

# La actualidad de la historización. La contribución de Ignacio Ellacuría a los debates actuales sobre ideología

José Manuel Romero Cuevas  
Universidad de Alcalá

*A la memoria de mi querido amigo  
José Ramón Catalán*

**Resumen:** *El presente artículo pretende mostrar la productividad teórica y política de la concepción ellacuriana de la crítica de la ideología para los debates actuales en el seno de la filosofía social. El procedimiento propuesto por Ellacuría de historización de los conceptos aspira a realizar una crítica ideológica de los discursos políticos que logra sortear con éxito las dificultades generadas por la problemática categoría de falsa conciencia. El artículo muestra la pertinencia de este procedimiento en la discusión actual en torno al significado normativo del mercado económico generada por las recientes obras de Axel Honneth sobre teoría social. A partir de la propuesta de Ellacuría, cabe proponer una historización del concepto de mercado que contraste la promesa contenida en él con la realidad generada por su implementación en las condiciones desigualitarias propias del régimen de producción capitalista y muestre así que tal promesa es irrealizable en tales condiciones y es, en consecuencia, ideológica.*

**Palabras clave:** *Historización, crítica, ideología, reconocimiento, filosofía social.*

**Abstract:** *The following article intends to show the theoretical and political productivity of the Ellacurian conception of ideology criticism for the current debates of social philosophy. Ellacuría proposes the procedure of concept historization. It intends to make an ideological criticism of the political discourses. It overcomes successfully the problems of the conception of fake consciousness.*

*The article shows the pertinency of this procedure in the current discussion on the normative meaning of economic market after the most recent works of Axel Honneth on social theory. From Ellacuría's proposal it is possible to propose a historization of the concept of market which contrasts its promise with its implementation in the unequal conditions of the Capitalist production regime. It also may demonstrate that such a promise is unrealistic in such conditions. Thus, it is ideological.*

**Keywords:** *Historization, criticism, ideology, recognition, social philosophy.*

## 1. Introducción

El presente trabajo realizará una aproximación a la aportación de la noción de historización de Ignacio Ellacuría a los debates actuales dentro de la filosofía social sobre la cuestión de la ideología. La historización de los conceptos propuesta por Ellacuría constituye, efectivamente, un procedimiento de crítica de la ideología, pero con un formato muy particular, pues el objeto de su crítica son los discursos teóricos, políticos, institucionales, hegemónicos en el ámbito social, atendiendo al modo en que emplean conceptos políticos fundamentales, legitimadores del orden social, y no una supuesta “falsa conciencia” ideológica, ligada a una determinada posición de clase social.

Hemos de indicar aquí que esta noción de *falsa conciencia* (utilizada por Engels, no por Marx)<sup>1</sup> no hace justicia a la pluralidad de significados que el concepto de ideología tuvo en Marx. En efecto, en su producción teórica cabe distinguir una concepción de la ideología como

apariencia social necesaria, generada por la sociedad capitalista a partir de sus formas de auto-reproducción. La apariencia de que el momento determinante de la actividad económica capitalista reside en el consumo o en el mercado (en lugar de en la producción) o la apariencia de que el *valor* de las mercancías constituye una propiedad objetiva suya (y no un efecto de las relaciones de producción capitalistas) constituyen casos de formas de apariencia socialmente necesarias del capitalismo (ver Marx 1977, pp. 18-20 y Marx 1984, pp. 87-102). La conciencia que toma tales apariencias por verdad sería para Marx una forma de conciencia invertida, pues se atiende irreflexiva y acríticamente a las formas de manifestación fetichizadas y mistificadas de la sociedad capitalista, formas de apariencia en las que efectivamente se efectuaría una inversión de la esencia misma de la realidad social (ver Marx y Engels 2014, p. 21 ss.). De ahí que sostuviera Marx que “toda conciencia sería superflua si la forma de

manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente” (Marx 2009, p. 1041). En este sentido, la crítica de la ideología es, a la vez, crítica de las formas de apariencia social necesaria del capitalismo y crítica del propio capitalismo, que genera necesariamente tales apariencias, tal como muestra la crítica de la economía política realizada por Marx en sus obras fundamentales (me refiero a *Contribución a la crítica de la economía política* y a *El capital*) (cf. Renault 1995, pp. 103-5). Efectivamente, la economía política toma las formas de apariencia social necesaria del capitalismo como hechos, como verdades, y elabora sus categorías a partir de ellas. Con ello elabora una teorización del capitalismo que no ahonda en su dinamismo real y permanece en sus fenómenos superficiales, cosificándolos.<sup>2</sup>

Pero en Marx encontramos otro esbozo de noción de ideología, que tampoco se amolda sin más a la idea engelsiana de falsa conciencia. Efectivamente, en su *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* podemos leer: “La miseria religiosa es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido” (Marx 1992, p. 168). Aquí la conciencia falsa es, en su falsedad, verdadera. En su huida del mundo, en su aspiración a un más allá redentor

del sufrimiento, es protesta contra un mundo y una vida efectivamente intolerables. El anhelo de un más allá *expresa* una protesta contra un más acá que hace imposible la felicidad y la dignidad. La crítica de la ideología no puede entenderse aquí como aniquilación de la conciencia ideológica a partir de su ilustración como falsa conciencia, pues esta contiene un momento de verdad, posee un núcleo racional sustentado en la realidad misma: tal momento de verdad reside precisamente en el rechazo de las relaciones sociales que hacen de este mundo y de esta vida algo análogo a un infierno. Por lo tanto, la crítica se compromete aquí con el cumplimiento de este núcleo racional, con una transformación profunda de la realidad social que posibilite la instauración de unas condiciones de vida universales que no induzcan ya a la huida religiosa del mundo.

