

«LA IDEOLOGÍA PROPIAMENTE DICHA NO ES FALACIA»: FELIPE MARTÍNEZ MARZOA REHÚSA LA «TARTE À LA CRÈME DU MARXISME»

«PROPERLY SPEAKING, IDEOLOGY IS NOT FALLACY»:
FELIPE MARTÍNEZ MARZOA DECLINES THE «TARTE À LA CRÈME
DU MARXISME»

Julián JIMÉNEZ HEFFERNAN
Universidad de Córdoba

Resumen: La reciente reedición del libro de Felipe Martínez Marzoa, *La Filosofía de El Capital* (2018), originalmente publicado en 1982, constituye una invitación indirecta a reconsiderar el sentido preciso del término «ideología», tan determinante para la teoría literaria. La radical propuesta de Marzoa, según la cual «la ideología propiamente dicha no es falacia», contradice tanto la posición original de Marx y Engels como la reinterpretación de esta elaborada por pensadores de inspiración materialista como Adorno, Althusser, Habermas, Ricoeur, Badiou, Zizek o Derrida. Con todo, en la medida en la que la propuesta de Marzoa se enuncia desde un lenguaje heideggeriano en virtud del cual la ideología es a la estructura lo que la metafísica es a la ontología, la recta comprensión de esta exige una discusión en términos originalmente dictados por el pensador alemán. Ello no impide que dicha propuesta esté contaminada, a la postre, por acentos marcadamente idealistas, y en ocasiones sencillamente románticos. La resistencia de Marzoa a aceptar los términos marxistas de este problema bien pudiera ser un síntoma de una resistencia más amplia, típicamente española, a pensar la ideología.

Palabras clave: Felipe Martínez Marzoa; Karl Marx; Ideología; Materialismo; Falacia; Ilusión; Estructura; Ontología; Metafísica.

Abstract: The recent re-edition of Felipe Martínez Marzoa's *La Filosofía de El Capital* (2018), originally published in 1982, can be taken as an indirect invitation to reconsider the exact meaning of a term, «ideology», which has played a crucial role in modern literary theory. Marzoa's radical thesis, according to which «properly speaking, ideology is not fallacy», runs against both Marx's and Engels's original position and its reinterpretation by materialist thinkers like Adorno, Althusser, Habermas, Ricoeur, Badiou, Zizek or Derrida. Still, because Marzoa's thesis is formulated in a Heideggerian jargon whereby ideology is to structure what metaphysics is to ontology, the true grasp of this thesis requires our theoretical elaboration to conform to the terms originally stipulated by the German thinker. The thesis, however, happens to be contaminated, in the last instance, by markedly idealist, if not romantic, undertones. Marzoa's resistance to accept the Marxian terms of this problematic could well be a symptom of a broader, characteristically Spanish, resistance to think ideology.

Keywords: Felipe Martínez Marzoa; Karl Marx; Ideology; Materialism; Fallacy; Illusion; Structure; Ontology; Metaphysics.

Allí, donde el sorteo
de los sentidos busca
propiedad, allí, donde
se cuaja el ser, en ese
vivo estambre, se aloja
la hechicería.

Claudio Rodríguez¹

La reciente reedición del importante libro del filósofo español Felipe Martínez Marzoa titulado *La filosofía de El Capital* (2018), originalmente publicado en 1982, nos sirve, entre otras cosas, para reconsiderar la resistencia cultural de ciertos conceptos inevitablemente asociados al marxismo, como *materialismo*, *dialéctica*, o *ideología*. Esta reconsideración gana en oportunidad ante la reciente eclosión, en el horizonte de la teoría literaria, de metodologías cuyo pedigrí materialista suele ser inversamente proporcional al furor con el que se exhibe. Me refiero al post-humanismo, el revival fenomenológico, los *Animal Studies*, los *Object Studies*, la ecocrítica, o el realismo especulativo. Por otro lado, en la medida en que la noción de ideología constituye la herramienta marxista de mayor circulación en los ámbitos académicos de interpretación literaria, la oportunidad de reconsiderar lo que uno de nuestros pensadores más eminentes —particularmente versado en la tradición idealista que desemboca en Marx, Nietzsche y Heidegger— se empeña en seguir afirmando sobre ella, treinta y seis años, sin cambiar una coma, cobra una cierta urgencia moral. Y ello es así porque lo que Marzoa afirma es radicalmente contrario al sentir autorizado sobre el tema: decir que «la ideología propiamente dicha no es falacia» es mucho decir. O es una genialidad o es una boutade. Si por *falacia* entendemos algo parecido a «engaño, fraude o mentira con que se intenta dañar a alguien» (*Diccionario de la R.A.E.*), entonces para Marx (y Engels) la ideología es falacia². Que Althusser nos recuerde que la falacia ideológica cursa con autoengaño y que el daño resultante puede ser inconsciente no resta un ápice de valor a los términos de la definición.

La ideología es falacia para Marx y para sus herederos más autorizados. Theodor Adorno opuso claramente *Ideologie a Theorie* y definió la primera como *pantalla y paliativo* (*Negative Dialektik*, 72), como recurso subrepticio de justificación, como una «ingenuidad de la autoconfianza [*Naivetät seines Selbstvertrauens*]» (*Negative*, 39) que demuestra el fracaso de toda emancipación subjetiva³.

1 Versos tomados del poema «Brujas a mediodía», publicado originalmente en *Alianza y Condena* (1965): Véase Claudio Rodríguez, *Poesía completa (1953-1991)*, 135.

2 Una lectura atenta los *Pariser Manuskripte* (1844) de Marx, y de *Die deutsche Ideologie* (1845/46) escrita a cuatro manos con Engels, vuelve inviable cualquier otra conclusión. Reproduzco la eficaz síntesis que hace el historiador del pensamiento Gregory Claeys en un importante libro reciente: «*The German Ideology* was also centrally about ‘ideology’. This term has three main meanings: to denote an idealistic world-view, which Marx rejects; to describe ‘influential beliefs and forms of social consciousness’; and to indicate ‘false consciousness or illusion’ [...] Most ideology is regarded as class propaganda and thus as ‘false’ —at least in the sense of being limited, or not universal» (*Marx and Marxism*, 99).

3 Adorno afirma también que la ideología yace en la substrucción de algo simple: «Sie steckt in der Substruktion eines Ersten selbst, gleichgültig fast welchen Inhalts, in der impliziten Identität von Begriff und Sache, welche die Welt auch dann rechtfertigt, wenn summarisch die Abhängigkeit des Bewusstseins vom Sein gelehrt wird» (*Negative*, 48).

Modos característicos de la falacia ideológica son, para Adorno, el espontaneísmo, la inmediatez, el naturalismo o la identidad⁴. Kostas Papaioannou dictaminó que la función de la ideología consiste «en sustraer la realidad al trabajo de la reflexión, en forzar al máximo el divorcio siempre latente entre las palabras y las cosas, en transformar la realidad en un ‘misterio’ insondable que la razón no puede asir» (143). Althusser interpretó el concepto de ideología en términos de *méconnaissance*, *représentation imaginaire*, e *illusion* y postuló que «l’idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d’existence» (*Positions*, 101). Habermas relacionó las configuraciones simbólicas propias de la *ilusión ideológica* (55) con las estrategias de *comunicación distorsionada* (*verzerrte Kommunikation*) de *falseamiento* y *enmascaramiento* de la realidad propias de una racionalidad que se pretende autónoma pero está minada por intereses espurios (311-14). Ricoeur asumió que la ideología para Marx constituía una «illusory reversal [...] needing to be reversed», y que sólo mediante la segunda inversión restauradora cabía reestablecer la primacía «of the finite, the concrete, the real» (*Lectures on Ideology and Utopia*, 28-29). Dicha condición ilusoria y distorsionadora se cifraba, para Marx, en conceptos centrales para la teorización de la ideología como *Phantasie* (41), *Vorstellung* (81), y metáforas como *humo* o *niebla* (79). Para Ricoeur, ideología es pues el resultado de una operación imaginativa, y es solo en ese recinto preciso—el del reino de la imaginación—donde cabe señalar alguna diferencia, claramente menor, entre las distorsiones de la ideología y las falacias de la fantasía utópica (310-311). Incluso Badiou, que se mostraba en los setenta muy crítico con la visión althusseriana de la «representación imaginaria», concedía sin ambages que la ideología pertenece al orden de la *illusion*, la *fausse conscience* y la *mystification* («De l’idéologie» en *Les années rouges*, 116-117, 122). Para Badiou y François Balmès, «l’illusion idéologique, c’est l’idéologie philosophique : affirmer l’existence d’une force intrinsèque à la pensée, là où la pensée se divise d’avec les forces matérielles qui lui prescrivent son mouvement» (117)⁵. De ahí la posibilidad de hablar de una «subjectivité fallacieuse» (191). Žižek fue un paso más allá y aseguró que «la ideología no es sólo la falsa conciencia (*false consciousness*), la concepción ilusoria (*illusory*) de la realidad, sino la realidad social misma cuya mera existencia implica el no-conocimiento (*non-knowledge*) de sus miembros respecto de su esencia» (*Sublime*, 15-16)⁶. Finalmente, Derrida sugirió que la «théorie de l’idéologie» depende de una previa y más fundamental «théorie du fantôme» (*Spectres de Marx*, 203), es decir, que *la ideología propiamente dicha es fantasma*. Es evidente que la autoridad filosófica de Marzoa, no necesariamente compartida por los estudiosos de la teoría literaria, concede a sus juicios una contundencia aparentemente incontestable. Pero me temo que, en la medida en que es imposible caracterizar a Adorno, Althusser, Papaioannou, Habermas, Ricoeur, Badiou, Žižek y Derrida como miembros de una «escolástica pseudomarxista» (Marzoa, *La filosofía*, 134) que improvisa torpezas de

4 En las conferencias de 1960-61, recogidas en *Ontologie und Dialektik*, la ideología, disfrazada por Heidegger de ontología, es tanto *falsa conciencia* como la constante *importación fraudulenta de inmediatez a través de lo mediado*.

5 Badiou y Balmès no se oponen realmente a la idea de la *representación imaginaria*, sino más bien a la noción (idealista) de que dicha representación (imagen) lo sea de una relación imaginaria (imagen), es decir, que la imagen refleje una imagen, y no tanto un devenir de fuerzas en conflicto (de clases): *Les années rouges*, 120-121. Según estos pensadores, Althusser, en su inflexión psicoanalítica de la noción de ideología, se queda apresado en una inmanencia idealista que ya es en sí misma ideológica, privando a la ideología de su arraigo en lo real y, por consiguiente, de su fuerza dialéctica.

6 Si combinamos la posición de Althusser y la de Žižek obtenemos la idea, propuesta por Juan Carlos Rodríguez, de que «la ideología es ahora directamente productiva» (*Freud*, 73).

espaldas a la gran tradición idealista (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Schelling), y de sus derivadas materialistas (Marx), nihilistas (Nietzsche), u ontológicas (Heidegger), la posición de Marzoa sobre la ideología queda seriamente comprometida.

El asunto cobra proporciones relativamente alarmantes si atendemos al hecho de que una corriente medular del pensamiento español del siglo veinte (Ortega, Zubiri, Marías, Aranguren, Sacristán) se ha mostrado hostil a la aclimatación académica y normalización cultural del concepto de ideología⁷. Las cosas siguen más o menos como las dejamos en 1975, cuando un eminente filólogo como H. Salvador Martínez, escribiendo sobre la épica románica, podía asumir, sin despeinarse, que la *ideología* de un poema es lo mismo que su «temática» (*El Poema de Almería*, 185). Cómo, si no, explicar que, a finales de los setenta, Manuel Sacristán se permita hablar, de manera algo insólita, de un «uso peyorativo de ‘ideología’» (*Escritos sobre El Capital*, 130), como si fuese viable uso no peyorativo de dicho término en el horizonte discursivo marxista⁸. Tanto la resistencia de cierta filología hispánica a la mirada materialista de Julio Rodríguez Puértolas como la incomprensible indiferencia con la que la elaboración teórica de Juan Carlos Rodríguez en torno a la noción de *inconsciente ideológico* fue recibida incluso por teóricos y pensadores declaradamente marxistas constituyen un síntoma evidente de un mal profundo, con raíces quizás en los hábitos deformantes de la Contra-Reforma española⁹. ¿Qué sentido tiene denunciar la Ideología en un espacio cultural marcado, *ab initio*, por la conciencia de su mentira? ¿Qué sentido tiene recordar que algo es falacia allí donde todo (la realidad, la vida) es sueño, engaño, humo, nada? Donde no hubo distinción entre ciencia e ideología, porque nunca hubo ciencia, ¿qué sentido tiene identificar y censurar la ideología? Allí donde la realidad eran las tortillas con bultillos de Alemán (*Guzmán de Alfarache*) y no las semillas de pepino de Bacon (*Sylva sylvarum*), las visiones de Teresa (*Vida*) y no los prismas de vidrio de Descartes (*Dioptrique*), los acólitos puteros de Francisco Delicado (*La Lozana andaluza*) y no los satélites galileanos de Júpiter (*Sidereus Nuncius*), ¿de qué sirve exactamente exigir más realidad? Allí donde los *maestros del desengaño* fueron mistificadores como Gracián o Quevedo, y luego sus pragmáticos prosélitos neo-tacitistas (Tierno Galván, Ruiz Giménez, Laín Entralgo & cía), y recientemente los brillantes *pentiti* de la Revolución (Savater, Albiac, Escotado, Elorza), que obraron y maniobran a espaldas de la *teoría* postestructuralista, ¿es acaso posible ir más allá de una *descripción de la mentira*? ¿Acaso posible no ya una crítica, sino

7 Pese a que Aranguren maneja en El marxismo como moral un concepto de ideología relativamente ortodoxo, su comentario sobre el modo en el que, en su orientación existencialista francesa, comprendida como praxis, la ideología está influida por la moda (66), revela una cierta incompreensión.

8 La posibilidad de un uso no peyorativo, en línea con la definición que da Marcuse de ideología como «the entire domain of ideal objectivities demonstrable in the concrete totality of a concrete, historical Dasein» exige no obstante una clara distinción entre el *sentido inmanente* de una ideología y su *significado histórico* (Marcuse, *Heideggerian Marxism*, 26).

