

DE -ISMOS, MATERIALISMOS Y «OTRAS COSAS»:
FELIPE MARTÍNEZ MARZOA LEE *DAS KAPITAL* DE MARX

-Isms, Materialisms and «Other Things»: Felipe Martínez Marzoa Reads Marx's Das Kapital

Julián JIMÉNEZ HEFFERNAN
Universidad de Córdoba
<https://orcid.org/0000-0002-1023-8843>

Enviado: 29 de marzo de 2023
Aceptado: 5 de mayo de 2023

RESUMEN

Treinta y seis años después de su publicación original en 1982, se publica de nuevo el libro de Felipe Martínez Marzoa titulado *La filosofía de El capital* (Abada, Madrid, 2018). En este artículo persigo identificar las debilidades de una propuesta, presentada como original por su autor, que no ha sido corregida en su nueva versión. Dicha propuesta viene a decir que la teoría del valor presente en el primer libro de *El capital* exhibe una constitución ontológica indisociable de la condición estructural de la sociedad moderna y refractaria, en su inmanencia, al rebasamiento ideológico. Cuatro presunciones conceptuales (sincronía, estructura, ontología, ideología) organizan, pues, el rechazo de Marzoa de las categorías «materialismo histórico» y «materialismo dialéctico» como definidoras de la filosofía de *El capital*. Mi objetivo es revisar cada una de estas premisas, y tratar de socavar la posición de Marzoa no sólo desde las pruebas textuales que Marx proporciona, sino también desde un ángulo hermenéutico, como el de Heidegger, afín a su discurso.

Palabras clave: Marx; Martínez Marzoa; Materialismo histórico; Materialismo dialéctico; Estructura; Ontología; Ideología.

ABSTRACT

Thirty six years after its original publication, Spanish thinker Felipe Martínez Marzoa published a new edition of his book *The Philosophy of Marx's Capital* (Abada, Madrid, 2018). In this paper I seek to identify the flaws of a conception, presented as hermeneutically original by its author, and left untouched in the new version. This conception holds that the theory of value present in the first book of *Capital* shows an ontological constitution that is indissociable from the structural condition of modern society and averse, therefore, in its immanence, to ideological outdistancing. Four conceptual assumption, namely synchrony, structure, ontology, and ideology, organize Marzoa's rejection of the categories of «historical materialism» and «dialectical materialism» as defining of *Capital's* philosophy. My aim is to interrogate each one of these assumptions, and to try to undermine Marzoa's view by resorting not solely to textual evidence drawn from Marx's texts, but also to a hermeneutic angle, like Heidegger's, germane to his discourse.

Keywords: Marx; Martínez Marzoa; Historical materialism; Dialectical materialism; Structure; Ontology; Ideology.

*I have offered my services [...] This does not mean
 that I kneel at the shrine of Karl Marx
 Sax Rohmer, Re-Enter Fu Manchu*

1. LA SOLEDAD DEL INTELECTUAL PURO

No es noticia que la naturaleza exacta de la contribución de Marx a la cultura resulta difícil de determinar. Todavía hoy resulta inconcebible abordar este asunto sin tratar antes de «separar [...] lo que pertenece a Marx y lo que perteneció al marxismo» (Fernández Liria 11). El hecho mismo de que el término «cultura» en la frase anterior deba carecer de precisión ulterior (cultura occidental resulta, en este contexto, absurdamente restrictivo) o no alcance la justeza exigible de otros como *sociedad* o *pensamiento*, supone ya un indicio no sólo del alcance potencial de dicha contribución, sino del modo en el que ésta, y sólo ésta, nos permite distinguir con solvencia analítica los términos (*cultura*, *sociedad*, *pensamiento*) que la definen. ¿A qué dominio disciplinario contribuyó Marx?, ¿a la economía política (moderna), a la economía (científica), a la política (revolucionaria), a la sociología (dialéctica), a la filosofía política (materialista), o sencillamente a la filosofía

crítica?¹ Lo que se ha dado en llamar, al menos desde Engels, *pensamiento marxista*, resulta en muchos casos el intento de estabilizar el debate sobre la naturaleza de esta contribución en torno a una, o algunas, de estas disciplinas aparentemente autónomas. No es noticia, tampoco, que dicho debate se ha elaborado preferentemente en idiomas distintos al español. Aquí –el caso latinoamericano es otro– el marxismo se asimiló pronto al dominio práctico de la política revolucionaria, siendo invocado, más o menos explícitamente, por el socialismo, el anarquismo y el comunismo en las décadas previas a la guerra civil. La irrupción, durante la posguerra, del marxismo en el espacio intelectual y académico fue lenta y defectuosa. España, situada al margen de este debate, se ha limitado a proporcionar, lo que no es poco, testigos responsables y cronistas perspicaces –con vocación de actores implicados en la reconfiguración de nuestro campo académico (José Luis Aranguren), social (Manuel Sacristán) o literario (Juan Carlos Rodríguez)– de las deliberaciones incubadas en el seno de un debate agitado por otros².

Ello no implica que la crónica interesada del debate, elaborada por estos y otros testigos excepcionales, carezca de un sello propio³. Muy al contrario. Uno de los rasgos más distintivos de cierta manera española de enfocar sus términos reside en una singular indisposición frente al *althusserianismo*, es decir, la comprensión postestructuralista (esto es, *especulativamente estructuralista*) del marxismo como posición filosófica⁴. Dicho rechazo pudiera su-

1. Para el concepto de *Kritik* en Marx, véase el ensayo de Hamza, «Imprinting Negativity: Hegel Reads Marx», en *Reading Marx*, 111-112. Para la concepción de la contribución de Marx a la cultura como *teoría crítica*, es fundamental el libro de 1993 de Postone, *Time, Labor and Social Domination*, cuyo significativo subtítulo es *A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*.

2. Fernández Buey denuncia con acertada contundencia nuestra falta de «tradición» interpretativa de la obra de Marx (*Marx sin Ismos* 11). Diego Guerrero recoge la opinión de Luis Araquistáin de 1957: «España es el país europeo donde menos se ha leído y escrito sobre el marxismo, quizás con la única excepción de Portugal» (39, n.25).

3. En el mercado español reciente nos topamos con significativos títulos como los de *Marx sin ismos* (2009), de Francisco Fernández Buey, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo* (2013), de Juan Carlos Rodríguez, o *Marx desde cero*, de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero (2018). Nótese la tolerada impureza de Juan Carlos Rodríguez al aceptar, de entrada, la categoría de «marxismo». Adelanto que este ensayo versa, en el fondo, sobre *la intolerante miopía de la pureza*.

4. Actitudes de perplejidad y desdén hacia la obra de Althusser se encuentran esparcidas en la obra de Aranguren (*El marxismo como moral*, 146-159), de Manuel Sacristán (*Escritos sobre El Capital*, 48-50, 54, 98, ...; *Seis conferencias*, 192; y el artículo no publicado de 1981 para *AVUI* recogido en *Escritos sobre El Capital* y en *Sobre dialéctica*) y reemergen todavía en la obra de Antonio Elorza (*Utopías del 68*, 23), Diego

poner en principio una toma clara de posición respecto al problema que nos ocupa –el del signo de la contribución de Marx a la cultura–. Como si la radical intervención teórica en la hermenéutica marxista propuesta por Althusser –caracterizada por una aparente *producción de conceptos* como *sobredeterminación*, *última instancia*, *causa estructural*, o *ideología* y, conviene decirlo, compatible con la vigencia incontestada e incontestable del proceder *dialéctico*– supusiera una desviación ultrafilosófica del fondo de sentido de unos textos animados por intenciones no estrictamente conceptuales⁵. Pero esto no es del todo exacto, pues existen apropiaciones ascéticamente filosóficas –ora militantemente racionalistas, ora afectadamente ontológicas– del marxismo en ámbito español que se muestran idénticamente hostiles al sentido recto de la obra de Althusser. Y esto constituye, creo, un síntoma de algo. Qué cosa sea ese algo no es evidente a primera vista. Pero puede que la lectura atenta de la obra de uno de los pensadores españoles representantes de esta segunda orientación, la de quienes defienden una concepción estrictamente *filosófica* (ontológica pero no dialéctica) de la obra de Marx al margen de (o en abierta oposición a) los -ismos de Althusser, nos ayude a elaborar un diagnóstico. Ese autor es el eminente filósofo español Felipe Martínez Marzoa⁶. Su obra es la reedición del libro, publicado originalmente en 1982, *La filosofía de «El capital»* (Abada, Madrid, 2018).

