultados; en el mejor de los casos para la institucionalización, legalización y ritualización del espíritu que renueva todas las cosas. Sea o no inevitable esta situación, quedan, sin embargo, lugares donde la esperanza no es, sin más, la sumatoria cínica de cálculos pragmáticos, sino el de esperar y "esperanzar" contra todo juicio dogmático, que cierra el futuro del proyecto y de la lucha (Ellacuría, 2000b, p. 234).

Nuestro autor establece con claridad las coordenadas geo-socio-temporales que los pensadores, filósofos y literatos deben considerar para situarse en el contexto adecuado que sirva de principio de realidad. Sin este marco, cualquier impulso para pensar la utopía corre el riesgo de ser más formal que real.

Recapitulando lo que hemos expuesto en apartados anteriores, desde la perspectiva de Ellacuría, la mentalidad o racionalidad liberadora se define en función de la praxis socio-histórica, sobre todo en una praxis orientada correctamente hacia la liberación (cf. Ellacuría, 1991a, p. 110). Por esta razón, en una sociedad hondamente clasista, caracterizada por la división y el conflicto, la tarea del filósofo implica un discernimiento del *locus enuntiationis,* que nuestro autor lo define como el "lugar-que-da-verdad". Este lugar permite que el pensamiento filosófico se incardine en las correctas coordenadas liberadoras.

A partir de lo mencionado, comprendemos que el horizonte hermenéutico abierto por la inscripción histórica entre los desplazados o desheredados sociales, como lugar donde se verifican todos los antagonismos sociales, implica una corrección de los límites impuestos por el *framework o imprinting* dominante, y, por tanto, una superación de su influencia. Conforme a ello, la profecía y la utopía emergen como una exigencia inexorable de una praxis teórica liberadora.

En este sentido, Ellacuría (2001a) destaca una importante articulación entre profecía y utopía, puesto que: "[...] la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real" (pp. 438-439). La conjunción de estas dimensiones se debe a que son concepciones enraizadas en la teología de la liberación. El texto "Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica" de 1989, desarrolla ampliamente estas ideas;

constituyéndose en un testamento teológico, filosófico y político de las intenciones que animaban a nuestro autor.

El título es lo bastante elocuente como para brindarnos los presupuestos teológicos que se pondrán en juego, por lo que no debe extrañar su terminología. Para quien está familiarizado con su pensamiento, no resulta rara la mixtura coherente de las dimensiones teológicas, filosóficas y políticas.

Pues bien:

> Profecía y utopía son, en sí mismas, dialécticas. La profecía es pasado, presente y futuro; aunque es sobre todo presente de cara al futuro, es futuro de cara al presente. La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remitente de manera inexorable a ella, sea a modo de huida o a modo de realización (Ellacuría, 2000b, pp. 234-235).

La profecía puede homologarse con la denuncia y el anuncio, en un sentido secular, cuyo protagonismo lo tiene el presente de cara al futuro. Este enfoque se justifica en la vivencia patentemente de las injusticias sociales, que requieren ser señaladas y confrontadas. No obstante, esto no significa una omisión del pasado[173]. Por el contrario, la denuncia vuelve su vista al pasado y, como el búho de minerva levanta vuelo al anochecer, también el profeta examina las huellas de la historia. De sus vestigios anuncia una nueva alborada de posibilidades de transformación y esperanza. Metodológicamente, la profecía significa: "[...] la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada" (Ellacuría, 2000b, p. 237). Desde su enfoque, el reino de Dios no puede ser identificado con ningún proyecto histórico concreto, pero no puede dejar de estar en relación necesaria con ellos, ya que allí se visualizan signos palpables de su presencia histórica.

En otras palabras, la profecía al contrastar la plenitud del reino de Dios, cuya primicia se dio en la figura de Jesús, se ocupa de manifestar las limitaciones y los males, en todos los órdenes: personales, sociales y estructurales que se dan en una determinada situación histórica. En tal sentido, dialécticamente se van "superando los límites y los males del presente, que son límites históricos, [y] se va dibujando, a modo de superación, el futuro

[173] La obra de Walter Benjamin (2007; véase también: Mate, 2006) es un claro ejemplo de la necesidad que hay de una praxis política que libere los impulsos emancipatorios que quedaron soterrados en la historia.

deseado, cada vez más acorde con las exigencias y los dinamismos del reino" (Ellacuría, 2000b, p. 238).

En este sentido, la utopía es historia y metahistoria. Ellacuría (2000b) es consciente de las dificultades de una utopía que eluda los compromisos históricos de una praxis transformadora, por eso impone como condición el profetismo. Sin esta condición, la utopía lleva consigo los vicios de una ensoñación más bien narcotizante que estimulante de la praxis. En su peor expresión, puede resultar "una visión idealista e ideologizada" del reino de Dios (cf. p. 239). Este tipo de patología de la utopía la recuperamos oportunamente de Ricoeur (2001, p. 59)[174]. No obstante, esto tampoco significa una nivelación hacia formas históricamente definidas. Cualquier forma de positivismo histórico es rechazada por entero (cf. Ellacuría, 2000b, p. 198). De allí que proponga un "más allá" de la mentada situación histórica, es decir, hacia algo "otro":

> La mejora de lo mismo no lleva sino a lo mismo mejorado. Y ya estamos viendo que la mismidad del mundo dominante no es aceptable y, menos aún, compartidamente universalizable. Un futuro no trabajado sobre la negación activa y real del propio presente sería, en el mejor de los casos, un futuro eidéticamente dibujado y no un futuro noérgicamente elaborado (Ellacuría, 2000a, p. 350).

La utopía nos restituye la tensión entre "lo mismo" y "lo otro" que planteamos con Zubiri. Nuevamente, emerge la necesidad de posibilitar una novedad no trivial, pero físicamente real, no ideal. Por esta razón, propugna enfáticamente "comenzar de nuevo" que no implica un rechazo de todo el pasado, lo cual es un absurdo, además de indeseable. No obstante, es necesario operar una ruptura con el desarrollo lineal del pasado, con el objeto de concretar un verdadero "comenzar de nuevo", debido a que lo viejo, en su configuración como en su dinamismo propio no es aceptable ni deseable (cf. Ellacuría, 2000b, p. 258).

La trascendencia absoluta del orden dado puede aparentar un salto al vacío o volver a foja cero. Cualquier tendencia a considerar que todos los logros científicos, políticos, culturales,

[174] Dice Ricoeur (2001): "El 'ningún lugar' de la utopía puede llegar a ser un pretexto de evasión, una manera de escapar a las contradicciones y ambigüedades del uso del poder y del ejercicio de la autoridad en una situación dada. Esta posibilidad de evasión que ofrece la utopía corresponde a una lógica de todo o nada. No existe ningún punto de conexión entre el 'aquí' de la realidad social y el 'otro lugar' de la utopía. permite que la utopía evite cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una sociedad. Todas las tendencias regresivas tan a menudo denunciadas en los pensadores utópicos –como por ejemplo la nostalgia por el pasado, la nostalgia de algún paraíso perdido— proceden de esta inicial desviación del 'ningún lugar' respecto del aquí y del ahora" (p. 59).

tecnológicos, etc., están inficionados de malignidad es un craso error. Esto, más bien, se debe a la totalidad en la cual están insertos y a la finalidad que se les impone (cf. Ellacuría, 2000b, p. 259). Justamente, el mundo dominante con su propio dinamismo tiene una enorme capacidad de dominación, opresión, sujeción, y, en su faz más repudiable, de muerte (cf. Ellacuría, 2000a, p. 348). Por esta razón, tienen que ser recuperados y reinsertados en una nueva totalidad capaz de potenciar todas sus capacidades liberadoras.

Pues bien, en Ellacuría podemos identificar una crítica tanto inmanente como trascendente, tal como apuntamos en el apartado anterior. Conforme a su perspectiva, la utopía se va consumando a partir de la actualización de las posibilidades históricamente presentes (cf. Ellacuría, 2000b, p. 240). Como argumentamos en su momento, en las promesas normativas irrealizadas, pero latentes en el seno social, descansan las posibilidades inmanentes al sistema que exigen su realización.

Así pues, en aquellas experiencias históricas donde se da la primicia de su realización, nos encontramos frente a las huellas de una utopía en proceso de concreción. En este marco, Ellacuría (2000b) introduce un oxímoron esclarecedor: "La actualización histórica de la utopía ya dada" (p. 240). Esta "utopía ya dada" refleja la tensión entre historia y metahistoria, entre el *hic et nunc* de los signos de los tiempos, donde de manera incoativa o inicial se hace presente la utopía, aun cuando esta trascienda los recortes inevitables que el tiempo impone. Por lo tanto, por sus pretensiones ínsitas la utopía tiene una carácter de ideal irrealizable, cuya realización es asintótica, e implica mediaciones teóricas y prácticas que se toman de la "dimensión categorial de la historia" (p. 240).

Es menester aclarar que el texto tiene un carácter estrictamente cristiano, aspecto oportunamente expuesto. Por ende, no solo es necesario articular la relación entre utopía y profetismo, sino integrarlo con la concepción escatológica del Reino de Dios, con el propósito de que sea una utopía cristiana. La importancia de este último se debe a que el autor considera el Reino como culmen o plenitud de cualquier utopía intrahistórica.

Como afirma José Sols Lucia (1999a) interpretando a Ellacuría, y tomando en cuenta lo expuesto: el planteamiento ellacuriano asume la forma del "ya sí" del Reino en la historia, aunque tensionado por el "todavía no" de su plenitud definitiva (cf. p. 200).

2.4.1. El sujeto de la liberación y la transformación social

En nuestro análisis sobre el sujeto de la historia somos enfáticos acerca de la posición ellacuriana respecto a la imposibilidad de determinar un único sujeto intrahistórico (cf. Ellacuria, 2009, p. 324). No obstante, sí es posible considerar que ha habido, y que hay en la actualidad (el feminismo, por poner un caso), sujetos empíricos que cumplen un rol especial en las distintas historias y en la historia resultante en general.

Cabe pensar, en este sentido, que las últimas definiciones de su pensamiento, principalmente aquellas que inquieren por el lugar adecuado de reflexión filosófica o lugar de la verdad histórica, no solo son necesarias para constituir una filosofía genuinamente liberadora. Estas reflexiones parten de un criterio ideal del sujeto de la liberación, no obstante, coincide, en no pocas oportunidades, con el sujeto histórico-empírico de la liberación.

Ya hemos hecho referencia cuáles son esos grupos históricos. No obstante, vale caracterizarlos un poco más pormenorizadamente. En su texto *Opción preferencial por los pobres* de principio de la década del ‘80, encontramos una descripción bastante precisa del mismo (cf. Ellacuría, 2000b, pp. 133-192). En principio el autor indica que son las mayorías populares, los pobres.

Al hacer referencia a los pobres Ellacuría mienta, en primer lugar, una categoría estrictamente socio-económica: “Pobres son aquellos que carecen de bienes materiales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable, en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos” (Ellacuría, 2000b, p. 174). De esta definición podemos extraer la segunda característica, que se refiere a la naturaleza dialéctica de la misma:

> [...] hay ricos "porque" hay pobres y hay pobres "porque" hay ricos. Si todos los hombres tuvieran niveles bajos de subsistencia, no serían propiamente pobres; sólo lo son cuando se da una diferencia social en la propiedad y la disposición de los recursos materiales y, sobre todo, cuando esta diferencia social es causada por la interacción de unos hombres sobre otros, de unos grupos sobre otros. Pobre, en este sentido, no es meramente el que carece de algo, sino el que es privado, el que es desposeído de lo que tiene o de lo que debiera de tener (Ellacuría, 2000b, pp. 174-175).

Este componente dialéctico de la pobreza es fundamental, ya que muestra la esencial raigambre marxista de su posición. En efecto, para él la existencia de una lucha de clases no constituye un hecho, sino una interpretación de los mismos. Sin embargo, si no se la

considera dogmática ni mecánicamente, entonces no pierde su eficacia heurística para comprender la realidad sociohistórica (cf. Ellacuría, 2000a, p. 479).

La unidimensionalización de la pobreza como una cuestión meramente socio-económica convierte la constitución de una sociedad desigual en un hecho que, si bien no es irrelevante, no es primordial para la comprensión del fenómeno de la pobreza. Esto se debe a que la premisa fundamental del capitalismo radica en su capacidad de autoorganización, evitando alterar la dinámica misma del capital. En este sentido, los pobres, como realidad socio-económica, deberían desaparecer por efecto de la estructura misma del capital. En suma, se plantea que las soluciones homeopáticas del capitalismo deberían ser suficientes para conjurar sus fuerzas inmanentes autodestructivas.

La presuposición de una pobreza en relación dialéctica con la riqueza permite pensar una concepción de aquella en términos políticos: "Los pobres, aun en su realidad anterior a constituirse en clase en sí y para sí, son en sí mismos una fuerza política" (Ellacuría, 2000b, p. 175). Con esto subraya que, en su contexto epocal, los pobres han comenzado a constituirse en sujetos de su propia historia; sin embargo, para ello es necesario que adquieran un carácter político, independientemente de las vías que asuman para discurrir políticamente (cf. Ellacuría, 2000b, p. 176). Naturalmente, esta concientización general de que las condiciones de pobreza y explotación no son producto de la naturaleza o predestinación divina, es posible por la presencia generalizada del marxismo en Latinoamérica, y la estela comunista.

Esto nos lleva a la última definición de pobreza como un concepto ético-político y ético-personal:

> [...] porque su realidad no depende tanto de factores naturales como de factores históricos. La realidad de la pobreza tiene mucho que ver con lo que son las configuraciones sociales y tiene mucho que ver con lo que hacen y padecen las personas individuales. La pobreza tiene que ver con el bien y el mal, con la justicia y la injusticia, con la realización del hombre y la estructura de la sociedad (Ellacuría, 2000b, p. 176).

Dicho esto, no quedan dudas de la presencia medular de los pobres en términos metodológicos, ya que son el lugar adecuado para la comprensión de la realidad. Además, también tienen relevancia epistemológica, ya que son fuente de verdad histórica. Y ontológica, porque son los explotados y desheredados de la tierra. Por último, tienen

importancia práctica: son el sujeto de la liberación. Esto es así porque son la víctima mayor de la dominación (cf. Ellacuría, 1991a, pp. 120-121).

Las categorías expuestas por el autor trascienden los dominios estrictos de lo filosófico, lo teológico y las ciencias sociales. Sin embargo, no quiere decir que se puedan identificar unos campos con otros sin realizar las debidas salvedades; resulta más adecuado hablar de un concepto análogo. Los pobres socio-económicos, cuyo lugar histórico-social fundamental está representado por el proletariado, no abarca la totalidad de las mayorías populares, como él las denomina filosóficamente, y mucho menos a los "pueblos crucificados". A su modo de ver, no se agota en la figura del proletariado el sujeto de la liberación, sino que comprende a todos los actores sociales oprimidos: "(a) la experiencia de campesinos e indígenas, como sujeto de cambio revolucionario, rompe con ciertos dogmatismos marxistas; (b) la inspiración cristiana como motor de esperanza se hace sentir con características propias que enriquecen al sujeto de la liberación" (Ellacuría, 2000a, p. 496).

Esta posición resuena con el marxismo latinoamericano, como el de Mariátegui (1991), quien ya consideraba que los grupos subalternos opuestos a las clases dominantes no podían circunscribirse a la lógica del capitalismo inglés decimonónico o de principios del siglo XX. El indigenismo del amauta, encuentra su eco en otros recodos de Latinoamérica, expresando un sujeto revolucionario más amplio y plural.

Ahora bien, los "pueblos crucificados" es, tal vez, la categoría con mayor amplitud. Esta tiene una raigambre teológica, y resulta central para comprender la posición ellacuriana. Para nuestro autor estos pueblos son considerados crucificados debido a que el ordenamiento social sostenido y promovido por una minoría es claramente dominador, por lo que debe ser estimado como pecaminoso (cf. Ellacuría, 2000b, pp. 152-153). Ese pueblo crucificado tiene, indudablemente, un correlato histórico en las clases oprimidas del tercer mundo que luchan por la justicia. Ellacuría los asemeja a la figura teológica del siervo doliente (cf. Ellacuría, 2000b, p. 168).

Sin embargo, como sostenemos, esto no significa que haya una identidad del pueblo crucificado con esos grupos históricos. En verdad, hay un vínculo por analogía, si bien el pueblo crucificado desborda cualquier concreción histórica, no obstante, es necesaria su inserción histórica en un orden político donde el pueblo pueda vivir su respuesta a la alianza de Dios (cf. Ellacuría, 2000b, p. 168).

Dicho esto, cabe pensar que los grupos oprimidos y los luchadores por la justicia representan de manera más fiel en el momento histórico presente la figura del siervo doliente que Ellacuría homologa con la del Jesús histórico. Estas consideraciones teológicas traídas a colación no son gratuitas, sino que están a la base de toda su comprensión filosófica. Por ejemplo, la categoría "pueblo crucificado" encuentra su correlato secular en las mayorías populares, como señalamos en reiteradas oportunidades. Así pues, coincide parcialmente el sujeto de la historia con el sujeto de la salvación (cf. Ellacuría, 2000a, p. 623). De hecho, la historia de la salvación se da en la salvación de la historia (cf. Ellacuría, 2000a, pp. 597-628). De la misma manera, el "Reino de Dios", en sentido soteriológico, encuentra su correlato en la utopía.

Tal vez la más clara correlación la encontramos entre la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, ya que en aquella la figura de los pobres resulta ser una categoría axial desde su mismo origen, como resulta ser después en la última. Asimismo, la opción por los pobres, no solo en sentido práctico, sino teórico, también tiene una presencia en ambos dominios de pensamiento. A nuestro parecer, Ellacuría le dio simétrica relevancia a la cuestión filosófica, teológica y política por la importancia que estas tenían para el momento histórico. Esto provoca dudas sobre su verdadero talante teórico (cf. Alvarado, 1999), no obstante, no quedan dudas de que lo filosófico está presente como fundamento de lo teológico, sin que por ello fuera una cuestión subsidiaria, mucho menos, como antiguamente se decía: "*philosophia ancilla theologiae"*.