9 No ayuda, en cualquier caso, para la recta valoración de los méritos de una teorización hispana de la ideología el hecho de que un crítico tan lúcido como Rodríguez Puértolas atribuya la definición althusseriana de ideología a Fredric Jameson: véase la página 107 de su estupendo «Estudio preliminar» a *Fortunata y Jacinta*. La mejor exposición que Juan Carlos Rodríguez hizo de la noción de inconsciente ideológico se puede leer ahora en «Sobre el inconsciente ideológico y la radical historicidad de la literatura» en *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, 69-112. Es interesante escuchar a Sacristán, en un Coloquio sobre el estalinismo celebrado en febrero de 1978, reconociendo que «la influencia innegable de la ideología burguesa. Esto es evidente. Pero no es fácil tampoco sustraerse a ella» (*Seis conferencias* 47). Precisamente eso, que es imposible sustraerse el obrar inconsciente de la ideología, es lo que afirmaba su denostado Althusser, y precisamente eso es lo que Rodríguez elabora con rigor.

meramente un *pensamiento de la ideología*? No es mi intención aquí responder a estas preguntas. Mi objetivo es más modesto: tratar de comprender el exceso interpretativo de un pensador (Marzoa) en los términos (heideggerianos) en los que dicho pensador se expresa. Y de este modo contribuir a una reflexión, más amplia, sobre la resistencia española a *pensar la ideología*.

En Marzoa, dicha resistencia cobra la forma de una defensa de la autonomía del creador. En *La filosofía de El Capital*, Marzoa suscribe incondicionalmente la opinión de Thomas Mann según la cual «la fuerza de la productividad es la conciencia individual» y su «obra» es, pues, el resultado de una «necesidad absolutamente propia». El «artista» no es «servidor o ‘expresión’ de una praxis colectiva» (10). En su libro anterior, *Revolución e ideología* (1979), Marzoa rechazaba que la relación entre base y superestructura, tal y como la elabora Marx, sea una relación de funcionalidad o de causa y efecto, y concluía:

La ‘producción’ de este mundo [el mundo superestructural de ideas y formas] tiene lugar no por obra del acontecer socioeconómico, sino en ciertas actividades especiales que llamamos ‘arte’ o ‘filosofía’, y el artista o el pensador, en cuanto tal, no está ni causalmente ni finalmente determinado por el acontecer socioeconómico; en cuanto pensador o artista, es independiente. (26)

La vehemencia de este prejuicio romántico, cuya formulación no ha sido alterada en la reedición de *La filosofía de El Capital*, nos presenta a un Marzoa evidentemente apresado en el inconsciente ideológico, fabricado por el humanismo proto-burgués renacentista, cuya primera trampa es «la invención del sujeto libre» (Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, 70). Desde ese lugar (el inconsciente ideológico) resulta ciertamente complejo comprender qué pueda ser la ideología. Como recordaba Juan Carlos Rodríguez con sus cursivas enfáticas y tildes antiacadémicas, eso del pensador y artista independiente resulta muy hermoso, «*sólo que no hay una individualidad previa a su forma ideológica constituyente*» (Freud, 63). Si Marzoa está en lo cierto, no queda claro qué podemos hacer con la frase de Marx en *El Capital* según la cual *el único [einzig] método marxista* consiste en hacer derivar [*entwickeln*] de las condiciones reales de la vida sus formas etéreas:

Es ist in der That viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztre ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. (365 n35)

Cualquiera que haya leído *Die deutsche Ideologie* sabe que esas *Nebelbildungen* son las propias de la ideología. Afirmar, como hace Marzoa, que Marx no concibe dichas *formas nebulosas* como falacia supone una curiosa aberración interpretativa. ¿Existen, en nuestra tradición cartesiana, las verdades nebulosas? ¿Se desmarca Marzoa de dicha tradición para reivindicar un alternativo linaje paulino a través del oscuro espejo de Heidegger, o sencillamente radicaliza aspiraciones idealistas que dan toda la razón, toda la realidad, toda la verdad, casi, a la apariencia (*Schein*)?

II

La tesis central del libro de Marzoa es que la originalidad filosófica de Marx reside en la postulación de la ley económica (la teoría del valor) del movimiento de la sociedad moderna. Y que en la medida en que dicha teoría se formula en las secciones iniciales de *El Capital*, entonces solo ese libro de Marx contiene la genuina filosofía marxista. La teoría del valor es inmanente a (sincrónica con) la sociedad moderna, y su hallazgo procede como constitución ontológica/estructural, y no depende

por ello de investigaciones preparatorias de Marx sobre formaciones sociales previas al capitalismo. De ahí que categorías *materialismo histórico* y *materialismo dialéctico*, carezcan, para Marzoa, de sentido. De ahí también que nociones como ideología puedan perder, supongo, en esta interpretación, todo su sentido. El Capítulo VIII, «El concepto marxiano de ideología», se abre con el recordatorio de la necesidad de descartar el materialismo histórico que habitualmente se deriva del prólogo a *Zur Kritik*. Marzoa aclara:

Hemos mostrado que la llamada ‘estructura económica de la sociedad moderna’ es una constitución ontológica, esto es: un ‘qué significa ser’, lo cual equivale a identificar, en Marx, la ontología (esto es: la filosofía) con el análisis de eso en el consabido texto se llama ‘base real’. Así, pues, rehusamos lo que Beaufret llama ‘*tarte à la crème* du marxisme’, a saber: la interpretación de la filosofía como ‘ideología.’ (145)

Marzoa sugiere, con sarcasmo, que la *naturaleza filosófica* del marxismo se localiza en la *ontología* que constituye la estructura económica en la base de la sociedad, y no en la *ideología* situada en la superestructura. La determinación de la constitución de la base del lugar común (o *tarte à la crème*) no se puede hacer con y desde la capa final de crema (la filosofía como ideología) que la cubre. De este modo propone un concepto de filosofía—la ontología—no del todo sometido al dictado constitutivo de la tarta: con el fin de evitar la trascendencia por arriba de la ideología, es decir, la autonomía de una instancia superestructural respecto de la estructura, Marzoa se ve obligado a postular, en el extremo inferior de la base, la existencia de una instancia filosófica exorbitante y trascendente a la «estructura económica de la sociedad moderna»¹⁰. Se trata, a todas luces, de una propuesta interesante, pero no lo llamemos marxismo, ni filosofía de Marx, ni ontología de *El Capital*. No es un hecho menor que Adorno, un marxista lúcido pero heterodoxo, íntimo conocedor de las ontologías postkantianas, se pasara la vida denunciando la naturaleza ideológica de la ontología.¹¹ Marx no habría aceptado jamás ese régimen de trascendencia (fundamental, basal), entre otras cosas porque lo que Marzoa llama «constitución ontológica» (145) supone a su juicio un campo estructural diacrónicamente —es decir, genéticamente— producido en y por la historia material de los hombres. Y sucede que los hombres

10 Gustavo Bueno postulaba en 1973 una solución de compromiso, que también me parece inaceptable: «Queremos plantear esta pregunta decisiva ante todo como un correctivo a la ingenuidad acrítica de quien, sin mayor reflexión, interpreta *El Capital* (con todas sus consecuencias prácticas) como una obra de estricta ciencia económico-política o histórica, como un correctivo a quien identifica la interpretación científica del marxismo precisamente como la verdadera y exclusiva crítica a otras interpretaciones ideológicas (morales, humanísticas, religiosas: cristomarxismo, marxismo musulmán), ciertamente insuficientes y blandas. Nuestra pregunta quiere ser ya por sí misma el principio de esta crítica al terrorismo de la crítica científica, practicado –dicho sea de paso– por gentes de letras (sociólogos, juristas, historiadores) que en su vida han pisado un laboratorio. Este terrorismo sólo tiene eficacia cuando da por supuesta la alternativa ciencia/ ideología (incluyendo en ésta a la filosofía). Pero es precisamente esta alternativa la que debe ponerse en duda, porque aun concediendo que mucho de lo que se presenta como filosofía es pura ideología, no se puede, sin más ni más, ignorar que –si las ideas ontológicas no son meros contenidos mentales, sino configuraciones reales ‘por encima de nuestra voluntad’– entre la ciencia y la ideología (acientífica) existe siempre la filosofía, la disciplina filosófica. Y que, recíprocamente, pretender eliminar (matar) la filosofía, o eliminarla realmente, no es en modo alguno asunto inofensivo, sino, por de pronto, testimonio de que ciertamente la realidad misma, una cierta ontología, se está desplomando en beneficio de otra diferente».

11 Véase *Negative Dialektik*, 72. Y sobre todo las conferencias de 1960/1961 recogidas en *Ontologie und Dialektik*.

suelen hacer su historia material (sus instituciones, sus mercancías, sus discursos) desde la errática tangente que les proporcionan sus ideas.

Marzoa procede luego a explicar la distinción tradicional entre ciencia e ideología, siendo la primera una suerte de «saber óntico» y la segunda «una especie de deformación de la imagen de la realidad con respecto a una ‘realidad verdadera’ o a una ‘realidad en sí’» (146). La concepción según la cual estas «estructuras de deformación» son la consecuencia de una causa asequible a la ciencia como «hechos materiales referentes a la vida de los hombres en relación unos con otros en la producción» (147) solo resulta inevitable, afirma Marzoa,

si se admite la tesis, que hemos rechazado, del carácter general del concepto ‘modo de producción’, y, consiguientemente, la del carácter asimismo general de la ‘ley’ que relaciona el edificio de ideas con la ‘base económica’. En efecto, admitir estas dos tesis lleva consigo sentar *primero como conceptos generales* los de ‘base’, ‘ideología’, y determinación de la ideología por la base, para *luego encontrar cuál* es esa ‘base’ y cuál la correspondiente ideología en el caso de tal o cual sociedad determinada. Esto conduce inevitablemente a que la explicación de esos conceptos *previos* haya de ser de base naturalista, física, ya que se los admite como conceptos de validez suprahistórica. Y, por lo mismo, nada tiene de extraño [...] el recurso a explicaciones de carácter más o menos encubiertamente psicofísico. (147)

Este razonamiento incurre en un vicio lógico. Marzoa trata de corregir (en el fondo, refutar) la tesis materialista-histórica de la determinación de la ideología por la base sometiendo dicha tesis a una prueba de resistencia materialista-histórica: la supuesta «ley» que relaciona base y superestructura es, para Marzoa, una norma particular ceñida a una situación histórica concreta, la moderna, caracterizada por «sociedades en las que rige el modo de producción capitalista [*Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht*]» (*Das Kapital, Werke*, 23, 49). Lejos de ser exógena o trascendente, lejos de venir de fuera, dicha ley, insiste Marzoa, es inmanente al mundo moderno. De acuerdo. Pero recordemos que el gesto de rechazo del positivismo naturalista (la hipótesis de que haya «conceptos de validez suprahistórica») como coartada privilegiada del humanismo ahistórico es un gesto típicamente marxista, y no es restaurable sin la aceptación del marco asociado del materialismo histórico y de nociones necesariamente adheridas como ideología. Y ese marco, recordemos también, no está exento de un funcionamiento estructural vigente a lo largo de distintas fases de la Historia. Por ello conviene decir que dicha ley es histórica, no transhistórica o suprahistórica: el hecho de que una ley se descubra, analíticamente, como perfectamente ajustada a un estadio particular de un proceso histórico más o menos evolutivo y que luego pueda aplicarse a estadios previos, no implica que la ley sea suprahistórica. La ley es histórica, nace en un determinado estadio de la historia, y muestra su plena operatividad en un estadio quizás más avanzado, siendo ahí descubierta y, por analogía, retroactivamente extendida a fases anteriores. Decir, con Marzoa, que «el proceder de Marx no es histórico-genético: sino ideal constructivo» (47) es equivocado y equívoco, pues es ambas cosas a un mismo tiempo¹². Un «proceder ideal constructivo» es el de Husserl, y por

12 Lo que Marzoa, en el excelente capítulo segundo sobre «La mercancía», describe, a vueltas con un célebre pasaje de Marx en la «Introducción» (1857) a los *Grundrisse*, como «génesis ideal-constructiva» es en realidad una reconstrucción especulativa a posteriori. Marx cree en la génesis histórica al estilo de la reconstruida por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, y solo acepta la génesis ideal de manera heurística, como postulación analítica: la génesis histórica determina (construye, quizás inconscientemente) una lógica estructural que sólo la génesis ideal

eso mismo la fenomenología no es un materialismo. Marx no pudo ser más claro: «la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del simio»¹³. Pero ese no es el único problema. Más compleja resulta la estrategia de someter, experimentalmente, un solo texto de Marx (*Das Kapital*) a la intelección de la versión supuestamente equivocada del materialismo histórico, con el fin de alcanzar consecuencias absurdas que permitan cuestionar la validez de dicha versión. Como Marx sugiere la validez histórica, es decir, la validez *a lo largo de la historia*, del hombre como ser que produce su esencia genérica (*Gattungswesen*) social en virtud del dispositivo estructural que relaciona base con ideología, entonces habrá que someter la inteligibilidad de los conceptos generales presupuestos en el dispositivo a la lógica misma de la base, y como, en el marxismo ordinario, dicha lógica se presume fisicista o naturalista, entonces no es extraño que el causalismo resultante tenga tintes empobrecedora y marcadamente psicofísicos. En otras palabras, si le pasamos a Marx el test caducado de resistencia histórico-materialista resulta que sus conceptos generales son también ideológicos y por ello mismo susceptibles de revocación materialista. Bingo. Aquí hay varios errores: 1) la validez de dicha revocación no se ciñe al modelo descrito por el hecho de tratarse de conceptos generales de legitimidad «suprahistórica»: también cabría proceder a una interpretación transformativa (a una denuncia ideológica) si el dispositivo solo fuese de aplicación circunscrita a un período histórico determinado; 2) Marx estaría encantado de aceptar el revisionismo materialista de sus propios presupuestos más o menos idealistas: se pasó la vida ensayando ejercicios de «autoclarificación [*Selbstverständigung*]» (*Zur Kritik, Werke*, 13, 7); 3) una explicación materialista no es necesariamente una explicación naturalista o fisicista. Esta última es la objeción más abultada, y la necesidad de formularla pone de relieve la estrechez de miras con la que Marzosa enfoca el asunto del *materialismo*: en otras latitudes (Adorno, Derrida, Jameson, De Man, Warminski, Žižek), la categoría tolera apropiaciones especulativas (dialécticas) de muy diverso signo. Me explico: el hecho de que la instancia material (las fuerzas de producción y las relaciones de producción en la base de la sociedad) determine el horizonte ideológico no significa que dicha determinación tenga lugar como un condicionamiento naturalista o fisicista, a modo de reflejo mecánico. Desde Descartes, al menos, la tangibilidad de la supuesta unión cuerpo-mente se rige por efectos de continuidad en una relación anómala (*permixtione, conjunctio*) que es, por definición, eminentemente discontinua y por ello mismo inconmensurable. El hecho de que una estructura (de relaciones) se formalice como consecuencia de una actividad (la *Tätigkeit* hegeliana) humana de producción en la que están en juego fuerzas materiales y objetos materiales no implica que la estructura sea física, o que las leyes de la estructura hayan de ser «naturales» en un sentido romo. Que impulsos de origen material permitan la constitución objetiva de un orden trascendental o

reconstruye, conscientemente, de manera analítica. La diferencia entre el idealismo y el materialismo estriba en que solo el primero asume que la lógica así construida, y luego reconstruida, estaba en cierto modo contenida formal y teleológicamente desde el inicio: de ahí que el encaje entre inicio (construcción) y final (reconstrucción) se produzca en el modo teológico de la absolución.