El título es elocuente. No estamos –no estábamos en 1982– ante un libro sobre Marx o el marxismo. Estábamos y estamos ante un libro sobre la *filosofía* de otro libro titulado *El capital*. Reitero los tiempos, pasado y presente, porque el autor asegura no haber tocado una coma del original finalizado en el verano de 1981. Admite que se pudo haber sentido inclinado, con razón, «a pensar que esto o aquello «estaría mejor» de otra manera». Pero rechaza la

Guerrero (*Un resumen completo*, 16), y otros. Y cierta incompreensión es visible en la obra de Carlos Fernández Liria. Convendría asimismo recordar la defensa de su figura que Savater valientemente hizo, en un ensayo extraordinario, meses después de que Althusser matase a su mujer: *La tarea del héroe*, 19-23. Para las distancias de Sacristán con Althusser, véase el valioso estudio de José Sarrión, *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*, 261-273.

5. Subrayo la compatibilidad del estructuralismo althusseriano y la dialéctica debido a la pretensión exhibida por pensadores como Gabriel Albiac y Carlos Fernández Liria de cuestionar la validez de la segunda como parte de la herencia hegeliana de Marx. También Juan Carlos Rodríguez se resiste a pensar la continuidad de esta herencia, argumentando, quizás erróneamente, que «el lado el lado crítico y revolucionario de la dialéctica [...] en absoluto está en Hegel» (2013, 130). La idea de la filosofía como ámbito de creación o producción de conceptos procede de Deleuze y Guattari, *Que-est-ce que la philosophie?* (12).

6. A partir de ahora, me referiré a este pensador como Marzoa.

conveniencia de modificar nada con arreglo a un motivo escasamente dialéctico –lo que el autor experimente y piense en el tiempo transcurrido no debe conducir a la revisión del original: «el libro debe dejarse tal como está» (8)–. Es una pena, pues el libro «tal como está» no termina de estar. Atesora pasajes de indiscutible penetración interpretativa, pero constituye una defectuosa exposición de la filosofía de «*El capital*». Se trata, en el fondo, de otra *Lectura insólita* de «*El Capital*», también producto de un secuestro⁷.

El libro tiene una tesis y una meta-tesis. La primera, bien armada, brota de una interpretación supuestamente «ontológica» de unos pasajes fundamentales del primer libro de *El capital*. La meta-tesis postula que (todo) el pensamiento marxista se limita a esa tesis. Que no hay más. O que lo que hay de más –todo lo que inercialmente llamamos *marxismo* y que no es más que lo mucho que ha sido tergiversado o añadido por exégetas embriagados, discípulos sectarios y detractores airados– ha de ser convenientemente extirpado. Así, en el primer capítulo titulado «Objetivos y método del presente trabajo», Marzoa procede a una *reductio* progresivamente purificada del ámbito de estudio: marxismo, pensamiento marxista, corpus textual del marxismo, corpus textual de Marx, corpus textual de obras planificadas como tales por Marx, *El capital*, los primeros capítulos de *El capital*, la teoría del valor y, por fin, y «¡No le toques ya más / que así es la rosa!»: la filosofía de *El capital*⁸. Esta depuración está presidida por una concepción de la filosofía como horizonte de «discurso» propio de gentes como «Hegel, Kant o Leibniz» (11). Karl Marx, «en cuanto autor de *Das Kapital*», asegura Marzoa, es un «intelectual puro» y pertenece a este distinguido club. Propio del *intelectual puro* es no admitir que su pensamiento –como la *sustancia* de Spinoza (*Ética* I, definición 3)– dependa de otra cosa que sí mismo. Marzoa abre su libro con una cita en la que Thomas Mann afirma que, en la medida en que «la fuente de la productividad es la conciencia individual», su «obra» ha sido «hecha por necesidad absolutamente propia» (9-10). Al encomiar esta «afirmación “indi-

7. El secuestro de su autor a manos de la madrastra de Blancanieves. Aludo, en primer lugar, a la novela de Raúl Garrido, publicada en 1976, en la que un industrial secuestrado por ETA lee la obra de Marx. En segundo lugar, Adorno se burla de Heidegger alegando que «la ontología fundamental se relaciona con el dominio de los entes como la perversa madrastra en el cuento de Blancanieves» (*Ontologie und Dialektik* 105; mi traducción). Para una breve reconstrucción del contexto (de connivencia marxista-heideggeriana) en el que Marzoa escribe su libro, véase el artículo de Royo, quien destaca la soledad, singularidad y rareza de la contribución de Marzoa: 644-648. Conviene subrayar que Royo muestra una anuencia prácticamente total hacia las tesis de Marzoa.

8. Los versos citados son un poema de Juan Ramón Jiménez, de su libro *Piedra y Cielo* (1919).

vidualista” del “intelectual puro”, la ruda negativa a considerarse, en cuanto artista, servidor o “expresión” de una praxis colectiva» (10), el pensador español busca exorcizar el fantasma de un marxismo impuro que preconiza la sumisión de los sujetos a dicha «colectividad». Marzoa acaba de encender la depuradora –o mejor, la lavadora–. Y comienzan las distorsiones. La primera: la oposición *intelectual puro* frente a *praxis colectiva* no es operativa en el contexto exigido por la cita de Mann y su intento de explicarla. La oposición real se establece entre *sujeto* e *ideología*. Pero Marzoa ni quiere, ni quizás puede, ni quizás debe, hablar de *ideología*. Y cuando lo hace, más adelante en el texto, o cuando lo hizo, en su libro anterior titulado *Revolución e ideología* (1979), no habla de la ideología en el sentido que Marx y Engels dieron al término. Habla de otra cosa –habla de algo que «no es propiamente [dicho] falacia» (2018, 154)–. Esta evasión del sentido recto del término ideología no sólo revela una impropiedad filosófica y una indigencia filológica claramente enfrentadas a las intenciones expresas de un autor que se reclama filósofo de aliento filológico sino que también exhibe el signo mismo de la resistencia que los textos de Marx ofrecen a la lectura purificada de Marzoa⁹. Y a la lectura de tantos otros, por supuesto, en España, quienes, negándose a pensar su ideología, se limitaron a pensar desde ella y se pensaron (y creyeron) marxistas. En suma: Marzoa, pensador immaculado que lee exclusivamente un texto mayor de otro intelectual puro, se resiste a *pensar la ideología* precisamente porque, entre otras cosas, el criterio fijado de la absoluta pureza (*absolute Reinheit*) –comprendida, en el fondo, como alergia a los entes y al trabajo corporal (*körperliche Arbeit*) (Adorno 2002, 102-104), o como mero olvido de nuestra relación con nuestras «conditions réeles d’existence» (Althusser 1976, 101)– junto a la asignación de dicho criterio a determinados nombres, y la exigencia de una hermenéutica depurada de ciertos textos, no son sino un efecto evidente de su propia ideología, una *ideología pequeño-burguesa y tardo-modernista* que sitúa en la *trascendencia formalizada* –«La transparencia, Dios, la transparencia» (J. R. Jiménez)– el medio de redención para *su* conciencia derrotada (pero no tanto) por la prosa mercantil del mundo¹⁰. En

9. Las precisiones filológicas en torno a Marx ya habían sido objeto de debate, en ocasiones acalorado, en suelo español: Véase Albiac, *Althusser*, 9-10; y su discusión con Gustavo Bueno y Julio Rodríguez Aramberri en la revista *Sistema*.