2.4.2. Utopía: la civilización de la pobreza como alternativa a la civilización del capital

Explicitadas las características fundamentales de la utopía y la profecía, así como de la crisis civilizatoria ínsita al capitalismo en cuanto tal, estamos en condiciones de exponer las particularidades de la civilización alternativa que piensa Ellacuría, porque "No basta con la crítica y la destrucción, sino que se precisa una construcción crítica que sirva de alternativa real" (Ellacuría, 1999b, p. 302).

Para comenzar cabe retomar desde dónde piensa el autor, aunque ya lo hayamos hecho de maneras diversas con nuestra referencia a los pobres. Ciertamente, el conjunto de los grupos oprimidos que luchan contra la injusticia estructural conforma el sujeto de la liberación activo y pasivo (cf. Ellacuría, 2000a, p. 654), los cuales, en términos teológicos, constituyen la analogía principal del "pueblo crucificado". Esta categoría está lejos de ser un eufemismo;

por el contrario, busca figurar la escena de violencia estructural-institucional y de violencia represiva-terrorista (Ellacuría, 2001b, pp. 501-512) que sufren los pobres del tercer mundo. Por esta razón, cualquier proyecto realmente alternativo tiene que partir de las necesidades y anhelos completamente postergados de estos grupos: "[...] la liberación como proceso colectivo, cuyo sujeto principal son los pobres, es la respuesta cristiana al problema de la libertad colectiva, que posibilita y potencia la libertad personal" (Ellacuría, 2000a, p. 644).

La construcción de una utopía que defina lo que se debe hacer y lo que se debe ser, tiene como estricta finalidad coadyuvar al proceso de liberación de los oprimidos. En tal sentido, la liberación tiene que ser pensada en sentido integral. Desde esta perspectiva, Ellacuría (2000a) está pensando en la "actualización histórica de la salvación cristiana" (p. 649), enfatizando que ambas liberaciones: salvación cristiana y liberación histórica, no están escindidas, sino que se dan unidas, pero sin confundirse. Además, subraya que "la liberación histórica es condición necesaria para la historización de la salvación" (Ellacuría, 2000a, p. 649).

Inicialmente, la liberación tiene que ser comprendida en dos niveles: en primer lugar, como liberación de las necesidades básicas, sin cuya satisfacción no puede ni siquiera evocar la idea de una vida mínimamente humana; en segundo lugar, liberación de las formas de castigo y represión vehiculizadas por instituciones jurídicas, policiales e ideológica, que buscan instaurar una atmósfera de terror y hostilidad en los individuos y los pueblos, en vez de ofrecer ideales y convicciones humanas (cf. Ellacuría, 2000a, pp. 645-646).

Asimismo, la liberación no es sencillamente liberación-de todo tipo de dependencias que aprisionan a los individuos y a los pueblos, sino también liberación-para o liberación-hacia la libertad. Sin embargo, esta es una libertad de todos, no de una minoría privilegiada sustentada en la esclavitud de la mayoría. Por esta razón, la libertad tiene que ser historizada dentro de cada país, cada nación e inclusive a nivel global; allí se pone de manifiesto para quién hay o no libertad (cf. Ellacuría, 2000b, p. 263). En tal sentido, la construcción de un mundo mejor que sea una auténtica liberación de las opresiones tiene que ser una auténtica negación superadora del presente (cf. Ellacuría, 2000a, p. 350)

En el tercer apartado desarrollamos la crítica sin reparos ni medias tintas que Ellacuría realiza a la civilización forjada por el capitalismo, cuya expresión histórica fundamental se encuentra en Occidente, en general, y Estados Unidos, en particular. La cuestión esencial

que señala sobre esta civilización es su falta de universalidad. Esta universalidad, que ocupa una posición central en la crítica kantiana de la razón práctica, es retomada aquí.

Desde su perspectiva, no es viable un proyecto de civilización que, en su misma base, resulta imposible de universalizar. En rigor, el proyecto civilizatorio occidental no es más que un particularismo universalizado (cf. Ellacuría, 2000b, p. 242), ya que, en la medida en que un comportamiento y un ideal de unos pocos no puede convertirse en el ideal y el comportamiento de la mayoría de la humanidad; entonces, indefectiblemente, no estamos ante un proyecto moral genuinamente universalizable. Estas contradicciones se agudizan cuando advertimos la inviabilidad material de esta orientación civilizatoria, dado que "no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzacen el mismo nivel de producción y de consumo, usufructuado hoy por los países llamados ricos, cuya población no alcanza el veinticinco por ciento de la humanidad"[175] (Ellacuría, 2000b, p. 250).

Su posición no solo es contraria al modelo civilizatorio exportado por los Estados Unidos, dada la imposibilidad de su universalización. Además, considera que tampoco es deseable como tal. En consecuencia, es necesario la construcción de un proyecto global realmente universalizable[176]: "[...] porque contiene unos mínimos que no pueden faltar, al menos en la intención y en el proyecto, y porque apunta a un futuro universal, cuya culminación es escatológica, debe concretarse, precisamente, para lograr que se vaya aproximando el reino de Dios" (Ellacuría, 2000b, p. 236). Universalización no quiere decir uniformización,

[175] Esta apreciación, para nada apresurada ni antojadiza, es muy fácil de contrastar con los datos actuales del *Global Biocapacity Footprint* (Huella de biocapacidad global) elaborada por la *Global Footprint Network* (Universidad de California), bajo la dirección de Mathis Wackernagel, el responsable de acuñar el concepto de "huella ecológica". La biocapacidad es una escala de medida de los recursos ecológicos utilizados globalmente (ellos lo llaman *biological Budget* o biocapacidad planetaria), diferenciando por países y estimando los usos individuales, ponderando, a su vez, la disponibilidad global de los recursos.
Los cálculos están basados en el uso de suelo para cultivo y pastoreo, en la huella de carbono, de pesca y de productos forestales, y en la construcción de viviendas. El dato alarmante es que la humanidad actualmente (los datos recabados fueron publicados en el año 2019) lleva a cabo un sobreconsumo del presupuesto biológico de la naturaleza, es decir, un 75% por encima de la capacidad de regeneración que tiene el planeta de esos mismos recursos (Wackernagel y Beyers, 2019, p. 4), es como si estuviéramos ocupando 1.75 planetas tierra. Ahora, si bien esto es escandaloso y preocupante, lo más notable es la huella ecológica por país, hecho que refuerza la tesis ellacuriana. Según estos autores, para tener un estándar de vida como los países occidentales se necesita un promedio de 3 planetas tierras; solo Estados Unidos requiere un equivalente a 5 planetas tierras (Network, 2019).

[176] En relación con esto, es sugerente la lectura que hace Boaventura de Sousa Santos (2006) sobre el significado de una globalización hegemónica, ya que puede esclarecer la posición ellacuriana: "Podemos definir la globalización hegemónica como el proceso por el cual un fenómeno dado o entidad local consigue difundirse globalmente y, al lograrlo, adquiere la capacidad de designar un fenómeno o una entidad rival como local" (p. 149).

práctica propia del capitalismo que nivela todas las culturas al imperativo del mercado económico:

> Frente a él ha de generarse un universalismo no reductor, sino enriquecedor, de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada, y las diferencias sean vistas como plenificación del conjunto y no como contraposición de las partes, de modo que todos los miembros se complementen y, en esa complementación, el todo quede enriquecido y las partes potenciadas. (Ellacuría, 2000b, p. 254)

Como apuntamos previamente, esto no significa desacreditar todos los productos culturales, científicos, políticos, tecnológicos, etc., producidos y que se producen en el mundo occidental. De lo contrario, corremos el peligro de caer en un nuevo primitivismo que dé lugar a nuevos modos de dependencia. En verdad, no es posible sustraerse a la historia real de interdependencia global en torno a la cual se desarrollan todos los pueblos (cf. Ellacuría, 2000b, p. 245). Esto le lleva a asumir una postura matizada respecto de posiciones maniqueas acerca de los logros culturales de la humanidad.

La utopía propuesta por Ellacuría está pensada desde dos divisas insoslayables: el anti-capitalismo y el anti-imperialismo. Esto último refiere a las prácticas imperiales norteamericanas por salvaguardar política y militarmente el orden capitalista (cf. Ellacuría, 2000a, p. 334). Ahora bien, donde recae con mayor rigor toda su crítica es en la primera divisa. Según su perspectiva, el sistema global se constituye en una opción preferencial por los ricos[177], por lo que cualquier alternativa real, humanizante, tiene que sobrevenir de una opción preferencial por los pobres. Los pobres constituyen un sector socio-económico específico, y tiene su estatus social definido no por causas naturales, ni por predestinación divina, ni siquiera por razones subjetivas como son las de índole moral o de visión de mundo, sino por la inequívoca arquitectura del capital que se basa en la explotación y opresión de la mayoría de la humanidad. En este sentido, la pobreza debe ser pensada en vínculo dialéctico con la riqueza, puesto que solo hay pobres porque hay ricos, responsables mayoritarios de la condición de aquellos.

Este aspecto impregna la propuesta civilizatoria de Ellacuría. De hecho, esta se desarrolla en dos sentidos fundamentales: por una parte, la constitución de un "hombre nuevo" (ideal cristiano –Ef. 4, 24—, pero también subyacente al marxismo); por la otra, de una "tierra nueva". Respecto de aquel sostiene que debe nacer de esta opción preferencial por los pobres

[177] Cualquier coincidencia con nuestro presente histórico es pura coincidencia (cf. Intermón, 2024).

ya enunciada, puesto que, desde un óptica negativo-profética, las civilizaciones pasadas y presentes no han variado considerablemente sus lógicas clasistas o nacionalistas; y, desde un ángulo profético-utópico, es necesario direccionar todos los esfuerzos al desarrollo-liberación de todo ser humano y de todos los seres humanos, "[...] pero entendiendo que son 'todos' los hombres quienes en algún modo condicionan el 'todo' de cada hombre y que esos 'todos' son, en su mayor parte, los pobres" (Ellacuría, 2000b, p. 256).

Únicamente desde esta perspectiva, es decir, desde este lugar de encarnación histórico, es posible pensar una alternativa a una civilización levantada sobre la expropiación de la riqueza ajena, cuyo saldo lógico es un ser humano fundamentalmente inseguro, insolidario y etnocéntricamente referenciado (cf. Ellacuría, 2000b, p. 265). En tal sentido, únicamente surgirá un ser humano nuevo cuando se establezca una nueva relación con el fenómeno de la riqueza y la acumulación desigual (cf. Ellacuría, 2000b, p. 266). Por eso, aquella opción está dirigida hacia una solidaridad con la causa de los oprimidos, a insertarse en su mundo como lugar de humanización y divinización cristiana, no para hacer de su pobreza un estandarte de humanidad, sino para caminar con los pobres en su anhelo de liberación (cf. Ellacuría, 2000b, p. 268).

Por ello, este hombre nuevo se caracterizará por la inconformidad con el estado de cosas actual, por su protesta y lucha permanente contra las formas de injusticia estructural, consideradas como un mal y un pecado (cf. Ellacuría, 2000b, p. 268). Sin embargo, esta protesta puede tener motivaciones distintas: el odio, el resentimiento, el revanchismo, como aspectos que definen a muchos movimientos de liberación. Desde la perspectiva de Ellacuría las características distintivas de este hombre nuevo tienen que ser "la misericordia y el amor, porque ve en todos a hijos de Dios y no a enemigos por destruir. El odio puede ser lúcido y eficaz a corta distancia, pero no es capaz de construir un hombre realmente nuevo" (Ellacuría, 2000b, p. 269).

En este sentido, la esperanza también constituye una característica central. A diferencia del lema gramsciano, que se ha vuelto un cliché de las luchas sociales: "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad" (Gramsci, 1999, p. 389), cuyo centro de gravedad es el sacrificio inherente a la tarea revolucionaria. Para ello, resulta capital sortear las inequívocas circunstancias adversas para la lucha apelando a la voluntad como soporte de una praxis que no puede ver en el fondo garantías de ningún tipo para sus resultados. Esto

es válido incluso cuando el determinismo histórico se presenta como una tentación permanente, afín a los anhelos de la praxis (cf. Gramsci, 2017).

Por el contrario, nuestro autor sitúa en el centro la esperanza, que descansa en la promesa mesiánica de Jesús. Esta esperanza, lejos de ser ciega de las dificultades, está abierta a la eficacia de Dios a través de su Espíritu en la historia. De este modo, evita cualquier posición desesperada, derrotista, que propenda al suicidio social o la muerte (cf. Ellacuría, 2002, pp. 47-57).

En rigor, encontramos que las fuentes de la utopía cristiana del Reino de Dios en Ellacuría son espirituales, puesto que el seguimiento histórico de Jesús tiene como tarea: "liberar el pecado del mundo y la de construir el nuevo hombre y el nuevo mundo". De hecho, la "dialéctica de anuncio-denuncia, destrucción-construcción, liberación-libertad es esencial al cristianismo" (Ellacuría, 2000b, p. 75).

Asimismo, constituye al ser humano como alguien abierto a la utopía del reino. A propósito de esto, sostiene que es esencialmente utópica la perspectiva cristiana, sin por ello dejar de ser histórica y operativa (cf. Ellacuría, 2000b, p. 87). Lo cual tampoco quiere decir dejarse engañar por las diversas cristalizaciones históricas de esa utopía, puesto que fácilmente se pueden volver ídolos o fetiches que pretenden cerrar la historia en alguna de sus formaciones sociales circunstanciales.

Respecto de esta perspectiva utópica, afirma: "Es [...] utópica porque proyecta hacia constantes futuros, de modo que ninguna realización histórica le puede resultar totalmente satisfactoria" (Ellacuría, 2000b, p. 87). Además, encontramos en estas fuentes espirituales las claves de su contraposición dialéctica entre riqueza y pobreza. La filiación ignaciana de Ellacuría nos permite ver el modo de autocomprensión histórica de su espiritualidad, en ella evidenciamos tres rasgos de la postura anticristiana: la riqueza, el honor y la soberbia, contraponiendo a ellas: la pobreza, el oprobio y la humildad.

San Ignacio de Loyola se opone a la riqueza debido a que su carácter de codicia o acumulación es principio de desorden (cf. Ellacuría, 2000b, p. 83); el honor, por ser principio de alienación; y a la soberbia por ser "la formulación más explícita de la dominación, en cuanto implica que todos los demás queden sometidos al que está al frente de la estimación social por la riqueza que posee" (Ellacuría, 2000b, p. 84). En suma, nuestro autor sintetiza estas características en las grandes civilizaciones dominantes, en los grupos dominantes y en

los individuos dominantes, ya que todos estos "se apoyan en el dinamismo de la riqueza, el honor y el poder de dominación" (Ellacuría, 2000b, p. 87).

Por otro lado, su propuesta de una tierra nueva tiene múltiples dimensiones: económicas, políticas, culturales, sociales, etc. Retomamos las más preponderantes. Naturalmente, la económica resulta un punto axial de su propuesta. Si en términos humanos individuales la riqueza se constituye en un valor preferencial de esta civilización, su contraparte: la pobreza, dialécticamente enfrentada, es su valor contrario superador, como hemos expuesto.

Ahora bien, en el orden interobjetivo, es decir, sistémico estructural, lo predominante es el dinamismo del capital y su contraposición dialéctica se encuentra en el trabajo. Por consiguiente, su propuesta irá por una civilización del trabajo como dinamismo humanizador y, por ende, de autorrealización:

> La civilización de la pobreza propone, como principio dinamizador, frente a la acumulación del capital, la dignificación por el trabajo, un trabajo que no tenga por objetivo principal la producción de capital, sino el perfeccionamiento del hombre. El trabajo, visto a la par como medio personal y colectivo para asegurar la satisfacción de las necesidades básicas y como forma de autorrealización, superaría distintas formas de auto y de hetero-explotación y superaría, asimismo, desigualdades no sólo hirientes, sino causantes de dominaciones y antagonismos (Ellacuría, 2000b, p. 275).

En este sentido, lo que se plantea como objetivo utópico de humanización es que el principio del desarrollo descanse en la solidaridad compartida donde todos hagan un usufructo igualitario de los bienes, por la cual todos tengan lo necesario (cf. Ellacuría, 2000b, p. 274). La desigualdad como fenómeno articulador del capitalismo parte del equívoco de identificar el dinamismo de la iniciativa personal con el dinamismo consumado en esta civilización de la iniciativa privada y privatizadora (cf. Ellacuría, 2000b, p. 277). Por consiguiente, la primariedad de lo común, del usufructo compartido de los bienes, es lo que definiría una civilización que hace de la pobreza y el trabajo las fuentes legítimas de su dinamización.

Por las características expuestas, este proyecto adopta la forma de un "humanismo materialista" que intenta superar el "economicismo materialista" propio de la lógica del capital y la riqueza. En este la materia económica domina todo lo demás. En cambio, el humanismo materialista opone a aquella "la materia humana, compleja y abierta, que concibe al hombre como sujeto limitado, pero real, de su propia historia" (Ellacuría, 2000b, p. 274). Un orden social de semejantes características, el cual garantiza la seguridad y las

posibilidades de personalización y realización colectiva, habría dejado atrás, como etapa pre-histórica y pre-humana, la dinámica de la acumulación del capital y la riqueza (cf. Ellacuría, 2000b, p. 277).

Por otra parte, su propuesta social se orienta a una superación del estatismo como del individualismo, donde el pueblo sea cada vez más sujeto de su propio destino. Para ello lo social tiene más relevancia que lo político, sin por ello sustituirla (cf. Ellacuría, 2000b, p. 280). No obstante, la solución no radica en términos medios entre dos extremos, sino que, a partir de formas nuevas que nieguen las existentes, impongan una orientación superadora (cf. Ellacuría, 2000b, p. 281).