- 13 La frase completa es: «las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, permiten por ello mismo también penetrar en la estructura y las relaciones de producción de todas las formaciones sociales desaparecidas [*aller der untergegangnen Gesellschaftsformen*], desde cuyas ruinas y elementos [*Trümmern und Elementen*] pudo elevarse [*sich aufgebaut*], cuyos restos todavía en parte sin conquistar [*teils noch unüberwundene Reste*] son portados en su interior [*sich in ihr fortschleppen*], cuyos meros matices [*Andeutungen*] han ido poco a poco cobrando significado explícito [*ausgebildeten Bedeutungen*] en su seno, etc. La anatomía del hombre es una clave [*Schlüssel*] para la anatomía del simio» («Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie», *Werke*, 13, 636).

estructural regido por normas inmanentes es algo perfectamente posible, y perfectamente compatible con la susceptibilidad de dicho sistema inmanente a verse retrodeterminado o sobredeterminado por condiciones e instigaciones materiales ulteriores, si bien la afección resultante nunca será de carácter ceñidamente mecánico o fisicista, en gran medida porque dichas instigaciones materiales ulteriores ya estarán, necesariamente, mediadas por una estructura que jamás las estigmatiza del todo como extranjeras¹⁴. Esto mismo lo explicaba razonablemente bien Marzoa al hablar del concepto de sistema en Saussure, en el que tanto las materias (gráficas y acústicas) como las fuerzas humanas que producían su formalización deponían de repente sus exigencias naturales (positivas, motivadas) y cedían el paso a normas de carácter estrictamente estructural, relacional, arbitrario (*Historia de la filosofía*, 481-82). También lo explicaba con acierto en su libro *Ideología y revolución* al subrayar lo inadecuado de la concepción funcionalista-finalista o causalista de la relación entre base y superestructura. El problema de Marzoa reside en su desinterés en contemplar otra concepción posible de dicha relación y en el modo en el que dicha incapacidad le aboca a defender una concepción explosivamente romántica del sujeto creador aislado en su *turris eburnae*. Para colegir cuál pueda ser esa «otra concepción posible» el lector puede considerar el estructuralismo no-finalista y a-teleológico (Saussure), el causalismo estructural de la sobredeterminación (Althusser), y ciertas formas de materialismo trascendental (Derrida). Me apresuro a recordar que estas tres concepciones no son mutuamente excluyentes.

III

Marzoa trata de verificar la validez de la tesis supuestamente marxista mediante su aplicación precipitada a ella misma, y al destapar lo que considera un defecto, procede a su reprobación. Se equivoca. Los llamados conceptos generales (*base, ideología*) son perfectamente susceptibles de análisis ideológico (es decir, de *desconstrucción* contra-ideológica). Lo que queda tras esta operación no es exactamente *ciencia* —como quería Althusser y han repetido, aquí, Sacristán, Albiac o Fernández Liria¹⁵. Lo que quedan son residuos de inteligibilidad susceptibles de reingresar correctamente en la trama dialéctica. La tarea de auto-clarificación conceptual en la que se embarcó Marx a comienzos de la década de 1840 y que le llevó el resto de su vida no fue más que un intento de refinar *la crítica de su propia ideología* (el entramado objetivo de conceptos heredados y no suficientemente sometidos a interpretación histórico-genética y elucidación dialéctica). El problema añadido, en el caso de Marzoa, es que la supuesta detección de un defecto en su experimento de verificación de la tesis no es tal.

14 No otra cosa quiso decir Derrida cuando escribió en *De la grammatologie* aquello de que «il n'y a pas de hors-texte» (227). No es que no haya un afuera del texto, sino que el ser, estar o haber de tal afuera no obtiene traducción referencial, natural o mecánica en el seno del sistema inmanente (de la lengua) del texto. Solo obtiene traducción (o impacto) sistémico.

15 Para la confianza de Fernández Liria en el tándem ciencia-razón, véase Fernández Liria, *Marx 1857*, 96-146. Gustavo Bueno hablaba, con razón, del «terrorismo de la crítica científica» practicado por humanistas académicos ignorantes de toda ciencia. Hegel fue demasiado generoso al invitarnos a convivir con él en el «nosotros» de la *Fenomenología del espíritu* (El pronombre plural de Husserl era mucho más habitable). Son pocos los que se aproximan al rigor helado de la certeza aperceptiva (Descartes, Kant, Hegel), la verdad racional (Spinoza, Leibniz), la pureza lógica (Frege, Wittgenstein, Russell) o la comprensión estática (San Agustín, Heidegger). En general, los humanos merodeamos cerros, asediados por la maleza ideológica. Y los alpinistas citados nunca logran del todo, por muy alto que asciendan, superar sus propios cerros. La ideología es el monte de cada cabra—que tira al monte. Y cada monte concita (Althusser diría *interpela*) un nosotros.

Es decir, no hay tal defecto. Insisto: Marx nunca dijo que la base de la sociedad moderna se comportase como una base de baseball, con bateadores lanzando bolas de manera mecánica (natural, física). Así como el concepto de círculo no es circular, la base material no arroja consecuencias.¹⁶ El hecho de que sea una «base» no elimina su condición ya de por sí «estructural», y las consecuencias de una estructura son menos predecibles que la carrera de un bateador. Así, cualquier determinación analítica de dicha base constituye una elaboración conceptual, y, por lo tanto, ideológica (es decir, tendencialmente deformante). Existirán, no obstante, elaboraciones más o menos ajustadas a la constitución estructural del juego (relacional) que permite dicha base. Marzoa considera que su descripción de la elaboración conceptual que Marx hace de la estructura económica de la sociedad moderna es tan fiel a dicha elaboración que ambas (la elaboración descriptiva de Marzoa y la elaboración analítica de Marx) coinciden en una «constitución ontológica» que es la *realidad* misma de *lo que hay* (*La filosofía de El Capital*, 34). Pudiera ser. Pero añado dos objeciones: 1) ello no le resta un ápice de condición ideológica ni a su descripción ni a la elaboración de Marx, sencillamente reduce el índice de error de la distorsión ideológica y 2) ello no impide que la elaboración conceptual original de Marx proceda tanto de una revisión histórica de ciertos conceptos como de una restitución del origen y sentido de estos al contexto de materialidad histórica del que originalmente proceden. En otras palabras: la presunta «constitución ontológica» en Marx constituye una operación ideológica (una postulación especulativa) de primera magnitud, y exhibe destacadísimas credenciales diacrónicas. El hecho de que, en términos de Karl Popper, no sea *verificable* es el signo más preciso de su naturaleza ideológica, y el hecho de que sea difícilmente *falseable* demuestra que entre todas las posiciones ideológicas en torno a la sociedad moderna, su base y su ideología, la de Marx es posiblemente la que menos se aleja de esa cosa rara que llamamos realidad. Adorno lo dijo con claridad envidiable:

Positivisten fällt es nicht schwer, dem Marxischen Materialismus, der von objektiven Wesensgesetzen, keineswegs von unmittelbaren Daten oder Protokollsätzen ausgeht, Spekulation vorzurechnen. Um sich vom Ideologieverdacht zu reinigen, ist es neuerdings gelegener, Marx einen Metaphysiker zu nennen, als den Klassenfeind. (*Negative Dialektik*, 25)

Pero sigamos. Molesto con supuestas explicaciones de carácter «encubiertamente psicofísico», y con sus consecuencias, como la «paradoja» de una «base» que habría de operar sobre «el nivel individual, como una influencia de ‘las condiciones sociales’ sobre el cerebro o la psique del hombre» (147-148), Marzoa asegura que «estas consecuencias son enteramente ajenas a cualquier aspecto o etapa de la labor y la actitud de Marx, cuyo rigor, a la hora de considerar al individuo como responsable de sus actos, nada tenía que envidiar al de Kant» (148). Me temo que no es así. Una cosa es que el hombre sea responsable de sus actos; otra, muy distinta, es que sea responsable de sus ideas. Cuando un joven Marx afirmaba, en su «Introducción» a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), que la religión «ist das *Opium* des Volks» (*Werke*, 1, 378), sugería necesariamente que dicha intoxicación ideológica podía claramente determinar la voluntad. Pero Marzoa, a quien el psicoanálisis debe incomodar, dirá que esa frase no es obra de su autor (u obrar de su agente), sino de un Karl que

16 La observación sobre el círculo, frecuentemente versionada como «El concepto de perro no ladra», de inspiración espinosista (*Ética* 1.17), es de Althusser: «Soutenance d’Amiens» en *Positions*, 156.

no era todavía Marx, o de un pseudomarxismo de café y grafiti, en un gesto aprendido que delata su escasísima lealtad al principio de responsabilidad personal que aparenta defender.

IV

En lo que sigue voy a tratar de describir, de manera esquemática, el concepto imposible de ideología que defiende Marzoa. Comienzo con la formulación más explícita que nos proporciona el autor:

Se trata [la ideología], pues, de la peculiar conciencia que un mundo histórico tiene de sí mismo como totalidad. Esta conciencia ‘de sí mismo’ es precisamente conciencia de la totalidad o del mundo, esto es: es el concepto de la verdad como tal. Así pues, cuando se habla de la ideología en el sentido marxiano, se habla de algo totalmente distinto de los manejos a veces llamados ‘ideológicos’. La ideología propiamente dicha no es falacia. (154)

Lo que Marzoa describe como «manejos a veces llamados ‘ideológicos’» son esas «opérations de la propagande idéologique» que Badiou (100) ya denunciaba en 1976 como insuficientemente reveladoras de la naturaleza efectiva de la ideología. El hecho de que el concepto se haya degradado en la boca y manos de usuarios desinformados no supone una licencia para restaurar un sentido supuestamente puro que jamás fue concebido por Marx.

Organizo la definición en axiomas básicos.

1. La ideología es algo que *un mundo histórico tiene*.
2. La ideología es una *conciencia peculiar*.
3. La conciencia peculiar es conciencia de sí como *totalidad*.
4. En tanto que conciencia de totalidad o del mundo, es *concepto de verdad*.
5. La ideología *no es falacia*.

Los tres primeros axiomas me parecen válidos. El cuarto es ambiguo, y el quinto constituye una conclusión inválida: un *non sequitur*. Vayamos por partes.

Primer axioma: *la ideología es algo que un mundo histórico tiene*.

Marzoa oscila hermenéuticamente entre lo que Marx dice (en textos mayores y menores, *Das Kapital* y otras cosas) y lo que él quisiera que dijera. Le honra, pues, el reconocimiento de que el pensador alemán efectivamente habla de *mundos históricos*: sólo desde esa pluralidad puede existir *un mundo histórico*. Esto choca con la pretensión de Marzoa según la cual Marx no acepta —analíticamente, en su horizonte inmanente de comprensión, como punto de fuga genético para las categorías empleadas— otro mundo histórico que el moderno. El hecho de que la formulación más genérica que Marzoa elabora de la ideología aloje la posibilidad de mundos históricos diversos supone una piedra en su zapato. El argumento cojea desde el comienzo. Pero me centraré en el verbo *tener*: *un mundo histórico tiene* conciencia de sí. Es propio, pues, de cada mundo histórico, *una* tenencia de *una* conciencia—una suerte de posesión. ¿Dónde se aloja dicha tenencia? ¿En la base (estructura económica) o en la superestructura? Decir lo segundo es ya imputar ideología, e incurrir en el vicio lógico de la petición de principio. Pues la superestructura brota precisamente como toma (y tenencia) de conciencia. Así pues, asumimos, y así lo hace Marzoa, que la base «segrega» una conciencia supraestructural que llamamos ideología, y que obtiene diversas realizaciones objetivas (institucionales, discursivas). Esto es lo que Marzoa dice no queriendo decirlo. Lo que no dice Marzoa es dónde está aquello (la ideología) que un mundo histórico tiene. ¿Cómo o en qué medio (material, escritural, institucional)

se tiene lo que se tiene? El desinterés por atender a este problema de archivística elemental, tan obsesivamente tratado por Althusser y su mejor discípulo (Derrida), es un síntoma más de la intolerable concepción idealizante que Marzosa tiene de la ideología. Y cuando digo que Marzosa *tiene* una concepción aludo meramente a lo que escribe: no asumo nada más.

Segundo axioma: *La ideología es una conciencia peculiar.*

La ideología no se define propiamente como conocimiento. Pero, en tanto que *conciencia*, es en cierta medida comprensión: el racionalismo (Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel) le pone adjetivos diversos al conocimiento defectuoso (*oscuro, confuso, finito, natural*) que caracteriza a la conciencia humana. Existe, en cambio, un modo de conocimiento no defectuoso al que la filosofía aspira como fundamento de verdad: *filosofía primera* (Aristóteles), *metafísica* (la filosofía medieval y renacentista), *ontología general* (Wolff), *crítica* (Kant), *lógica* (Hegel), *fenomenología* (Husserl), *ontología fundamental* (Heidegger). El mundo moderno, según Marzosa, se constituye como estructura económica en virtud de una ontología profunda que lo sustenta y posibilita. Es la «ontología de la mercancía» (130). No se trata ya solo de que Marx emplee un *método* (palabra maldita para cualquier heideggeriano) de «averiguación ontológica» para comprender la estructura del mundo moderno: se trata, más bien, de que el mundo moderno ya está ontológicamente constituido. Desde luego, la husserliana parrafada final sobre «la génesis ideal-constructiva, no histórico-evolutiva» del «modelo de la ‘sociedad capitalista’» (288) en nada contribuye a clarificar el problema: ¿dónde se produce esa *construcción ideal*? Una génesis ¿es un origen o es una producción? Si lo segundo, si es producción frente al espontaneísmo naturalista de todo origen, entonces ya es dialéctica, ya objetiva, ya definitivamente histórica—y quizás hasta evolutiva.