Como veremos, el procedimiento de historización de los conceptos propuesto por Ellacuría se mueve en el terreno de esta última noción de ideología esbozada por Marx. En el uso ideologizado de los conceptos políticos va a encontrar Ellacuría un momento de verdad que va a establecer el puente entre la crítica de la ideología y una práctica política que aspire a realizar tal momento a partir de una transformación radical tanto del modo de concebir y usar los conceptos políticos fundamentales (que deben dejar de ser concebidos

como abstractos y formales) como de la estructura social y económica que impide que lo que prometen tales conceptos pueda realizarse. Con ello, se coloca directamente más allá del marxismo ortodoxo dominante en el siglo XX (y su noción de ideología como reflejo falso de la realidad) y se codea con las aportaciones de

pensadores como K. Mannheim y E. Bloch, W. Benjamin y Th. W. Adorno y, actualmente, F. Jameson y S. Buck-Morss<sup>3</sup> a una concepción compleja, no simplificadora, de la ideología, capaz de tematizar en lo ideológico un momento utópico con el que debe engarzar la praxis política transformadora.

## 2. La historización de los conceptos como crítica de la ideología

Vamos a comenzar recordando los aspectos fundamentales del procedimiento de historización propuesto por Ellacuría.<sup>4</sup> Como se ha apuntado, Ellacuría propone un método de historización de los *conceptos* tal como son usados en discursos institucionales, políticos y filosóficos para describir, teorizar o, fundamentalmente, legitimar la realidad social. De hecho, Ellacuría se centra, sobre todo, en el uso de aquellos conceptos políticos que constituyen la base de legitimación de la sociedad vigente. Se trata de conceptos (en el caso de Ellacuría, se trata de los conceptos de propiedad, bien común y derechos humanos) que son presentados o proclamados como poseyendo un significado normativo y como constituyendo el fundamento legitimador de la sociedad.

¿Cómo procede la historización? La historización de un concepto político lleva a cabo un contraste del mismo con la realidad efectiva a la que pretende referir, va

a “mostrar qué van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos” (Ellacuría 1991a, p. 591). Este contraste, esta remisión de un concepto, de un derecho o de un principio normativo a la realidad efectiva concreta es pensada explícitamente por Ellacuría en términos de *verificación*: “la historización de las formulaciones teóricas es lo que (...) muestra su grado de verdad y de realidad” (Ellacuría 1991b, p. 112). De este modo, “la historización consiste en la verificación práxica de la verdad-falsedad, justicia-injusticia, ajuste-desajuste que se da del derecho proclamado” (Ellacuría 2001a, p. 434). La historización consiste en comprobar si un determinado derecho o concepto normativo proclamado como efectivo política e institucionalmente se está realizando *verdaderamente* (es decir, de acuerdo a su pretensión propia, o sea, a *la promesa normativa que contiene*) en una determinada situación socio-histórica o no: “La historización consiste, entonces, en probar

cómo se da, en una realidad histórica determinada, lo que formalmente se presenta como bien común y como derechos humanos y en mostrar cuáles son los mecanismos por los cuales se impide o se favorece la realización efectiva del bien común” (Ellacuría 2001b, p. 219).

Ellacuría define a la historización como principio de desideologización. Es decir, la historización efectúa una crítica de las ideologizaciones. No puedo detenerme aquí en la distinción que realiza Ellacuría entre ideología en sentido no peyorativo e ideología en sentido peyorativo, a la que denomina ideologización, sólo puedo apuntar una caracterización básica de cada una de ellas. La primera consiste en “explicaciones y justificaciones teóricas” que tratan de aclarar y hacer significativa la realidad en “ámbitos en los cuales no hay posibilidad de un pensamiento estrictamente lógico-científico” (Ellacuría 1991b, pp. 96-7). Entendida así, como intento de “explicación coherente, totalizadora y valorizadora (...) que va más allá de la pura constatación fragmentada” (ibid., 98), la ideología en sentido no peyorativo constituye una dimensión necesaria de la vida social, pues se arraigaría en la propia naturaleza de la inteligencia humana.<sup>5</sup> Frente a este significado neutral de la ideología, la ideologización asume una “función encubridora de la realidad” (ibid., 96). “Cuando una sociedad está injustamente estructurada, sobre

todo en el campo de lo económico (...) surgirá necesariamente una ideología justificadora de tal situación” (Ellacuría 2009b, p. 369). Es entonces cuando “la ideología toma ya un sentido peyorativo, en el doble sentido de dar una representación desfigurada de la realidad y de dar una justificación interesada de la misma” (Ellacuría 2009b, p. 370). Voy a centrarme en esta última concepción de la ideología como ideologización, frente a la cual propone Ellacuría su método de la historización.

Lo que para Ellacuría constituye la clave de la ideologización es la proclamación institucional, en un contexto determinado por la *desigualdad* social, de un concepto o un derecho formulado en términos formales y abstractos como concepto o derecho fundamental que define al orden social vigente, *sin hacer referencia a las condiciones que hacen posible su apropiación*. Para Ellacuría, la proclamación formal y abstracta de un derecho o de un concepto normativo, realizada en un contexto en el que la estructura social asimétrica vigente sólo permite que puedan ejercer y apropiarse ese derecho quienes poseen un determinado nivel de riqueza y poder, constituye un *obstáculo* decisivo para la apropiación real de lo prescrito por él por parte de la colectividad social. Como sostiene en un curso de ética impartido en 1977 y publicado póstumamente: “Afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., sin poner las

condiciones históricas reales que hacen posible la libertad, el amor, etc., es una mistificación, un engaño para que el hombre no sea realmente lo que decimos [que] debe ser” (Ellacuría 2009a, p. 257).