Claramente, la propuesta ellacuriana se inserta en un contexto histórico dominado aún por las posiciones soviéticas y norteamericana, de allí que estas sean sus referencias de fondo. No obstante, ambas posturas no dejan de ser tentaciones habituales de la política, que pueden generar profundas patologías sociales de corte totalitario: ya sea por el mercado como por el Estado (cf. Ellacuría, 2000a, p. 642). En este sentido:

> La desestatización es, más bien, una socialización, que promueve una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias ni en caudillos. Se trata de superar la apatía social en la conducción de los procesos históricos sin tener que caer por eso en gremialismos o corporativismos. Lo que en el fondo se pretende con esto es, positivamente, dar más vida y decisión a las instancias sociales y, negativamente, superar los dinamismos perturbadores del poder político. Buscar el bien comunitario desde la presión comunitaria y por medios comunitarios sin delegar esta fuerza en instancias políticas, que se autonomizan y nunca pueden representar adecuadamente lo social, sería la característica principal de esta socialización (Ellacuría, 2000b, p. 281).

La clave del fenómeno está en devolver la iniciativa a los grupos sociales, de manera tal que se puedan contrarrestar los efectos nocivos de un orden político que se autonomiza de sus bases sociales. Esto es lo que Dussel denomina como una fetichización de la *potestas*; con esta idea refiere a el dominio que se ejerce desde el conjunto de instituciones actualizadas por una voluntad consensual originaria: la *potentia* (cf. Dussel, 2006, pp. 29-30). Por consiguiente, Ellacuría busca rescatar esta instancia social, que sea mediadora entre lo individual y lo político "de modo que la esencial dimensión comunal del individuo se realiza primariamente no en la dimensión política del Estado, sino en la dimensión pública de lo social" (Ellacuría, 2000b, p. 281). En este sentido, las organizaciones populares constituyen un ejemplo paradigmático de estas instancias de mediación social. Dussel diría que el planteo

ellacuriano es un intento de reafirmar la actuación originaria de la *potentia*, es decir, la actuación consensual, organizativa, potestativa, que reside en el pueblo, de manera tal que esta no quede neutralizada, opacada o disminuida por instancias institucionales como el Estado, sobre todo, cuando este carece de la autonomía suficiente respecto de los poderes económicos dominantes (cf. Ellacuría, 1991a, pp. 649-656).

También es necesario evitar la segmentación social promovida por la ideología del individualismo, que horada cualquier tipo de organización colectiva; por el contrario, es necesario promover la libertad individual-personal por mediación de lo social, dado que no adopta la forma individualista y, a su vez, posibilita la libertad política de los individuos y grupos respecto del Estado (cf. Ellacuría, 2000b, p. 282). Además, la mencionada libertad individual-personal permite una promoción de la igualdad entre los individuos, "sin caer por ello en igualdades mecánicas, que no responden a las distintas preferencias en los valores y a la diversidad de las contribuciones de los individuos y de los grupos al bienestar social" (Ellacuría, 2000b, p. 282)[178].

La construcción de un nuevo orden político en el contexto latinoamericano del momento tiene que ser alcanzado revolucionariamente, considera Ellacuría, dada la ingente injusticia estructural presente en la sociedad, provocada por el capitalismo y el imperialismo. Por consiguiente, descarta las posiciones reformistas que se promueven desde los derechos humanos o por la promulgación de la apertura democrática, entre otras, por ser insuficientes para las demandas del momento histórico (cf. Ellacuría, 2000b, p. 284). Ahora bien, ¿qué orden político es el adecuado? ¿Una democracia liberal o una social? Nuestro autor considera que ninguna de ellas se ajusta a los requerimientos de un orden que aúne libertad y justicia.

> La revolución que se necesita, la revolución necesaria, será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización, sea ésta económica o política, para superar así el "mal común" dominante y construir un "bien común", entendido éste en contraposición de aquél

[178] Las posiciones contemporáneas respecto del discurso de la igualdad se han visto matizadas por la emergencia de una lógica de la diferencia o, mejor dicho, de la alteridad. El caso de Dussel es, en Latinoamérica, tal vez el más paradigmático, porque ha hecho de la exterioridad o alteridad levinasiana un concepto estructural a su filosofía. En tal sentido, este autor hace de la responsabilidad por la *alteridad* un principio eminentemente superior a la igualdad burguesa nacida en el siglo XVIII (cf. Dussel, 2006, p. 141). De manera semejante se expresa Boaventura de Sousa Santos (2009) en su propuesta de una globalización contrahegemónica: "Tenemos el derecho a ser iguales siempre que las diferencias nos disminuyan; tenemos el derecho a ser diferentes siempre que la igualdad nos reste características" (p. 235).

> y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares (Ellacuría, 2000b, p. 285).

En este sentido, más que una consideración dogmática respecto a las democracias liberales o sociales, lo que es necesario es "atenerse al principio más radical de que es la realidad, tal como es sentida por las mayorías populares" (Ellacuría, 2000b, p. 285). Esto permite dar paso a una auténtica autodeterminación de los pueblos, por encima de los modelos políticos históricamente codificados, los cuales responden a intereses si no contrarios, como mínimo diversos de los intereses y necesidades de los otros pueblos.

Para Ellacuría es prioritaria una liberación social más que una política, ya que aquella estriba en la "satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías [...] [además de] su apoyo al ejercicio autónomo de la vida social" (Ellacuría, 2000b, p. 285). En tal sentido, la liberación social es condición necesaria para la liberación política, aun cuando admite que cierto grado de liberación política es necesaria para lograr aquella (cf. Ellacuría, 2000b, p. 286).

Finalmente, para conseguir el progreso en términos culturales el autor plantea la necesidad de liberarse de las pautas consumistas sostenidas por la cultura occidental; principalmente, si se quiere fundar una civilización de la pobreza. En tal sentido, afirma que: "La civilización de la pobreza, lejos de ser consumista y activista en lo cultural, tiende a ser naturalista y a potenciar las actitudes contemplativas y comunicativas más que las activo-consumistas en unos casos y puramente pasivo-receptivas en otros" (cf. Ellacuría, 2000b, p. 287). Pero, sobre todas las cosas, se debe crear una cultura liberadora de ignorancias, temores, presiones de toda índole, y orientada a una verdad más plena y una realidad plenificante (cf. Ellacuría, 2000b, p. 288).

En pocas palabras, vemos cómo el autor se ocupa de reseñar cada una de las instancias decisivas para la construcción civilizatoria alternativa.

	Órdenes sociales Dimensiones		Viejo orden		Nuevo orden	
Claves teóricas	Carácter del proyecto		Particularismo reductor		Verdaderamente universalizable	
	Opción histórica		Opción preferencial por los ricos		Opción preferencial por los pobres	
	Modo en que se da		Liberalización		Proceso de liberación	
Proyecto de un hombre nuevo	Interior - subjetiva	Acciones y pasiones (o sentimientos) dominantes	Inseguridad, miedo, egoísmo, odio, insolidaridad, etnocentrismo		Protesta activa, lucha permanente. Amor y misericordia.	
		Tipo de civilización	Civilización de la riqueza		Civilización de la pobreza	
Proyecto de una tierra nueva	Económico		Civilización del capital	Economicismo materialista	Civilización del trabajo	Humanismo materialista
	Social		Capitalismo: individualista		Busca la iniciativa comunitaria y social Énfasis en lo público-social como mediación entre lo individual y lo político	
			Socialismo: estatista			
	Político		Capitalismo: democracias liberales		Acento en la realidad como principio radical para la autodeterminación de los pueblos	
			Socialismo: democracias populares			
	cultural		Consumista		Liberadora (de ignorancias, temores, etc.) Contemplativo y comunicativo	
Otras claves teóricas	Principal proyecto histórico representado		Capitalismo		Anti-capitalista y anti-imperialista: cercano al Socialismo	

2.4.3. Balance general de la utopía ellacuriana

La perspectiva teórica respecto a la crítica que adoptamos en este último análisis tiene, inequívocamente, aspectos de una crítica trascendente. Esto se evidencia en la existencia de un programa teórico-práctico de carácter normativo, que establece de manera clara un deber ser en los ámbitos individual, social, político, económico y cultural. En pocas palabras, se propone un orden civilizatorio completamente nuevo.

Esto tiene un doble valor: por un lado, sirve de horizonte orientador de la praxis; por el otro, dado su carácter contrafáctico, permite evaluar la acción histórica como sus objetivaciones. Para Ellacuría es necesario juzgar una situación histórica desde el horizonte del Reino, como ya apuntamos sucintamente.

Sin embargo, esto no es óbice para que su propuesta sea tildada de utópica, en el sentido peyorativo de irrealizable y, por tanto, evasora de la realidad. Por ello, las referencias a la actualización de las posibilidades históricamente dadas constituyen una apelación a las condiciones inmanentes de la sociedad en cuestión, de lo contrario toda la propuesta puede resultar un salto ilusorio, una pirueta cuyo saldo sea una fatalidad, y no asentar pie en las firmes condiciones que ofrece la realidad histórica.

En síntesis, su crítica tiene una doble dimensión de crítica inmanente y trascendente, la segunda sirve para orientar la primera, puesto que la pretensión es actualizar aquellas posibilidades sociales tendientes a la realización de la utopía. Además, sirve para evaluar y valorar las acciones históricas que contradicen u obstaculizan su concreción. Sin embargo, sus riesgos radican en que puede transformarse en un corsé teórico-imaginativo que restrinja los impulsos creativos propios de la realidad. Además, puede traducirse en una falta de adaptación a las complejidades y contingencias del proceso histórico. Por consiguiente, resulta necesario una conjunción de crítica ideal normativa y flexibilidad interpretativa frente a las contingencias y perplejidades históricas.

En suma, el programa ellacuriano de una nueva civilización puede ser tildado de maximalista. Esto confronta con posiciones más minimalistas o reformistas de la actualidad[179]. Las perentorias condiciones históricas que le tocan vivir pueden servir para evaluar mesurada y justamente sus esfuerzos como de sus pretensiones.

[179] En la actualidad encontramos casos como el de Habermas (1987), quien a fines de los años ‘60 propone el sugerente oxímoron de “reformismo radical” (p. 49) como una alternativa a la noción de crítica-revolucionaria de Marx. Por aquellos años, considera que el reformismo debe ir en orden a un creciente proceso de

Respecto de nuestro autor, no podemos saber qué diría en las actuales circunstancias globales y locales. Sin embargo, deducimos que, dada su persistente autocrítica a lo largo de sus escritos, hubiera sostenido o modificado muchos de sus planteamientos para ajustarlos a su principio básico de realidad: mirar las "heces que deja el sistema" (como señala en su análisis coprológico), para transformarlo conforme a las necesidades de los pobres y excluidos de la sociedad.

democratización de los espacios públicos de toma de decisiones; esto, en último término, mostraría la superioridad de un sistema social sobre otro.

Ahora bien, en el marco de una sociedad global post-socialista, la noción de reformismo radical adquiere una nueva tesitura, lo cual no significa un abandono de sus principios normativos de una sociedad democráticamente constituida. En efecto, con esta noción juega a tensionar las acciones tendientes a mejorar las condiciones sociales, muchas veces débiles o insuficientes, de un Estado de bienestar en crisis frente a un mundo post-socialista que debe navegar la voracidad depredadora del capitalismo neoliberal consumado. En este sentido, la propuesta de una izquierda no comunista por parte de Habermas, como sostiene Danner (2014) es "una posición teórico-política de tipo socialdemócrata que asume la herencia de los Estado social y democrático de derecho a partir de un ideal de democracia radical" (p. 161), cuya finalidad es superar los déficits democráticos presentes en los proyectos del Estado de bienestar social y de dar una alternativa política al neoliberalismo. Esto resulta una instancia clave en sociedades altamente desarrolladas. De algún modo, este enfoque de la cuestión es retomado por Ellacuría al proponer un robustecimiento de los espacios sociales-públicos. Traducidos en términos habermasianos, significa una radicalización democratizadora de las instancias de decisión mediados por la interacción comunicativa en base a argumentos racionalmente sustentados, donde, naturalmente, quedan incluidos no solo los estratos político-burocráticos, sino los movimientos sociales y las iniciativas ciudadanas, en función del cual se puede intervenir de manera neutralizadora sobre los efectos no deseados del capitalismo tardío, es decir, en clave de justicia económica (cf. pp. 163-164).

Posiciones más actuales como es el caso de Nancy Fraser (2022), una de las más innovadoras teóricas de la actualidad y seguidora de la filosofía política de Habermas, es mucho más crítica con el capitalismo. Inclusive presenta un programa de corte socialista que podría ser considerado, también, de carácter maximalista, es decir, un proyecto contrahegemónico en sentido integral, pero actualizado con los últimos debates en torno al feminismo, la ecología, la racialización, el problema entre política y economía, etc. (cf. pp. 141-157). Dice la autora acerca del socialismo: "I aim to reconceive it, too, as an institutionalized societal order, one that is as comprehensive as capitalism-and hence, can claim to be a credible alternative to it" (Fraser, 2022, p. 142). "Mi objetivo radica en repensarlo, también, como un orden social institucionalizado tan integral como el capitalismo, y apto para ser presentado como una alternativa creíble a ese sistema" (Fraser, 2023, p. 213)

Otra propuesta contrahegemónica desde el Sur Global es la de un "cosmopolitismo subalterno" de Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 147). Con esta teoría apunta a enriquecer el campo de las posibilidades emancipatorias partiendo de nuevos criterios epistemológicos y metodológicos, lo cual supone la superación de la racionalidad estrecha desarrollada por la teoría crítica, surgida sobre todo del ámbito de las ciencias sociales, debido a su carácter restrictivo para pensar opciones a la modernidad occidental.

3. Recapitulación final del capítulo IV

Este último capítulo recupera los aspectos más destacados de cada uno de los autores en relación con la crítica sociohistórica y su transformación colectiva. Al igual que en los apartados anteriores, encontramos puntos en común, aunque con cursos diversos de reflexión que acentúan distancias, pero no necesariamente divergencias.

La reflexión de Zubiri sobre el mencionado tópico asume, principalmente, un carácter estructural formal. Esto lo apreciamos desde el comienzo. La razón sentiente se constituye en un eslabón necesario de la intelección producto de las opacidades o, por el contrario, transparencias excesivas acerca de determinados asuntos presentes en el campo social. En este sentido, la razón se constituye como un lanzamiento hacia lo profundo de la realidad, con la finalidad de hallar los fundamentos que rigen la sintaxis y la semántica de la praxis sociohistórica.

La praxis racional se caracteriza por provocar una "ruptura epistemológica" con el ámbito de las representaciones sociales dominantes. Dicha ruptura se debe a que el movimiento de la razón no es "en lo mismo", sino hacia "lo otro". Esta apertura hacia una alteridad radical es la causa de que las representaciones sociales no encuentren necesariamente verificadas sus pretensiones intelectivas. Esto posibilita el ámbito que permita horadar la malla simbólica del sistema social y el surgimiento de una novedad no trivial en el marco de la estructura social.

La autorreflexión subjetiva por medio de la razón cumple una función semejante a las mencionadas. La adopción de un sistema de referencia procedente de las ciencias sociales, la filosofía o los estudios culturales brinda las herramientas conceptuales para constituir esbozos racionales que permiten una auto-objetivación capaz de desarticular mecanismos ideológicos de sujeción irreflexivamente sostenidos. A esta práctica de auto-observación mediada la sintetizamos en la idea de una dialéctica de pertenencia-distanciamiento. Como consecuencia, permite una compenetración con nuevos modos de autocomprensión subjetiva y de posicionamiento social.

Por otra parte, nos ocupamos de la imaginación utópica, como antesala necesaria para pensar la utopía. En ese sentido, encontramos recursos teóricos relevantes en Zubiri que permiten asumir una centralidad constitutiva de la imaginación para poder mantenerse en la realidad. Para ello, el ser humano, colectivamente postula los modos más adecuados del ordenamiento social. Estos órdenes alternativos utópicamente pergeñados constituyen una crítica de las

formas sociales constituidas. Esto implica un cuestionamiento de la autoridad, de los discursos dominantes, de las formas institucionales: familia, educación, trabajo, etc. Finalmente, de lo mencionado deducimos la importancia de la utopía para que no se produzca un colapso de la expectativa de futuro en las formas sociales dominantes.

Estas reflexiones derivaron en el modo adecuado de comprensión de la realidad sociohistórica. El marcado énfasis zubiriano hacia la actualización racional (nivel intelectivo) y la estructuración (nivel metafísico), como instancias dinámicas congéneres, permite efectuar un desplazamiento de la perspectiva estrictamente centrada en el dinamismo estructural de la realidad. En efecto, encontramos que por intermedio de la praxis sociohistórica se actualizan nuevos subsistemas de la estructura social. Estos subsistemas, ulteriormente, son cristalizados como fundamento social, lo que deriva en una complejización de los elementos que componen la estructura social. Esto nos permite concluir que lo sociohistórico debe ser entendido como un proceso progresivo de estructuración.

La propuesta de Ellacuría asume un curso de reflexión diferente, sin abandonar por completo el *corpus* teórico zubiriano. El primer giro evidente es en relación con la definición de la correcta situación hermenéutica. Este tema tiene su punto de partida en el capítulo uno, pero adquiere su mayor relevancia en este nivel del discurso ellacuriano. Para llegar a una descripción adecuada de esta situación hermenéutica es necesario delimitar algunas cuestiones previas.

Primero analizamos la perspectiva desde la cual se relacionan teoría y praxis. Luego, elaboramos la crítica ellacuriana al reduccionismo idealista. Esta se contextualiza en el cuestionamiento zubiriano a la "logificación de la inteligencia" y la "entificación de la realidad". Lo que resalta nuestro autor es la importancia de una reflexión capaz de sustraerse de las mistificaciones idealistas y atenerse a la realidad sociales en su configuración actual. Finalmente, estas desviaciones hacia una lógica ideal lo motivan al autor a adoptar la perspectiva de un *logos* histórico.