Esta es quizás la postulación más caprichosa e injustificada de todo el argumento de Marzosa. Es tan pueril como decir que la piel humana está dermatológicamente constituida. Lo que Marzosa quiere decir es que en la configuración histórica del mundo moderno juega un papel determinante la mirada racionalista y científica que conduce, a la postre, a los hábitos de computabilidad y abstracción que rigen la estructura económica de la sociedad moderna, en virtud de la cual todo es susceptible de convertirse en mercancía, y toda mercancía equivale a cantidades abstractas de trabajo igual. Es decir, es como si una operación gnoseológica —discernir la susceptibilidad que todo ente tiene de ser comprendido como ente-mercancía— fuese en el fondo responsable de la constitución del mundo capitalista moderno. Marzosa llama ontología a dicha operación gnoseológica: en el capítulo X asegura que «la teoría del valor de Marx (en la que están incluidas tanto la concepción de la ley del valor como la consiguiente noción de ‘ideología’) es capaz de desempeñar [...] el papel de ontología (incluida su autointerpretación metafísica)» (205). Aquí ontología es *teoría del valor*, es decir, *conciencia no peculiar*, frente a la ideología, que es *conciencia peculiar*¹⁷. Lo repite al final del libro: «la teoría del valor es en el fondo una ontología» (289). Pero en el balance final Marzosa asegura que lo que es una ontología no es en sí la teoría del valor, sino «la exposición de la teoría del valor» (287) presente en las secciones primeras de *Das Kapital*. No es lo mismo—para un ontólogo al menos (para mí si lo es)—una teoría de algo y la exposición de dicha teoría. No todos los ontólogos aceptarían «la

17 Marzosa sugiere en ocasiones que la conciencia peculiar es la propia de una clase social en la que no media la conciencia, es decir, de la clase burguesa: «el mero funcionamiento de la estructura (sin mediar conciencia) constituye a la burguesía en clase» (224). Asumimos que esa no mediación de la conciencia no es tal, sino más bien la mediación de una *conciencia peculiar* (es decir, la ideología).

historicidad de toda ontología» (288) sugerida por Marzoa. Hasta aquí, en cualquier caso, no es difícil asentir. Pero de ahí a afirmar que la estructura del mundo moderno es ontología es como decir que la disposición de la piel es dermatología. No niego la audacia del gesto, pero conviene recordar que es un gesto eminentemente idealista, típico de concepciones historicistas que tanto Heidegger como Marzoa desprecian, pues atribuyen a cada periodo histórico una *Weltanschauung* asociada (la visión metafísica, la visión racionalista, la visión positivista...). Por otro lado, hablar de *lo ontológico* como horizonte (o sencillamente *Urgrund* or *Abgrund*) de una *subjetividad* reconfigurada no deja de ser una osadía localizable entre Schelling y Hegel¹⁸. La conciencia peculiar es, para Heidegger, conciencia natural, conciencia «óptica o preontológica» (261).

El tercer axioma dice que *la conciencia peculiar es conciencia de sí como totalidad*.

Aquí se enlazan los axiomas segundo y tercero, pues la ideología constituye, para Marzoa, una conciencia *peculiar* porque es conciencia de sí como *totalidad*. Es decir, la ideología yerra el tiro —porque tira demasiado lejos, demasiado alto, demasiado hondo. Pretende, como conciencia, abarcar el todo de lo ente (Heidegger lo llama, repetidamente, *das Seiende im Ganzen*), y explicar, de este modo, lo ente (su ente seleccionado: la mercancía) como *lo verdaderamente ente*:

la ontología se autointerpreta como delimitación de lo ‘verdaderamente ente’ frente a lo ente inmediato, y [...] este fenómeno esencial a la historia de la filosofía es lo que Marx nos deja ver, a su manera y concretamente con referencia a la forma moderna de la metafísica, cuando pone de manifiesto, por una parte, que la ontología peculiar de la Edad Moderna se despliega en la forma de eso que él define como ‘estructura económica’, y, por otra parte, que la estructura económica no tiene conocimiento de sí como tal, sino sólo en la figura de eso que hemos llamado y que Marx llama ‘ideología’. (194)

Fijémonos en lo que la ontología, según Marzoa, *hace*: la ontología *se despliega* y *autointerpreta* como estructura económica. Todo es pues mercancía y la mercancía es toda la verdad. Marzoa entiende que el intento de caracterizar una región de lo ente como la totalidad de lo ente, con vistas a elucidar el carácter de ser del ente cuyo horizonte es así perimetrado, supone una ilegítima desviación de la *ontología fundamental* hacia la *ontología especial*: «la ontología de *Das Kapital* no es particular, en cuanto que no delimita un ámbito de lo ente frente a otros. Se refiere al todo de lo ente. Pero al mismo tiempo le falta algo para ser ontología fundamental» (141). Pero esto parece contravenir la idea, expresada en el capítulo XII, de que en la «dialéctica» de Marx, a diferencia de la hegeliana, la finitud no está incluida «como momento *necesario* en un *todo* cuya *necesidad* sea lo que se pretenda comprender. Lo que no está en Marx es, pues, esto: el ‘todo de lo ente’, lo *absoluto*» (270)¹⁹. Esto último no es cierto: lo absoluto es *una manera* de estar del *todo de lo ente*, no su estar. Existen totalidades no absueltas, desajustadas, injustas, aleatorias, irredentas: el ensayo de Heidegger sobre el dicho de Anaximandro pondera ese extremo, y no es un azar que toda la reflexión de Derrida sobre

18 Este ademán idealista es visible en su argumento sobre el proceder del pensamiento desempeñando el papel de sujeto: «lo designado con esas palabras no es un ente (el ‘hombre’) ni tampoco algo de un ente (una ‘facultad’, etc.), no es en general nada óptico, sino precisamente *lo ontológico*» (194)

19 Poco antes afirma que «en Marx no hay ‘totalidad de las formas’» (269).

el marxismo brote de una interpretación de pasajes de ese ensayo²⁰. El *estar* del todo, por otra parte, puede concebirse como *insistencia* (o *instancia*, término eminentemente althusseriano) trascendental o estructural. Y esa es precisamente la genial concepción dialéctica —es decir, hegeliana— de Marx, una concepción del «ente como tal en su totalidad [*das Seiende als solches im Ganzen*]» (Heidegger, «Einleitung zu ‘Was ist Metaphysik?’» en *Wegmarken*, 378)²¹. Nada sería analíticamente accesible o críticamente discernible sin esa insensata aspiración a la totalidad —cómicamente descrita por Heidegger al afirmar que «cualquier elefante en no importa qué selva de la India tiene tanto ente [*ist ebenso gut seiend*] como un proceso químico de combustión cualquiera que pueda producirse en el planeta Marte» (*Einführung in die Metaphysik*, 5). A Marx poco le interesaba Marte, pero mucho los procesos químicos (la ciencia de la tecnología, las fuerzas de producción), la India (las colonias imperiales, los mercados), sus elefantes (la fuerza del trabajo, las mercancías) en este raro planeta llamado Tierra²². Le interesaba, con Eliot (y luego Žižek), la conexión de *nada con nada*, pero más aún la relación, no lo olvidemos, de *todo con todo*. Creo que Marzoa se equivoca: el desvío metafísico de la ontología no se origina tanto en su voluntad totalitaria —en preguntar «por lo en ente en su conjunto, por *el todo* de lo ente» (272)— como en su persistente intento de hacer pasar como *el ser* de lo ente lo que no es más que *una parte del todo* de lo ente. Así, «la pregunta por la entidad de lo ente» ni es ni ha sido necesariamente, como pretende Marzoa, «pregunta por el todo de lo ente y, a la vez, pregunta por lo (verdaderamente) ente» (273). Muchos desvíos metafísicos han tenido lugar de espaldas al todo —entre ellos, el empirismo y la fenomenología. La metafísica cristiana, por otro lado, escamoteó el todo efectivo tras tropos de totalización facticia. Solo con Galileo y Descartes arranca una racionalización de lo real concebido como objetividad que permitió una postulación del todo similar a la platónica, pero sin su hipóstasis idealista. Y el racionalismo balbuceantemente dialéctico (Spinoza, Leibniz), crítico (Kant) y plenamente dialéctico (Hegel, Marx, Sartre) consagró dicha postulación en una imagen de la totalidad trascendental que es tendencialmente estructural. Esta línea vagamente evolutiva exhibe fallas fascinantes (el neoplatonismo bruniano, la metafísica de la naturaleza de Schelling) y es precisamente esta última la que reemerge, más o menos disfrazada de crítica fenomenológica y ontología fundamental, en el Heidegger que seduce a Marzoa. Esto explica que, para el filósofo gallego, la ontología comprendida como *sustrato* no pueda someterse al régimen de totalización relacional propio del estructuralismo. En otras palabras, dado que el materialismo de Marzoa es tan abisal como cosmético su estructuralismo, su visión de la ideología no puede ser sino protésica —un añadido ornamental que persigue salvar las apariencias. El gran mérito de Marx reside en lo que para muchos «marxistas» es su mayor pecado: la ambición gnoseológicamente totalitaria de su pensamiento. Para él, como para Hegel, y también (en el fondo) para Adorno, el todo es la verdad, y solo hay verdad en el todo²³. Marzoa sugiere que el Marx de la década de los cuarenta estaba perdido en las «otras cosas»

20 Aludo a la estrecha relación que existe entre «Der Spruch des Anaximander» (1946), recogido en *Holzwege* (1950), y *Spectres de Marx* (1993).

21 La misma formulación la encontramos en *Einführung in die Metaphysik*: «das Seiende im Ganzen als ein solches» (4).

22 En *Das Kapital* abundan las consideraciones sobre las andanzas mercantiles de la English East India Company. Véase, por ejemplo, el capítulo 12, «Teilung der Arbeit und Manufaktur».

23 Sabido es que Adorno trata de refloatar la frase de Hegel (La verdad es el todo) en una dirección paradójicamente opuesta (en *Minima Moralia*), pero no menos cierto es que se pasó la vida elogiando la pasión dialéctica de Hegel, necesariamente tendente a la totalidad: Véase *Ontologie und Dialektik*, 39. Para una lectura en clave materialista de

precisamente porque tomó una senda metafísica, esforzándose en un «intento de teoría» referido a «‘la historia’ en su totalidad», a la caza de «algún concepto de ‘el todo de lo ente’» (284), lo cual explica que «su polémica con Hegel resulta fallida» (284). En absoluto: es su diálogo con Hegel lo que le proporciona una ambición de totalidad —conocer el todo (social) de lo ente en toda la historia— sin la cual los hallazgos de las dos siguientes décadas habrían sido inconcebibles.

Marzoa sitúa la aspiración a la totalidad en el marco de una ontología errada o usurpadora (una ontología regional que se postula fundamental): «el concepto de la racionalización científico-técnica exhaustiva de la producción comporta la posibilidad de producir todo ente» (188). Este carácter usurpador —propio, para Gramsci, de lo hegemónico— de la ontología particular es paralelo al modo en el que la burguesía totaliza el espacio social, un proceso bien explicado por Marzoa (223-224). Esa desviación usurpadora recibe, en la jerga heideggeriana, el nombre de *metafísica*. La estrategia brillante pero arriesgada de Marzoa es proponer que *la ideología es a la estructura lo que la metafísica es a la ontología*, y preguntar, con Heidegger, «¿qué pasa con la ontología para que esta devenga necesariamente metafísica?» (284). El problema, veremos, está en el adverbio: ¿necesariamente? Pero volvamos a la regla de tres. La primera equivalencia no es excesivamente problemática, pues la ideología tiene un comportamiento ordinariamente metafísico, y la metafísica siempre ha sido un excedente ideológico (incluso en sociedades premodernas, en especial las medievales, lo cual contradice la precipitada propuesta sincrónica de Marzoa). Pero es en la segunda equivalencia, como iremos viendo, donde se localiza el meollo del problema. Por ahora, basta con consignar una precisión obsesiva en el argumento. Que haya ideología es tan inherente al hecho de que haya estructura, como lo es el destino metafísico de toda ontología: «por ser ‘estructura económica’ el fenómeno del que se trata es también ‘ideología’, y no puede ser lo uno sin lo otro» (246). Con ello se subraya la condición, históricamente determinada, de lo ideológico (como conciencia peculiar), pues solo puede suceder en un ecosistema social configurado como estructura económica, y ese ecosistema es propio (es *lo propio*) de la sociedad moderna. En otras palabras, la correlación ideología-estructura no es concebible, para Marzoa, en un horizonte histórico distinto al moderno. La ideología es pues inmanente, no externa, a la sociedad moderna (247-248). Lo que la sociedad moderna (es decir: su estructura económica) pone como el *en sí* de sí misma es en realidad un *para sí*, y ella ignora ese decalaje (259). Siguiendo al Hegel de la «Introducción» a la *Fenomenología del Espíritu*, Marzoa sugiere que el *nosotros* de dicho relato gnoseológico estipula una conciencia filosófica distinta, opuesta y superadora, de la conciencia natural que malinterpreta el *para sí* como el *en sí* de lo que trata de entender. Así, habla, para el caso de la sociedad moderna, de una *conciencia óptica* (o preontológica) y de una *conciencia ontológica*. Mientras que la primera *yerra*, es decir, equivoca su diagnóstico gnoseológico malinterpretándose (como ideología o metafísica), la segunda en cambio *sabe* (261-62), y nosotros con ella.

Implícitamente, pues, Marzoa define la metafísica, como autointerpretación de la ontología²⁴. Cuando asegura que «Marx traza una verdadera génesis de la ideología a partir de la ley del valor» (134) quiere decir que es la ley del valor—es decir, el mecanismo estructural que configura el horizonte de la objetividad—la que posibilita las interpretaciones desviadas que la ignoran como hallazgo. Es decir, que solo desde el horizonte de inteligibilidad facilitado por dicha estructura puede el ser

la frase de Hegel que encierra una defensa cerrada de un concepto no-orgánico de totalidad, véase el ensayo de Žižek titulado «Marx Reads Object-Oriented Ontology», en *Reading Marx*, en especial pp. 43-45.

24 En la página 205 leemos «...la ontología (incluida su autointerpretación metafísica)».

humano tanto comprender dicha estructura (ontología) como malinterpretarla (ideología: metafísica). Esta es en el fondo la tesis de Alfred Sohn Rethel—«The exchange abstraction is *not* thought, but it has the *form* of thought»—cuyo *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis* (1970), no citado por Marzoa, tan útil le resultó a Žižek en su proyecto de reactivación especulativa de la teoría de la ideología (*Sublime Object* 11-14). Y Marzoa no solo no la cita porque quizás la ignora, sino porque en el fondo no estaría dispuesto a tolerar sus últimas consecuencias: que la ontología—en tanto que práctica discursiva—no es más que ideología refinada. Y como todo lo refinado (azúcar, harina, o el discreto encanto de la burguesía) es malo para el organismo.