10. Resulta sorprendente la tolerancia de algunos admiradores de Marzoa hacia esta distorsión del término *ideología* propiciada por la condición, atribuida a Marx, de intelectual puro. Diego Guerrero, en su valiosísimo libro, esgrime hospitalariamente esta categoría (*Un resumen completo*, 13, n.5). El asunto de la ideología modernista de la pureza formal está en el corazón de la obra crítica de Juan Carlos Rodríguez. Una incipiente formulación de sus tesis a este respecto puede encontrarse en el ensayo

dicho medio –en el que flotan ingravidas las mónadas de Mallarmé, Flaubert, Rilke, Hesse, Wittgenstein, Pound, Juan Ramón o, pongamos, Sánchez Ferlosio, a la captura de «la *trascendencia* del *Dasein* extático» (Heidegger, «Aus der letzten Marburger Vorlesung», 1976, 89)– la *ontológica* no es ni mucho menos la higiene menos apremiante. Cuando Heidegger afirmó en 1943 que «el calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable [*Das Rechnen läßt anderes als das Zählbare nicht aufkommen*]» («Nachwort zu «Was ist Metaphysik», 1976, 308), no pudo prever el impacto que este tipo de oráculos podía tener en generaciones de pensadores dispuestos a desnudarse, cual *siddharthas* helenizados, en las fuentes del Rin, y evitar de este modo convertirse en contables. Que lo lograsen es cuestión muy diversa. Y que cambiasen el Rin por el Jarama es lo de menos.

En este artículo analizaré cuatro puntos conflictivos del insólito libro de Marzosa. Los cuatro, a mi juicio, están relacionados, y brotan de una tergiversación interesada –si bien un punto inconsciente– del sentido recto del término *ideología*. Que Marzosa no acepte conscientemente el valor original de dicho término constituye, en rigor, la más contundente prueba de la eficacia distorsionadora de dicho operador (el *inconsciente ideológico*) en el régimen de razones que persiguen determinar los umbrales de aceptabilidad doctrinal –es decir, distinguir aquello que, en el horizonte llamado «marxista», procede realmente de Marx de lo que no¹¹.

Recordemos la tesis central: *la originalidad filosófica de Marx reside en la postulación de la ley económica (la teoría del valor) del movimiento de la sociedad moderna*.

Esta tesis reposa en cuatro formulaciones determinantes:

1. *La teoría del valor es inmanente a (sincrónica con) la sociedad moderna, y su hallazgo no depende de investigaciones preparatorias de Marx*

«Maldoror, Zaratustra, Igitur (Algunas precisiones sobre ideología poética: la música y el silencio)», incluido en *La norma literaria*, 195-214.

11. Junto a Adorno, Althusser es obviamente responsable de la inclinación freudiana del concepto de ideología, y en España la elaboración crítica de la noción de *inconsciente ideológico* es obra de Juan Carlos Rodríguez: véanse la sección sobre Althusser en *De qué hablamos*, 165-208, y el libro *Freud, la escritura, la literatura*, 3-85. La hostilidad que despierta esta elaboración entre marxistas españoles incluso matizadamente favorables a Althusser es en sí mismo un síntoma de nuestro inconsciente cultural moderno, atrapado en sectarias ortodoxias y falsos cientifismos –en ritos, mitos y equívocos, por decirlo con el sobrino de Baroja–. Para una revisión crítica temprana, particularmente lúcida, de la concepción althusseriana de la ideología como inconsciente, véase el texto «De l'idéologie» (1977) de Alain Badiou y François Balmès, en *Les années rouges*, 99-200.

sobre formaciones sociales previas al capitalismo (Corolario: no existen ni el materialismo histórico ni el materialismo dialéctico).

2. *El hallazgo de la teoría del valor procede como constitución ontológica.*
3. *La constitución ontológica revela la estructura económica de la sociedad moderna.*
4. *La condición estructural de dicha sociedad impide que la ideología pueda trascenderla.* (Corolario: la ideología propiamente dicha no es falacia).

2. SINCRONÍA E INMANENCIA

Retomo la formulación primera: *La teoría del valor es inmanente a (sincrónica con) la sociedad moderna, y su hallazgo no depende de investigaciones preparatorias de Marx sobre formaciones sociales previas al capitalismo* (Corolario: no existen ni el materialismo histórico ni el materialismo dialéctico).

Marzoa afirma que para «estudiar un pensamiento» conviene primeramente determinar «un «corpus» de fuentes» (2018, 12) o «canon escriturístico» (13) –en nuestro caso: el «corpus marxiano» (14)–. Solo la «irregularidad antifilológica», «el desprecio de la disciplina filológica» (14) y «la ausencia de rigor filológico» (16) han impedido a los exégetas de Marx distinguir «entre obras propiamente dichas y otras cosas», o «entre los diversos tipos de estas otras cosas» (14). El hecho, añade, de que ciertas «citas presuntamente «decisivas» aparezcan en «textos de carácter sumario y circunstancial» (15) reclama prudencia. Por otra parte, la tendencia a sobreinterpretar los textos con la asignación de etiquetas historiográficas del tipo «feuerbachiano» o «hegeliano» conduce asimismo a aberraciones censurables. Los intelectuales puros, parece, no tienen historia, linaje, o familia. Indignado, Marzoa exige el uso de «reglas filológicas» que nos permitan «considerar los textos de Marx precisamente como textos» (15). Los textos menores que Marzoa desestima como «intentos» y «virtualidades» (26) situados en el origen «de todo el aparato pseudofilosófico conocido como «materialismo histórico» y «materialismo dialéctico» (26) son: 1) los manuscritos de 1844 y *Die deutsche Ideologie* (26), usados por Beaufret para demostrar el hegelianismo de Marx; y 2) la Introducción (1857) a los *Grundrisse* y el Prólogo (1859) a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*.

Pero midamos a los pensadores por lo que hacen (cuando dicen), no por lo que dicen hacer (cuando dicen hacer). El acendrado *rigor filológico* de Marzoa contrasta con su absoluta indiferencia hacia las fuentes bibliográficas que cita: de las 110 entradas en cuatro idiomas que recoge en su listado bi-

bliográfico, el filósofo español solo emplea –si exceptuamos los fragmentos de textos de Hegel y Heidegger que glosa (a la postre, más que los de Marx)– realmente, con respeto a la literalidad de los textos (quizás también eso sea filología), la obra de cuatro autores: Marcuse, Beaufret, Mandel, Emmanuel¹². ¿Ha leído Marzoa los textos de Luckács, Adorno, Althusser, Luxemburg, Gramsci o Colletti que recoge en su bibliografía? No lo sabemos. Tampoco estamos seguros de si ha leído algo más de Marx que los tres textos de los que cita: las primeras secciones del libro primero de *Das Kapital*, el «Vorwort» a *Zur Kritik*, y la «Einleitung» a *Grundrisse*. Este tipo de extrema reducción, que –nos confiesa en nota– le ha facilitado una «lectura filológicamente más rigurosa» (269, n. 24) que la realizada de Marx en su previa *Historia de la filosofía*, provoca también efectos singulares, quizás contradictorios, en otros libros de Marzoa. En su ensayo sobre Heidegger, por ejemplo, misteriosamente titulado *Heidegger y su tiempo*, Marzoa se aplica con tal celo a su criterio de pureza filológica que no cita ni un solo párrafo del filósofo alemán. Heidegger, se nos sugiere, no es un conjunto de textos, ni siquiera un texto, tampoco el capítulo de un texto –mucho menos, obviamente, un curso (*Lógica*, 1934) sobre su tiempo transcrito por una alumna resentida (Helene Weiss) y escrutado por un censor oportunista (Víctor Farías)¹³. Heidegger es su propio (y no tematizable) tema. Marzoa dice «escribir sobre Heidegger», propone una «lectura de Heidegger» (5) –pero no de sus textos–. En su libro sobre Leibniz de 1991 volvemos al mismo esquema. La aproximación escrupulosa a Leibniz desde su obra «ingente», un amasijo multilingüe que se presenta «desparramado, sin unidad esencial» (11), es tan fútil como pretender atraparlo desde alguno de sus ángulos: «Leibniz matemático», «Leibniz físico», «Leibniz lógico», «Leibniz jurista», «Leibniz metafísico», «Leibniz filósofo» (11). Solo la aproximación purificadora podrá proporcionar unidad. Se trata, pues, de

demostrar que en todo Leibniz se trata de una sola cosa. Esa «sola cosa» es lo que en el título primitivo se designaba con el nombre del pensador (práctica que también seguimos cuando decimos «Kant» o «Platón» o cualquier otro nombre de esa lista), y es a esa «sola cosa» a lo que se trata de «aproximarse». (12)

El tono misterioso en torno al grial ontológico –*una sola cosa, de lo que se trata, el tema*– oculto en una estéril trama de proliferación textual es muy característico del tratamiento esotérico que Marzoa, y la exigua diáspora de

12. Cita también textos de Einstein y Mann que no se recogen en la bibliografía.

13. Estoy siendo (lamento tener que recordarlo) deliberadamente irónico.

sus discípulos, dan al corpus sagrado de Heidegger. Marx sólo podrá ingresar en la comunidad de elegidos (la de los iniciados del Ser) si depone su oscuro pasado textual.