Luego de este rodeo, definimos el *locus* hermenéutico. Este se sitúa fundamentalmente en los pobres (socioeconomía), las mayorías populares (filosofía) o el pueblo crucificado (teología), por constituir el espejo crítico más palpable de la estructura social, al revelar sus tensiones y contradicciones más punzantes. Esta autorreflexión hermenéutica, que nos

permite definir el lugar de enunciación, es decisiva para constituir, posteriormente, una filosofía crítica y creativa en clave liberadora.

La relación entre filosofía y ciencia, así como entre ideología y ciencia, las traemos a colación con la estricta finalidad de mostrar, en el primer caso, el ámbito en que se desarrolla el pensamiento filosófico y el científico. Además, los modos diversos de enfrentarse a la realidad perfilan dos tipos de subjetividades. Por su parte, la relación ideología y ciencia es central, porque permite mostrar cómo la ciencia sirve para la desarticulación del discurso ideologizado, a partir de motivos semejantes a los tratados en Zubiri. No obstante, los vínculos entre ambas no son lineales, por lo que Ellacuría muestra la complejidad de su interrelación. Esto quiere decir, por ejemplo, que la ciencia tiene componentes ideológicos que deben ser escrutados, ya que no se puede escindir de la totalidad de la trama social.

A partir de aquí arribamos a un punto neurálgico de nuestro análisis: la crítica de las ideologías. Esto implica un examen del estatuto epistémico de los conceptos. En este sentido, encontramos una coherencia teórica en el autor, al cuestionar la abstracción conceptual tradicional, y reorientar el análisis de estos hacia las circunstancias estructurales a las que estos deben responder.

Ante la ideologización como hecho inocultable en la estructura social, nuestro autor responde con la historización como su remedio metodológico. Este método complejo y diverso lo podemos sintetizar como un redireccionamiento de los discursos sociales –ya sea sobre el bien común, los derechos humanos y la propiedad privada— hacia la realidad social, a fin de mostrar su efectivo cumplimiento o no. De esta manera, se advierte su complicidad con los desajustes, injusticias y falsedades en la estructura social.

El mencionado procedimiento metodológico lo homologamos con la idea de una crítica inmanente. Esta propuesta retoma el objeto de crítica desde elementos o instancias tematizables en él, ya sea en su modo de ser fáctico o en lo que pretende ser. A esta propuesta la contrastamos con la crítica externalista y la interna.

Por último, nos centramos en dos aspectos: la transformación social y la utopía como su correlato necesario. La transformación social es una posibilidad de la estructura sociohistórica, ya que, al constituirse por apropiación de posibilidades, no está definida enteramente su *telos* histórico. En tal sentido, el desarrollo elaborado por Ellacuría sobre utopía y profetismo permite articular una crítica normativa externalista capaz de orientar la

praxis y la reflexión, en directa unidad con la actualización de posibilidades inmanentes al sistema social.

Para concluir, los desarrollos elaborados por nuestros autores tienen afinidades temáticas y distanciamientos enriquecedores. Con relación al primer aspecto, notamos un pronunciado tratamiento en ambos autores de los problemas ideológicos derivados de la estructura social. Sus soluciones son parcialmente convergentes, sobre todo en sus referencias a la razón teórica como fuente de desideologización. Además, hay una clara tematización de la utopía. En Zubiri es posible reconstruir aspectos formales a la misma; mientras que en Ellacuría hay un abordaje explícito tratando de dar respuestas a situaciones sociales críticas.

En cuanto a sus distanciamientos, es notable observar cómo, en Zubiri, todo el planteo está formulado desde la perspectiva de un análisis estructural-formal de la racionalidad, de la utopía, y de lo sociohistórico en general. En otras palabras, sus análisis le permiten exponer una compleja trama de elementos que están operando a la hora de elaborar una reflexión crítica sobre las condiciones histórico-sociales. Además, le permite delinear teóricamente el modo en que formalmente debe ser comprendido lo sociohistórico, el cual sirve de fundamento para las ciencias sociales críticas.

En contraste, en Ellacuría predominan los análisis orientados a historizar las condiciones desde las cuales es posible elaborar una crítica social y una creación filosófica en clave liberadora. Por consiguiente, debido a esta inscripción en un horizonte práctico y ético, los análisis ellacurianos, aunque exponen aspectos estructurales, no obstante, no escatima en proponer contenidos específicos para pensar la situación socio-política real. Por ejemplo, cuando analiza los derechos humanos, el bien común o cuando delinea las características de una utopía social concreta.

Estos distanciamientos analíticos no tienen que ser considerados como contrapuestos, sino como complementarios para una reflexión integral y compleja de los hechos sociales e históricos, donde se articule la crítica estructural con la praxis liberadora.

CONCLUSIONES

Al comienzo de nuestro trabajo delineamos las coordenadas en que inscribimos a estos autores. Llegados al final de nuestro largo análisis en torno a las temáticas en cuestión, estamos en condiciones de perfilar una serie de conclusiones centrales sobre estos tópicos. Además, mostramos cómo se verifica nuestra hipótesis inicial.

Nuestro recorrido comienza con un ejercicio de cohesión metodológica entre nuestros autores. Los ángulos de análisis posibles pueden resultar bastante lineales u obvios. Con ello nos referimos a una unificación de los autores a partir de sus posiciones teóricas explícitas. Esto es factible de realizarse debido a que Ellacuría retoma mucho de las conceptualizaciones zubirianas sobre la realidad en general, y la realidad histórica en particular. Esto permite entroncar su pensamiento en la dimensión metafísica que Zubiri desarrolla. De este modo, es posible trazar un arco que comienza con la filosofía de la inteligencia en Zubiri y concluye con la posición metafísica de Ellacuría.

No obstante, esta lectura no aporta elementos para mostrar desde un comienzo las contribuciones específicas y novedosas que cada uno de ellos ofrece para el despliegue de nuestra temática. En virtud de esto, al comienzo de nuestro estudio proponemos una posible cohesión alternativa entre ambos. Esto resulta posible al mostrar que la filosofía de Ignacio Ellacuría implica un clivaje en el núcleo de la estructura de aprehensión de realidad.

Ambos autores se encuentran en el contexto definido por la aprehensión de realidad, pero con improntas completamente diversas. En Zubiri hallamos un análisis formal de esta estructura, en la que destacan la afección, el contenido, la formalidad y la fuerza de imposición. La perspectiva que adopta este autor con su examen de la cuestión no pone en evidencia ningún tipo de particularidad procedente de los contenidos. Desde su enfoque, estos se presentan e imponen bajo un carácter "neutral".

Por el contrario, en la orientación adoptada por Ellacuría resalta, desde un comienzo, que el *hecho primario* dado a la intelección es la no-justicia y la no-verdad. Esto define una tesitura particular para el sujeto, ya que este tipo de hechos im-presionan provocando un dislocamiento o fractura de la simetría con que las cosas se dan a la aprehensión. Esta particular circunstancia pone en entredicho la capacidad de autorrealización personal, debido, no solo a la cesura que esto abre en la estructura de aprehensión, sino a que el sistema de posibilidades al que recurre el sujeto para su realización queda fuera de su alcance. El

enfoque ellacuriano involucra la inscripción de una modulación formal-moral de la aprehensión. Esta modulación formal-moral, posibilita y requiere de una conceptualización propia que excede nuestro objeto actual de estudio. Sin embargo, traza las coordenadas precisas a partir de la cual podemos desplegar los desarrollos precisos de estos autores. Dada la particular circunstancia histórica que atraviesa la reflexión ellacuriana, es posible perfilar la deriva singular que este autor adopta. Así pues, observamos una creciente necesidad de su parte de problematizar su propia situación hermenéutica, con el objeto de esclarecer el correcto lugar de enunciación capaz de delinear una filosofía genuinamente liberadora.

Este particular anclaje teórico de cada uno de nuestros autores sirve para explicitar gradualmente la bifurcación que experimentan el curso de sus reflexiones. Esto nos permite exponerlos de manera paralela, como el curso de dos ríos que, por momentos, se aproximan nítidamente, al punto de compartir un mismo cauce, y, por otros, se distancian significativamente, adoptando trayectorias con horizontes diversos de reflexión.

En nuestro capítulo II hacemos un tratamiento de la praxis. El enfoque zubiriano está centrado en los desarrollos finales de su filosofía de la inteligencia. Esta permite orientar su reflexión con un carácter completamente diverso del que asume la de Ellacuría. Así, observamos que Zubiri centraliza su pensamiento en un análisis de hechos. Esta perspectiva tiene la particularidad de abordar las cosas tal y como estas están presentes desde sí mismas a la intelección sentiente. Este dato originario, anterior a toda interpretación, es el que define el punto de partida desde el cual abordamos el resto de su propuesta.

La praxis es indagada, en un primer nivel, como un hecho. No obstante, a medida que evoluciona nuestro estudio, presenta variaciones que no son estrictamente resultado de un análisis de hecho, pero lo presuponen. La praxis presenta una serie de especificidades que apuntamos sucintamente en las siguientes características. En primer lugar, esta no puede reducirse a la plenitud formal de los actos en sentido aristotélico. Esta concepción aristotélica de la actividad en acto o *enérgeia*, más de índole metafísica, es resignificada por Zubiri como actuidad. Por el contrario, el análisis de hechos pone en evidencia que los actos intelectivos son esencialmente actualidad. Esta noción describe el modo en que las cosas están presentes desde sí mismas por ser reales. El acto de intelección no se actualiza de la misma manera que las cosas reales, aun cuando ocurra. Este acto lo hace bajo la forma gerundial “estoy sintiendo”.

Una vez explicitadas las particularidades del acto intelectivo y de las cosas reales en actualidad común, encontramos una variación sutil pero novedosa en la consideración de la noción de actualidad. Efectivamente, la evolución del pensamiento de Zubiri pone en evidencia un notable desplazamiento de la actualidad a la actualización. Esta tesitura más dinámica del acto de aprehensión tiene importantes consecuencias, puesto que, en vez de poner en relación la actualidad con la realidad en su plenitud formal, lo hace con un proceso creciente de plenificación denominado estructuración, concepto central para nuestra comprensión ulterior de la praxis y los procesos sociohistórico. Los actos y las cosas requieren el rodeo por el logos y la razón, y, finalmente, el entendimiento para alcanzar la plenitud formal de sí mismos.

En segundo lugar, la praxis no queda reducida a los actos intelectivos, por el contrario, se constituye como un complejo estructural unitario de intelección, sentimiento y volición. Estas dimensiones estructurales a toda praxis reflejan el proceso de sentir en su unidad de suscitación (intelección), modificación tónica (sentimiento) y respuesta (volición). El sentimiento y la volición, en su nivel primordial, constituyen, en lo que respecta al primero, un modo de fruición atemperante a la realidad; en lo que respecta al segundo, una determinación des-opcionada y des-decisionada por la realidad.

Una vez rota la compacción de la aprehensión primordial por el campo de realidad, la estructura de la praxis, así como las cosas reales, sufren importantes modulaciones. En ambos casos nos adentramos al ámbito de constitución de sentido. Las cosas reales se constituyen en cosas sentido por cumplir una función constructa en el marco de mi praxis. Así que, observamos cómo lo que en primera instancia es una constelación de notas o "contenidos presentantes" se constituye en una mesa, un bolígrafo o un papel. De manera concomitante, se actualiza mi praxis con un sentido específico; así, del mero carácter real de mis actos, ahora encontramos que "estoy *sentado*", "estoy *escribiendo*", "estoy *leyendo*". Sentarse, leer y escribir son actos con un posicionamiento y una orientación necesariamente co-actualizados con las cosas-sentido en el campo de realidad. Con el objeto de caracterizar distintivamente esta modulación de la praxis, la denominamos actuación.

De esto deducimos que toda la estructura de la actuación se co-actualiza con las cosas. En tal sentido, también el sentimiento y la volición asumen una modulación caracterizada, en el primer caso, como definición valorativa de las cosas y de mi praxis. En el segundo caso,

efectuamos una determinada opción axiológica que precisa el valor de las cosas, y en función de la cual constituimos la propia praxis.

Finalmente, arribamos al último peldaño de modulación de la praxis, donde encontramos explícitamente la dimensión de la praxis histórica o actividad. Esta se constituye como la actualización de una posibilidad de lo que las cosas y los actos son en lo profundo de la realidad. En otras palabras, la actividad, en cuanto última modulación de la praxis, es constitutivamente histórica porque consiste en la actualización o apropiación de posibilidades.

El resto de la estructura también implica modulaciones. El sentimiento parte de un sistema de referencia lógico, en función del cual esboza posibles sistemas axiológicos que gobiernan la estructura de la praxis y las cosas con las que se relaciona. Su verificación histórica constituye sistemas normativos y morales de la humanidad. En relación con la volición, el conjunto de decisiones morales sostenidas en el campo de realidad constituye el marco de referencia en función del cual esbozamos lo que la realidad debería ser. La verificación de este marco ocurre por comprobación en la propia estructura de la praxis del sistema de deberes definido como fundamento de la misma.

En el caso de Ellacuría el asunto de la praxis tiene un curso de reflexión completamente diferente. En primer lugar, nos encontramos con una manifiesta centralidad del discurso metafísico retomado del argot zubiriano, junto a su enraizamiento en la dimensión trascendental de la historia. Este carácter metafísico de la realidad lo desglosamos en su triple carácter estructural, dinámico y dialéctico.

El carácter estructural responde a la unidad sistemática de notas presentes en una cosa real. Este carácter unitario es constitutivo, por lo que no es la interdependencia entre notas, sino que estas son esencialmente notas-de. Este sentido de totalidad de todas las cosas resulta decisivo y transversal a todo el pensamiento ellacuriano. Es elocuente, a lo largo de todo este trabajo, el modo en que nuestro autor confronta los efectos distorsivos y patológicos de diversos sectores o grupos sociales que buscan hacer sucumbir la totalidad de lo social a la particularidad de sus intereses.

Asimismo, el carácter dinámico también es inherente a la realidad. Esto es importante captarlo, porque las cosas no devienen por factores extrínsecos a la misma, sino que estas dan de sí: son activas por sí mismas. Por este carácter dinámico de las estructuras se

subtienden unas realidades de otras. A modo de ejemplo, de la ruptura del equilibrio de las estructuras animales emerge el ser humano; sin embargo, para equilibrar sus propias estructuras, ya no da de sí del mismo modo que el animal, sino que debe interponer posibilidades para su realización. En consecuencia, encontramos que el carácter estructural y el dinámico son dimensiones inalienables para la permanencia en una mismidad estructural y para su despliegue en formas novedosas de realidad.

Respecto de la dimensión dialéctica, nuestro autor no tiene la misma percepción. A contrapelo de los posicionamientos idealista (Hegel) y materialistas (Marx), Ellacuría desde un comienzo desestima la posibilidad de que la realidad sea dialéctica en todos sus estratos; menos aún, que sea unívocamente dialéctica.

En este marco, el carácter dialéctico queda reservado exclusivamente para el nivel de la realidad social. En este estrato es factible identificar elementos dialécticos gracias a la mediación teórica proporcionada por las ciencias sociales, como ocurre, por ejemplo, con la lucha de clases. Lo dialéctico tiene que ser comprendido por la primacía de lo negativo en la realidad. En este sentido, la superación dialéctica la vinculamos con la negación de la negación que, ulteriormente, es asumida y trascendida hacia una nueva positividad. Sin embargo, dado que esta se inscribe en la materialidad de la realidad social y no en un plano ideal o lógico-mental, los antagonismos presentes en la misma no alcanzan un estadio de consumación superadora; en cambio, se configuran como realidades abiertas e imprevisibles en su devenir histórico, por tanto, susceptibles de inscribir nuevas negatividades que requieran de una nueva superación dialéctica.

Esbozadas las dimensiones centrales a su comprensión de la realidad, nos adentramos en la caracterización de la praxis personal y el carácter social de dicha praxis, por ser un eslabón necesario para tener un cuadro completo de la praxis histórica.

En primer lugar, la persona se constituye en su doble dimensión de personeidad y personalidad. Por la personeidad me autoafirmo frente al todo de la realidad como “suidad”; por la personalidad, esta autoafirmación de mi realidad, re-actualizada ulteriormente en el mundo, define un modo de ser específico, es lo que denominamos “Yo”. Este “Yo” se afirma en el mundo como relativamente absoluto. Este Yo no está monolíticamente fijado, sino que es onto-dinámico: esto quiere decir que hay continuo proceso de realización personal en el

mundo. Este proceso abierto y dinámico de mi ser es lo que Ellacuría, siguiendo a Zubiri, sintetiza en la pregunta humana: "¿qué va a ser de mí?".

La constitución de la personalidad requiere de la interposición de posibilidades proyectadas. Esta proyección de posibilidades constituye la línea argumental de la propia vida. Este argumento de la propia vida es diverso. Por un lado, el ser humano está biológicamente condicionado, por consiguiente, tiene inexorablemente que asumir las pautas temporales impuestas por la propia constitución psico-orgánica. Este tipo de acontecer argumental está definido por el carácter de *agente* del ser humano. Sin embargo, esto es insuficiente para explicar la construcción argumental de la propia vida. En sentido estricto, el ser humano debe proyectar posibilidades y optar por alguna de ellas. Así, esta red o trama de opciones tomadas o por tomar convierten al ser humano en *autor* de su vida. A su vez, toda opción tomada está en función de las condiciones objetivas, circunstancias o factores en las que nos encontramos insertos. Esta disposición sincrónica de elementos constituye el tablero de posibilidades del que nos valemos para realizarnos. Esta es la dimensión de *actor* de la propia vida. En conclusión, la unidad de agente, autor y actor conforman las disposiciones subjetivas en función de las cuales se constituye la textura argumental de la propia vida.

El ser humano, aun cuando aparenta ser una mónada, no está cerrado en sí mismo, sino abierto a los demás. Se constituye en el mundo en un ser relativo absoluto, pero no le es indiferente la presencia de otros "Yo". Por el contrario, estos otros Yo constituyen condiciones positivas y co-posibilitantes de su propia realidad. Por consiguiente, el ser humano está siempre dimensionado por los otros constituyendo un vínculo yo, tú y él.