El cuarto axioma dice que *en tanto que conciencia de totalidad o del mundo, es concepto de verdad*.

Una aspiración legítima anima a la ontología, ya sea fundamental o regional: pretende darnos el ser del ente, es decir, su verdad. Por ello mismo, la ontología particular que subyace a la estructura del mundo moderno atesora también una voluntad de verdad. Y esto se le antoja a Marzoa suficiente para deducir su insólita conclusión:

El quinto axioma, que *la ideología propiamente dicha no es falacia*.

V

Marzoa se equivoca: la ideología propiamente dicha es el *decir impropio* —pero tan frecuente como la δόξα y la πίστις— que llamamos *falacia*²⁵. Por mantenernos en los términos del decir heideggeriano que Marzoa reverencia, la ideología es una *cobertura* en el seno de una *fe* —una *Geborgenheit im Glauben*. En otras palabras, es un «modo peculiar de estar en la verdad [*einer eigenen Weise, in der Wahrheit zu stehen*]» (*Einführung in die Metaphysik* 9). Recordemos que Marzoa nos hablaba de una «peculiar conciencia» y de «concepto de la verdad» (154). La falacia que no se pretende falacia, ¿es falacia? ¿Quiere Marzoa decir que la ideología no es falacia precisamente porque se pretende verdad de la totalidad? Lo dudo, pues ni lo enuncia en esos términos, ni esos términos consienten una amnistía general de lo ideológico en virtud de sus buenas intenciones: el decir ideológico puede brotar como error, pero se consolida como falacia, es decir, como error instrumentalizado

25 Recordemos el arranque de *La ideología alemana*: «Hasta ahora los hombres se han hecho falsas concepciones sobre sí mismos (*falsche Vorstellungen*), sobre lo que son (*was sie sind*) y lo que deben de ser.» El hecho de que los ideólogos alemanes (Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach), es decir, los filósofos post-hegelianos que denunciaron originalmente estas falsas concepciones, no lograsen escapar del ámbito de lo ilusorio —es decir, de lo ideológico— no invalida el rigor de su primera denuncia: que «los hombres organizan sus relaciones de acuerdo con sus concepciones o sus representaciones (*Vorstellungen*) sobre Dios o sobre el hombre normal (*Normalmenschen*)» y que estos «fantasmas de su cerebro (*Ausgeburten ihres Kopfes*)» (quimeras, ideas, dogmas, seres imaginarios) se les han descontrolado, usurpando el poder original que solo el hombre ostentaba (*Die deutsche Ideologie Werke* 3, 13). Marx nunca cuestionó la validez del principio de alienación, formulado por Feuerbach, en virtud del cual el creador (*die Schöpfer*) se inclina (*sich gebeugt*) frente a su creación (*vor ihren Geschöpfen*) (13). Lo que cuestionó es que la solución que dichos «ideólogos» diseñaron no era suficiente, pues estaba precisamente atrapada en el espacio imaginario de lo ideológico, incapaz de conectar con las condiciones reales (materiales, económicas, sociales) de la existencia humana. Por eso mismo su denuncia de la ideología seguía siendo ideológica, mientras que la que proponen Marx y Engels se presenta como una superación de la ideología: una superación crítica, mediante una crítica transformadora o revolucionaria en sentido literal: si el mundo está pervertido o invertido (*verkehrte Welt*), entonces solo una inversión ulterior podrá restaurar su orden natural.

e institucionalizado, como engaño deliberado que interpela al sujeto no-liberado²⁶. Ideología es, pues, la *Missdeutung* (falsa interpretación) que Heidegger descubre como síntoma del debilitamiento del espíritu (*Entmachtung des Geistes*) provocado por el naufragio del proyecto idealista, que a su vez coincide con el auge de un mundo dominado por la extensión (*Ausdehnung*) y el número (*Zahl*) en el que «todas las cosas [*alle Dinge*] acabaron por situarse en el mismo plano [*dieselbe Ebene*], en una superficie parecida a un espejo ciego» (*Einführung* 35). Este mundo que Heidegger evoca con pinceladas tan agrias no es otro que el mundo de la racionalización científica y técnica que Marzoa analiza detalladamente en el capítulo de su libro, el mundo moderno que supuestamente se consolida, tras la revolución industrial, a mediados del XIX. Qué coincidencia. Heidegger se rasga las vestiduras ante un mundo dominado por el «promedio de lo indiferente [*Durchschnitts des Gleichgültigen*]» (35). Quién se haya molestado en leer las primeras secciones de *Das Kapital* habrá comprobado la recurrencia léxica y conceptual de dos términos—*Durchschnitt* y *Gleichgültigkeit*—determinantes para la configuración de la razón estructural que rige la objetividad del mundo capitalista, un lugar en el que todo lo solido se desvanece en el aire: lo afirman Marx y Engels, lo repite Heidegger²⁷. Qué coincidencia. Es el mundo que diagnostica Marx en la década de los cuarenta, la década en la que se produce el derrumbe del idealismo alemán (*Zusammenbruch des deutschen Idealismus*), un derrumbe en parte facilitado por su más insigne heredero, el propio Marx. Qué coincidencia. Me limito a sugerir que la diatriba espiritualista de Heidegger sobre el destino que envenena las páginas de la primera sección de su *Introducción a la metafísica* se elabora desde un diagnóstico sobre la sociedad moderna ya esbozado por Marx. Heidegger da por válido el diagnóstico, y adopta correctamente, a diferencia de Marzoa, la concepción de la ideología como *Missdeutung* o interpretación errónea.

VI

En la exposición previa, ya he ido adelantando nudos conflictivos en el razonamiento de Marzoa. Mi intención ahora es proponer una explicación de lo que considero el error global de dicho razonamiento. Marzoa confunde el *horizonte material* (la historia como ámbito constituyente de lo real) y su *horizonte trascendental* interno (la estructura como ámbito de posibilidad de lo real objetivo) con un *procedimiento gnoseológico* (la ontología como horizonte discursivo en el que se explica la ley de dicha estructura)²⁸. Se apoya quizás en ambigüedades propias del discurso heideggeriano, donde se leen cosas como que el preguntar (metafísico, pero a la postre ontológico) «inaugura [*eröffnet*] el ente en su totalidad [*das Seiende im Ganzem*] primeramente en tanto tal y con miras a su posible fundamento» y razona en términos de retroacción o repercusión (*Rückstoss*) (*Einführung in*

26 Es útil a este respecto leer lo que dice Maquiavelo sobre la utilidad de la religión para la política, o el uso que de esas tesis hace Stephen Greenblatt en su lectura de *Henry IV* y *Henry V* de Shakespeare.

27 Marx y Engels: «alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht» (*Manifest der kommunistische Partei in Werke* 4, 465). Lo repite Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*: «dass deshalb und aus keinem anderen Grunde das Wort *Sein* auf nichts mehr trifft, dass sich alles, wenn wir gar zufassen wollen, wie ein Wolkenfetzen in der Sonne auflöst» (43).

28 Los lectores de Marzoa no parecen apreciar este decalaje. Guerrero da por sentado, por ejemplo, como conclusión de «su» interpretación de *El Capital*, que «Marx elaboró la *ontología* de la sociedad contemporánea» (48), y de este modo suscribe sin fisuras la tesis del filósofo gallego: es sintomático que Diego no problematice en ningún lugar de la introducción a su valioso libro, de manera explícita, el asunto de la ideología.

die Metaphysik, 6-7). Si en Marx, como asegura Marzosa en el capítulo XI de su libro, «es esencial el hecho de que la ontología de la mercancía se desarrolla precisamente como construcción de una estructura, y a ésta es a lo que se llama ‘sociedad moderna’» (214), entonces la *ontología* se desarrolla como *construcción* a priori (no *averiguación* a posteriori) de la *estructura*. No obstante, con anterioridad se nos decía que toda estructura se ha «construido idealmente» (23). Nos preguntamos: ¿son compatibles ambas afirmaciones? La construcción de la estructura económica de la sociedad moderna, ¿la realiza la ontología o *se realiza* de manera trascendental, anónima, en virtud de ese mecanicismo ciego —«una ley ciega, abstracta, impersonal» (83)— que Marzosa vincula al «carácter objetivo de la determinación» (83) y que tanto deploraron los anti-althusserianos británicos como E.P. Thompson?²⁹ Para complicarlo todo un poco más, Marzosa no solo avanza «hacia la elaboración del estricto concepto de ‘estructura económica’» (285), dejando abierta la posibilidad de que él mismo elabore (¿constituya?) la estructura que explica, sino que «Marx construye en efecto algo así como una ontología y explica cómo y por qué esa ontología deviene metafísica» (285). Detengámonos un instante a sumar factores y resumir frases: Marx *construye* la ontología que a su vez *construye* la *auto-construida* estructura que Marx críticamente *conoce*. ¿O quizás, platónica, hegelianamente *reconoce*? El balance final depara remolinos similares: Marzosa se pregunta si «la ontología ‘de la sociedad moderna’» es acaso una «constitución ontológica que ‘nosotros’ (es decir: Marx y el lector que entiende su obra) atribuimos» a dicha sociedad o es algo que esta sociedad «reconoce como suya»? Y responde con la acrobacia hegeliana de que mientras para nosotros sí se nos aparece «como la indicada constitución ontológica», para sí misma, en cambio, aparece «traducida a delimitación de ‘lo verdaderamente ente’ frente a lo inmediato» (289). Lo importante aquí es poder diferenciar entre atribución y constitución: ¿se *constituye* la sociedad moderna ontológicamente sólo al serle *atribuida* (por Marx, por nosotros) dicha constitución? ¿se requiere un repliegue reflexivo (una decisión aperceptiva, una determinación normativa, una asignación nominativa) para que *lo* constituido quede en efecto *constituido*?

En el capítulo XI, titulado «La teoría del valor y el concepto de ‘revolución’», Marzosa arguye que la operación y cálculo (físico-matemático) que el ser humano moderno realiza sobre los hechos materiales en los que se realiza la estructura es un proceso inconsciente, mecánico, algo tan material como esos hechos mismos, «y forma parte de la estructura en cuanto que ignora ésta» (216). No obstante, asegura, «en cuanto la mencionada operación está guiada por la comprensión de la estructura y, consiguientemente, de los datos materiales precisamente como realización de ella, ha puesto efectivamente entre paréntesis la estructura» (216). Y procede a una aclaración: el conocimiento físico-matemático de los hechos como hechos permite

la posibilidad de dominarlos, pero no es todavía la posibilidad de desconectar la estructura; esta última realidad requiere que el conocimiento de los hechos lo sea también de ellos precisamente en cuanto realización de la estructura, y por lo tanto, conocimiento de la estructura misma, el cual ya no es física matemática... (217)

Si no es «física matemática», ¿qué es? Pues... «no es física matemática sino ontología» (217). Ahí lo tienen. Se obró el milagro (idealista): la *ontología* es simultáneamente *construcción*

29 Véase el lamento de Thompson por la «eviction of human agency» en *The Poverty of Theory*, 94-147.

y conocimiento de la estructura. Si no entienden ese juego *absoluto*, lean las secciones 19 y 20 del Prólogo de Hegel a la *Fenomenología del Espíritu*. Esta potencial anomalía tiene interesantes consecuencias para la praxis revolucionaria, pues si «la constitución del proletariado» solo tiene lugar, como afirma Marzoa, «a través de la *comprensión de la estructura*» (225) ello supone no solo que el proletariado, al constituirse, ponga entre paréntesis dicha estructura, sino también que, en cierto modo, el proletariado es la expresión objetivada de la ontología—como *comprensión de la estructura*. Pero no nos perdamos en esa senda³⁰.

Marzoa se empeña en sugerir la profundidad o carácter fundamental de la ontología como *Grund* y *Urgrund*, lecho que sustenta otras cosas—por supuesto la materialidad (Heidegger diría *lo fáctico*, *lo óntico*), pero también la objetividad y la estructura que la hace posible. Pero objetamos que la ontología, como cualquier otra *-logía*, es una práctica discursiva, no un sustento material, y por ello mismo no *sustenta* una estructura: sencillamente la *explica*. En realidad, solo *existe* la materia. Pero también, de algún modo, *insiste* la determinación estructural-trascendental de dicha materia como objetividad (objetividad fáctica y objetividad conceptual) en el horizonte social. Marx es un analista de la objetividad social. La concibe como dialécticamente constituida. Su análisis, descrito por él mismo en 1859 como «anatomía de la sociedad burguesa [*Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft*]» («Vorwort», *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, *Werke* 13, 8) es *crítica*, en el sentido kantiano (desmantelamiento de pseudoproblemas *metafísicos*, vale decir, problemas *ideológicos*) y solo en ese sentido preciso cabe, me temo, concebirla como ontología.