Marzoa esgrime, en primer lugar, un argumento a su juicio «filológico». Existen los textos reales (o puros) de Marx –muy escasos– y existen «otras cosas», es decir, «textos de carácter sumario y circunstancial», ya sea porque fueron redactados antes que los textos puros o porque se trata de prólogos, prefacios, introducciones. Para Marzoa, esas otras cosas son τὸ μὴ ὄν –lo que Platón estigmatizara como el no-ser–. Así, el prólogo de 1859 a *Zur Kritik*, en el que se esboza la relación entre «base real [*reale Basis*]» y «edificio de las ideas jurídicas y políticas [*juristischer und politischer Überbau*]» (*Zur Kritik*, *Werke* 13, 8) es, «como suele suceder» con los prólogos, «externo a la obra, justificado por razones accidentales, pero teóricamente innecesario» (126). En su libro anterior lo califica de «texto de no mucho rigor teórico» (1979, 25). Pero entonces, si los paratextos y preámbulos textuales son impuros e innecesarios, ¿por qué recurre Marzoa en un momento decisivo de su elucidación del concepto de ideología (252-256) a extensos fragmentos de la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu*, citando casi más de ese paratexto que de todos los textos de Marx que se digna usar en su libro? ¿Una *Einleitung* sí, pero un *Vorwort* no? ¿Hegel sí, pero Marx no? Supongo que los caprichos de la *filosofía* tienen también su límite¹⁴.

Pero vayamos al meollo del problema: Marzoa postula que «el «materialismo histórico» y el «materialismo dialéctico», supuestamente descritos en esos textos circunstanciales, «ni son de Marx ni son filosofía». Y «que la filosofía de Marx es precisamente lo que él presenta como «la crítica de la economía política» y como el descubrimiento de «la ley económica del movimiento de la sociedad moderna» (25). Este apunte abre del todo el melón de la potencial identificación entre ontología y crítica, que ya Gustavo Bueno descerrajara de golpe, en un ensayo brillante, con la pregunta que obsesiona a Marzoa: «la crítica a la sociedad capitalista (mediante el comunismo y no sólo mediante *El capital*), ¿puede entenderse en los términos de una estricta crítica científica o incluye también una crítica filosófica, una nueva ontología?». Marzoa no se molesta ni en cerrar el melón ni en comérselo. Ya saben,

14. Marzoa dedica una extravagante página (252) a justificar la inclusión de lo que llama «texto en cuestión», resistiéndose a llamarlo Introducción, de Hegel como documento *filosófico* de validez *teórica* comparativa. Convendría recordar, entre otras cosas, que toda la *Fenomenología del espíritu* fue originalmente planeada como una «Introducción» a la primera parte de su proyectado opus magnum *Logik und Metaphysik*. Para una sofisticada discusión del carácter recursivamente introductorio de los textos hegelianos, véase Frank Ruda y Rebecca Comay, *The Dash*.

primum philosophari, semper philosophari. Frente al espejo de la identidad pura del Ser, no hay tiempo para insinuaciones (¿la *Fundamentalontologie* como forma de *Kritik*?) ni para «otras cosas». Así, *quod erat demonstrandum*, es «en *Das Kapital* donde está la *filosofía* de Marx» (29). Su lectura, concede, no será «la única posible», pero recuerda que hay «lecturas imposibles o, para ser más exactos, presuntas lecturas que no son lecturas» (39). Su lectura, pues, es lectura: Marzoa se presenta como archi-lector en suelo hispano, como hiciera Ortega en 1906, sintiéndose el primer español capaz de leer y entender a Kant (1991, 255). Pero entonces, Marzoa, lector ¿de qué cosa? De *El capital*. Pero ¿ha leído las «otras cosas», esas que califica de sumarias y circunstanciales, incluyendo textos tentativos, prematuros y en ocasiones a cuatro manos como *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843-44), el ensayo «Zur Judenfrage» (1844), los *Pariser Manuskripte* (1844), *Die heilige Familie* (1844), *Die deutsche Ideologie* (1845/46), *Misère de la philosophie* (1847), «Das Manifest der Kommunistischen Partei» (1848), los *Grundrisse* (1857-58), con su «Einleitung» (1857) y *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859) con su «Vorwort» (1859)? No lo sabemos. En su libro solo demuestra haber leído fragmentos de los dos paratextos finales: la Introducción a los *Grundrisse* y el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la economía política*. Marzoa no cita ni comenta ningún otro texto. Su argumento –son «otras cosas»– no parece, empero, el producto de una lectura. Parece más bien el reducto de una presunción. El refugio de un prejuicio. El estornudo de una alergia.

3. MATERIALISMO DIALÉCTICO

Marzoa, pues, rechaza la validez del término «marxismo» (39) y arguye que *lo único que hay* –en jerga ontológica, «aquello en lo que sencillamente se está» (*Heidegger y su tiempo*, 11), en jerga lírica italianizante, aquello en lo que «estoy y estaré siempre puesto» (Garcilaso, soneto V)– resulta estar en (y en cierto modo ser) «cierto libro inacabado que se titula *Das Kapital*» (38). Pero si solo es *cierto* (no *el*) libro y está *inacabado* ¿se trata entonces de algo más que un *intento* o *virtualidad*, algo más que un texto no *circunstancial*? ¿Le concede a dicho texto, frente a otros, la muerte de un señor enfermo de 65 años un estatuto especial por el mero hecho de ser el texto que esta muerte –y no otra cosa: la inseguridad, la desidia, el hartazgo, la precariedad de la vida– interrumpe? Entiendo que no: los tiempos de destrucción no son necesariamente más elocuentes que los tiempos de silencio. Es, en cualquier caso, indiscutible que *Das Kapital* condensa aspectos determinantes de la contri-

bución de Marx a la filosofía –su aportación a la economía (o a su crítica) no suscita una respuesta tan unánime– pero no lo es menos que su ingente obra previa, siempre atenta a la evolución de la *bürgerliche Gesellschaft* en las sociedades premodernas, propone, mediante el uso continuado de la *crítica transformativa* heredado de Feuerbach, herramientas decisivas de análisis social (base, superestructura, determinación, ideología) que, en su aplicación auxiliar a la *anatomía de la sociedad moderna* (*Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft* en «Vorwort», *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, *Werke* 13, 8) permiten la elucidación tanto de su «ley económica» como del plexo de ideas, valores e instituciones que dicha ley condiciona¹⁵. Esto es tan evidente que resulta sonrojante repetirlo: existe un consenso tradicional y autorizado en atribuir a la *teoría de la ideología* un valor incuestionable en la historia de la filosofía moderna, y un valor, insisto, aplicable a cualquier sociedad