Esta apertura a los otros es condición necesaria, pero no suficiente para explicar el hecho de la socialidad de la persona. Para Ellacuría, el ser social de la persona se define por el carácter comunal que todas las personas comparten. Esta comunalidad ocurre porque toda apertura personal tiene como término a todos los demás, por lo que toda mismidad se constituye congéneremente con ellos. Por las razones expuestas, la praxis personal en sus modalidades de agente, actor y autor se encuentra en estricta relación con los demás, configurando la línea argumental de una sociedad en particular.

Por último, nos enfrentamos con la constitución de la realidad histórica, concepto medular para este autor. A partir de aquí podemos conceptualizar la praxis histórica con sus particularidades metafísicas. Aclaramos que la realidad histórica no se comprende como una

filosofía moderna de la historia, ya que esta última parte de presupuestos ontológicos insostenibles para explicar lo histórico, como es la unidad de acto y potencia. Tampoco comprendemos la realidad histórica como lo que sucede en la historia, ni por la serie ordenada y explicada de ese suceder.

Esbozamos una crítica a la concepción ilustrada de la historia en sus inconsistencias ontológicas, pero, además, epistemológicas y ético-políticas. Estas incoherencias traen como consecuencia la adopción de un visión lineal, ascendente, por etapas y teleológica. Asimismo, hay una tendencia creciente a quitar el destino histórico de las manos de los hombres, debido a sus sospechosas capacidades para la emancipación. De este modo, acaban otorgando el curso histórico a un macrosujeto, conforme al cual hay garantías de una consumación positiva de la historia.

Realizadas estas aclaraciones, abordamos la estructura compleja de la realidad histórica. En principio, es una realidad que descansa, por así decirlo, en las estructuras filéticas del ser humano. Este componente biológico barre, desde un comienzo, cualquier pretensión de idealismo histórico. En tal sentido, la historia se constituye con una doble dimensión de transmisión tradente. Se transmiten estructuras psico-orgánicas que posibilitan la aprehensión humana de realidad. Y, además, se heredan (de allí *traditio*) modos de estar en la realidad.

Estos modos de estar en la realidad se configuran como posibilidades. De esta manera, la historia es un ámbito abierto, ya que está sujeto a la apropiación de posibilidades que realiza el ser humano como parte del cuerpo social. Estas posibilidades se cristalizan, a modo de precipitados históricos, en las facultades racionales humanas. A esto Ellacuría le llama “dotes constitutivas” o “capacidades”. Estas son principios de posibilitación, por consiguiente, en cada momento histórico el ser humano está en condiciones de apropiarse nuevas y diferentes posibilidades respecto de sus antepasados. Por eso, la historia es un proceso creacional de capacidades.

Este esbozo de la estructura formal de lo histórico omite una dimensión esencial que conviene repasar brevemente. Según Ellacuría el ser humano no participa personalmente en la historia. Por el contrario, en la historia solo perdura lo operado por el ser humano, por esa razón tienen un carácter impersonal. En este marco, el *opus operans* representa el acto como

parte de la vida personal, es decir, la dimensión biográfica; mientras que, como parte de la historia, adquiere un carácter impersonal y se convierte en *opus operatum*.

La biografía personal también tiene un momento histórico, por cuanto al reducirse a ser "lo que ocurre en la vida, el mero argumento de la vida", entonces lo biográfico adopta un carácter histórico. Además, lo histórico-biográfico coincide con lo histórico-social en el punto en que lo personal queda objetivado como parte de la historia; logrando así su operatividad histórica.

Estas orientaciones teóricas nos permiten mostrar cómo la concepción histórica ellacuriana, muy identificada con la de Zubiri, logra una superación de una gran cantidad de dualismos presentes en las filosofías de la historia, como es la contraposición entre historia y naturaleza, persona y comunidad, biografía e historia, etcétera; así como la reducción de la historia a naturaleza o espíritu.

Por último, la praxis histórica tiene que ser comprendida como una totalidad dinámica inmanente. En tal sentido, el conjunto de los dinamismos presentes en la realidad: material, biológico, personal, social e histórico, por nombrar los principales, quedan comprendidos en el dinamismo histórico. Por esta razón, lo que suceda en la historia, en tanto que apropiación de posibilidades por parte del cuerpo social, presupone e incide en la totalidad de los dinamismos de la realidad, y viceversa.

La praxis histórica, en cuanto multiplicidad de dinamismos diferenciados que conviven como parte de una totalidad integrada por la historia, tiene una doble dimensión talitativa y trascendental. En el primer caso, nos referimos estrictamente a lo que ocurre en la historia. Ahora, respecto a la dimensión trascendentales, tiene cinco aspectos centrales: primero, como actualización última de la apertura y realización trascendentales de la realidad; segundo, como principio de personalización; tercero, como principio de situacionalidad; cuarto, principio de totalización; y quinto, como principio de revelación trascendental.

En el capítulo III nos disponemos a realizar un análisis de la realidad sociohistórica. Del mismo modo en que procedemos en el capítulo anterior, mostramos de manera simétrica ambas posiciones al respecto.

En los análisis zubirianos conservamos el mismo enfoque que al comienzo, es decir, nos centramos en el análisis de hechos, principalmente en el nivel primordial del análisis social.

En este sentido, la propuesta de Zubiri tiene múltiples niveles que sintetizamos con el objeto de no abundar.

A nivel primordial, encontramos varios estratos diferenciados de análisis: la socialidad en sí misma, el cuerpo social, el campo y el tiempo social. Con relación al primer punto, Zubiri afirma que lo decisivo aquí es que la intervención de los demás precede a mi consciencia de dicha intervención. Este planteamiento se refiere a una intervención física de los demás, que se observa nítidamente en el hecho de que toda la estructura física humana presupone la intervención de los demás, antes de cualquier reflexión o consideración consciente al respecto. Los otros intervienen modulando mi acceso a las cosas, esto es lo que da lugar al fenómeno de la publicidad, entendido como la mediación social que estructura mi relación con los demás y con las cosas.

Esta presencia física de los demás en la propia vida es lo que constituye su carácter expreso, del cual deriva toda ulterior expresión. Esta expresión es recíproca, tanto de parte de uno mismo como del otro, por eso constituye una dimensión co-expresiva. Por este carácter expreso podemos decir que la socialidad es una vivencia con los otros físicamente expresos, esto es, una con-vivencia. Esta con-vivencia define en el nivel primario de la constitución de un cuerpo conjunto con los demás.

Por otro lado, el campo social se constituye como el ámbito que define una co-situación para todas las acciones presentes en el mismo. Cada situación está definida por un posicionamiento y una funcionalidad respecto del resto de las acciones y las cosas presentes en el campo. El espacio social se constituye como el ámbito de movilidad de las acciones y las cosas, ya que es en este donde se define el lugar que las cosas ocupan en estricta interdependencia funcional con el resto.

El tiempo social, en este nivel primordial, describe el tiempo de las acciones sociales y de las cosas públicas del campo, como una sucesión accional de duraciones. Esto unifica dos niveles temporales: primero, el de la sucesión, que responde a la transición de un ahora-presente a otro ahora-presente; segundo, la duración, que tiene que ver con el modo que un tiempo pasado continúa avanzando y empuja al porvenir. En tal sentido, el tiempo social se define por acciones, en cuanto durativas, que se suceden unas a otras.

En otro nivel de la cuestión, nos abocamos a la constitución de las habitudes sociales o actuaciones. Esto implica la fijación de las habitudes con un sentido determinado. Previo a

recapitular esto, repasamos varias cuestiones necesarias para una comprensión integral de dicho fenómeno. En primer lugar, el lenguaje; y luego, la cuestión de la verdad. En el análisis del lenguaje nos abocamos a mostrar cómo se constituyen las señales, los símbolos y la significación.

La señal es aquella dimensión que re-presenta una realidad extrínseca a la señal misma; por otra parte, el símbolo refiere a una realidad que autonomizada bajo mediaciones culturales, lingüísticas e históricas complejas, pasa a representar otra. Por último, el lenguaje, a diferencia de la señal o signo en la cual se establece directamente de lo que se habla, se constituye en aquella dimensión en la que *decimos* algo de lo que se habla o, mejor dicho, decimos algo acerca de lo que las cosas son en realidad. Esta es la función significativa del lenguaje. Lo hasta aquí planteado pareciera agotar el asunto, sin embargo, el lenguaje no se define por el círculo cerrado de la constatación de representaciones, sino que tiene una dimensión de apertura hacia lo otro, es decir, de descubrimiento y experimentación. Esta es la función direccional.

La verdad presenta tres estratos diferenciados correspondientes a cada uno de los niveles de modulación intelectiva. De esta manera, en la inteligencia la verdad se constituye como ratificación de lo real. Lo real se ratifica en la inteligencia, de allí que nuestro autor hable de "verdad real". Lo decisivo, en este punto, es que no hay error, pues aquí lo real tiene estricta presencia intelectiva en la inteligencia.

Existen instancias de verdad derivadas de esta primaria ratificación intelectiva. En el logos reconocemos que, al inscribirse dentro del ámbito campal, la verdad adopta un carácter dinámico de adecuación entre "parecer y cosa real" en dos fases: autenticidad y veridictancia. En el primer caso, la cosa real se adecua a nuestra idea de lo que ella es; mientras que, en el segundo caso, es lo real el que emite un juicio acerca de si la cualidad u otra característica actualizada se cumple efectivamente en la cosa real. Estos dos niveles de adecuación muestran la complejidad de constitución de toda verdad y, por consiguiente, lo fácil que es adoptar una vía errada de coincidencia efectiva con la cosa real.

En el nivel de la razón, la verdad se constituye como verificación de lo que las cosas son en profundidad. Lo real en profundidad confirma o rechaza los esbozos racionales, dado que son las cosas en la realidad profunda las que dan o no razón (confirmación) a nuestras construcciones conceptuales de lo que la realidad en profundidad "podría ser".

Caracterizadas las dimensiones del lenguaje y la verdad, mostramos cómo se constituye la fijación ideológica de las habitudes sociales o actuaciones. Hallamos dos niveles centrales: la tradición y la razón política. En el primer caso, el haber común que define a un grupo social se objetiva bajo la forma del "se": lo que se dice, lo que se hace, etc. En este sentido, este haber social (sentido común o *doxa*, son sinónimos), definido por tradición, tiene un ingente poder autoritativo sobre las actuaciones, fijando su posición y orientación social.

El aspecto reseñado es insuficiente para orientar decididamente la praxis en orden a una determinada actualización de posibilidades. Por esta razón, en el marco del campo social existen actores políticamente orientados que buscan cohesionar ideológicamente las voluntades con el objeto de constituir un régimen de convivencia definido. Una vez concretada la estructura social emergen las patologías ideológicas, las cuales se evidencian por la pérdida de legitimidad de los grupos gobernantes. Por consiguiente, para mantenerse en el poder exigen un plusideológico en función del cual buscan suturar la brecha entre legitimidad y creencia. Esto es lo que deriva en órdenes sociales conflictivos o, en su nivel más problemático, represivos.

Hechas estas aclaraciones en torno a la constitución de la praxis y su fijación ideológica, nos desplazamos de este ámbito al modo en que puede ser analizada la realidad social. Previo a llevar a cabo esto, explicitamos las variaciones sostenidas por nuestro autor respecto a lo que debemos entender por realidad. En este sentido, es enfático en el abandono de la noción de sustancia, para dar lugar a la noción de sustantividad estructural y dimensional. Este desplazamiento nos permite comprender, desde el análisis de la estructura de lo real, la realidad social de una manera novedosa.

Desde esta perspectiva, lo social se define como una estructura funcional de habitudes o actuaciones. Este punto de vista resulta crucial, puesto que pone de manifiesto que la sociedad no es una estructura por encima de los seres humanos, sino que son estos, con sus habitudes específicas, semántica y sintácticamente definidos, quienes actualizan la totalidad de la estructura social a través de sus acciones. Este proceso da lugar a una recursividad estructural y estructurante.

El dinamismo del sistema social está definido por las nuevas notas sistemáticas introducidas por actualización en el sistema, lo que implica su transustantivación. Así, es en función de

las actuaciones que se define lo que el sistema da de sí. A su vez, el dinamismo del sistema retroactúa sobre las actuaciones, ajustándolas a la nueva configuración estructural.

Destacamos las notas estructurales básicas de todo sistema social. Desde la perspectiva zubiriana se pueden deducir la ideología, el poder y la tecno-economía. Estas notas se co-actualizan congéneremente en el sistema social y, también, en las actuaciones como parte hologramática de esa estructura.

Lo social nos obliga a ocuparnos de la cuestión histórica. Todo proceso histórico se constituye por apropiación de posibilidades que decantan en capacidades, por lo que nos encontramos frente a un proceso creacional de capacidades. Estas capacidades son decisivas, porque se configuran como principios de posibilitación. A partir de ellas es posible un entendimiento nuevo de la realidad, en función del cual se definen nuevos principios que gobiernan la convivencia. Por intermedio de estas capacidades se posibilitan nuevas objetivaciones en los tres subsistemas estructurales antes apuntados.

Este proceso de capacitación define una altura histórica de las actuaciones. Hay una doble coordenada de la praxis. La vertical es la altura histórica, la horizontal es la posición funcional en el sistema. Para comprender las modulaciones de la praxis no es suficiente analizar una de estas variables, sino ambas a la vez, ya que, por ejemplo, en un momento sincrónico determinado es posible que se dé encuentro entre actores que, aparentemente, conviven en un mismo tiempo histórico, aun cuando tengan posiciones diversas en el sistema. Sin embargo, pueden poseer alturas históricas distintas.

Este repaso de Zubiri tiene su contraparte en Ellacuría. Para este la estructura social también tiene múltiples aspectos para ser reseñados. Muy sucintamente, encontramos una prioridad de lo metafísico, por consiguiente, lo social tiene su origen fundante en la transmisión de un esquema constitutivo de replicación genética. Ese es el primer nivel de constitución social, anterior a cualquier posible interacción consciente con los demás.

Ellacuría recupera los fundamentos psico-biológicos y evolutivos para mostrar la constitutiva versión a los otros. Para ello resalta cómo ocurre este proceso en el niño. El ser humano surge con un equipamiento psicobiológico preciso, y, desde un comienzo, se encuentra co-situado y con-viviendo con otros. El desarrollo evolutivo del niño constituye, en este sentido, un nivel primigenio de la socialidad. Se da un proceso de hominización por morfogénesis, y un proceso de humanización por ontogénesis. Esto quiere decir que, por

intervención de los demás en sus estructuras vitales, el niño comienza a autoposeerse paulatinamente como realidad. Al igual que en Zubiri, lo que el niño se apropia por la intromisión de los demás es el haber público, esto es, el plexo de cosas que los demás dejan disponible para su realización. La realidad de la versión a los demás, la realidad del haber público y la realidad de la intromisión son los fundamentos siempre presentes y actuantes que definen la unidad con los demás y, por tanto, son los fundamentos de toda sociedad.

Ellacuría sitúa el fundamento árquico de la socialidad en la habitud social, al igual que Zubiri. La habitud en sentido amplio es un modo de habérselas con la realidad. La habitud social, enraizada en aquella y, por consiguiente, como estrato intermedio entre las acciones y las estructuras, se caracteriza por ser un modo de actualizar todo lo humano y, especialmente, a los demás seres humanos en tanto que otros. De esto se desprende un doble modo de versión a los demás: impersonal y personal.

El autor también propone hablar de cuerpo social, pero con una caracterización muy distinta. En primer lugar, se constituye cuerpo o soma en cuanto la presencialidad y la actualización física son la expresión corpórea de la respectividad en que se encuentran los miembros de la especie. Hay una circunscripción, un límite positivo de orden impersonal. Esta delimitación es un fenómeno ambiguo, por cuanto el ser humano requiere de esa frontera social, pero, como contraparte, se ve disminuido en su autoposesión como persona, debido al carácter impersonal mencionado. Todos estos aspectos permiten definir al cuerpo social como la versión a los demás en cuanto unitaria y unificante.

El sistema social es un subsistema de la realidad histórica. Desde la orientación teórica asumida por Ellacuría, lo social está integrado y trascendido por la realidad histórica. Decidimos conservar la unidad de lo sociohistórico con el objeto de destacar los aspectos específicos que aporta cada subsistema al sistema total. En este sentido, hallamos una serie de notas estructurales a lo sociohistórico, de manera semejante a como lo expusimos en Zubiri. A las tres que señalamos en Zubiri, se le suman dos muy importantes: la naturaleza y lo personal o colectivo.

Estas dos notas destacadas por el autor están en sintonía con su enfoque teórico. Lo natural tiene una influencia decisiva en la constitución de lo histórico, aunque también en lo personal y social. Desde esta perspectiva pretende eludir las mistificaciones idealistas de la historia. Por otro lado, está lo grupal o personal. Su presencia como nota relevante se debe a la

incidencia que tienen los grupos sociales en el curso histórico, tanto en su conservación como en su transformación.

Las diversas notas tienen un peso relativo en la estructura sociohistórica. En este marco, lo económico ejerce una influencia significativa en el conjunto de lo sociohistórico. Sin embargo, nuestro autor se inclina por un análisis muy pormenorizado de lo ideológico, ya que en este ámbito identifica las claves del sostenimiento de una estructuración injusta de lo social. Lo ideológico se inscribe en el corazón de la estructura metafísica de la realidad. No se trata de un mero epifenómeno, sino de una instancia que mediatiza nuestro acceso a lo real y, por consiguiente, obstruye la realización plena de su verdad.

El análisis de lo ideológico lo desdoblamos en su dimensión positiva o no peyorativa, y en su dimensión patológica o peyorativa. Previo a estos análisis repasamos sucintamente la lectura que hace el autor del lenguaje. Su relevancia central radica en que allí encuentra los hilos de la desviación idealista y mistificadora de la realidad, cuya articulación más paladina la vemos en la ideologización.