Marzoa admite en muchos lugares que la constitución del mundo moderno es una *constitución de objetividad determinada*. Cuando habla del «carácter objetivo de la determinación» como razón última de procesos de producción capitalista regidos por una «ley ciega, abstracta, impersonal» no hace sino apelar a dicha constitución: llamaremos, dice, «‘ley objetiva’ a una determinación que opera sin que para ello tenga que ser conocida» (83). La ley del valor es una ley objetiva: puede operar—como la ley de la gravedad—en la ignorancia de su lógica interna. Eso es lo que Marzoa admite que Marx formula como paradoja: la ideología es el modo singular de conocimiento que la base o estructura económica tiene de sí misma. Gran parte del capítulo VIII de su libro está volcado en una explicación inicialmente ortodoxa del decalaje epistemológico entre conciencias que subyace a la posibilidad de la ideología. Marzoa afirma que la «estructura ontológica» que Marx designa como «modo de producción moderno» es de tal índole «que la propia actuación de ella genera una determinada apariencia de ella misma para sí misma, apariencia distinta de la manera en que esa estructura aparece para ‘nosotros’ (es decir: para el propio análisis que Marx realiza)». Hasta aquí, insisto, todo en orden. Marzoa activa el subtexto hegeliano de un *nosotros* fenomenológico que inspecciona y audita el curso de una conciencia limitada. Una primera formulación se impone:

Esa dependencia del modo de presencia de las cosas con respecto a la constitución del mundo histórico del que forman parte no aparece como tal *para ese mismo mundo histórico*, el cual, por el contrario, da por supuesto aquel modo de presencia de las cosas como perteneciente de manera ‘natural’ y ‘en sí’ a las cosas mismas. Esto sucede porque la propia constitución del mundo histórico del que se trata no es patente *para ese mundo mismo*. En otras palabras: la ‘ley

30 Véase el capítulo «¿Tiene ideología el proletariado» del libro de Carlos Fernández Buey, *Marx sin ismos*, 130-150.

económica' que rige el movimiento de la sociedad moderna funciona de modo ciego; la sociedad moderna cumple esa ley en la medida en que la ignora. (151)

El ejemplo que más adelante pone con el fin de explicar este mecanismo de la ideología es el de la operatividad de la ley del valor en el mundo moderno matematizado como «reducción a trabajo abstracto» (187). Esta reducción, y la ley que la posibilita, «no aparece como tal en el interior de su propia operación, en el mundo constituido por ella misma, sino que, dentro de ese mundo, aparece sólo y necesariamente 'traducida' al plano de las relaciones entre cosas» (187). Y concluye:

Por lo mismo, el hecho de que las cosas deban ser tratadas en el modo de la física matemática no aparecerá como una exigencia de la reductibilidad a trabajo abstracto ni en conexión con la ley del valor, sino simplemente como la 'objetividad', esto es: la verdad de las cosas. De acuerdo con todo lo hasta aquí dicho, es precisamente en este carácter de autoposición como 'la verdad' donde reside el carácter ideológico del modo de conocimiento moderno llamado 'científico'. (187)

Apunto dos cosas: Marzoa dice explícitamente que es la ley del valor la que *constituye* al mundo moderno. La ley constituye al mundo moderno como objetividad, y la aceptación tácita o explícita de dicha objetividad como la verdad de dicho mundo es una resignación ideológica. Se asume, pues, que lo contrario a dicha resignación es el intento de explicar la génesis de la objetividad como un resultado de la operación de la ley del valor: la verdad no será ya la objetividad resultante (y naturalizada de manera, diríamos, con Heidegger, *representativa*) sino la identificación la ley (del valor), analíticamente descifrada, que opera mediante reducciones abstractivas. Podemos aceptar, con Marzoa, que esa identificación es en sí una operación ontológica. Pero el filósofo gallego va más allá:

Decir que el modo de presencia físico-matemático responde al ser de las cosas en cuanto reducibles a cantidades de trabajo abstracto, esto equivale a afirmar que la ontología subyacente a la física matemática caracteriza al ente como lo *en principio producible*. (187)

Veamos qué es lo que hace aquí la ontología: la ontología 1) *subyace* (a la física matemática) y 2) *caracteriza* al ente. Es decir, la ontología simultáneamente constituye el fundamento de una ley económica y descifra y caracteriza (es decir, nombra de manera decisiva) los hechos materiales producidos (para Hegel, *determinados*) en virtud de la estructura realizada de acuerdo con dicha ley como entres producibles y determinables. La ontología es ambas cosas a la vez, un fundamento (o sustrato) y un operador gnoseológico. No olvidemos que si es lo primero (*Grund, Urgrund, Abgrund*) entonces es también una cosa *trascendente*, es decir, *metafísica* —o sea, *lo que no hay*— por mucho que Marzoa le reserve el título (más trascendental y crítico) de ontológica.

Estamos, pues, en el desfase cognitivo entre lo que es (lo que hay) en sí y lo que es para sí. Marzoa ofrece un ejemplo útil:

Lo que nosotros decimos de que, en el mundo histórico de la mercancía, todo trabajo es reducido a trabajo igual, la propia marcha de ese mundo lo 'dice', pero en otro 'lenguaje', a saber: segregando una mercancía como equivalente universal (dinero) e igualando cada mercancía con ella. (154)

En otras palabras: la objetividad material de una determinación real (la mercancía como dinero) se vuelve objetividad conceptual plena en la conciencia que la comprende como tal (la mercancía

como concepto). Marzoa no lo traduce de este modo, pero su espléndida explicación permite, si es que no exige, esta licencia. Y luego llega la conclusión, de una claridad envidiable: «Un mundo histórico es para sí otra cosa que lo que dice es en sí. Esta otra cosa, lo que un mundo histórico, una sociedad, es para sí mismo, es lo que designamos como su *proyección ideal* o *ideología*» (154). Hasta aquí, la interpretación de Marzoa es rigurosa y perfectamente compatible con el sentir de otros exégetas particularmente lúcidos, como Gramsci, Althusser o Ricoeur. Pero Marzoa se apresura a significar su disenso, en el párrafo ya citado, de un modo quizás no suficientemente apreciado por los lectores de este libro: «Esta conciencia ‘de sí mismo’ es precisamente conciencia de la totalidad o del mundo, esto es: es el concepto de la verdad como tal. [...] La ideología propiamente dicha no es falacia» (154)³¹.

VII

Uno puede entender que el pensador gallego persiga, desde su *turris eburnae*, elevar una enmienda a la totalidad (nunca mejor dicho) del pseudomarxismo. Pero toda osadía tiene límites. O este párrafo es irónico (una perversa provocación sofística) o no es más que la nada de una terrible incompreensión. Toda la teorización de la ideología en Marx —y esa teorización existe— contradice radicalmente lo que afirma Marzoa. Y de *incomprender* va la cosa, pues la ideología implica precisamente eso —la limitación de una confusa mirada cognoscitiva que necesariamente ignora la totalidad. Ese acceso a la totalidad es el objetivo del conocimiento para Spinoza, Leibniz, Hegel, Marx, Adorno y Althusser. Conocer defectuosamente —o conocer *tout court*, de Sócrates a Heidegger pasando por San Agustín y Kant— es residir en una perspectiva limitada que impide dicho acceso. Conocer defectuosamente es habitar la ideología—una forma de discurso que omite la totalidad efectiva mediante su suplantación simbólica: no sé lo que es la totalidad, pero te hablaré del Todo, o del Estado, o del Mundo, o de la Sociedad, o de Mí, o de Dios. Y te hablaré de esas cosas porque es mejor así, porque de este modo te mantendré distraído de cosas que podrían mancharte las manos y la conciencia. La ideología es un discurso preventivo y fraudulento, un inconsciente fabricado, un teatro de sombras que nos protege de nuestra (toma de conciencia de nuestra) condición material, infraestructural, relacional, producida. Nos protege de la totalidad, que es también la totalidad de lo que somos. No somos —pace Marzoa— ni la mónada de Leibniz, ni el Robinson liberal, ni el sujeto kantiano responsable de sus actos. Somos la totalidad de eso otro que vuelve tan urgente, tan perentorio, proclamar que somos posiblemente algo, precisamente eso, que en realidad no somos: un sujeto autónomo productor de certezas y acreedor de derechos.

Consciente de lo «contradictorio» de su afirmación, Marzoa recula hacia un refugio discursivo familiar —la distinción heideggeriana entre *ontología* y *metafísica*. Así, si lo que Marx llama «ideología» no es más que «el hecho de que la ontología (en Marx: la ley del valor) se autointerpreta como una delimitación de *lo verdaderamente ente* frente a lo ente inmediato» (155), dicha autointerpretación habrá de constituir el error metafísico que conduce, desde la máxima pretensión de verdad, a «la pérdida de verdad» (155). No entraré a valorar el fondo de esta cuestión, que se esconde íntegramente

31 Lectores autorizados del libro, como Simón Royo, Diego Guerrero, o Francisco José Martínez Martínez no parecen haber reparado en esta anomalía. Simón Royo admite que hay una reinterpretación del concepto de ideología, pero no estima necesario someterla a crítica alguna.

en la conjetura de que la «ontología (en Marx: la ley del valor) se autointerpreta», pero me permito evocar tanto la complejidad que encierra como la posición alternativa que oculta. La constitución objetiva de la ley del valor como principio rector del funcionamiento del modo de producción capitalista no es una *constitución ontológica*: es una constitución objetiva de índole estructural, y dicha estructura es discernida por una «averiguación ontológica». Ontológica es el procedimiento heurístico de su averiguación o elucidación. Ontológica es, pues, la proyección cognoscitiva que Marx —y otros como Aristóteles y Hegel antes que él —realizó sobre dicho horizonte de objetividad³². Esto lo explica con mucha mayor claridad Gustavo Bueno en un ensayo incomprensiblemente no citado por Marzoa. Es más, cuanto más crítica sea dicha elucidación ontológica —es decir, cuanto menos se deje arrastrar por la tentación de la trascendencia, la presencia o la permanencia— menos ocasión habrá de caracterizarla como ideológica: algunos la llamarán *Wissenschaft*, otros conocimiento crítico de la totalidad. Otra cosa es la autointerpretación que otros agentes pragmáticos y cognoscitivos (no solo Marx) insertos en el horizonte histórico-social mentado hicieron de la estructura regida por dicha ley del valor —es decir, otra cosa es la verdad ideológica dominante (Smith, Ricardo, Proudhon) frente a la que Marx se posicionó de manera crítica. Pues bien, en este capítulo Marzoa se esfuerza en demostrar que lo que la ley del valor es en sí —un principio que posibilita la abstracción de la inmediatez de las cosas— solo es captado ahora por Marx y por nosotros (o *por Marx para nosotros*), y no por el mundo en el que dicha ley operaba, un mundo de agentes embrujados por inmediato (lo dado, lo espontáneo, lo representativamente naturalizado). Dado que se trata una captación ontológica (Marzoa hablaba antes de «averiguación» o «interpretación»), no tiene sentido decir que la ontología se autointerpreta. Lo que se autointerpreta es la base a la que están sometidos los agentes cuyas formas de vida dependen de ella, agentes que no acaban de inteligir la estructura que constituye tanto dicha base como a ellos mismos en tanto que sometidos a dicha base: la autointerpretación que la base hace de sí misma se llama ideología, y su función consiste principalmente en borrar todo recuerdo de sí misma, es decir, asimilarse furtivamente en una versión falsamente holista de la realidad. En el fondo, el problema es similar al que planteaba Hobbes al sugerir que por mucho que el animal humano constituya un estado social, su naturaleza (su inserción en un *state of nature* que no es más que la guerra perpetua) nunca queda del todo cancelada³³. Del mismo modo, por mucho que deambulemos, más o menos errados y errantes, en las gradas de la superestructura, los seres humanos seguimos siendo base, cancha y suelo, una circunstancia inferior y condicionada que nos vincula a la necesidad, la coerción, la contradicción y la violencia, factores que nunca somos capaces de integrar, anestesiados, en nuestra

32 Convendría recordar que el término latino ontología se acuña en 1606, el mismo año en el que Shakespeare escribe *Timon of Athens*, obra que incluye una reflexión sobre el poder nivelador de las cualidades de las determinaciones objetivas, neutralizador de toda inmediatez, del dinero, una reflexión elogiada por Marx. Eso demuestra que Shakespeare, siguiendo una tradición que arranca en Aristóteles, profundiza en una analítica de la mercancía y el dinero (*The Merchant of Venice* es otro paso en esa dirección), y que cabe calificar dicha analítica de «averiguación ontológica». Marx explícitamente aprecia el esfuerzo analítico (en el fondo: ontológico) de Aristóteles en su clarificación del problema del dinero, y este reconocimiento demuestra que lo que Marzoa llama «constitución ontológica» no es un suceso sincrónico exclusivamente atado a la sociedad capitalista: la interpretación ontológica ya estaba en curso, por mucho que el mundo esclavista de Aristóteles, como explica Marx (véase el capítulo octavo, «Der Arbeitstag» de *Das Kapital*), careciera de la conciencia de la mercancía trabajo.

33 Para la noción repetida de la amenaza de un «relapse» a una situación de guerra equivalente al estado de naturaleza, véase por ejemplo Hobbes, *Leviathan*, Chapter XIX, p. 246.

(falsa) imagen de nosotros mismos. Todo el error de Marzoa procede del forzamiento intolerable al que somete los términos del razonamiento mentado: «hemos mostrado que la llamada ‘estructura económica de la sociedad moderna’ es una constitución ontológica, esto es: un ‘qué significa ser’», lo cual equivale a identificar, en Marx, la ontología (esto es: la filosofía) con el análisis de eso que en el consabido texto se llama ‘base real’» (145). La estructura no es una constitución ontológica: la estructura es una *constitución objetiva*. Un qué significa ser no es una estructura, sino un horizonte de inquisición (la ontología). Por ello mismo, la base real, que se constituye como ámbito de la objetividad, no puede ser una ontología, ni en Marx ni en nadie. La base real es el objeto de estudio de la ontología. En definitiva, Marx no «descubre», como alega Marzoa, una «estructura ontológica» a la que designa como «modo de producción moderno» (148). Marx descubre una estructura objetiva, y su descubrimiento es ontológico.

Homologar la estructura a la ontología es un error. Una estructura es una realidad trascendental, una función reguladora, un operador invisible que produce objetividad: no es un horizonte de interpretación, como la ontología. La ontología trata de identificar las determinaciones más simples en el ámbito de los entes, y llegar a la más simple, al ser del ente. Esas determinaciones son productos de la objetividad, y por tanto, productos de la estructura que hace trascendentalmente posible dicha objetividad. La estructura es la *esencia* de lo plural objetivo. La ontología es el estudio de dicha objetividad plural. Así pues, mientras realidades estructuralmente producidas (objetivamente determinadas) sí tienen la capacidad de autointerpretarse, y de errar, no existen realidades ontológicamente producidas susceptibles de autodeterminación. Lo ontológicamente producido es, *bon gré mal gré*, una reproducción de lo estructuralmente producido. Heidegger lleva razón: la ontología es (casi) siempre metafísica.