15. La crítica transformativa de Feuerbach está en la raíz misma de todo el pensamiento marxista. Cuando Feuerbach dice que «el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo actual» (citado por O'Maley en su Introducción a Marx, *Critique* XXXI), sienta el fundamento de todo lo que Marx habrá de construir intelectualmente hablando. El propio análisis de la *mercancía* y la teoría resultante del *valor* es reducible a los principios básicos de la crítica transformativa. Así como la indiferencia relativa, y la eventual sustituibilidad, de cantidades variables de mercancía propone un valor abstracto cuya materialización más evidente es el dinero como *nada que es*, del mismo modo la indiferencia relativa, y la eventual sustituibilidad, de cantidades variables de concepto propone un valor abstracto cuya materialización más directa es Dios como *nada que es*. En ambos casos, asimismo, el valor que ostentan tanto la *mercancía* como el *concepto* procede de la naturaleza material del hombre como sustrato último de la operación abstractiva. En un caso (la mercancía) la plusvalía se origina en el trabajo humano realizado no remunerado. En el otro caso (el concepto) el sobre-sentido procede de la hipóstasis de determinaciones humanas alienadas y no repercutidas. Así, la *libertad*, la *infinitud*, el *derecho*, la *justicia*, la *perfección*, no son sino «conceptos» abstraídos de determinaciones que cabe, idealmente, predecir y predicar del individuo humano libre, infinito, recto, justo, perfecto: son los predicados presumibles del hombre convertidos, en primer lugar, mediante hipóstasis gramatical, en sustantivos, y en segundo lugar, mediante hipóstasis sintáctica, en sujetos. La alienación tiene dos fases. En primer lugar el hombre pasa a ser un predicado del sujeto abstraído: *La perfección es humana* o *La libertad es propia del hombre*. En segundo lugar, en la medida en que todos estos sustantivos (perfección, justicia, bondad, libertad...) son intercambiables, el hombre y sus determinaciones pasa a ser el predicado del sujeto sustantivado (Dios) que homologa todas estas abstracciones. Este es exactamente el mismo razonamiento que, en *Das Kapital*, subyace a la teoría del valor –elaborada sobre ideas simples como trabajo humano, mercancía o dinero–. Para la relevancia indiscutible –aunque muy discutida– de la crítica transformativa heredada de Feuerbach en la obra de Marx, véase la excelente introducción de C.J. Arthur a *The German Ideology*.

estamental o de clases, no sólo la moderna¹⁶. En 1975, cuando Marzosa llama al concepto «marxiano» de ideología a capítulo, un principiante trilingüe de cuestionable formación filosófica llamado Paul Ricoeur está dictando en inglés en la Universidad de Chicago las conferencias, luego publicadas como *Lectures on Ideology and Utopia*, en las que disecciona cuidadosamente el rico concepto de ideología tal y como se presenta en los primeros escritos de Marx (algunos en colaboración con Engels)¹⁷. Invito al lector a que co-teje ambas posiciones: la del modesto Ricoeur y la del inmodesto Marzosa. Constituye toda una lección sobre los estragos de la incontemporaneidad filosófica y el retraso cultural.

Pero Marzosa, desde su alcázar hispano, apostilla su enmienda a la totalidad del marxismo entendido como materialismo dialéctico: «Marx no pretende exponer “leyes” del desarrollo de sociedades en general (ni cree que tal pretensión pudiese tener sentido) sino poner de manifiesto “la ley económica de movimiento de la sociedad moderna”» (45). E insiste en el desinterés de Marx hacia la historia en general, pues su análisis de sociedades precapitalistas (antigua, asiática, feudal) «está dentro de su análisis de la sociedad presente y asume conscientemente el carácter que este análisis le marca» (45). No niego el valor de la apuesta inmanente de Marzosa: someter el sentido de términos como «sociedad» o «modo de producción» al dictado exclusivo de la semántica nueva que supuestamente brota de la configuración de un campo o nuevo objeto –«la construcción de un modelo, de una estructura, a la cual llamamos “estructura de la sociedad moderna” o “modo de producción capitalista”» (45). Lo que niego es, en primer lugar, la originalidad de dicha apuesta, pues los drásticos términos en los que la plantea rezuman althusserianismo por los cuatro costados¹⁸; y en segundo lugar, que Marx no incluya

16. Véase la autorizada síntesis del historiador de las ideas Gregory Claeys, *Marx and Marxism*, 81-111.

17. Mi caracterización de Ricoeur es, claro, irónica. Toda la llamada hermenéutica de la sospecha, estudiada por Ricoeur, descansa sobre principios de interpretación tendencialmente destructiva que sólo son comprensibles en un horizonte de hermenéutica *dialéctica* e irrenunciablemente *historicista*. No hace falta quizás recordar una frase de Heidegger –«Die absolute Metaphysik gehört mit ihren Umkehrungen durch Marx und Nietzsche in die Geschichte der Wahrheit des Seins» (1976, 336)– para verificar su papel en la fundación de una hermenéutica de la *Auslegung* (*Sein und Zeit* §32), luego sistematizada por su discípulo Gadamer, que sería inconcebible sin procedimientos de *Destruktion* y *Zerstörung* decididamente contra-ideológicos.

18. Althusser sitúa el corte epistemológico en fechas previas (entre 1845 y 1857), pero también persigue identificar la filosofía genuina de Marx y también descarta la validez teórica del Marx más influido por Hegel y Feuerbach.

en el ámbito redefinido de la problemática que aborda la necesidad de contemplar sociedades y modos de producción previos.

Es, curiosamente, en el capítulo II sobre «La mercancía» donde Marzosa se retuerce más airadamente contra lo que califica erróneamente (lo veremos) de visión *suprahistórica* de Marx. Aquí también desliza un comentario sencillamente asombroso: afirma que la expectativa ordinaria de «cualquier marxista» sería la de situar la «ontología» de la mercancía «en el campo de la «ideología» y no, como hace Marzosa, en el campo «de aquello que se suele llamar «la base económica» (45). El marxista ordinario, en suma, especialmente si está «instruido en filosofía», presume una lectura superestructural o ideológica (no infraestructural) del problema ontológico (45-46) porque entiende, equivocadamente, que «la ontología [es] no sólo un elemento entre otros de la «ideología», sino la raíz de toda ella». Esto es absurdo. Es como censurar que un pensador interesado en retórica aspire a elaborar una lectura tropológica de un tratado de gramática, o una interpretación figural de un tratado de lógica –y no es en absoluto fortuito (para la presente discusión) que esa intolerancia la padecieran Derrida y De Man a manos de gentes como Brian Vickers, John Searle o Georg Steiner. Permítaseme recordar que ambos, Derrida y De Man, siempre empezaron por la gramática–. El hecho de que el objeto de análisis sea tan *básico* como la mercancía no lo exime de verse arrastrado, como objeto, a especulaciones tan *superestructurales* como las ontológicas (Marzosa no admite, claro está, que la ontología sea un efecto discursivo supraestructural). Todo lo contrario. Como el erizo del cuento evocado por Heidegger, la ideología está siempre allí –«Ick bünn all hier»– para la liebre que siempre llega tarde («Die onto-teologische Verfassung der Metaphysik», 2006, 69). Eso es precisamente lo que explica Marx en ese texto «circunstancial», despreciado por Marzosa, que es el prólogo de 1857 a *Zur Kritik*: dices *Bevölkerung* (población) y la ideología ya está ahí, contenida en esa abstracción, y si te das la vuelta, corres a la otra punta, y enuncias abstracciones algo más simples como *Klassen*, o *Lohnarbeit* (trabajo asalariado), o *Kapital*, también allí te espera la ideología erizada de espinas. Lo mismo sucede con la categoría de *propiedad*: la re-determinación conceptual desde el «dato» *propiedad privada* a la *propiedad* como categoría simple conduce, a fortiori, a la reconceptualización retroactiva de otras «formas» de *propiedad*. O con la categoría, mucho más decisiva, de *mercancía*: reconceptualizar el *trabajo* o el *dinero* como mercancías que exhiben una «forma de valor» es en sí mismo una operación dialéctica –no sólo «ontológica»–, y, contrariamente a lo que afirma Marzosa, Ernest Mandel es perfectamente consciente

de la distinción entre sustancialidad y forma del valor¹⁹. El movimiento de la liebre que acabo de describir, siguiendo el cuento de los Grimm evocado por Heidegger, es un movimiento característicamente dialéctico. Pero eso, claro está, Marzosa tampoco quiere aceptarlo: si la metafísica ya fue una perversión de la ontología fundamental, qué decir de la dialéctica.