En su perspectiva positiva, la ideología se constituye como un plexo de intereses, valores y normas expresados a través de diversas significaciones, símbolos, imágenes y representaciones, que articulan a los individuos o grupos sociales y les aportan una perspectiva de la totalidad de lo social, así como en sus aspectos particulares. Su mediación es insoslayable, es el agua en que se nada, por lo tanto, es absurdo pretender abstraerse de la misma. Esta *doxa* compartida es la responsable de que, en toda sociedad, existan orientaciones ortodoxas y heterodoxas.

En cuanto al sentido peyorativo de ideológico o ideologización, resulta neurálgico a la constitución de la realidad sociohistórica. A través de la ideologización se articulan los encubrimientos, desviaciones y distorsiones más patológicas de lo social, con el objetivo de perpetuar de manera inamovible los pilares de una estructuración injusta del orden socioeconómico. Para ello se recurre a racionalizaciones, abstracciones o prácticas que encierran inadvertidamente intereses ideológicos. La abstracción configura un punto vital de su análisis, ya que la desviación ideologizada se expone en su máxima expresión al no verificar históricamente la realización de sus discursos o argumentaciones. Esto resulta decisivo para el desarrollo de su método de historización.

Recuperamos otra nota crítica para nuestro autor: el trabajo y la técnica. Para el despliegue de esta temática recurre a las raíces biológicas del ser humano y encuentra allí la unidad de *homo sapiens* y *homo faber*. Esto ocurre porque en toda aprehensión cognitiva de la realidad se produce, de manera incipiente o incoada, una respuesta efectora; asimismo, en toda fabrilidad humana hay una saber en desarrollo. Además, en toda transformación humana de la naturaleza se recurre a la técnica como mecanismo de manipulación de la realidad.

El trabajo y la técnica tienen una modulación metabiológica, por lo que se constituyen en modificación e innovación de realidad. En el marco de la estructura social, estas dos dimensiones tienen una centralidad incuestionable. Sin embargo, adoptan una naturaleza ambigua, dado que pueden ser fuente de liberación o de opresión y sujeción humana. Debido a esto, Ellacuría se esfuerza por problematizar la configuración del trabajo en el contexto civilizatorio definido por el capitalismo.

El esbozo general de estos subsistemas estructurales de la realidad sociohistórica, nos permite abocarnos al análisis del sujeto de la historia. Este aspecto es de central importancia, porque pretende delinear las bases en función de las cuales los grupos humanos pueden o no incidir en la historia. Es importante destacar que, por la altura histórica en la que el autor se encuentra –y más aún en la actualidad—, el proceso histórico adopta la forma de un cuerpo de alteridad único. Por consiguiente, por primera vez en la historia humana estamos en condiciones de hablar de una sociedad y una historia mundial.

El autor sostiene la necesidad de distinguir entre sujeto histórico y sujeto de la historia. Estas nociones implican repensar el vínculo dialéctico entre persona y estructura. Las personas y los grupos sociales surgen de los pliegues de la estructura sociohistórica. Esto no quiere decir que quede sofocada, necesariamente, su capacidad de incidencia histórica, pero tampoco que tengan una potencia total de transformación. Ellacuría prefiere hablar de una co-determinación entre persona y estructura. En verdad, para ser autor de la historia es necesario evaluar las condiciones objetivas y subjetivas de cada momento histórico, a partir de las cuales podemos dilucidar acertadamente el *kairós* para la inserción de una novedad histórica o para la resistencia. Los sujetos históricos son los que están afectados históricamente por la historia. Estos mismos son los que pueden ser sujetos "de" la historia, ya que están inscriptos en un preciso sistema de posibilidades forzados a optar por alguna de ellas para impulsar el curso histórico en una dirección.

La inserción histórica, con el objeto de imprimirle un curso humanizador, requiere de una indagación en los fundamentos ético-políticos que gobiernan la praxis social. El ser humano tiene que hacerse cargo de la realidad, es decir, situarse en la realidad con el objeto de poder responder adecuadamente. Además, tiene que cargar con la realidad, producto de que esta se le impone, por lo que no admite otra posibilidad que hacer la realidad y hacerse a sí mismo. Por último, tienen que encargarse de la realidad, respondiendo éticamente por su praxis y por la ajena. El ser humano está exigido a tener que hacerse y a hacer la historia. Para que esta adopte un curso humanizador es necesario pensar el conjunto de mediaciones tendientes a ello. Por esta razón, la política es decisiva para disputar las actualizaciones históricas y su ulterior socialización en orden a una mayor humanización.

La actualidad de la realidad histórica es aquella donde lo predominante es el mal común. Este inficiona toda la capilaridad social, en todos sus subsistemas estructurales, revelando el rostro más inarmónico y desfigurado de lo sociohistórico. En este sentido, bosquejamos los aspectos fundamentales de la crítica ellacuriana a la civilización del capital. Esta se caracterizada por tener una particular tendencia depredatoria tanto de los recursos naturales como de la plusvalía del trabajo. Esto último hace del trabajo una instancia alienadora y deshumanizadora. Por ser una civilización orientada a la hiperproducción mercantil, debe incentivar las inclinaciones y deseos de una vida centrada en el consumo exacerbado, reforzando las pautas de acción más deficitarias para una vida plena.

En nuestro capítulo IV nos abocamos a un análisis de la crítica y la transformación social. Este capítulo está anudado con el anterior, en cuanto tiene como punto central poner en evidencia las patologías del orden social. Toda sociedad tiene un *conatus*, para ello recurre a mecanismos que buscan adherir las actuaciones a principios normativos y objetivaciones sociales dominantes. El dinamismo de actualización social socava cualquier tipo de estructuración definida, por lo que los mecanismos de poder, para resistir al cambio, se ven forzados a un mayor enmascaramiento y distorsión respecto de los desajustes sociales.

En este punto la razón zubiriana tiene un función crítica preponderante, ya que, por su particular constitución, nos advierte dos cuestiones centrales. En primer lugar, todo conocimiento de las notas esenciales de la realidad en profundidad son un constructo racional, por lo que no hay verdades únicas y definitivas; por el contrario, todo está sujeto a un continuo proceso de verificación en el contexto de la alteridad radical de realidad. En segundo lugar, la realidad se constituye en un punto de impugnación central de las

pretensiones racionales, por cuanto es prerrogativa suya el darnos o no razón de nuestras afirmaciones conceptuales. Por esta razón, hablamos de una "ruptura epistemológica" con las verdades dominantes en la estructura social. Esta ruptura nos pone de manifiesto la estructura oculta o inadvertida operante en el marco social.

Destacadas estas particularidades críticas de la razón nos ocupamos de mostrar este mismo potencial para la subjetividad. La autorreflexión, mediada por el sistema de referencia racional, nos permite comprobar (es decir, hacer una experiencia interior) las pautas ideológicas que fijan la propia subjetividad. Al salir del estado irreflexivo inicial, podemos tomar distancia de las lógicas de opresión o sujeción, y, así, abrir un sendero de emancipación subjetiva.

Los desarrollos en torno a la moral también nos permiten elaborar una crítica de las condiciones sociales. La particularidad del planteo zubiriano radica en que su concepción de la moral apunta a una tensión entre las representaciones identitarias vigentes en la estructura social y el sistema de posibilidades en función del cual se desarrollan dichas identidades. En cuanto estas posibilidades resultan insuficientes o, peor aún, contraproducentes en vistas a la realización subjetiva, se produce un fractura del sistema moral y de la estructura social, de la cual derivan las posibilidades necesarias para la mencionada realización. Esta perspectiva adopta la forma de una crítica inmanente, ya que se enjuicia el sistema desde lo que este puede dar de sí en orden a la satisfacción de las demandas sociales.

Nos ocupamos de la utopía en sentido amplio. Para ello, realizamos una análisis de la imaginación, en general, y la imaginación utópica, en particular. La imaginación no es una dimensión adherida a la racionalidad, sino que es constitutiva de la misma. La capacidad de elaboración de fictos o ficciones por el logos, le permite afirmar a Zubiri que la imaginación es una de las herramientas que la racionalidad humana tiene para permanecer en la realidad. En este sentido, la racionalidad, en la medida que recurre a sistemas de referencia teórico-ficcionales, permite postular o modelizar nuevos modos de organización social de la vida.

La utopía se configura como un ideal novelado o figuración futura en orden a constituir una sociedad alternativa. Esta capacidad de figurar alternativas sociales como horizonte de la praxis, permite impedir que el horizonte de expectativas sociales se identifique con el espacio de experiencia histórico presente. Este efecto es necesario para pensar nuevos modos de autoridad, nuevas instituciones, nuevos vínculos humanos, entre otros aspectos, que

hagan mella en las formas sociales dominantes, frente a un presente histórico privado de la capacidad de imaginar alternativas al capitalismo reinante.

Arribamos, así, a una cuestión neurálgica: ¿cómo debemos comprender teóricamente al sistema sociohistórico? Con el propósito de esclarecer este tópico hacemos un rodeo por la definición del entendimiento –en su doble modulación de explicación y comprensión—. Esta instancia es imprescindible para entender de manera integral las acciones y la realidad sociohistórica. A través de la comprensión se explicitan las notas o subsistemas inadvertidos para la estructura social, de ahí que, por intermedio de estas nuevas notas, podemos entender, tanto lo que son las cosas en la estructura social, como la praxis allí presente. De esta manera, logramos una plenificación formal de las cosas y la praxis.

Somos enfáticos en este punto. Nuestro trabajo comienza haciendo referencia a un desplazamiento de la actualidad a la actualización. Esta última se comprende más como un proceso de plenificación incremental que como una realidad en plenitud. Llegados a este punto entendemos a qué nos referíamos con aquellos enigmáticos argumentos. En consecuencia, la realidad sociohistórica tiene que ser comprendida como un proceso dinámico de estructuración, cuyo primacía la tiene la actualización que realiza la praxis tanto de nuevas notas estructurales de las cosas reales, como de los modos de estar presente la praxis misma, sintáctica y semánticamente.

Hechas estas alusiones al tratamiento zubiriano de la temática, nos podemos abocar acotadamente a los planteos de Ellacuría. El punto de vista de este autor es bastante disímil de los planteos de Zubiri. Desde el comienzo resulta evidente su decisión de efectuar una autorreflexión hermenéutica respecto de su situación histórica con el objeto de adoptar la perspectiva adecuada para elaborar una filosofía en clave liberadora.

A fin de esclarecer este tópico retomamos dos cuestiones: la crítica al reduccionismo idealista y la constitución de un *logos* histórico, ambas estrechamente vinculadas. En el primer caso, Ellacuría cuestiona la prioridad dadas a las facultades lógico-mentales, debido a que estas tienen tendencia a eludir la realidad, aun en su más modesta forma, al privilegiar las formas ideales o mentales.

Por su parte, la constitución de un *logos* histórico está directamente asociada con este planteamiento, porque pretende reconfigurar los abordajes teórico-conceptuales y prácticos de la realidad. Este abordaje parte de la inserción en la praxis social, con la intención de que,

desde esta orientación concreta, se adopte la postura teórico-práctica adecuada para comprender y transformar la realidad.

La situación hermenéutica queda definida, para nuestro autor, por una esclarecimiento del *locus* correcto en el marco de una praxis conflictiva y dividida. Para ello, es necesario asumir la finitud de las facultades racionales, lo que implica reconocer la imposibilidad de adoptar una perspectiva totalizadora que trascienda las determinaciones históricas del pensar. Por el contrario, es necesario posicionarse en una de las partes contrapuestas en la arena social, con el objeto de que, desde allí, se pueda asumir dialécticamente la totalidad.

En este sentido, le resulta imprescindible discernir cuál es el "lugar que da verdad", por ser el más adecuado para realizar esta tarea de orden teórico-práctico. Tanto en su perspectiva filosófica como teológica, el horizonte histórico asumido es el de los pobres o las mayorías populares, por ser, al menos en términos teóricos, el arbitrio más razonable para pensar la realidad histórica en su conjunto.

En lo sucesivo repasamos el valor crítico de la ciencia y la filosofía. En el primer caso, Ellacuría afirma que no hay una línea divisoria taxativa entre ideología y ciencia. En verdad, toda ciencia está atravesada por lo ideológico en diversos grados según el tipo de saber al que hagamos referencia. Además, por pertenecer tanto los científicos como las instituciones científicas a la estructura social en su conjunto, resulta más complejo establecer una línea divisoria total en términos epistémicos. En este marco, las ciencias sociales, al igual que en Zubiri, cumplen una función desideologizadora, al ser fuente de impugnación de ideologías de falsa conciencia.

En el caso de la filosofía, su potencial crítico radica, en primer lugar, en la capacidad de distanciamiento de las formas ideologizadas. Para ello son fundamentales dos mecanismos: la duda y la negación. Por su intermedio el sujeto recupera su autonomía y su capacidad de reflexión sobre sí mismo y sobre las condiciones sociales en que se encuentra inserto. Finalmente, el autor resalta que la filosofía en su tarea constructiva y sistemática tiene un enorme potencial desideologizador, ya que es capaz de mostrar el carácter limitado y relativo de ciertos discursos que buscan convertirse en absolutos.

El método de desideologización que propone nuestro autor presupone un tratamiento de la historicidad de los conceptos. En continuidad con su propuesta de un *logos* histórico, los conceptos tienen que ser pensados por fuera de cualquier abstracción y universalización

ideologizante. Es necesario remitir los conceptos a la realidad histórica con su carácter procesual y cambiante debido a situaciones estructurales y coyunturales en permanente variación. De esta manera, es posible verificar el cumplimiento efectivo de lo que se predica de manera abstracta. La verdad de los conceptos no es precisamente algo dado, sino algo por hacer (*faciendum*), una tarea teórico-práctica.

La historización es un método complejo, consiste en verificar el cumplimiento de los conceptos y discursos en la praxis histórica. De este modo, se muestra lo que queda irrealizado y se impide concretar lo que se valore como contrario para la praxis. Este método también implica confrontar aquellas posiciones que sostienen que la invalidez demostrada solo es "de hecho", cuando, en verdad, es ostensible su disfuncionalidad sistémica. Por último, este enfoque también implica una superación de varios niveles: primero, de la intencionalidad, ya que las ideologías rigen comportamiento reales; luego, el del fenómeno, dado que impide ver sus efectos sobre determinadas realidades; por último, la pseudo-concreción, porque esto implica aislar los hechos de la estructura dinámica global de lo histórico, donde genuinamente se revelan los efectos indeseados de las ideologías.

La historización, como método, es refinada y sofisticada en clave dialéctica. La verificación en la realidad que expusimos en el párrafo anterior, aquí supone la detección de una negatividad histórica en tres posibles registros: falsedad (epistemológico), injusticia (político) y desajuste (ético). Con el propósito de superar esta negación, se la niega críticamente. De esta manera avanzamos hacia una nueva afirmación epistemológica, política y ética de la realidad. A pesar de ello, como este es un proceso real y no lógico, está sujeto a sucesivas superaciones dialécticas, razón por la cual no podemos hablar de un cierre definitivo en el reino social de la libertad. Este proceso teórico implica, de manera aparejada, su nivel de ejecución práctica, donde la crítica da lugar a la creación histórica real.

Estos planteamientos habilitan la pregunta acerca del carácter de la crítica en Ellacuría. Encontramos una clara afinidad con la forma que adopta la crítica inmanente. Este discernimiento epistémico y metódico mide las cosas por criterios tematizables en ellas mismas o por lo que pretenden ser, y no por principios normativos exteriores. En tal sentido, es inequívoco que su enfoque adopta la forma de una crítica inmanente. No obstante, esto no agota todo el potencial de su método crítico; por el contrario, a nuestro modo de ver, por su apelación a la utopía, muestra un giro complementario hacia una forma de crítica ideal o exterior.

Finalmente, nos abocamos a la propuesta utópica de este autor. A diferencia de Zubiri, donde estas cuestiones quedaron en la tematización formal, aquí hallamos un tratamiento sistemático del tema. La utopía no es tratada de manera aislada, sino en vínculo dialéctico con el profetismo. El autor pretende articular crítica del pasado y del presente (profetismo), con un horizonte de realización alternativo (utopía). Aunque la utopía no es solo metahistórica, sino que parte de las primicias de realización utópica presentes en la historia, y se constituye en un proceso dinámico de concreción histórica, aun cuando tenga un carácter asintótico.

La figura del sujeto de la liberación adquiere una notable relevancia. En nuestro capítulo anterior nos referimos a la presencia del sujeto de la historia en el marco de la dialéctica entre persona y estructura. Nuestro autor se propone esclarecer quién es ese sujeto capaz de asumir el proceso de liberación. Para Ellacuría, la respuesta natural a esto no es la de una vanguardia ilustrada, sino los pobres –con ello considera un concepto amplio que comprende a todos los sectores oprimidos—, en la medida en que asumen consciente y reflejamente su situación histórica y se disponen a transformarlas.

La utopía ellacuriana, a nuestro modo de ver, posee una forma maximalista. Su propuesta es la constitución de un hombre nuevo y una tierra nueva, al viejo modo de las utopías decimonónicas, e inclusive previas. Se trata de una propuesta que en su núcleo propone alternativas para los puntos más críticos presentes en la civilización del capital. Esta última se caracteriza por ser un particularismo reductor y no un verdadero proyecto social universalizable. Además, su eje de gravedad está puesto en la opción por los ricos, el consumo y el Estado mínimo a favor de la liberalización mercantil.

En cambio, su propuesta civilizatoria se construye como contrapunto de aquella y propone una opción por la pobreza y el trabajo, por la solidaridad compartida, y por el fortalecimiento de los estratos intermedios de la sociedad con la finalidad de amortiguar los impactos de un Estado totalitario y de un Estado mínimo. Vale aclarar que su proyecto civilizatorio no está a favor de un pobrismo, sino de mostrar cómo la pobreza está en estrecho vínculo dialéctico con la riqueza. Por consiguiente, hay que pensar esta iniciativa como una superación de la concentración de la riqueza a favor de una sociedad fundada en el trabajo como elemento dignificador y la igualdad en la solidaridad compartida de los bienes.