La proclamación institucional del bien común se convierte en ideologización cuando “se propugna abstractamente un bien común sin que se pongan las condiciones materiales para su realización” (Ellacuría 2001b, p. 216), es decir, cuando no se pregunta por las condiciones materiales efectivas requeridas para la apropiación por parte de los sujetos de tal bien o de tales derechos. Con ello *invisibiliza y desproblematiza* las condiciones reales *diferenciales* en las que se encuentran los individuos a la hora de apropiarse de tal bien o de tal derecho. La proclamación por parte del poder político del bien común como su objetivo fundamental eludiendo la cuestión de las condiciones materiales que posibilitan la apropiación del mismo conduce a la legitimación de un estado de cosas *contrario* al postulado como normativo.

Ahora bien, ¿la historización efectúa una destrucción de lo ideologizado, de los conceptos proclamados por los discursos institucionales como normativos, condenando los conceptos de bien común o de derechos humanos como carentes de validez? Habría que decir que Ellacuría cuestiona el empleo

formal y abstracto de determinados conceptos, pero identifica en ellos un contenido de verdad del que tiene que hacerse cargo la historización: “la historización no rechaza por completo la totalidad del mensaje ideologizado, porque caería en la trampa de rechazar el aspecto de verdad, de valor y de justicia, que necesariamente lleva consigo toda ideologización; lo que hace es separar y mostrar en la praxis histórica cuál es el modo real de convertir en realidad lo que se queda como ideal” (Ellacuría 2009b, pp. 376-7).

Los conceptos normativos proclamados por parte de los discursos institucionales contienen un aspecto de verdad, valor y justicia, contienen una promesa normativa, que no puede ser realizada o apropiada por todos en el seno de la estructura social desigualitaria. Permanece como promesa incumplida e incumplible dentro de las relaciones sociales vigentes. Aparece, así, como dimensión utópica de los conceptos normativos, que apunta más allá del marco de relaciones sociales existentes y exige ser realizada.

Esta verificación de un derecho o de un concepto mediante su remisión a las condiciones reales en las que de hecho tiene que realizarse y pretende haberse realizado pone de manifiesto lo que Ellacuría denomina “la verdad histórica” (Ellacuría 2001b, p. 220) de los mismos. Y esta verdad histórica puede consistir en

lo opuesto a lo pretendido por el derecho o el concepto normativo en cuestión pues, tal como hemos visto, la proclamación formal y abstracta de un derecho genera, en una situación en la que no se dan las condiciones materiales para su adecuada apropiación universal, lo contrario de lo pretendido por ella: la consagración, refuerzo y legitimación de un estado de cosas negador del alcance universalista del derecho o del concepto normativo proclamado.

Esto tiene la consecuencia de que, para impulsar una realización efectivamente universal de los derechos humanos, la historización debe efectuarse asumiendo una perspectiva determinada en el escindido espacio de lo social: debe adoptar la perspectiva de aquellos cuyas condiciones de vida materiales ponen de manifiesto la restricción de la validez efectiva de los derechos, es decir, su validez no universal sino limitada a los grupos desde cuya posición social (su posición de clase) fueron proclamados tales derechos. La perspectiva que debe adoptar la historización es la de “los pueblos oprimidos” y “las mayorías populares”.

Hay que analizar la realidad efectiva de los derechos humanos desde la perspectiva representada por los que carecen de las condiciones para apropiarse de ellos: “La historización (...) exige plantear el problema de los derechos humanos desde lo que define más negativamente la

situación determinada de un grupo social, sobre todo cuando éste es una mayoría” (Ellacuría, 2001a, p. 437). La perspectiva de esta mayoría, marcada por una profunda negatividad, permite iluminar la verdad histórica de los derechos humanos: es el lugar que da verdad<sup>6</sup>. De esta manera, “la historización de los derechos humanos, vista desde los pueblos oprimidos y desde las mayorías populares, es la forma adecuada de alcanzar una universalización histórica de los mismos, pues pone al descubierto la ambigüedad de su proclamación, hecha desde una universalización abstracta” (Ellacuría 2001a, p. 443). La adopción de la perspectiva de las mayorías permite iluminar el sentido que tendría una proclamación de los derechos humanos realizada desde la misma, es decir, teniendo en cuenta la especificidad de las condiciones de vida materiales en las que se desenvuelve su existencia: una proclamación tal exigiría la instauración de las condiciones efectivas para una *apropiación universal* de los derechos humanos, lo cual significaría la *liberación* de las mayorías populares de la precariedad, opresión y minorización en las que se encuentran.

La historización es una forma de crítica de la ideología que no apunta a la conciencia ideológica, sino a los discursos, al uso de determinados conceptos en el seno de discursos políticos, teóricos, institucionales, etc., que legitiman la sociedad invisibili-

zando sus aspectos problemáticos. Al haber dejado de lado la problemática noción de falsa conciencia, cuyo uso parece implicar disponer ya de una conciencia *verdadera*, difícil de sustentar en términos filosóficos y al centrarse en los discursos públicos, institucionales (abandonando, de hecho, la esfera de la conciencia en cuanto tal), la historización ellacuriana aparece, así, como una interlocutora a la altura de los tiempos en los debates actuales sobre la ideología.

Puede sostenerse además que la historización constituye un procedimiento de crítica inmanente. Pues lo que hace la historización es contrastar lo que promete un concepto normativo con los efectos de la realización efectiva de dicho concepto en las condiciones definidas por la sociedad vigente. La historización procede aceptando, tomando en serio, la pretensión normativa de conceptos como bien común, propiedad y

derechos humanos y mide, a partir de tal pretensión (a partir de lo prometido por el concepto) su grado de realización en las condiciones sociales dadas. De manera que lo que se busca comprobar es el grado de cumplimiento de la promesa ostentada por el concepto. En este sentido, el proceder de la historización debe ser calificado de inmanente, pues se atiene a la promesa normativa del propio concepto. Su crítica del carácter ideologizado de un determinado concepto consistiría en mostrar qué elementos tanto del concepto proclamado como normativo como de la realidad en la que presume haberse realizado impiden el adecuado cumplimiento de su propia pretensión. Lo que descubre la historización es que tanto la formulación formal y abstracta del concepto como la estructuración de la sociedad vigente impiden sistemáticamente la realización de la promesa normativa contenida en el concepto.