Que Marzosa lea la discusión económica de Marx sobre la mercancía y el valor en clave ontológica y asuma que dicha clave articulaba la propia construcción teórica de Marx de dichos fenómenos no escapa a las expectativas marxistas: todo lo contrario, es lo esperable²⁰. El marxismo teóricamente sofisticado asume que toda lectura de la problemática infraestructural (económica) es una lectura, es decir, una práctica ideológica. Lo que ocurre es que la ideología admite grados de desengaño constitutivo (es decir, de autodesconstrucción inmanente) y resulta por ello más o menos capaz de denunciar su error y de provocar, de este modo, explicaciones efectivas (ya que no verdad) de lo que es (ente) y del todo de lo que es (entes) –ya que no del Ser–. Que se acceda a la explicación de un fenómeno económico con herramientas ontológicas no deslegitima la operación explicativa. Como insiste Marx, y recuerda oportunamente Fernández Liria, el problema idealista-materialista de la realidad está preventivamente amortizado, y «todo se juega entre conocimientos» (Fernández Liria 151). Pero Marx sugiere algo más, algo aparentemente inaceptable para sus exégetas: que incluso dichos conocimientos, en la medida en que son objetos dialécticos, están ya *ideológicamente constituidos*. En otras palabras: la lavadora nunca nos dará los conceptos (*Begriffe*), determinaciones (*Bestimmungen*) o categorías (*Kategorien*) más simples

19. Marzosa se lo reprocha en las páginas 49 y 106. Compárese con Mandel, *Traité*, 58, 109-113. Creo que Bueno acierta cuando dice: «Es cierto que estas ideas –funciones ontológicas– no preexisten *a priori* precisamente porque su campo –a la vez extensión e intensidad– es el conjunto de sus realizaciones. Brotan, de algún modo, del material, pero no se sostienen sobre él como si éste fuera material empírico, sino que se entretajan con él, constituyendo su marco ontológico». Ese *entretajarse* sella, mediante la «negatividad esencial» que le es propia, el destino dialéctico de lo que, a su juicio, ha sido ontológicamente determinado –o sencillamente producido–.

20. En la década de los ochenta, de la mano del grupo de pensadores alemanes (Robert Kurtz, Claus-Peter Ortlieb, Roswitha Scholz) que fomentaron la *Wertkritik* (crítica del valor) inspirados en la obra de Robert Scholz y usando las revistas *Kritik* y *Exit* como cajas de resonancia, y gracias a la obra de filósofos como Anselm Jappe y Moishe Postone, se elaboró una crítica similar de orientaciones ortodoxas del marxismo tradicional (materialismo histórico, materialismo dialéctico) al tiempo que se reclamaba una mirada ontológica al problema del valor. La prevalencia, en la obra de Marx, de una orientación «ontológica» en torno al concepto de trabajo se examina rigurosamente en el libro de Postone, 60-83.

(*einfachere*)²¹. La ineludible coimplicación recíproca de todo lo conceptual sella su destino inexorablemente dialéctico, así como el de la realidad social, la efectiva (*wirkliche*) y la no tanto: la realidad no es racional porque un Espíritu haya procedido a absolverla, sino porque está constituida por intenciones, previsiones, esperanzas, temores, y acciones (pasiones tristes y pasiones alegres, diría Spinoza) de sujetos que, al estar necesariamente mediados por conceptos dialécticamente entrelazados –esa mediación es la *ideología*– terminan por determinar el entrelazamiento dialéctico-conceptual de las «realidades» en que viven. El proceso está animado por un *feedback* dialéctico. Si la realidad social y la razón transitoriamente coinciden es porque ambas son tendencialmente *objetivas* –es decir, productos de una determinación multilateral posibilitada por (los errores de) la experiencia–²². El problema es que ni Heidegger, ni Marzosa, ni el resto de *confratelli* de la Cofradía del Ser, tienen paciencia con los errores de la experiencia. Hegel sí la tuvo, amén de una devoción genuina por los *Seiende* arrojados allende el χωρισμός, y por eso la dialéctica de Marx –como ha recordado Adorno en muchos lugares– no puede no ser hegeliana.

Pero Marzosa es inflexible: «Marx no asume como problema la presencia de la dialéctica (esto es: de Hegel) en su propia obra» (2018, 24). Como dicen los ingleses, Marzosa, tratando de depurar al máximo, ha terminado arrojando por el sumidero al bebé (Hegel) junto con el agua sucia de la bañera (la dialéctica). Y esto es mucho depurar. Marzosa discute la tesis de Beaufret sobre «la real y verdadera dependencia de Marx con Hegel» (23). Y para ello olvida deliberadamente una frase de Heidegger –«Marx y Kierkegaard son los más grandes hegelianos [*die Größten der Hegelianer*]» («Hegel und die Griechen», 1976, 432-433)– y esgrime otra, la célebre comparación entre el estudio que los teólogos medievales hicieron de la obra de Platón y Aristóteles con el modo en el que «Karl Marx für seine politische Weltanschauung die Metaphysik Hegels benützt» (1997a, 116; citado en 31). Marzosa se apresura a decir que Heidegger no habla de marxismo, que la alusión a Marx es puramente casual, y que la fórmula *politische Weltanschauung* «no pertenece al léxico heideggeriano» (31). En fin, que todo ha sido una ilusión. Lo que

21. Tomo los conceptos de la sección tercera de la Introducción a *Grundrisse, Werke* 13, 631-639.

22. Para el problema, en Hegel, de la unidad originaria de la apercepción, en la que sujeto y objeto, identidad y diferencia, están inicialmente reconciliados, así como para el problema de la virtualmente interminable determinación de lo ente en el campo de objetividad de lo real, véase la original exposición de Marcuse en brillante traducción de Sacristán, en *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, 1-63. Este libro de Marcuse fue su tesis de habilitación, dirigida por Heidegger, y originalmente publicada en 1932.

Marzoa no explica es por qué para Heidegger en 1932 «la doctrina de la ideología [*Ideologienlehre*] y del sistema íntegro [*Denksystematik*] de Marx y el marxismo» son cosas reales, por qué cuestiona la posibilidad de una superación (*Überwindung*) de la doctrina marxista que busca en el fondo superar (y denunciar) a la «“Weltanschauung” als Ideologie» (1997b, 325), por qué se molesta en citar de *Die deutsche Ideologie* en su ensayo «Kants These über das Sein» (1976, 446-447); o por qué *Misère de la philosophie*, en su versión alemana, sí forma parte del «corpus escriturario» marxiano susceptible de ser citado y comentado, aunque sea indirectamente –*et pour cause*–: «Die-selben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen» (*Von Wesen* 325); por qué, en la «Brief über den «Humanismus» –dirigida, no olvidemos, al errado Beaufret– habla el filósofo alemán de «eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo [*in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne*] como el extrañamiento del hombre [*als die Entfremdung des Menschen*]» (1976, 339)²³; o por qué, en esa misma carta, se dice que con dicho concepto de extrañamiento Marx se adentra «en una dimensión esencial [*wesentliche*] de la historia por lo que la consideración marxista de la historia [*die marxistische Anschauung von der Geschichte*] es superior al resto de las historias» (1976, 340). Han leído bien. *La consideración marxista de la historia*: dos sustantivos, un adjetivo, una preposición, y dos artículos determinados –*la* marxista de toda *la* historia–. Marzoa, filológicamente, prefiere no leer. Recuerdo, por otro lado, que, según Marzoa, esta idea del extrañamiento o alienación –a la que Heidegger no fue precisamente indiferente (*Sein und Zeit* § 38; 1977, 233-239)– pertenece a los *Lehr-und-Wanderjahre* del joven filósofo, y llamo la atención sobre el primer adjetivo de la frase preposicional: «*in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne*», pues el intelectual puro de Messkirch no arroja esa perla a cualquier cerdo²⁴.

Pero Marzoa asegura que en 1940, cuando alude a la relación Marx-Hegel, Heidegger «no había pensado por su cuenta sobre Marx». Tampoco en 1946, cuando escribe la carta, «y en todo caso, el “diálogo” no empezó» nunca (2018, 32). Leamos entre líneas. Lo que Marzoa sugiere es que él mismo va a pensar por cuenta de Heidegger sobre Marx, que el libro que el lector tiene en sus manos no es otra cosa que el diálogo que Heidegger nunca empezó. Pero

23. Las traducciones citadas proceden de la excelente versión de Helena Cortés y Arturo Leyte para Alianza Editorial.

24. Para la relación entre Heidegger y Marx, es útil la tesis doctoral de Gerry Stahl leída en 1975. Pero sobre todo véanse los libros de Kittsteiner y Hemming.

el caso es que sí lo empezó, sí lo pensó, y toda la interpretación ontológica de Marzosa reposa sobre una frase muy pensada de Heidegger, y tan preñada de lo que puramente se trata (el tema), y de lo que hay (los entes), como contaminada de otras cosas (materialismo histórico): «La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica [*in einer metaphysischen Bestimmung*], según la cual todo ente [*alles Seiende*] aparece [*erscheint*] como material de trabajo [*Material der Arbeit*]» («Brief», 1976, 340). ¿Por qué no arranca Marzosa su libro con esta extraordinaria cita? No podemos juzgar a un pensador por su ambición: la de Marzosa es magnífica, y otros no menores –como Marcuse– también siguieron la senda de ontologizar el marxismo²⁵. Pero sí cabe juzgarlo por sus resultados.