Con esta visión de conjunto de nuestro trabajo estamos en condiciones de exponer brevemente una respuesta a nuestra hipótesis. En primer lugar, encontramos en estos autores una nueva comprensión ontológica de la praxis y la realidad sociohistórica. En Xavier Zubiri la estructura de la praxis se presenta como una actualización con modulaciones en constante proceso de plenificación incremental. Por su parte, la realidad sociohistórica se manifiesta como un proceso dinámico de estructuración de la convivencia humana, desarrollado bajo regímenes sociales diversos, mediante la apropiación de posibilidades. Sus notas fundamentales son la ideología, el poder y la tecnoeconomía.

En este marco, se da una co-determinación entre la praxis sociohistórica, con su doble carácter estructurante y estructurada, y la realidad sociohistórica, que a su vez posee un carácter estructural y estructurante. Esta interacción refleja una relación dinámica y recursiva que constituye el núcleo de la estructuración social.

En Ignacio Ellacuría, la praxis histórica se comprende como una totalidad dinámica inmanente, donde el conjunto de los subsistemas previos queda asumido y trascendido por el dinamismo social en orden a la apropiación de posibilidades y de capacitaciones históricas. En este sentido, la realidad sociohistórica toma la forma dinámico estructural de un cuerpo sociohistórico, cuyas notas estructurales fundamentales son: en primer lugar, la naturaleza, ya que, desde su postura, la dimensión biológico-natural no desaparece como parte estructurante de la sociedad; luego, la ideología, el poder y la economía; finalmente, las personas y los colectivos.

Sin embargo, su perspectiva trasciende las características meramente formales de la cuestión, para adentrarse en las formas histórico concretas, donde destaca aspectos estructurales determinantes de la realidad sociohistórica como el mal histórico, la injusticia, la falsedad, entre otras, que pasan inadvertidos para los planteamientos abstractos de la cuestión. Esto le sirve de fundamento para su posterior formulación respecto a la crítica y la liberación.

Respecto de la crítica y la transformación social encontramos un enfoque novedoso en ambos autores en términos epistemológicos y metodológicos. En el caso de Zubiri profundizamos en la razón sentiente como vector crítico, por cuya apertura a la alteridad radical de realidad implica, por un lado, que la constitución de fundamentos racionales es una tarea abierta e indefinible por completo. Por el otro, la realidad, por su carácter de alteridad, se constituye

en fundamento de impugnación de las formas ideológicas coaguladas en el orden social, las cuales fungen como sistemas de referencias para conocer la realidad.

Además, la imaginación utópica, como parte de la estructura de la razón, también sirve de apertura de un horizonte de expectativas que, mediado por la praxis ético-política, impide una fusión con el espacio de experiencias, es decir, con las formas ideológicas dominantes en lo social. En otras palabras, esta brecha abierta entre ambas dimensiones, por intermedio de la imaginación utópica sostenida por los grupos sociales, aporta las bases para una transformación de lo social en orden a la emancipación.

En Ignacio Ellacuría la crítica y la liberación sociohistórica toman un curso de reflexión alternativo. Dada su inscripción en la praxis histórica concreta, con sus características antagónicas y conflictivas, la praxis teórica únicamente puede ejecutarse correctamente si se adopta el lugar adecuado de reflexión, para ello, metodológicamente, es fundamental una autorreflexión hermenéutica. La definición de este locus teórico-práctico es de donde nace todo el potencial crítico, creativo y transformador de la filosofía.

Una vez definido este *locus* es posible tomar distancia de la ideología y la praxis social dominante y, así, mostrar sus inconsistencias. Para ello propone el método de historización, con el objeto de desarticular los discursos y conceptos basados en premisas ideales y formales, sin reconocer los efectos concretos que estos tienen en las estructuras y circunstancias sociales precisas. Finalmente, este punto de vista asumido le permite perfilar una concepción de la utopía y la profecía acorde a su situación histórica con valor crítico y operativo para la liberación.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de hacer un balance y de mostrar brevemente las proyecciones de esta investigación. Por su peculiar abordaje, este estudio pone de manifiesto las posibles convergencias entre posiciones teóricas aparentemente incompatibles: por un lado, el enfoque zubiriano, afincado en categorías formales y orientada a una reflexión abstracta, cuyas virtualidades inequívocas nos han permitido pensar las estructuras presentes en cada uno de nuestro temas; y, por el otro, la postura ellacuriana, que retoma los motivos teóricos zubirianos con una orientación novedosa, en virtud su esfuerzo pertinaz por mostrar las implicancias críticas de un tratamiento reflexivo sobre el lugar histórico-social de construcción discursiva.

Estas diferencias metodológicas apuntadas aquí no avizoran necesariamente una síntesis, pero invitan a conjugar tensiones productivas que sirvan para la penosa y difícil tarea de analizar y entender la realidad. Tal conjugación no implica eliminar sus divergencias, sino abrir una dialéctica, entendida como un diálogo en el que se pongan en evidencia los puntos de contacto y distanciamiento de una reflexión capaz de expresar la complejidad teórico-analítica y práctica que significa el abordaje de objetos de estudio como la praxis, la realidad sociohistórica, la crítica, entre muchos otros, que demandan un enfoque multidimensional.

Asimismo, prospectivamente, la propuesta tiene la virtud de articular un conjunto de categorías centrales para pensar nuestros núcleos temáticos. A partir de aquí es posible trazar un diálogo interdisciplinar de suma fecundidad con las ciencias sociales, políticas, e incluso con los estudios culturales. De esta manera, se pueden abordar temáticas contemporáneas tales como la justicia social, los problemas de legitimidad política, o las cuestiones hermenéuticas en torno a las significaciones culturales compartidas.

Finalmente, esta investigación aporta herramientas para una revalorización de la crítica-teórica al servicio, fundamentalmente, de una praxis orientada a la emancipación; principalmente, en el contexto actual, donde las visiones dogmáticas e intolerantes campean a lo largo y ancho de la esfera pública, tanto local como global.

Bibliografía fuente

Ellacuría, I. (1973). *Teología política* (1a ed.). Ediciones del Secretariado Social Interdiocesano.

Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia* (1a ed.). Sal Terrae.

Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (1991a). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo I.* (1a. ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (1991b). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo II* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (1996). *Escritos filosóficos. Tomo I* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (1999a). *Escritos filosóficos. Tomo II* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (1999b). *Escritos Universitarios* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (2000a). *Escritos teológicos. Tomo I* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (2000b). *Escritos teológicos. Tomo II* (1a ed.). UCA Editores.

Ellacuría, I. (2001a). *Escritos filosóficos. Tomo III*. (1a ed.) UCA editores.

Ellacuría, I. (2001b). *Escritos teológicos. Tomo III* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (2002). *Escritos teológicos. Tomo IV* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (2005). *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos tomo III* (1a ed.). UCA editores.

Ellacuría, I. (2009). *Cursos Universitarios* (L. Alvarenga & H. Samour (eds.); 1a ed.). UCA editores.

Zubiri, X. (1948). *Naturaleza, Historia, Dios* (1a ed.). Editorial Poblet.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos* (1a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Razón* (1a. ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1985a). *El hombre y Dios* (3a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1985b). *Sobre la esencia* (1a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre.* (1a ed. 1a). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición* (1a ed. 1a). Alianza.

Zubiri, X. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1a ed. 2a). Alianza editorial.

Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad.* (2a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1997). *El problema teologal del hombre: cristianismo.* (1a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (5a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad* (1a ed. 1a). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2001). *Sobre la realidad* (1a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2005). *El hombre: lo real y lo irreal* (1a ed.). Alianza editorial.

Zubiri, X. (2006). *Tres Dimensiones del Ser Humano: Individual, Social, Histórica* (1a ed.). Alianza editorial.

Zubiri, X. (2008). *Espacio, Tiempo, Materia* (2a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2010). *Acerca del mundo (1960)* (1a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2015). *El problema teologal del hombre: Dios, Religión, Cristianismo.* (1a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica.* (1a ed.). Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2017). *Sobre la religión* (1a ed.). Alianza Editorial.

Bibliografía general

Adorno, T. W. (2013). *Introducción a la dialéctica* (1a ed.). Eterna Cadencia.

Adorno, T. W. (2015). *Filosofía y sociología* (1a ed.). Eterna Cadencia.

Adorno, T. W. (2017). *Ontología y dialéctica* (1a ed.). Eterna Cadencia.

Adorno, T. W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad.* (1era ed.). Eterna Cadencia.

Agamben, G. (2010). *Estado de excepción* (1a ed. 3a). Adriana Hidalgo.

Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis.* (2a ed.). Siglo XXI.

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan.* (N. Visión (ed.); 1a ed.).

Alvarado, R. (1999). Perfil de un teólogo. In J. S. y R. Alvarado (Ed.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida"* (1a ed., pp. 125–141). Sal Terrae.

Álvarez, L. F. A. (2018). *Laplace. La mecánica celeste. ¡Este universo funciona como un reloj!* (1a ed.). RBA.

Arendt, H. (1998). *The human condition* (2a ed.). The University of Chicago Press.

Argote, G. M. (2003). *La historicidad en X. Zubiri y en I. Ellacuría*. https://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ellacuria/critica/marquinez.htm

Aristóteles. (1995). *Ética Nicomáquea* (1a ed.). Planeta-De Agostini.

Atwood, M. (2020). *El cuento de la criada* (1a ed.). Salamandra.

Bacon, F. (2000). *La Nueva Atlántida* (1a ed.). Losada.

Bañón, J. (1995). Zubiri hoy: tesis básicas sobre la realidad. In D. Muguerza, J.; Conill, J.; Ferraz, A.; Bañón, J.; Pintor-Ramos, A.; Palacios, J. M.; Ilarduía, J. M.; Torres Queiruga, A.; González, A.; Cerezo Galán, P.; Gracia (Ed.), *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri.* (1a ed., pp. 73–105). Trotta.

Bendaña-Pedroza, C. (2015). *El manifiesto del método. Ensayo de interpretación de las Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx.* (2a ed.). Félix Burgos.

Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia.* (1a ed.). Terramar.

Bloch, E. (2018). *¿Despedida de la utopía?* (1a ed.). Antonio Machado Libros.

Boff, L. (1992). *Iglesia: carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante.* (6a ed.). Sal Terrae.

Borges, J. L. (1989). *Obras completas. Tomo I (1923-1949)* (1a ed.). Emecé Editores.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* (1a ed.). Anagrama.

Bourdieu, P. (2012). *Capital cultural, escuela y espacio social.* (2a ed.). Siglo Veintiuno Editores.

Bourdieu, P. (2023). *Las estrategias de la reproducción social.* (1a ed. 3a). Siglo Veintiuno Editores Argentina.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (2002). *El oficio del sociólogo* (1a ed.). Siglo XXI Editores Argentina.

Bradbury, R. (2019). *Fahrenheit 451* (1a ed.). Debolsillo.

Brauer, D. (1993). La filosofía idealista de la historia. In M. R. Mate (Ed.), *Filosofía de la historia* (1a ed. 3a, pp. 85–118). Trotta.

Bufill, E. (2023). *Historia del cerebro* (1a ed.). Salvat.

Campanella, T. (2006). *La ciudad del Sol* (1a ed.). Akal.

Castoriadis, C. (2001). Modo de ser y problemas de conocimiento de lo sociohistórico. In *Figuras de lo pensable: Las Encrucijadas del Laberinto VI.* (1a ed., pp. 259–272). Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad* (1a. ed.). Tusquets Editores.

Conill, J. (1989). "Concepciones de la experiencia." *Diálogo Filosófico*, *41*, 148–170.

Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico* (1a ed.). Tecnos.

Conill, J. (2011). El sentido de la noología. In Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Zubiri* (1a. ed., pp. 277–291). Comares.

Conill Sancho, J. (2013). La noología zubiriana en tiempo de neurociencias. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *40*, 645–658. https://doi.org/10.36576/summa.32467

Corominas, J. y Vincens, J. A. (2009). Xavier Zubiri, amigo de la luz, maestro en la penumbra. -Vocación, vida intelectual y magisterio filosófico-. In A. Pintor-Ramos (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (1a ed., pp. 7–94). Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones.

Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana.* (3a ed. 4a). Gredos.

Corominas, J. (1998). *Ética primera. La aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo.* Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Corominas, J. (2011). La ética de X. Zubiri. In Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Zubiri* (1a ed., pp. 391–416). Comares.

Cortina, A. (2004). *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global.* (4a. ed.). Taurus.

Cortina, A. (2008). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía.* (1a ed.). Síntesis.

Danel, F. (2011). Pensar lo político desde la razón política. In Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Zubiri* (1a ed., pp. 417–456). Comares.

Danel Janet, F. (2008). El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger. In R. Nicolás, Juan Antonio; Espinoza Lolas (Ed.), *Zubiri ante Heidegger* (1a ed., pp. 385–467). Herder.

Danner, L. F. (2014). Habermas e a Ideia de Reformismo Radical: Justiça Política em Tempos de Pós-Socialismo e de Crise do Capitalismo. *Revista Estudos Políticos*, *5*(1), 148–169.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.

Dussel, E. (2007). La teoría de la verdad en Zubiri y sus necesarias mediaciones. In *Materiales para una política de la liberación* (1a ed., pp. 111–120). Universidad Autónoma de Nueva León y Plaza y Valdés.

Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico* (1a ed.). Trotta.

Espinoza Lolas, R. (2006). *Realidad y Tiempo en Zubiri* (1a ed.). Comares.

Espinoza Lolas, R. (2013). *Realidad y ser en Zubiri* (1a ed.). Comares.

Fernández Nadal, E. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Frank Hinkelammert.* (1a ed.). Clacso.

Fernández, Ó. B. (2001). La unidad radical de Inteligencia, Sentimiento y Voluntad en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, *3*, 133–148.

Fernández, Ó. B. (2002). *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la Inteligencia Sentiente zubiriana.* (1a. ed.). Comares.

Fernández, Ó. B. (2013). *Esencia y hecho en Zubiri ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología? 38*, 29–52. https://doi.org/http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2013.v38.n1.41962

Ferraz, A. (2004). La relación entre la ciencia y la filosofía en Zubiri. In D. Gracia (Ed.), *Desde Zubiri* (1a ed., pp. 25–34). Comares.

Fisher, M. (2009). *Capitalist realism. Is there no alternative?* (1a ed.). John Hunt Publishing. https://doi.org/10.1177/009614429201800403

Foster, R. (2012). *Benjamin: una introducción.* (2a ed.). Quadrata.

Fraser, N. (2022). *Cannibal capitalism.* (1a ed.). Verso.

Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal.* (1a ed.). Siglo XXI Editores Argentina.

Fromm, E. (2012). *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich. Un análisis psicológico social.* (1a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I* (8a ed.). Sígueme.

Gómez Delgado, J. M. (2015a). *La realidad del sentido. Interpretación, normatividad y fenomenología en Heidegger y Zubiri.* (1a ed.). Comares.

Gómez Delgado, J. M. (2015b). Del sentido de la realidad a la realidad del sentido. El haber como centro común a Heidegger y Zubiri. *Pensamiento*, *71*(266), 287–307. https://doi.org/10.14422/pen.v71.i266.y2015.004

Gómez Delgado, J. M., & Nicolás, J. A. (2015). Hermenéutica y normatividad: interpretaciones de la filosofía de Heidegger. *Diálogo Filosófico*, *91*, 4–37.

Gonzalez, A. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera.* (1a ed.). Trotta.

González, A. (1992). Tesis sobre el final de la historia. In J. y J. R. Corominas (Ed.), *Identidad y pensamiento latinoamericano.* (1a ed., pp. 197–199).

González, A. (1993). *Filosofía de la historia y liberación.* Voluntad de Vida. Ensayos Filosóficos. https://www.surgimiento.org/bibliografía/filosofía-de-la-historia-y-liberación

González, A. (2001). *El principio de todos los principios. Acto en Husserl y Zubiri.* Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales. https://www.surgimiento.org/bibliografía/el-principio-de-todos-los-principios

González, A. (2008). *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social.* (1a ed.). Bubok.

González, A. (2010a). Ignacio Ellacuría y la realidad histórica. In J. A. S. de F. y J. M. Galiana (Ed.), *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional* (pp. 27–35).

González, A. (2010b). *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* (1a ed.). Bubok.

González, A. (2013). *Surgimiento. Hacia una "ontología" de la praxis.* (1a ed.). USTA, Ediciones.

González, A. (2020). Fenomenología y praxis. In José Alfonso Villa Sánchez (Ed.), *El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI.* (pp. 285–303).

González, A. (2021a). Estructura dinámica de la actualidad. *Quaestio. Xavier Zubiri and Contemporary Metaphysics*, *21*, 37–73. https://doi.org/https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.5.128385

González, A. (2021b). La razón de la razón. *Horitzó. Revista de Ciències de La Religió.*, *3*, 89–106.

González, A. (2022). *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría.* https://www.surgimiento.org/bibliografía/aproximación-a-la-obra-filosófica-de-ignacio-ellacuría

González Fernández, A. (1994). *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social.* Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (1a ed.). Labor Universitaria.

Gracia, D. (2009). Zubiri en los retos actuales de la antropología. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *36*, 103–152. https://doi.org/10.36576/summa.29066

Gracia, D. (2013). *Valor y precio* (1a ed.). Triacastela.

Gracia, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri.* (1a. ed.). Triacastela.

Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel. Tomo I* (2a ed.). Ediciones Era/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gramsci, A. (2017). *Antología* (2a ed.). Siglo XXI.

Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* (1a ed.). Herder.

Grondin, J. (2016). What is the hermeneutical circle? In N. K. and C. Lawn (Ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (1a ed., pp. 299–305). Blackwell.

Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas* (7a ed.). Sígueme.

Habermas, J. (1981). La reconstrucción del materialismo histórico. In *La reconstrucción del materialismo histórico.* (1a ed. 4a, pp. 131–180). Taurus.