### 3. El retorno del problema de la ideología en la filosofía social actual: el caso de Axel Honneth

Vamos a abordar ahora la cuestión de la actualidad del procedimiento ellacuriano de la historización en el marco de las discusiones que se están llevando a cabo en la filosofía social en nuestros días en torno al concepto de ideología. Respecto a esta problemática mi convicción es que una teoría de la sociedad que se pretenda crítica debe incluir un uso

reflexivo y productivo del concepto de ideología y del procedimiento de crítica de la ideología.<sup>7</sup> De ahí que lo que voy a exponer aquí debe ser entendido como un intento de justificación de esta convicción. Para valorar la situación actual del debate en torno a la ideología, voy a centrarme en el que es sin duda uno de los filósofos sociales más rele-

vantes en la actualidad, Axel Honneth, cuyas últimas obras, *El derecho de la libertad*, de 2011 y *La idea del socialismo*, de 2015, han generado una amplia y productiva discusión que ha trascendido los límites de la filosofía social académica.

En su libro *El derecho de la libertad*, Honneth afirma que hay que considerar la sociedad moderna teniendo en cuenta la manera en que están institucionalizados y realizados de hecho los valores e ideales aceptados de manera generalizada en dicha sociedad. Desde el punto de vista de Honneth, el valor paradigmático en la sociedad moderna es la libertad. Honneth va a distinguir tres concepciones de libertad teorizadas en la modernidad. Se trata de la libertad negativa (es decir, la libertad delimitada por las leyes y el derecho, de manera que las acciones libres se entienden aquí como aquellas no prohibidas por la ley), la libertad reflexiva (o libertad moral; también se la podría calificar de libertad interior del individuo) y lo que él denomina libertad social. Para él, la decisiva, desde un punto de vista socio-político, es esta última.<sup>8</sup> La libertad social se realizaría en instituciones y en contextos de interacción regulados por normas en los que los sujetos actúan entre sí según relaciones de reconocimiento mutuo, orientados por la convicción de que el cumplimiento de los fines de los compañeros de interacción es la condición de posibilidad del cumpli-

miento de los propios fines. Las instituciones en las que se realiza la libertad social posibilitan que los individuos perciban sus relaciones con los demás como colaborativas, apreciando las aportaciones de los demás individuos como valiosas tanto para el conjunto de la sociedad como para cada individuo en particular. Las tres esferas de acción en las que habría sido institucionalizada la libertad social en las sociedades modernas son, piensa Honneth, las relaciones familiares y personales íntimas, la economía de mercado y el ámbito de la vida pública política. En la institucionalización de la libertad social reside el núcleo normativo de la sociedad moderna y lo que le confiere legitimidad y validez en relación a los valores e ideales generalmente aceptados en las sociedades modernas.

Además, Honneth va a sostener que a partir de tal idea institucionalizada de libertad social resulta factible poner de manifiesto las desviaciones o los desarrollos fallidos en el plano social e institucional de aquella forma de libertad. La forma de crítica que Honneth sustenta con ello es, a su vez, una crítica inmanente, es decir, una crítica de la figura que ha adoptado de hecho una determinada institución en el presente remitiéndose a los parámetros normativos institucionalizados en ella. Por ejemplo, Honneth critica la dirección que ha tomado la transformación de la esfera

política a causa de las condiciones de despolitización generadas, entre otras causas, por unos partidos políticos burocratizados que tienden a restringir la participación ciudadana y frustran con ello la realización de la libertad social, entendida como participación paritaria en la vida democrática. En el caso del mercado capitalista, hay que destacar que Honneth cuestiona la forma que este ha recibido en las últimas décadas bajo las condiciones neoliberales, efectuando una crítica del mercado neoliberal que toma como referente “la promesa de libertad del mercado económico moderno” (Honneth 2014, p. 233). Esta crítica exigiría la introducción de una serie de reformas del estado actual de la economía capitalista que permitan que se realice el contenido normativo propio de la institución moderna del mercado (realización que en esta obra Honneth supone posible dentro de las coordenadas capitalistas).

Hay que subrayar que Honneth, en *El derecho de la libertad*, sostiene, siguiendo en ello a Hegel y Durkheim, que al mercado económico moderno (es decir, al mercado capitalista) le es inherente una promesa normativa: la promesa de que las relaciones económicas mediadas por el mercado constituyen un ámbito adecuado para la realización de la libertad social. Es decir, se trataría de un ámbito en el que los sujetos económicos pueden reconocerse recíprocamente como miembros de relaciones de colabo-

ración en las que el cumplimiento de los propios fines se realiza a partir del cumplimiento de los fines de los demás (Honneth 2014, pp. 64-90). La realización de la libertad social en el ámbito económico requiere que no existan excesivas desigualdades y asimetrías en este plano para que resulte factible a los sujetos representarse las relaciones económicas como posibilitando el reconocimiento mutuo. Esto conduce a Honneth a sostener que la adecuada realización de la promesa normativa propia del mercado económico moderno de representar una esfera de libertad social exige la implementación de una serie de medidas políticas conducentes a impedir que surjan y se consoliden diferencias económicas entre los sujetos de tal calibre que se frustre la experiencia de las relaciones económicas como relaciones de reconocimiento. Tales medidas son fundamentalmente la restricción del derecho de herencia, el fomento de la igualdad de oportunidades, seguridad salarial y del puesto de trabajo y cogestión democrática del trabajo en la empresa (Honneth 2014, pp. 320-1).