VIII

Pero Marzoa disiente, en un ejercicio de concesiones y retractaciones ciertamente acrobático. Reconoce que puede resultar contradictorio afirmar que *la ideología no es falacia* y suponer, como hace a todo lo largo de su libro, que la ontología tiene ambición de verdad, pues ello supondría sugerir que ontología e ideología son equivalentes (o quizás la misma cosa: «que la ontología merece el nombre de ‘ideología’»), y habíamos convenido, recuerda Marzoa a su esforzado lector, que «la ontología de *Das Kapital* es aquella pregunta cuyo desarrollo resulta ser la exposición de una ‘estructura económica’ (o sea: el análisis de la llamada ‘base’)» (154-155). En el fondo, a Marzoa tamaña aberración —que la ontología merezca el nombre de ideología— no le parece del todo mal, pues le permite acomodar a su *bête noire* (la ideología) en un horizonte cerrado (la indagación filosófica de la totalidad), y de este modo anticipar, o meramente prescribir, sus normas de desvío y fuga. (Recordemos que toda su estrategia consiste en postular una concepción no trascendente de la ideología, es decir, una concepción no emancipada del discurso distorsionado que pueda acabar comprometiendo las cuotas de autonomía efectiva del sujeto creador). Cuando la indagación filosófica de la totalidad es correcta, tenemos ontología fundamental. Cuando dicha indagación se desliza por el plano representativo de una ontología especial, o regional, o sectorial (cuando el Ser del ente se confunde con un tipo de ente), entonces lo que tenemos es metafísica. Así, repito, según Marzoa, *la ontología es a la estructura, lo que la metafísica es a la ideología*, pues nos invita a «entender la dualidad de estructura e ideología como la particular acuñación marxiana de la unidad-dualidad (inherente a casi toda la historia de la metafísica) de ontología y metafísica» (156). En un momento veremos que esta regla de

tres no funciona porque contiene una variable incompatible con el resto: a diferencia de la ideología, la ontología, y la metafísica, la «estructura» no es un discurso interpretativo habilitador de una praxis epistemológica. La estructura es una realidad trascendental que posibilita la producción de objetividad, y, por lo tanto, ella misma un objeto susceptible de ser hallado y comprendido —por la ideología, la ontología, o la metafísica. Lo que urge señalar ahora es que la analogía (parcialmente atenuadora de la contradicción) que Marzoa propone no termina de explicar su formulación más contradictoria: que «la ontología (en Marx: la ley del valor) se autointerpreta como una delimitación de *lo verdaderamente ente* frente a lo ente inmediato» (155). Esta conclusión contradice dos aclaraciones previas:

No hay un concepto general de ‘ideología’. Lo que hay es que Marx, al descubrir aquella estructura ontológica que él designa como ‘modo de producción moderno’, encuentra que la misma es de tal índole que la propia actuación de ella genera una determinada apariencia de ella misma para sí misma, apariencia distinta de la manera en que esa estructura aparece para ‘nosotros’ (es decir: para el propio análisis que Marx realiza). (148)

Esto sucede porque la propia constitución del mundo histórico del que se trata no es patente para ese mundo mismo. En otras palabras: la ‘ley económica’ que rige el movimiento de la sociedad moderna funciona de modo ciego; la sociedad moderna cumple esa ley en la medida en que la ignora. (151)

En definitiva, si decimos, como implica Marzoa, que la base económica ignora la ley de su propia estructura (de su constitución estructural), entonces dicha ignorancia se traduce en ideología o «apariencia de sí misma para sí misma». La sociedad moderna cumple, de manera ciega, una ley que ignora. Solo hay luz y visión cuando hay indagación, averiguación, interpretación: en términos de Marx, crítica, análisis, anatomía. Dicho análisis, que Marx efectivamente elabora y que nos ofrece al presente (para nosotros), le permite a él y a nosotros superar la ceguera y penetrar la ley de la constitución estructural del mundo económico moderno. Esa penetración es ontológica, y por ello Marzoa se permite la imposible frase (de aroma idealista) de *constitución ontológica*. Pero como la base es la infraestructura —o, más sencillamente, la *estructura* económica— entonces Marzoa se permite también la licencia de decir que la base se autointerpreta. Siguiendo sus razonamientos anteriores, habríamos de creer que alude a la comprensión apariencial, errónea, de sí misma para sí misma, es decir, a la ideología. Pero la llama *ontología*, y la describe «como una delimitación de *lo verdaderamente ente* frente a lo ente inmediato» (155). Y esto no es posible, pues esa delimitación —o abstracción, o reducción, o regresión— es precisamente lo que Marx (analíticamente nos) hace, nos brinda, nos regala: es «el propio análisis que Marx realiza» (148). Y eso es ontología—de acuerdo, otros lo llaman *crítica*, otros *desconstrucción* —pero solo cabe llamarlo ideología en la medida en que es *crítica inacabada*. La crítica (o indagación ontológica) de Marx nos aleja de la inmediatez naturalizada de realidades solo aparentemente dadas —de realidades (trabajo, dinero, mercancía) que la naturaleza no da inmediatamente, que solo la ideología proporciona en mediación distorsionada. La crítica (u ontología) descifra la ley de la necesidad estructural de dichas realidades, y esa ley no es otra que la ley de la objetividad. Reconstruir la objetividad correcta —primaria— de lo real es la tarea de la ontología cuando ésta es efectivamente crítica.

Pero Marzoa no acepta este extremo. Y lo rechaza porque la ideología, así comprendida, obtiene un rango de libertad (de trascendencia) respecto de la inmanencia de la ley estructural de la base (la constitución ontológica) que Marzoa considera impropio y peligroso. Todo su esfuerzo consiste en demostrar que la propia difracción ideológica procede de (en el marco y horizonte de) una elucidación

ontológica y que está necesariamente sometida a la ley de dicho marco. Que solo es posible hablar de ideología en un horizonte histórico ya configurado como estructura económica moderna y, en términos de Marzoa, ontológicamente constituido en virtud de la ley del valor. Sustituir *estructura* por *constitución ontológica* es una estrategia interesante: al proyectar la mediación gnoseológica sobre la inmediatez aparente de lo real, se sugiere que una de las formas de realización de lo real será su propia comprensión de sí misma. Así, la ideología, que no es sino una forma demasiado espontánea que lo real (en la base) tiene de comprenderse a sí misma sigue siendo, *ex definitione*, ontología. Por mucho que la equivalencia entre estructura y constitución ontológica nos parezca muy arriesgada, nada de esto es en principio censurable como interpretación. Con todo, este juego de espejos tiene un límite. La distinción entre forma y sustancia que Marzoa aduce en defensa de su tesis (150) y que Marx meticulosamente elabora en las primeras secciones de *Das Kapital* es una distinción crítica de carácter ontológico. Y es por ello mismo perturbadoramente peligrosa para la configuración marcadamente ideológica de todo orden discursivo (economía clásica, filosofía política, filosofía del derecho) que, antes de Marx, buscaba comprender los fenómenos de la llamada economía política. Cuando Marzoa, en su búsqueda desesperada de una justificación para tanta contrariedad, recuerda que «hemos citado una muestra aún más profunda de la fundamentación del ser natural de las cosas por el mundo histórico en que se encuentran» (150) parece olvidar que la ley que revela dicha fundamentación es la ley del «materialismo histórico» que tan afanosamente trata de refutar en los capítulos I y VI de su libro. Vuelve a formularla, con entusiasmada anuencia, más adelante:

Esa dependencia del modo de presencia de las cosas con respecto a la constitución del mundo histórico del que forman parte *no* aparece como tal *para ese mismo mundo histórico*, el cual, por el contrario, da por supuesto aquel modo de presencia de las cosas como perteneciente de manera ‘natural’ y ‘en sí’ de las cosas. (151)

Marzoa distingue correctamente entre lo espontáneo y lo consciente, lo naturalizado y lo analizado, y claramente atribuye a lo segundo (lo consciente y analizado) un rango de superioridad sobre lo primero (lo espontáneo y naturalizado). Pues bien: lo segundo es, en mi lectura, el producto de una indagación crítico-ontológico, mientras que lo primero es un efecto de la ideología (Hegel y Husserl lo llaman *conciencia natural*). Marzoa explica correctamente que el distanciamiento de la inmediatez de lo sustancial mediante una ley dialéctica que descubre la objetividad formal-estructural de los fenómenos económicos constituye la acción heroica de la crítica marxiana (151-152). Así, «la forma es, en sí o para nosotros, forma de la sustancia, pero no lo es para sí» (152). Y explica esta fórmula glosando el análisis marxiano del trabajo, como un proceso desde la concreción inmediata hacia la abstracción mediada. Y luego viene su aberrante definición de ideología, y la afirmación de marzas—«que la ‘ideología’ es el hecho de que la ontología (en Marx: la ley del valor) se autointerpreta como una delimitación *de lo verdaderamente ente* frente a lo ente inmediato» (155)—a todas luces no solo incorrecta, sino inconsistente con el razonamiento que acabo de resumir. Esa delimitación es en realidad una proeza de la praxis crítica de Marx: ni es ideología ni es autointerpretación de la ontología. Es ideología solo en la medida en que es *crítica incompleta*. Y es ontológica solo en la medida en que el modo de indagación crítica emplea recurso de discriminación ontológica de la objetividad, recursos de regresión/reducción en un horizonte categorial (forma, sustancia, expresión, atributo), con origen en una tradición discursiva que identificamos con la filosofía primera (Aristóteles), la metafísica (la filosofía medieval y renacentista), la ontología general (Wolff), la lógica (Hegel), la fenomenología (Husserl) o la ontología fundamental (Heidegger). En realidad, si queremos mantener la terminología de Marzoa, tenemos que invertir el sentido de su afirmación y postular que *la ideología*

es el hecho de la base (objetivamente constituida, estructuralmente organizada, ontológicamente analizable) se autointerpreta como una delimitación de lo falsamente (inmediatamente) ente frente a lo ente mediado. La ideología elude la mediación tendencialmente objetiva (conceptualmente correcta) con una mediación ilusoria (conceptualmente extravagante, retórica, narrativa, mítica). Lo inmediatamente ente es el sujeto libre y autónomo del economicismo burgués, lo mediado que tiene enfrente es el trabajador explotado y el capitalista explotador. Lo inmediatamente ente es el trabajo real, lo mediado que tiene en frente es el trabajo abstracto. *Et caetera*.

VIII

En el capítulo primero Marzoa asegura que la conversación entre Heidegger y Marx que se deja entrever en la «Brief über den Humanismus» (1946) constituye un diálogo nunca realmente comenzado (*La filosofía de El Capital* 32). De existir, en cualquier caso, se trataría de un diálogo «inseparable del ‘diálogo con’ Nietzsche, Hegel, Kant, Leibniz, Aristóteles y otros», un diálogo posible desde que en *Sein und Zeit* §6 se decretase la «Destrucción de la historia de la ontología». Con este comentario, Marzoa se arroga el derecho a prescribir los términos reales de un diálogo que sólo él mismo se juzga capaz de arbitrar³⁴. Si bien la determinación de esta precisa genealogía supone un gesto encomiable de pensamiento fuerte por parte de Marzoa, la amnistía que lleva aparejada —por ser un «intelectual puro», como «Hegel, Kant o Leibniz» (11), Marx queda exento de verse sometido a interpelación ideológica alguna— resulta sencillamente inasumible. No hace falta acudir a Adorno o a Althusser para confirmar este extremo.³⁵ En los años setenta se preguntaba Habermas por el grado de susceptibilidad que la tradición filosófica exhibe frente a la *Ideologiekritik* que brota de la filosofía de Marx. La pregunta es simple: «¿es la filosofía una fuerza productiva o más bien falsa conciencia?». La respuesta no lo es menos:

Aunque en *La ideología alemana* se diga expresamente que las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante, Marx y Engels no han entendido los contenidos de la tradición cultural simplemente como una conciencia ideológica; para ellos, solo son ideológicas aquellas formas de conciencia que a un mismo tiempo ocultan y traicionan una estructura clasista subyacente

34 La lectura heideggeriana de Marx constituye en sí misma una cierta tradición, en parte edificable en torno a comentarios dispersos, pero cargados de sentido, que Heidegger hizo sobre ideas y textos tempranos marxistas como *Die deutsche Ideologie*, *Misère de la philosophie*, y otros. Heidegger alude a la *Ideologienlehre* en *Von Wesen der Wahrheit*. Para esta lectura véase el ensayo de Kittsteiner y el libro de Hemming. Quizás Jean Beaufret y Herbert Marcuse sean los pensadores que más han hecho para mantener vivo el diálogo entre Heidegger y Marx. Véase Beaufret, *Dialogue avec Heidegger II*; Marcuse, *Heideggerian Marxism*. Véase también el estudio de Gerry Stahl, *Marx and Heidegger*, y el artículo de Magnet Colomer.

35 Adorno centró sus últimos esfuerzos en construir una denuncia detallada de la mistificación ideológica que alentaba el proyecto ontológico de Heidegger. Véanse las conferencias de 1960/61 de *Ontologie und Dialektik*. Por su parte, ya en 1968 denunciaba Althusser apresamiento ideológico de Heidegger (*Lire le Capital* 63). Véase el artículo de Alain Patrick Olivier, «L'ontologie comme idéologie et son dépassement dialectique», en el que se analiza el mecanismo empleado por Adorno para conectar las dimensiones internas del discurso ontológico de Heidegger con condicionantes políticos externos. Ese mecanismo estaba ya operativo en los fragmentos de *Negative Dialektik*, y muy especialmente en la sección titulada *Jargon der Eigentlichkeit*.

y contribuyen, pues, a legitimar los sistemas jurídico y de dominación existentes. (*Después de Marx*, 53)

Pues va a resultar que «cuando se habla de la ideología en el sentido marxiano, se habla de algo» no necesariamente «distinto de los manejos a veces llamados ‘ideológicos’» (Marzoa, *La filosofía* 154). También los filósofos puros manejan, ocultan, se manejan, traicionan, manipulan cuando ingresan en el seno de ese *aire de vidrio* (Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, 56), esa niebla, esa «nada vaporosa» (Althusser, citado por Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, 175), que es la ideología. Ya lo advertía el poeta zamorano: «y en los pliegues del aire, / en los altares del espacio hay vicios / enterrados» (Rodríguez, *Poesía completa*, 136). Con todo, el gesto mentado de Marzoa, cuya elaboración cubre el capítulo XII titulado «Marx, entre Hegel y Nietzsche», distingue su interpretación de muchas otras aproximaciones al marxismo ensayadas en España durante los setenta y ochenta. Pero no la vuelve invulnerable. El gesto se hace desde un horizonte de comprensión nítidamente heideggeriano, y el modo algo relajado en el que Marzoa se instala en dicho horizonte le impide calibrar correctamente el grado de impureza que confunde lo presuntamente puro. Como diría Claudio Rodríguez en unos versos memorables que me sirven de epígrafe a este ensayo, «Allí donde el sorteo / de los sentidos busca / propiedad, allí, donde / se cuaja el ser, en ese / vivo estambre, se aloja / la hechicería». Dicha calibración (de lo que en el *ser* hay de *hechizo*) exige asumir la naturaleza dialéctica —es decir, mediada, contestada, paradójica— que preside la relación entre ontología y metafísica. Conviene recordar que existe una extraña reciprocidad deslegitimadora en el tratamiento que Heidegger hace de ambos términos —*ontología* (en rigor, ontología fundamental) y *metafísica*— en su «Introducción a ¿Qué es metafísica?». El filósofo alemán afirma, por ejemplo, que «el pensar ensayado en *Ser y tiempo* (1927) se encaminaba a la preparación de una superación de la metafísica [*Überwindung der Metaphysik*] así entendida» (*Wegmarken* 368). Ello le obliga a explicitar qué entiende por tal cosa así entendida:

La metafísica dice qué es lo ente en cuanto ente [*das Seiende als Seiende*]. Ella encierra un *λόγος* (decir) sobre el *όν* (lo ente). El título posterior de «ontología» [*Ontologie*] viene a caracterizar su esencia [*ihr Wesen*], siempre que lo concibamos de acuerdo con su auténtico contenido y no del estrecho modo escolar [*in der schulmässigen Verengung*]. La metafísica se mueve en el ámbito del *όν ή όν*. Su representar atañe a lo ente en cuanto ente [*Ihr Vorstellen gild dem Seienden als Seienden*]. De este modo la metafísica representa en todas partes a lo ente como tal en su totalidad [*In solcher Weise stellt die Metaphysik überall das Seiende als solches im Ganzen [...] vor*] [...] Desde el momento en que lleva a lo ente en cuanto a tal a su representación [*zur Vorstellung bringt*], la metafísica es en sí, de un modo a la vez doble y único. Pero la metafísica representa la entidad de lo ente de dos maneras: una, la totalidad de lo ente como tal en el sentido de sus rasgos más universales [...]; pero, al mismo tiempo, la totalidad de lo ente como tal en el sentido del ente supremo y por ello divino [...] Según su esencia es a la vez ontología en sentido estricto y teología. (*Hitos* 309; *Wegmarken* 378-79).