Pero entonces, si «Marx no asume como problema la presencia de la dialéctica (esto es: de Hegel) en su propia obra» (24), ¿por qué concluye su prólogo a la segunda edición de *Das Kapital* (1873) afirmando que su «método dialéctico no es solamente distinto del de Hegel, es directamente su opuesto»? ¿Por qué se obsesiona tanto con la justificación (filo-hegeliana, para-hegeliana, o contra-hegeliana) de su método? Para quien esta afirmación no suponga la asunción consciente de un problema serio, y la frase «*meine dialektische Methode*» no conlleve un agravamiento del mismo, para ese artista puro del mundo flotante (Ishiguro), todo quedará definitivamente envuelto *in rosigem Licht* (*Das Kapital*, Werke 23, 16). Que así es la rosa. Que así sea. Amén.

4. MATERIALISMO HISTÓRICO

El capítulo VI, titulado «La presunta “concepción materialista de la historia”», se abre con un iracundo rechazo de la categoría de «materialismo dialéctico», pues no cabe considerarlo «ni como marxismo ni como filosofía» (125). La categoría «materialismo histórico» merece, en cambio, una cortesía diversa. Marzosa la define como «la concepción de la historia que se pretende hacer posible» por la vía del *materialismo dialéctico*, es decir, por medio de

25. Para el giro ontológico del materialismo marxista véanse los textos de Marcuse recopilados en *Heideggerian Marxism*, así como el artículo de Jord Magnet. La tendencia fetichista a mercantilizar conceptualmente la noción del trabajo abstracto se apoya, según algunos marxistas heterodoxos, en una intolerable ontologización transhistórica de la noción de esta noción. Por ello mismo es importante también tener en cuenta el debate en torno a la contestada idoneidad de suponer una «ontología del trabajo» en la obra Marx. Véase Postone, 43-83. Y de Anselm Jappe, véase el capítulo 2, «Critique de travail» de su libro *Les aventures de la marchandise*.

una «filosofía que, cambiando (para la naturaleza y para la historia) el concepto de las leyes de movimiento, haría posible comprender en términos de tales leyes no sólo la naturaleza sino también la historia» (125). Como definición, este patinazo sintáctico deja mucho que desear. Pero Marzoa atribuye su balbuceo circular a los vicios de un «marxismo» vulgar que lleva décadas propalando estas especies conceptuales. El «credo» de dicho marxismo se halla en un «párrafo» constantemente recitado en las «exposiciones ordinarias del «marxismo» (125). *Ordinario, vulgar* –el prejuicio cobra tintes de distinción estamental–. Dicho párrafo es el prólogo de 1859 a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Marzoa insiste: se trata de «prólogo que, como suele suceder, es externo a la obra» (126); es un texto «de carácter retrospectivo y autobiográfico». Y explica:

Marx está narrando las investigaciones que hizo, los problemas que tuvo y los resultados a que llegó. Y, tal como ya dijimos que hace con la presunta filosofía «general», situada cronológicamente en el nivel de *Die deutsche Ideologie*, Marx no desmiente expresamente estos resultados tempranos, pero los deja ahí, y, en cuanto empieza a exponer su obra en curso (que ya es, en el proyecto, *Das Kapital*, aunque todavía no lleve ese título), aquellos resultados no aparecen por ninguna parte como elemento teórico presente. Se han quedado en prólogo, externo a la obra. (126)

Es evidente que Marzoa, que ha leído algo de *Das Kapital*, no ha leído los otros textos de los que habla, redactados entre 1844 y 1846. Las primeras secciones de *Das Kapital* serían sencillamente inconcebibles sin el esfuerzo de autoclarificación [*Selbstverständigung*] (*Zur Kritik, Werke* 13, 7) metodológica que Marx lleva a cabo en esos años y que lúcidamente detalla en el prólogo de marras. El grueso del argumento de Marzoa para desacreditar la dignidad filosófica de un prólogo –habla de «filosofía «general»– que lee despectivamente como mera narración («Marx narra»), y su papel fundacional en el trazado de una filosofía caracterizable como materialismo histórico, es recordar que «las dos determinaciones que el texto nos da acerca de lo que es esa *bürgerliche Gesellschaft* [...] remiten a la sociedad moderna, y no a una “base” de cualesquiera sociedades en general. Marx no formula aquí tesis alguna acerca de “la historia” en general» (129). Se equivoca: Marx constantemente asume que la sociedad civil preexiste tanto al estado moderno –definido por la tradición de pensamiento filosófico-político que va de Rousseau a Hegel– como al modo de producción capitalista –estudiado por Ricardo y Smith–. Y asume también que la sociedad moderna fluye dialécticamente, y que puede por ello modificarse –que *su* método dialéctico estima que

«cada formación social históricamente desarrollada [*gewordne Form*]» está en «movimiento fluido [*im Flusse der Bewegung*]» («Nachwort zur zweiten Auflage», *Kapital I, Werke* 23, 28)–.

En *Die deutsche Ideologie*, la sociedad civil se define como «el verdadero hogar y escenario de toda la historia [*der wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte*]» (*Werke* 3, 36). Nótese el adjetivo: «*aller* Geschichte». La sociedad civil, según Marx y Engels, comprende el intercambio material completo entre individuos en un estadio determinado de desarrollo de las fuerzas productivas. Los estadios más primitivos (sociedades familiares, tribales) quedan también aquí comprendidos, pues en ellos el individuo se relaciona «productivamente» con las materias y fuerzas materiales de su entorno en virtud de relaciones dadas²⁶. Si alguien no entiende esto, que lea *Sein und Zeit* §15-17, donde las nociones de uso y producción –en el ámbito mundano de las cosas pre-tematizadas– no están exactamente ocultas debajo de la alfombra²⁷. Es evidente que Heidegger sí entendió y apreció a ese Marx de la década de los cuarenta. Que sea a partir del surgimiento de la clase burguesa cuando la *sociedad civil* se consolide, y que el término se acuñe en el siglo dieciocho, no significa que el rodar de esa realidad objetiva (sociedad civil) en el curso de la historia (Marx emplea con descaro el término *Entwicklung*) no fuese un hecho –y un hecho analíticamente relevante, en tanto en cuanto lo objetivo retiene (*hob auf*) dialécticamente el pasado– antes de la constitución definitiva de la «sociedad moderna». La determinación de la *idealistischen Superstruktur* por la *Basis* (*Die deutsche Ideologie, Werke* 3, 36) precede, pues, a dicha constitución, por mucho que ésta consolide su lógica interna²⁸.

26. Marx retoma estos casos históricos en *Das Kapital* (Libro 1, Capítulo 1, Sección 4), como formas de mediación primitiva o supuesta inmediatez (*unmittelbar vergesellschafteter Arbeit*): *Das Kapital*, 92.

27. Por ejemplo: «In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen Welt-Erkennens, es ist das *Gebrauchte, Hergestellte* und dgl.» (Heidegger 1977, 67).

28. El problema de la sociedad civil es otro, y tiene que ver con su naturaleza constitutivamente ideológica. En el fondo, como explica Geoffrey Hunt, aunque la sociedad civil es para Marx un fenómeno real (la totalidad de las relaciones de intercambio y circulación de las mercancías en la formación social capitalista), constituye también un ideograma fabricado en la superestructura de dicha formación social, proyectado erróneamente hacia estadios pre-históricos –la *Robinsonade* memorablemente parodiada en su Introducción a los *Grundrisse* (*Werke* 13, 615-616) y en otros lugares– y susceptible de ser críticamente anatomizado. En sus inicios, Marx acepta el ideograma como constructo de explicación histórica, y se aferra a él casi hasta el final (aparece unas doce

Marzoa sigue leyendo el célebre pasaje de Marx y apunta dos cosas. Primero, que el hecho de que, como asegura Marx, «las relaciones de producción [correspondan] a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas» no implica que dicho desarrollo «sea esencialmente un *continuum*» (130), lo cual haría pensar en una ley histórica. Segundo, que la relación que Marx establece entre, por una parte, «la base real», es decir la «totalidad» de las relaciones de producción como «estructura económica de la sociedad», y por otra parte, tanto el «edificio jurídico y político» como «determinadas formas de conciencia sociales» no es extrapolable a una sociedad distinta de la moderna. No cabe establecer, asegura, para otra sociedad una estructura «que se realice enteramente en datos “materiales”» (133).