El sentido del planteamiento de Honneth en esta obra resulta claro: el mercado económico capitalista ostenta una promesa normativa que, cuando se dan las condiciones de igualdad y simetría adecuadas, exigibles supuestamente a partir de los parámetros mismos que definen al mecanismo del mercado e instau-

rables mediante medidas políticas compatibles con la economía capitalista, es realizable en el seno de la sociedad vigente.

La publicación de *El derecho de la libertad* provocó una ola de reacciones críticas, respecto a la que Honneth se ha mostrado sensible.<sup>9</sup> Como réplica a estas críticas explícitas e implícitas a su propuesta plasmada en *El derecho de la libertad*, Honneth ha llevado a cabo un replanteamiento de su posición acerca de la relación entre mercado y capitalismo. En su libro posterior, *La idea del socialismo*, trata de establecer las distancias entre mercado y capitalismo, y sostiene que para una crítica de “la teoría económica hegemónica no es el concepto de ‘mercado’ el que debería ser objeto de crítica, sino su fusión con peculiaridades capitalistas” (Honneth 2017, p. 136). De aquí deriva una tarea fundamental para el socialismo actual: “depurar el concepto de mercado de todos los agregados –hechos *a posteriori*– de características específicas del capitalismo para verificar de esta manera su capacidad de resistencia moral” (Honneth 2017, p. 136). El siguiente paso consiste en “volver a examinar desde los fundamentos en qué medida los «componentes» de «las instituciones del mercado» son apropiados para constituir formas cooperativas de coordinación de la acción económica en condiciones de necesidad de gran complejidad” Honneth 2017, p. 139).

Esta desproblematización posmarxista de la institución del mercado conduce a Honneth a reivindicar una concepción particular del socialismo, a saber, en cuanto *socialismo de mercado*: tal sería la forma de socialismo concordante con el concepto de libertad social (Honneth 2017, p. 150). De manera que la posición de Honneth parece haberse modificado hasta sostener en la actualidad que “el principio de la libertad social en la esfera económica sólo podría realizarse mediante el socialismo de mercado” (Honneth 2015, p. 208).

En todo caso, las transformaciones políticas planteadas por Honneth para la realización de tal forma de socialismo (diferenciar los mercados según los bienes intercambiados en ellos y examinar si todos ellos deben regularse por la oferta y la demanda, problematizar la existencia de “rentas de capital y ganancias especulativas”, eliminar el carácter heredable de los medios de producción) (Honneth 2017, p. 136 ss.) parecen conducir a una *reforma* del capitalismo que no apunta más allá de él. Y ello a pesar de que en un artículo previo a *La idea del socialismo* llegó a afirmar que una realización completa de la promesa normativa presente en el mercado moderno “sólo sería posible bajo condiciones post-capitalistas” (Honneth 2015, p. 224), cuyo establecimiento constituiría la condición de posibilidad de su propuesta de socialismo de mercado. O sea, si bien se postula como necesaria la

instauración de condiciones post-capitalistas para que logre realizarse la promesa normativa inscrita en el mercado, las medidas concretas propuestas por Honneth para ello apuntan a una corrección paulatina de determinados déficits del capitalismo realmente existente (sobre todo, de su incapacidad de posibilitar la igualdad de oportunidades entre

los sujetos sociales) que *no* pone en cuestión al capitalismo como modo de producción (pues *no* pone en cuestión el obstáculo decisivo para la instauración de la igualdad de oportunidades entre los agentes representado por la escisión entre trabajo asalariado y capital).

#### 4. Necesidad de una historización del concepto de mercado (y del propio concepto de libertad social)

En *El derecho de la libertad* Honneth sostiene que “la base de legitimación del mercado” ha sido “desde siempre” la promesa de que los agentes “se puedan sentir incluidos en un contexto de cooperación mediante sus actividades económicas” (Honneth 2014, p. 338). Aquí parece residir el núcleo de “las promesas normativas del mercado de trabajo” (Honneth 2014, p. 338). Pero entonces se puede sostener que tal “imagen del mercado (...) como un organismo social, sobre el que nosotros juntos tenemos responsabilidad como miembros de una comunidad de cooperación” (Honneth 2014, p. 337) tiene un estatuto muy particular. Pues sirve, como dice Honneth, para legitimar la institución del mercado, pero promete algo (la *cooperación* entre individuos que conciben la realización de los fines de los demás como condición de posibilidad de la realización de los propios fines) que no resulta en absoluto convincente que sea realizable dentro de las

condiciones económicas mercantiles tal como las conocemos.

Por ello, no convence la atribución por parte de Honneth de un carácter normativo al mercado, ni al mercado capitalista ni al mercado depurado de adherencias capitalistas reivindicado por él. Pues no resulta representable que lo que presuntamente promete, en términos de reconocimiento mutuo de los sujetos en el marco de relaciones experimentadas como colaborativas, lo pueda cumplir efectivamente. Y ello, por sus propias reglas de juego, a saber, los principios de la competencia y de la oferta y la demanda. En consecuencia, no se trata tanto de que el mercado posea un carácter normativo, sino, más bien, de que ostenta una promesa que, por un lado, cumple un papel decisivo en la legitimación de la institución del mercado, pero que, por otro, no resulta realizable por dicha institución en virtud de los parámetros que la constituyen. Podría decirse,

en consecuencia, que tal promesa tiene carácter *ideológico*. En el seno de las reacciones a *El derecho de la libertad*, T. Jütten ha argumentado que las medidas requeridas para que el mercado se comporte como un contexto que posibilita la complementariedad de los fines individuales son medidas que consisten propiamente en “restricciones de la operación del libre mercado” (Jütten 2015, p. 201) y deben ser concebidas en consecuencia como intervenciones externas al mismo y no como derivadas internamente de sus exigencias de adecuado funcionamiento (Jütten 2015, p. 202). Esta es la prueba, para Jütten, de que realmente el mercado *no* es una esfera de libertad social, pues los principios inherentes al mecanismo del mercado, la ley de la oferta y la demanda y, en definitiva, la competencia, imposibilitan de hecho la realización de relaciones complementarias entre los sujetos (Jütten 2015, p.199). Su conclusión es que la reconstrucción normativa que Honneth realiza del mercado como un ámbito de libertad social es “una imagen ideológicamente distorsionada de la economía de mercado que le adscribe un potencial de libertad social que de hecho no posee” (Jütten 2015, p. 197).