Habermas, J. (1987). *Toward a rational society. Student protest, science, and politics* (1a ed.). Polity Press.

Habermas, J. (2007). *Ciencia y técnica como "ideología"* (5a ed.). Tecnos.

Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (1a ed.). Herder.

Han, B.-C. (2014). *La agonía del eros* (1a ed.). Herder.

Hegel, G. W. F. (2010). Lecciones de la filosofía de la historia. In *Diferencias entre los sistemas de Fichte y Schelling. Lecciones de la filosofía de la historia.* (1a ed.). Gredos.

Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia* (1a ed.). Anthropos.

Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (3a ed. 5ta). Trotta.

Horkheimer, M. (2003). Teoría tradicional y teoría crítica. In *Teoría crítica* (1a ed. 3a, pp. 223–271). Amorrortu.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (1a ed.). Akal.

Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* (2a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Huxley, A. (2016). *Un mundo feliz.* (1a ed. 24a). Debolsillo.

Ilarduia, J. M. (1995). La fruición en Zubiri, ¿Volición o sentimiento? Evolución de la idea de fruición en Zubiri a la luz de Sobre el sentimiento y la volición. In *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri.* (1a ed., p. 254). Trotta.

Intermón, O. (2024). *Multilateralism in an era of global oligarchy How Extreme Inequality Undermines International Cooperation* (pp. 1–20). Oxfam Intermón. https://www.oxfamintermon.org/es/nota-de-prensa/oxfam-intermon-afirma-1-mas-rico-posee-mas-riqueza-95-poblacion?utm_source=chatgpt.com

Izquierdo, A. T. P. (2018). *La teoría cuántica. Max Planck. La revolución de lo muy pequeño.* (1a ed.). RBA Coleccionables.

Jullien., F. (2018). *Vivir existiendo: una nueva ética.* (1a ed.). El Cuenco de Plata.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura.* (1a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2010a). Fundamentación para una metafísica de las costumbres. In *Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. En torno al tópico: "Eso vale para la teoría pero no para la práctica". Hacia la paz perpetua. Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía.* (1a ed., pp. 1–81). Gredos.

Kant, I. (2010b). Idea para una historia universal en clave cosmopolita. In *Crítica del Juicio. Contestación a la pregunta: ¿qué es la Ilustración? Idea para una historia*

universal en clave cosmopolita. Probable inicio de la historia humana. el fin de todas las cosas. El conflicto de las facultades en tres partes. (1a ed., pp. 329–343). Gredos.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1a ed.). Paidós.

Lacan, J. (1987). *El seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* (1a ed. 29a). Paidós.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista.* (3a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2008). *La razón populista* (1a ed. 3a). Fondo de Cultura Económica.

Lara, F. de. (2015). El Ser-en como tal. In R. Rodríguez (Ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico.* (1a ed., pp. 145–166). Tecnos.

Laso, E. (2000). Psicoanálisis y epistemología. In E. Díaz (Ed.), *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad.* (1a ed., pp. 303–327). Biblos.

Leibniz, G. W. (2011). Monadología. In *Escritos metodológicos y epistemológicos. Escritos filosóficos. Escritos lógico-matemáticos. Escritos sobre máquinas y ciencias físico-naturales. Escritos jurídicos, políticos y sociales. Escritos teológicos y religiosos.* (1a ed., pp. 172–188). Gredos.

Lenk, K. (2001). *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos.* (1a ed.). Amorrortu.

Liria, C. F. (2017). *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser.* (1a ed.). Emse Edapp, Editorial Salvat.

López de Lizaga, J. L. (2015). *Habermas: el intercambio de argumentos entre miembros de una sociedad es la base de la libertad.* (1a ed.). RBA.

Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza.* (1a ed.). Tinta Limón.

Lucia, J. S. (1999a). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría* (1a ed.). Trotta.

Lucia, J. S. (1999b). Lo cristiano de la liberación. In J. S. R. Alvarado (Ed.), *Ignacio Ellacuría, "aquella libertad esclarecida".* (1a ed., pp. 161–176). Sal Terrae.

Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento.* Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, H. (1991). *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society.* (2a ed.). Routledge.

Marcuse, H. (1998). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social.* (1a ed.). Altaya.

Mariátegui, J. C. (1991). *Textos básicos.* (1a ed. 1a). Fondo de Cultura Económica.

Marramao, G. (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno.* (1a ed.). Gedisa.

Marx, K. (2008). *Contribuciones a la crítica de la economía política.* (9a ed.). Siglo XXI editores.

Marx, K. (2009). *18 Brumario de Luis Bonaparte* (2a ed.). Prometeo Libros.

Marx, K. (2012a). Tesis sobre Feuerbach. In *Textos de filosofía, política y economía. Manuscrito de París. Manifiesto del partido comunista. Crítica del programa de Gotha.* (1a ed., pp. 153–159). Gredos.

Marx, K. (2012b). *Textos de filosofía, política y economía. Manuscrito de París. Manifiesto del partido comunista. Crítica del programa de Gotha.* (1a ed.). Gredos.

Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana* (1a ed. 3.r). Akal.

Mate, M. R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"* (1a ed.). Trotta.

Mazón Cendán, M. (1999). *Enfrentamiento y actualidad: la inteligencia en la filosofía de Xavier Zubiri* (1a ed.). Universidad Pontificia de Comillas.

Morin, E. (1992). *El método IV. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización.* (1a ed.) Cátedra.

Morin, E. (1999a). *El Método III: El Conocimiento del Conocimiento. Libro Primero. Antropología del conocimiento* (1a ed.). Cátedra.

Morin, E. (1999b). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* (1a ed.). UNESCO.

Morin, E. (2003). *El método V: La humanidad de la humanidad. La identidad humana* (1a ed.). Cátedra.

Moro, T. (2009). *Utopía* (1a ed.). Colihue.

Network, G. F. (2019). *El Día del Sobregiro de la Tierra 2019 es el 29 de julio, la fecha más temprana en la historia de la humanidad*. 26 de Junio de 2019. https://overshoot.footprintnetwork.org/newsroom/press-release-june-2019-spanish/

Nicolás, J. A. (2008). El valor de la "verdad derivada" en Zubiri y Heidegger. In R. E. Nicolás, Juan Antonio; Lolas (Ed.), *Zubiri ante Heidegger* (1a ed., pp. 137–155). Herder.

Nicolás, J. A. (2009). La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *36*, 233–248. https://doi.org/10.36576/summa.29071

Nicolás, J. A. (2010a). La historia como baremo crítico: I. Ellacuría. In J. A. S. de F. y J. M. Galeana (Ed.), *Ignacio Ellacuría 20 años después. Actas del Congreso Internacional* (1a ed., pp. 61–79). Instituto Andaluz de Administración Pública.

Nicolás, J. A. (2010b). "Neofilia": La vida de la experiencia. In J. San Martín & T. D. Moratalla (Eds.), *Las dimensiones de la vida humana* (1a ed., pp. 199–213). Biblioteca Nueva.

Nicolás, J. A. (2011). La teoría zubiriana de la verdad. In Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Zubiri* (1a ed., pp. 293–310). Comares.

Nicolás, J. A. (2013). La crítica filosófica y sus fuentes. *Diálogo Filosófico*, *85*, 4–35.

Nicolás, J. A. (2016a). Zubiri urbanizado: La filosofía de la experiencia de I. Ellacuría. *Arbor*, *192*(780), 1–9. https://doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4008

Nicolás, J. A. (2016b). Novedad experiencial y verdad. In J. A. N. y J. Grondin (Ed.), *Verdad, Hermenéutica, Adecuación* (1a ed., pp. 259–272). Tecnos.

Nicolás, J. A. y Espinoza Lolas, R. (2008). *Zubiri ante Heidegger* (J. A. Nicolás & R. Espinoza Lolas (eds.); 1a ed.). Herder.

Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (3a ed.). Tecnos.

Orwell, G. (2024). *1984* (1a ed.). Debolsillo.

Panikkar, R. (2002). *La experiencia filosófica de la India* (1a ed.). RBA Coleccionables.

Panikkar, R. (2006). *Paz e interculturalidad.* (1a ed.). Herder.

Panikkar, R. (2009). *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe* (1a ed.). Herder.

Pintor-Ramos, A. (1987). El lenguaje en Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *14*, 93–133. https://doi.org/10.36576/summa.835

Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido: desde una inspiración zubiriana.* (1a ed.). Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* (1a ed.). Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor-Ramos, A. (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri* (1a ed.). Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor-Ramos, A. (2009). *Zubiri desde el siglo XXI* (A. Pintor-Ramos (ed.)). Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor Ramos, A. (2009). La concepción zubiriana de la filosofía. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *36*, 427–496. https://doi.org/10.36576/summa.29083

Prigogine, I., & Stenger, I. (1984). *Order out of Chaos: Man's new dialogue with Nature.* (1a ed.). Bantam Books.

Ramírez, F. (2020). La relevancia de la concepción histórica de Xavier Zubiri para las Epistemologías del Sur The relevance of the historical conception of Xavier Zubiri. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana.*, *37*, 93–127.

Ramírez, F. L. (2021). Ideología y razón. Una aproximación al carácter crítico de la filosofía zubiriana. In D. Ramaglia (Ed.), *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo* (1a ed., pp. 249–286). Teseopress.

Ramírez, F. L. (2021b). Razón y experiencia: contribuciones para una ampliación de la diversidad epistemológica. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, *17*, 231. https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp231-250

Ramírez, F. L. (2022). Entre topias y utopías. Notas suplementarias desde Xavier Zubiri e Ignacio Ellacuría. *Hermenéutica Intercultural*, *37*, 179–203. https://doi.org/10.29344/07196504.37.3186

Ribera, R. (2007). La categoría "realidad histórica" en la filosofía de Ignacio Ellacuría. In Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (1a ed., pp. 157–173). Comares.

Ricoeur, P. (2001). *Ideología y utopía* (1a ed.). Gedisa.

Ricoeur, P. (2008a). *El conflicto de las interpretaciones.* (1a ed. 2a). Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2008b). *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción.* (1a ed.). Prometeo Libros.

Ricoeur, P. (2009). *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades.* (1a ed.). Prometeo Libros.

Ricoeur, P. (2010). *Ética y cultura* (1a ed.). Prometeo Libros.

Rivera, S. (2000). Ernesto Laclau: una nueva lógica de las relaciones sociales. In E. Díaz (Ed.), *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad.* (1a ed., pp. 329–345). Biblos.

Rodríguez García, R. (2009). Impresión de realidad y comprensión de sentido. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, *36*, 259–278. https://doi.org/10.36576/summa.29073

Rodríguez, P. M. (2018). Gubernamentalidad algorítmica. Sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos. *Barda*, *6*(4), 14–35.

Roig, A. (2002). Naturaleza, corporeidad y liberación. In *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo.* (1a ed., pp. 93-102). EDIUNC.

Roig, A. (2011). *La literatura en el proceso de integración latinoamericana.* (1a ed.). Acercándonos Editorial.

Romero Cuevas, J. M. (2010). *Crítica e historicidad* (1a ed.). Herder.

Romero Cuevas, J. M. (2013). Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica. *Devenires*, *28*(1), 39–64. http://filos.umich.mx/portal/wp-content/uploads/2014/06/39-64.pdf

Romero Cuevas, J. M. (2016). Verdad precrítica. Sobre el concepto de "verdad de las cosas" de J. Grondin. In J. A. Nicolás y J. Grondin (Ed.), *Verdad, Hermenéutica, Adecuación* (1a ed., pp. 83–110). Tecnos.

Romero Cuevas, J. M. (2018). Ignacio Ellacuría and the Self-Reflection of Critical Theory. *The Xavier Zubiri Review*, *14*, 87–94.

Romero Cuevas, J. M. (2020a). Introducción. Modos de crítica social: externa, interna e inmanente. In J.M. Romero Cuevas & J. Zamora Zaragoza (Eds.), *Crítica inmanente de la sociedad.* (1a ed., pp. 7–17). Anthropos.

Romero Cuevas, J. M. (2020b). La actualidad de la historización. La contribución de Ignacio Ellacuría a los debates actuales sobre ideología. *Revista Realidad*, *155*, 67–86.

Romero Cuevas, J. M. y Magnet Colomer, J. (2016). ¿Una Crítica Inmanente Radical? *Oxímora*, *9*, 2014–7708.

Sadin, É. (2018). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo.* (1a ed. 2a). Caja Negra.

Samour, H. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría.* (1a ed.). Comares.

Samour, H. (2011). Tesis principales sobre el concepto de historia en Xavier Zubiri. In Juan Antonio Nicolás (Ed.), *Guía Comares de Zubiri* (1a ed., pp. 457–482). Comares.

Samour, H. (2014). El concepto de "mal común" y la crítica a la civilización del capital en Ignacio Ellacuría. In L. Tamayo, Juan José; Alvarenga (Ed.), *Ignacio Ellacuría. Utopía y teoría crítica.* (1a ed., pp. 102–121). Tirant Humanidades.

Samour, H. (2017). Posibilidades de una filosofía crítica de la historia después de la crisis de "la filosofía de la historia." *Hermenéutica Intercultural*, *27*, 29–67.

San Baldomero Ucar, J. (1999). El significado de la vida y la filosofía de Xabier Zubiri (1898-1983) In memoriam en el centenario de su nacimiento. *Príncipe de Viana*, *60*(218), 705–756.

Santos, B. de S. (2006). Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria. In *Journal of Chemical Information and Modeling* (1a ed., Vol. 53, Issue 9). Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • UNMSM; Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

Santos, B. de S. (2010). Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal. In *Revista do IMEA-UNILA* (1a ed.). Prometeo Libros.

Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social* (J. G. G. Salgado (ed.); 1a ed.). Siglo XXI: Clacso.

Santos, B. de S. (2016). *Epistemologies of the South: justice against epistemicide.* (1a ed.). Routledge.

Santos, B. de S. (2018). Introducción a las Epistemologías del Sur. In B. de S. S. [et Al.] (Ed.), *Epistemologías del Sur* (pp. 25–62). Clacso; Centro de Estudos Sociais - CES. https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0k5d.4

Sartre, J. (2011). *Crítica de la razón dialéctica. Teoría de los conjuntos prácticos. Tomo I.* (1a ed.). Losada.

Savignano, A. (2018). Xavier Zubiri: de la fenomenología a la metafísica de lo real. *The Xavier Zubiri Review*, *14*, 17–40.

Scannone, J. C. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular* (1a ed.). Docencia.

Segato, R. (2018). *Contra pedagogías de la crueldad.* (1a ed.). Prometeo Libros.

Senent de Frutos, J. A. (2011). El ajuste o desajuste de las prácticas normativas en Ignacio Ellacuría: hacia una nueva dimensión de lo normativo. *Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos*, *32*(62), 247–279. https://doi.org/10.5007/2177-7055.2011v32n62p15

Senent de Frutos, J. A. (2013). Hacia una teoría crítica del derecho. Aportes desde Ignacio Ellacuría. In D. S. R. y J. A. Senent de Frutos (Ed.), *Teoría crítica del derecho nuevos horizontes* (1a ed., pp. 47–87). Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A.C. Universidad Autónoma de San Luis Potosí Educación para las Ciencias en Chiapas, A.C.

Senent de Frutos, J. A. (2024). The horizon of the common good of humanity. In *The liberating philosophy of Ignacio Ellacuría. Historical reality, humanism and praxis.* (1a ed., pp. 213–232). Lexintong Books.

Sevilla, J. M. (1993). El concepto de filosofía de la historia en la modernidad. In M. Reyes Mate (Ed.), *Filosofía de la historia* (1a ed. 3a, pp. 65–84). Trotta.

Sierra-lechuga, C. (2020). Reología, ¿en qué está la novedad? *Devenires*, *42*(2020), 193–211.

Sierra-Lechuga, C. (2021). De res y de reus, o de la incompletitud de la mera noología. In A. M. L. M. C. S.-L. A. G. Pintor-Ramos (Ed.), *El valor de lo real. Homenaje a Diego Gracia.* (1a ed., pp. 233–262). Ediciones Fundación Xavier Zubiri.

Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* (1a ed.). Sal Terrae.

Sobrino, J. (2007). “El pueblo crucificado” y “la civilización de la pobreza”. “El hacerse cargo de la realidad” de Ignacio Ellacuría. In J. A. N. & H. Samour (Ed.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (1a ed, pp. 429–454). Comares.

Tamayo Acosta, J. J. y Romero Cuevas, J. M. (2019). *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología* (1a ed.). Anthropos.

Tirado San Juan., V. M. (1994). *La verdad y la esencia en Edmund Husserl y en Xavier Zubiri.* Universidad Complutense de Madrid.

Tokatlian, J. G. (2024). *Consejos no solicitados sobre política internacional.* (1a ed.). Siglo Veintiuno Editores.

Vásquez, E. (1993). La filosofía postidealista (materialista) de la historia. In M. Reyes Mate (Ed.), *Filosofía de la historia* (1a ed. 3a, pp. 119–137). Trotta.

Wackernagel, M., & Beyers, B. (2019). *Ecological Footprint: managing our biocapacity budget.* (1a ed.). New Society Publisher.

Wilber, K. (2005). *Sexo, Ecología, Espiritualidad: El alma de la evolución.* (2a. ed.). GAIA.

Wilber, K. (2006). Excerpt B: The Many Ways We Touch –Three Principles Helpful for Any Integrative Approach. *The Kosmos Trilogy Vol. II*, *2*, 49. https://bit.ly/35tl5Pd

Wilber, K. (2007). *Una teoría de todo. Una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad.* (4a. ed.). Kairós.

Wilber, K. (2023). *Revolutionary Social Transformation* (p. 58). Integral Life. https://integrallife.com/revolutionary-social-transformation/

Žižek, S. (2003). ¿Cómo inventó Marx el síntoma? In *El sublime objeto de la ideología.* (1a ed. 7a, pp. 35-87). Siglo Veintiuno Editores.