Por encima de cualquier otra cosa, la metafísica *representa* (*stellt vor*). Althusser estaría de acuerdo. Y más aún aceptaría la posibilidad, latente en el argumento de Heidegger, de que la deformación (Heidegger emplea el verbo *umbilden*) que el cristianismo provoca en el «carácter teológico de la ontología [*der theologische Charakter der Ontologie*]» (379) constituye una deformación en principio inherente a dicho carácter: toda representación (metafísica o teológicamente ontológica) es ya de por sí una deformación (o una falacia). Un decir sobre el ente en cuanto ente que, por un lado, aspira al todo del ente y, por otro, se ve apresado en las redes de la representación, es un decir

previsiblemente contradictorio: en su intento de huir del confinamiento de la ontología regional, la ontología se pretende estricta de camino hacia la totalidad, pero en esa ruta le aguarda la pulsión gravitatoria que «lleva al ente en cuanto tal a su representación». La totalidad se vuelve Todo. La ontología se hace Teología³⁶. La totalidad es al Todo lo que el *infinito malo* es al *infinito bueno* de Hegel³⁷. Las condiciones materiales de la base o estructura económico-social constituyen una totalidad o infinito malo —Hegel y Derrida hablaría de una *infinitud finita*— sobredeterminada por lo circunstancial-aleatorio y regulada por un difuso causalismo estructural incapaz de sofocar las contradicciones³⁸. La reducción de lo antagónico es precisamente la tarea (más o menos inconsciente) de toda ideología, y ¿qué mejor reducción que arrastrar a los entes hacia la constitución *onto-teológica* cuya cifra elemental es el Uno-Dios? Luego asegura Heidegger que

desde el punto de vista de la metafísica [von der Metaphysik her gesehen], el preguntar que retorna [*Zürückfragen*] a eso encubierto está buscando el fundamento de la ontología [*das Fundament für die Ontologie*]. Por eso, el procedimiento seguido en *Ser y tiempo* se denomina ‘ontología fundamental’ [*Fundamentalontologie*]. Lo que ocurre es que este título [...] se revela siempre como fallido. Es verdad que, pensado desde la metafísica [*von der Metaphysik her gedacht*], dice algo concreto, pero precisamente por eso induce al error, porque de lo que se trata es de realizar por fin el tránsito desde la metafísica al pensar en la verdad del ser. Mientras este pensar se siga designando a sí mismo como ontología fundamental, se estará poniendo en su propio camino, bloqueándolo y oscureciéndolo. El título ‘ontología fundamental’ casi ofrece la impresión de que el pensar que intenta pensar la verdad del ser, y no la verdad de lo ente como hace toda ontología, sigue siendo también, en cuanto ontología fundamental, otro tipo de ontología. Pero, en lugar de eso, el pensar en la verdad del ser, en cuanto retorno al fundamento de la metafísica, ha abandonado ya desde su primer paso el ámbito de toda ontología. Por el contrario, toda filosofía que se mueve en la inmediata o mediata representación de la ‘trascendencia’ sigue siendo necesariamente ontología en un sentido esencial, por mucho que lleve a efecto una fundamentación de la ontología o que asegure rechazarla en calidad de petrificación conceptual de la vivencia» (310).

Este pasaje es clave. No solo nos dice que el *preguntar* (lo que Marzoa llamaba «averiguación») es la marca distintiva de lo ontológico, sino que frente a lo ontológico, lo metafísico se presenta como el *lugar* desde el que se pregunta. Por eso la metafísica es ideología —porque las perspectivas o puntos de vista ni son fácilmente visibles ni resultan deponibles. Juan Carlos Rodríguez, apoyándose en Althusser, afirmaba que la filosofía (aquí la ontología) unifica y distribuye las ideologías. Pero, lejos de escapar de ellas, la filosofía piensa *desde* ellas (*De qué hablamos*, 202). Con todo, la distinción no es tajante. Ya en *Sein und Zeit* afirmaba Heidegger que «*toda ontología [...] resulta en el fondo*

36 Pese a reconocer su infatigable instinto crítico, Postone denuncia tendencias metafísicas en la concepción marxista del trabajo humano abstracto como sustancia. Tampoco el propio Marx logra escapar a la tentación ideológica de suturar lo diverso en símbolos de absolución: Postone, *Time, Labor and Social Domination*, 156.

37 Para esa distinción y la determinación precisa del concepto de *schlecht Unendlichkeit*, véase la sección C «Die Unendlichkeit», del capítulo segundo del primer libro de la *Lógica* de Hegel: *Wissenschaft der Logik I*, 149-165. Véase la discusión de las raíces kantianas de esta problemática en Bassler, 48-59.

38 Hegel menciona la *endliches Unendliches* en *Wissenschaft der Logik I*, 152. Para Derrida, véase *De la grammatologie*, 289; *La voix et le phénomène*, 114; *L'écriture et la différence*, 158. Huelga señalar que dicha base es susceptible de la comprensión pre-ontológica que Dasein tiene de su mundo y de los entes en su mundo (*Sein und Zeit* 12-13). En el fondo, la «ontología fundamental» buscada por Heidegger en la analítica existencial del ser ahí evoca la situacionalidad que Marx da al hombre en su mundo. No es este el único lugar donde Heidegger se reconoce en Marx.

ciega [*bleibt im Grunde blind*] y una desviación [*Verkehrung*] de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser» (11). El sentido de esta advertencia es que toda ontología particular o regional no suficientemente fundamentada (en una indagación esencial) es en el fondo susceptible de ofuscación ideológica. Pero la ontología fundamental o estricta no está exenta de riesgos. La ontología fundamental, cuando es lo que dice ser, es decir, superación radical de la metafísica en la medida en que retrocede a su fundamento tratando de pensar la verdad del ser, entonces deja ya también de ser ontología, es ya superación también de la ontología. Pero esta potencial evasión tiene una contrapartida, toda ontología que persiga una fundamentación radical tendrá que habérselas necesariamente con la *trascendencia*, y con la petrificación conceptual (o *representación* simbólica) que su designación conlleva. Lo que la metafísica hace, decíamos, es representar, y toda representación simplifica, deforma, ofusca, y petrifica.

VIII

En conclusión, Marzoa trata de convencernos de la ontología es a la estructura lo que la metafísica es a la ideología, y que, por tanto, el conocimiento centrado en la constitución ontológica de *lo que hay* concebido como estructura es inmune a la ideología, precisamente porque la ha superado, del mismo modo en el que la ontología fundamental supera la metafísica³⁹. Pero en el fondo Heidegger nos recuerda que la ontología se piensa «desde la metafísica» y que, por tanto, una ontología, por muy fundamental que se presume, nunca alcanza la verdad del ser. Así como la intolerancia personal a la nata no revierte la inevitabilidad de esa norma, el amor a la pureza y la pasión por la lejía no borran la *ideología*: me temo, en definitiva, que Marzoa y sus herederos tendrán que gestionar esa tarta. Lo repite Heidegger al asegurar que una representación de la trascendencia, por muy fundamental que pretenda ser, es «necesariamente ontología en un sentido esencial», es decir, está sometida al dictado (metafísico) de la representación. Pues es la metafísica, veámos, la que representa. Y recordemos, por si hiciera falta, que «représentation» (*Vorstellung* para Hegel y Marx) es el concepto que articula la definición althusseriana de ideología: «l'idéologie représente ...». Y así como la metafísica no es ninguna elección —«Der Metaphysik bleibt keine Wahl» (*Wegmarken* 379)— tampoco lo es la ideología. Y en un sentido plenamente idealista, el único sentido que Marzoa parece tolerar, aquello que no es elegido por el sujeto autónomo no puede ser verdad: todo lo que nos es dado, todo lo dado (condiciones, circunstancias, ideas impropias), resulta por consiguiente falaz. Así pues, el idealismo lleva razón, la razón de su propia miseria, la que solo el materialismo (dialéctico, es decir, idealista) supo ver, a saber: que *la ideología es falacia*.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
——— (2002). *Ontologie und Dialektik, 1960-1961*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
ALBIAC, Gabriel (1976). *Althusser: Cuestiones del leninismo*. Bilbao: Zero.

39 Gabriel Albiac recordaba con acierto en 1976 que las distorsiones ideológicas de los economistas liberales eran caracterizadas por el propio Marx como «jeroglíficas», «sutiles» y «metafísicas»: *Cuestiones de leninismo*, 85.

- ALTHUSSER, Louis (1965). *Lire le Capital*. Paris: P.U.F.
- (1976). *Positions*. Paris: Editions sociales.
- (1976) «Idéologie et appareils idéologiques d'État». *La Pensée* 151 (1970); *Positions 1964-1975*. Paris: Les Éditions sociales, 67-125.
- BADIOU, Alain (2012). *Les années rouges*. Paris: Les Prairies ordinaires.
- BASSLER, Bradley (2018). *Kant, Shelley and the Visionary Critique of Metaphysics*. Cham: Palgrave.
- BEAUFRET, Jean (1973). *Dialogue avec Heidegger II : Philosophie moderne*. Paris: Minuit.
- BUENO, Gustavo (1973/1974). «Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo». *Sistema* 2, 15-39; 4, 35-46. Publicado originalmente en ciclostil en el Centro de Publicaciones, Facultad de Filosofía, Oviedo, marzo de 1973: <https://filosofia.org/aut/gbm/1973grun.htm>
- CLAEYS, Gregory (2018). *Marx and Marxism*. London: Pelican.
- DERRIDA, Jacques (1967). *La voix et le phénomène*. Paris: P.U.F.
- (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Points.
- (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1998). *Marx sin ismos*. Barcelona: El Viejo Topo.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (2019). *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*. Madrid: Akal.
- GREENBLATT, Stephen (1994). «Invisible Bullets: Renaissance Authority and its Subversion, *Henry IV* and *Henry V*». *Political Shakespeare: Essays in Cultural Materialism*, ed. Jonathan Dollimore and Alan Sinfield. Manchester: Manchester UP, 18-48
- GUERRERO, Diego (2008). *Un resumen completo de El Capital de Marx*. Madrid: Maia.
- HABERMAS, Jürgen (1971). *Knowledge and Human Interests*. Trans. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- (2023). *Después de Marx. La reconstrucción del materialismo histórico*. Trad. Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus.
- HEGEL, G.W.F. (1970). *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1969). *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEIDDEGER, Martin (1977). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1976). *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1976). *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe*. Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEMMING, Laurence Paul. (2013). *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Chicago: Northwestern UP.
- HOBBS, Thomas (1968). *Leviathan*. Ed. C.B. Macpherson. London: Penguin.
- KITTSTEINER, Heinz Dieter. (2004). «Heidegger über Marx». *Mit Marx für Heidegger - Mit Heidegger für Marx*. Brill, 84-93.

- MAGNET COLOMER, Jordi (2016). «Entre la ontología heideggeriana y la marxiana: H. Marcuse y su interpretación de los manuscritos parisinos de Marx». *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 8.2, 125-144.
- MARCUSE, Herbert (2005), *Heideggerian Marxism*. Eds. Richard Wolin y John Abromeit. Lincoln: U of Nebraska P.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ (2019). Francisco José. «Comentario al libro: *La filosofía de "El Capital"* de F. Martínez Marzoa»: <https://canal.uned.es/video/5c3c8005b1111fd4458b4567>
- MARTÍNEZ MARZO, Felipe (1973). *Historia de la Filosofía. Filosofía moderna y contemporánea II*. Barcelona: Istmo.
- (1979). *Revolución e ideología*. Barcelona: Fontamara.
- (2018). *La filosofía de El Capital*. 1982. Madrid: Abada.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1955/1981). *Werke*. Berlin: Dietz.
- OLIVIER, Alain Patrick (2022) «L'ontologie comme idéologie et son dépassement dialectique», *Variations* 25. URL : <http://journals.openedition.org/variations/2200> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/variations.2200>
- PAPAIIOANNOU, Kostas (1967). *El marxismo, ideología fría*. Madrid: Guadarrama.
- RICOEUR, Paul (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia UP.
- RODRÍGUEZ, Claudio (2001). *Poesía completa (1953-1991)*. Barcelona: Tusquets.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos (2002). *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Granada: Comares.
- (2013). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*. Akal: Madrid.
- (2022). *Freud, la escritura, la literatura (inconsciente ideológico, inconsciente libidinal)*. Madrid: Akal.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio (2005). «Estudio Preliminar» a Benito Pérez Galdós, *Fortunata y Jacinta*, Madrid: Akal.
- ROYO, Simón (2018). «El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la Filosofía de 'El Capital'». *Sociología histórica* 9, 643-669.
- SACRISTÁN, Manuel (2004). *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo.
- (2005). *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo.
- STAHL, Gerry (2010). *Marx and Heidegger*. Philadelphia. PA: Gerry Stahl at Lulu. Gerry Stahl's assembled texts #1. Web: <http://GerryStahl.net/elibrary/marx>.
- THOMPSON, E.P. (1978). *The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors*. London: Merlin Press.
- ŽIŽEK, Slavoj (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- (2018). «Marx Reads Object-Oriented Ontology». *Reading Marx*. Cambridge: Polity, 101-139.