Quizá aquí reside uno de los déficits del enfoque de Honneth en sus obras recientes, sobre todo en *El derecho de la libertad*: su rechazo a considerar que determinadas promesas institucionalizadas (como

la promesa de libertad social presuntamente ostentada por el mercado) tienen un carácter ideológico, en tanto que prometen algo no representable como realizable en el seno de las relaciones sociales vigentes que legitiman (no realizable a causa, precisamente, de la dinámica constitutiva de tales relaciones sociales) y ello, a pesar de que Honneth significativamente dispone de los medios conceptuales para tal caracterización de la ideología. En su artículo “El reconocimiento como ideología” (publicado originalmente en 2004), sostuvo Honneth que lo que permite reconocer una ideología es “la incapacidad estructural para proporcionar las condiciones materiales bajo las cuales” es realizable “efectivamente” la promesa normativa ostentada por una institución: “entre la promesa (...) y el cumplimiento material se abre un abismo, el cual es característico” de la ideología, puesto que “la provisión de las condiciones institucionales” que harían posible el cumplimiento material de la promesa normativa inserta en la ideología resulta incompatible “con el orden social dominante” (Honneth 2006, pp. 147-8). De esta argumentación puede derivarse una concepción de la ideología que puede ser productiva en el ámbito de la filosofía social y de las investigaciones sociales concretas: ideológica sería la legitimación de una institución a través de la ostentación de dicha institución de una promesa normativa para cuya realización faltan

las condiciones de posibilidad, a causa precisamente de las reglas de juego social definidas, establecidas y promovidas por dicha institución.

Por lo tanto, a partir de las aportaciones teóricas del propio Honneth, que él mismo lamentablemente no utiliza en la teorización de la sociedad expuesta en *El derecho de la libertad*, cabe reivindicar la tarea de una *crítica de la ideología del mercado*, que ponga de manifiesto en la promesa institucionalizada en el mercado, legitimadora del mismo (su promesa de que en su seno es realizable una dimensión fundamental de la libertad social), su carácter ideológico. Es decir, su función de legitimación de una institución que genera desigualdad prometiendo la realización en su seno de una dimensión de la libertad social, para la cual faltan las condiciones materiales e institucionales para su cumplimiento. Esto implica que no cabe tomar sin más al mercado como una institución *normativa*, sino que es necesario analizar la función que cumple la promesa ostentada por él, mostrando que para el cumplimiento de su función ideológica debe incluir un contenido racional, un contenido efectivamente normativo (que genere asentimiento ante su pretensión de legitimidad), del que cabe mostrar, sin embargo, que sólo puede realizarse de hecho más allá de las relaciones económicas capitalistas.

La concepción de la ideología esbozada en su artículo de 2004 nos da pie a plantear una discusión desde Honneth contra Honneth. El caballo de batalla aquí es que no se pueden asumir sin más como válidos los valores e ideales generalmente aceptados en la sociedad vigente, supuestamente ya institucionalizados en la misma. Al hacer esto, la presunta teoría crítica de la sociedad se amputa su pretensión crítica hasta hacerla irreconocible. El concepto de ideología (y el procedimiento de crítica de la ideología) opone a la confianza de Honneth en la validez de los ideales y valores socialmente imperantes una actitud de sospecha. Aplicando literalmente el concepto de ideología propuesto por el propio Honneth en su artículo de 2004 cabría preguntar: estos valores e ideales, empezando por la propia libertad (también en su versión de libertad social), ¿son realizables en el sentido de apropiables universalmente en las condiciones de la sociedad capitalista? Porque si no es el caso, nos encontramos ante un caso prototípico de ideología, en los términos del propio Honneth, que requiere de una crítica pertinente. La elusión de tal cuestión condena a la teoría social en cambio a la irrelevancia teórica y política.

Es en este contexto que el procedimiento de historización de Ellacuría recibe toda su actualidad.

Pues cabría, efectivamente, una historización del concepto de mercado tal como es empleado en los discursos teóricos y políticos legitimadores del mismo o consagradores de su presunto carácter normativo, como es el caso de Honneth. Aquí la historización, en los términos de Ellacuría, contrastaría tal concepto supuestamente normativo de mercado con la realidad de su realización efectiva en la sociedad vigente. Comprobaría cuáles son los efectos de su realización y contrastaría tales efectos y consecuencias con lo que el mercado, según tales discursos, pretende ser o hacer. Respecto a la teoría de Honneth, la historización mostraría con toda seguridad que el mercado *no* es capaz de realizar la libertad social que promete.

Y ello, fundamentalmente, porque la promesa de libertad social presuntamente inherente al mercado está efectuada sin considerar adecuadamente la cuestión de las condiciones sociales y materiales de su realización. Es abstracta. Supone que las relaciones de los individuos dentro del mercado pueden ser percibidas por estos, mediante la introducción de las reformas sociales necesarias, como relaciones de reconocimiento mutuo y de colaboración. Esto solo es pensable a partir de una abstracción de las diferencias estructurales que definen las relaciones económicas dentro del mercado. Resulta claro que aquí se está obviando la cuestión de si existen las condiciones sociales

y materiales que hacen posible la realización por parte de todos de tal libertad social prometida por el mercado. Tal promesa se realiza de hecho invisibilizando la distinción fundamental en la sociedad vigente entre trabajadores asalariados y propietarios de capital. La historización pondría de manifiesto que este componente central de la estructura social vigente frustra de principio y sistemáticamente la realización de tal supuesta promesa normativa del mercado, en cuanto que hace imposible que los sujetos puedan percibir su interacción con aquellos que ocupan una posición contrapuesta en el ámbito de la producción como relaciones de reconocimiento mutuo y que puedan experimentar las relaciones económicas con ellos como relaciones colaborativas (y ello, aunque se introduzcan reformas legales que intenten generar una mayor igualdad de oportunidades entre los agentes sociales). Las referencias por parte de Honneth a la necesidad de restringir el derecho de herencia de cara a generar igualdad de oportunidades en el ámbito de la interacción económica son claramente insuficientes y no tocan este asunto decisivo.

La caracterización del mercado como un ámbito de realización de la libertad social constituiría desde los parámetros de Ellacuría una ideologización. Ahora bien, tal como hemos visto, la historización pone de manifiesto un núcleo racional, un conte-

nido de verdad en lo ideologizado. En este caso, la promesa inscrita en el mercado, tal como es teorizada por Honneth, basándose en Hegel y Durkheim, apunta a la realización de relaciones de reconocimiento y colaboración entre los sujetos. Esto constituiría su contenido de verdad, contenido que está a todas luces por realizar. La historización, tal como propone Ellacuría, mostraría cómo tal contenido no cabe ser realizado por el mercado en el seno de las relaciones sociales capitalistas. La realización de tal promesa sólo resulta pensable instaurando las condiciones que harían posible el establecimiento efectivo de relaciones de colaboración y reconocimiento de los sujetos. Lo que resulta decisivo aquí es la determinación del grado de transformación de la estructura socio-económica necesaria para el establecimiento de tales condiciones.

Es el posicionamiento frente a esta cuestión lo que distingue entre planteamientos que se contentan con caracterizar al socialismo a partir de determinadas reformas de la sociedad capitalista que no ponen en cuestión su naturaleza<sup>10</sup> y planteamientos que afirman que el socialismo debe implicar una ruptura con los aspectos definitorios del capitalismo, como la escisión entre trabajo asalariado y capital. Podemos conjeturar con fundamento que las aportaciones que Ellacuría habría realizado a estos debates en los últimos treinta

años, sobre todo a partir de la puesta en práctica de su procedimiento de historización, habrían sido, sin lugar a dudas, de un valor teórico y político trascendental.

Para terminar, voy a introducir una breve nota sobre la cuestión de la *racionalidad* de la crítica de la ideologización que es la historización, pues considero que se trata de un problema decisivo, dado el auge creciente de posiciones explícitamente irracionalistas en el ámbito público y político en la actualidad. La crítica ha estado vinculada históricamente con la racionalidad, con la razón. En un sentido puramente procedimental, puede calificarse de racional aquella decisión, acción o preferencia lingüística que resulta justificable mediante razones convincentes ante cualquier posible interlocutor que se atenga únicamente a la fuerza de convicción de los argumentos (es decir, que no esté obcecado por intereses espurios o partidistas).<sup>11</sup> Con lo dicho, se percibe ya la vinculación que existe entre racionalidad y pretensión de universalidad (en este caso, la pretensión de validez universal para los propios argumentos, para las razones con las que se aspira a justificar una acción o una preferencia). Una propuesta política, un modo de vida, la solución a un problema social, se presentan como racionales si aparecen como válidos universalmente, es decir, si todos los implicados pueden aceptarlos, en virtud de su justificación

argumentativa, como correctos, como válidos (y aquí, de nuevo, hay que introducir una matización decisiva: una propuesta o una acción puede ser calificada como racional si resulta aceptable por todos los implicados no ofuscados por intereses espurios o partidistas, es decir, intereses no solo no universalizables, sino que implican la exclusión o desvalorización de determinados colectivos humanos e incluso de amplias mayorías) y si, en un sentido más fundamental, su generalización no conduce al socavamiento de las condiciones de vida comunes (aquí podría plantearse la cuestión de si la adquisición de bienes que poseen efectos medioambientales negativos y cuyo uso universal implicaría consecuencias catastróficas puede ser calificada, en nuestros términos, como claramente irracional).

Siguiendo estas ideas puede sostenerse que una crítica sería racional si se efectúa a partir de parámetros normativos universalizables de un doble modo: como principios apropiables por todos y como aceptables como válidos por todos. En el caso de una crítica impulsada por el interés en garantizar socialmente la satisfacción de las necesidades fundamentales de la pobla-

ción, tal parámetro sería racional en cuanto se afirma como aplicable y exigible su apropiación para todos los seres humanos y en cuanto que se pretende que cualquier interlocutor racional (es decir, no aferrado a intereses no universalizables y excluyentes de amplios colectivos humanos) debe constatar y afirmar su validez.

A este criterio de racionalidad de la crítica cabría añadirle otro más, un criterio que puede extraerse de las aportaciones filosóficas de Zubiri y Ellacuría:<sup>12</sup> podría sostenerse que una crítica sólo sería racional si su labor de denuncia de situaciones sociales o instituciones existentes aspira a la realización de un estado de cosas (o un ordenamiento de la sociedad) definido, caracterizado, a partir del nivel de las posibilidades históricas alumbrables en (o generadas por) la formación social. Es decir, racional sería aquella crítica social que aspira a producir un estado de cosas para el que ya son explicitables en la formación social las condiciones de posibilidad de su realización. Sólo una crítica tal sería, efectivamente, una crítica a la altura de los tiempos, una crítica a la altura de los potenciales de racionalidad del presente.

### Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W. (2004). "Contribución a la doctrina de las ideologías", en Adorno, T. W. *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, pp. 427-446.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.

- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.
- Buck-Morss, S. (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1991a). “La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización”, en Ellacuría, I. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*. San Salvador: UCA Editores, vol. I, pp. 587-627.
- Ellacuría, I. (1991b) “Función liberadora de la filosofía”, en Ellacuría, I. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos*. San Salvador: UCA Editores, vol. I., pp. 93-121.
- Ellacuría, I. (2001a), “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en Ellacuría, I. *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA Editores, vol. III, pp. 433-445.
- Ellacuría, I. (2001b). “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *id.*, *Escritos filosóficos*. San Salvador: UCA editores, vol. III, pp. 207-225.
- Ellacuría, I. (2009a). “Curso de ética”, en Ellacuría, I. *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, pp. 253-280.
- Ellacuría, I. (2009b). “Ideología e inteligencia”, en Ellacuría, I. *Cursos universitarios*. San Salvador: UCA Editores, pp. 327-377.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Herrera, S. (1995). “Aproximación al método de historización de Ignacio Ellacuría”, en VV.AA., *Para una filosofía liberadora*. San Salvador: UCA Editores, pp. 31-39.
- Honneth, A. (2006). “El reconocimiento como ideología”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Madrid: Instituto de Filosofía del CSIC, nº 35, pp. 129-150.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2015). “Rejoinder”, en *Critical Horizons*, vol. 16, nº 2, pp. 204-226.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires: Katz.

- Jaeggi, R. (2009). “Was ist Ideologiekritik?”, en R. Jaeggi y T. Wesche (eds.), *Was ist Kritik?* Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 266-295.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- Jütten, T. (2015). “Is the Market a Sphere of Social Freedom?”, en *Critical Horizons*, vol. 16, nº 2, pp. 187-203.
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase*. Barcelona: Orbis.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía*. México: FCE.
- Marx, K. (1977). *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1984). *El capital. Crítica de la economía política. Libro I*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009). *El capital. Crítica de la economía política. Libro III*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1992). *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marx, K. y Engels, F. (1977). *Obras escogidas*. Madrid: Fundamentos.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Nicolás, J.A. y Romero, J.M. (2016). “I. Ellacuría: filosofía de la realidad histórica y crítica de la ideología”, en F. Oncina y J.M. Romero (eds.), *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. Granada: Comares, pp. 193-223.
- Puente Ojea, G. (1991). *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo XXI.
- Renault, E. (1995). *Marx et l'idée de critique*. París: PUF.
- Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Salonia, M. (2020). “Libertad social y emancipación”, en J.M. Romero y J.A. Zamora (eds.), *Crítica inmanente de la sociedad*. Barcelona: Anthropos, pp. 51-68.
- Samour, H. (2003). *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Comares.
- Serrano, O. (1995). “Sobre el método de historización de los conceptos de Ignacio Ellacuría”, en VV.AA., *Para una filosofía liberadora*. San Salvador: UCA Editores, pp. 41-49.

- Stahl, T. (2013). “Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins”, en R. Jaeggi y D. Loick (eds.). *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 258-254.
- Tamayo, J.J. y Romero, J.M. (2019). *Ignacio Ellacuría. Teología, Filosofía y crítica de la ideología*, Barcelona, Anthropos.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

## Notas

- 1 Engels utilizó esta expresión en una carta a F. Mehring de 1893. Ver Marx y Engels (1977, II, pp. 530-4). Sobre esto, ver Eagleton (1997, p. 123).
- 2 Sobre esta cuestión, ver el estudio clásico y, en puntos decisivos, aún vigente de Lukács (1985, II, pp. 7-158).
- 3 De las obras de estos pensadores ver, sobre todo, Mannheim (1987), Bloch (2004), Benjamin (2005, 397), Adorno (2004), Jameson (1989, pp. 227-239) y Buck-Morss (2004, pp. 13-4, 88-9). En el contexto hispano, habría que incluir en este modo sofisticado de afrontamiento de la ideología la importante aportación de G. Puente Ojea plasmada, entre otras obras, en su libro *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, publicado originalmente en 1976 (Puente Ojea 1991, 60-72).
- 4 Sintetizo aquí la exposición realizada en mi artículo: Romero, J. M. (2016). La historización como crítica inmanente de la ideología en I. Ellacuría. *ECA*, 71(744), pp. 51-66.
- 5 Sobre esto puede verse Tamayo y Romero (2019, pp. 117-124).
- 6 Ver sobre esto Ellacuría (1991b, p. 115), Samour (2003, p. 258), Serrano (1995, pp. 41-49), Herrera (1995, pp. 31-39) y Nicolás y Romero (2016, pp.193-223).
- 7 Ver, en esta dirección, los esfuerzos recientes de reivindicación de la crítica de la ideología en el seno de la filosofía social realizados por Jaeggi (2009), Rosa (2013) y Stahl (2013).
- 8 Ver Honneth (2014, pp. 97-162). Sobre el concepto de libertad social en Honneth, ver Salonia (2020, pp. 51-68).
- 9 Ver, por ejemplo, los artículos publicados en la revista *Critical Horizons*, vol. 16, 2015: T. Jütten, “Is the market a sphere of social freedom?”, F. Freyenhagen, “Honneth and social pathologies: a critique”, J. Schaub, “Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: normative reconstruction as method of critical theory” y D. N. McNeill, “Social freedom and self-actualization: ‘Normative reconstruction’ as theory of justice”.
- 10 Lo cual no dice nada en contra la pertinencia o justicia de tales reformas, pero, desde mi punto de vista, sí contra la idea de que dichas reformas basten para construir una sociedad que podamos calificar de manera justificada como socialista.
- 11 Como resulta patente, sigo aquí el planteamiento de Habermas (1989, I).
- 12 Cf. Zubiri (2006) y Ellacuría (1990).