Más adelante, en la sección sexta, trataré este asunto de la estructura. Por ahora basta con formular dos objeciones a estas dos enmiendas de Marzoa a la «escolástica seudomarxista» (134) empeñada en descubrir las bases del materialismo histórico. Primero, Marx sí concibe grados (*Stufe*) de desarrollo de las fuerzas productivas y por ende de las relaciones de producción, y dichos grados corresponden a estadios de una historia: íntimo conocedor del pensamiento escocés (Smith, Ferguson, Robertson, Hume) y probable frecuentador de Gibbon, Marx no desdeña la concepción gradualista de la historia. Obviamente descubre que la lógica interna de la sociedad moderna constituye un salto cualitativo –una discontinuidad– frente a la secuencia histórica previa, pero ello no exige el borramiento de ésta. Que dicha historia no le interese *per se*, como objeto directo de estudio, no invalida el hecho de que asumir su existencia es la condición necesaria para descubrir las leyes inmanentes que operan en el estadio más maduro de ésta –la sociedad moderna–. Para Marx, que supo leer a Darwin, todo es genético, todo es evolutivo, en una dirección fortuita, nunca teleológica, de accidentes enlazados. Darwin le señala a Marx el camino para mantenerse en el gradualismo sin sucumbir a los encantos de la teleología (como le ocurrió a cierto Hegel). No hay ontología rigurosamente sincrónica. Lo que es –Marzoa diría *lo que hay*– en el presente contiene siempre vestigios de lo anterior, concentrados de pasado: esta idea de Leibniz obtuvo su formulación dialéctica más cerrada en Hegel²⁹. Adorno solía usar, acertadamente, la metáfora de la historia o el *Geist*

veces en *Das Kapital*) ante la dificultad de hallar un concepto alternativo. Para Marx, la anatomía del hombre explica la del simio: «Anatomie des Menschen iste in Schlüsserl zur Anatomie des Affen» (*Werke* 13, 636).

29. Hamza afirma que según el método dialéctico de Hegel, «the present is never alone», y se apoya en Žižek para sugerir la idea de que la «totalidad» dialéctica es también la que afianza al presente con su pasado: «Imprinting Negativity», 118-20. Una frase de Marcuse, en versión de Sacristán, atrapa convenientemente algo de este sentido: «no se

sedimentado³⁰. Segundo, la relación entre estructura y superestructura (entre base económica y edificio jurídico-político y formas de conciencia sociales) existe desde que, en la historia humana, existe una base económica, por muy rudimentaria que esta sea. Cuanto más primitiva, más simples serán las formas de conciencia sociales y menos posibilidades habrá de hablar de «edificio jurídico-político». Insisto: que el interés de Marx no se centrara en desvelar la morfología de esta relación en sus versiones más primitivas no cancela ni el hecho de su existencia efectiva ni la necesidad de tomar dicha existencia en consideración al valorar estadios más avanzados de la relación. Por una razón muy sencilla: el dato principal que se trata de demostrar es que la sociedad moderna no es una entidad (o conjunto de entes) que brota espontáneamente y se ofrece al estudioso (el filósofo puro) para que proceda al descifrado de sus leyes ontológicas inmanentes. No olvidemos que Saussure culmina su análisis inmanente y sincrónico de la *langue* tras años de estudio de gramática histórica, y que su gesto epistemológico (su *coupure épistémologique*, digamos) no consistió tanto en desautorizar la relevancia del vector diacrónico como en demostrar que aquello que evolucionaba a lo largo de la historia no era un conjunto de elementos –un puñado de *data* dispersos, de *facta bruta*– sino un sistema (o estructura) dotado de lógica (trascendental) interna. Toda la burla despiadada de Marx contra las *robinsonadas* de economistas liberales y filósofos idealistas brota de su desprecio de la actitud de olvido de la materialidad y la historicidad: «Las categorías de la economía burguesa [...] son formas objetivas de pensamiento, con validez social, sobre las relaciones de producción del modo de producción social históricamente determinado [*historisch bestimmten*] que llamamos producción de mercancías» (*Das Kapital, Werke* 23, 90). La sociedad moderna es un *objeto dialéctico*, un horizonte de pasados retenidos y relativamente superados, y sus leyes están sometidas, *in letzter Instanz*, al dictado genético tanto de las bases materiales de dichos pasados como de las relaciones que fueron capaces de establecer con sus respectivas formas supraestructurales. Recordemos que, para Marx, la historia hace hallazgos: la historia, en cierto modo, analiza –y de este modo, *produce* objetividad³¹. Cuando Marx, en la Introducción de 1859 a los *Grundrisse*, nos invita a considerar (*bretracthen*) una «gegebenes Land politisch-ökono-

trata de que ‘ser’ no es; sino de que ‘ser’ es, cuando es, siempre ya ‘pasado’» (*Ontología de Hegel*, 53). Como escribió Faulkner en *Requiem for a Nun*, «The past is never dead. It’s not even past» (49)

30. Véase, por ejemplo, *Negative Dialektik*, 163, 239.

31. En el primer capítulo de *El capital* se nos dice que la historia –en realidad, el obrar de la historia (*geschichtliche Tat*)– la que descubre los usos de las cosas, y la que establece los criterios socialmente establecidos de medida de cantidades (y valores) de los objetos útiles: *Das Kapital*, 49.

misch» (una sociedad dada desde el punto de vista político-económico), lo hace, como el curso posterior de su argumento habrá de demostrar, con una intención claramente irónica, socrática, pues la sociedad nunca está *dada*. La sociedad *existe*, y *está* como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y objetiva, pero no se *da* (como los datos intencionales de la conciencia, los guisantes de Mendel, las gracias de Dios a Teresa o la orina de Ramoncín) porque solo lo inmediato se da de manera espontánea, y todo el esfuerzo de Marx persigue demostrar que los objetos sociales (es decir, sus conceptos determinados) no se ofrecen de manera inmediata y espontánea³². Los conceptos, las determinaciones, las categorías sociales y sus realidades objetivas, se dejan entrever en el fondo de un entramado conceptual: Juan Carlos Rodríguez hablaba, con razón, siguiendo a Montale, de «un'aria di vetro» («Lecciones de escritura», *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, 56) evocando la alusión de Marx a la indisipable «niebla objetiva del carácter social del trabajo [*gegenständliche Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit*]» (*Das Kapital, Werke* 23, 88). Conceptos y realidades objetivas están mediados dialécticamente. En un doble sentido: mediados por la totalidad estructural e inmanente del resto (que es el todo) y mediados por los conceptos pasados y superados que siguen retenidos en los conceptos presentes como memoria de la experiencia contingente y errada que los constituye. ¿Por qué, si no, habla Marx de un «historischen Charakter des Kapitals» («Zu Ersten Auslage», *Das Kapital, Werke* 23, 11, n1)? Esa supervivencia histórica dicta una retención dialéctica (un pasado) y una proyección ideológica (un futuro): «Al mundo prefabricado [*fertige Welt*] del capital, el economista político aplica las nociones de ley y propiedad heredadas de un mundo precapitalista [*die Rechts- und Eigentumsvorstellungen der vorkapitalistischen Welt*] con tanta más ansiedad y unción cuanto más fuertemente le proclaman a la cara los hechos su ideología» (*Das Kapital, Werke* 23, 792). No cabe desestimar la potencia que el argumento diacrónico corregido –la sociedad capitalista brota de sociedades previas con modos y relaciones de producción distintos, pero progresivamente retenidos (*aufgehoben*) como sedimento– tiene en la narración teórica global de Marx³³. No es un azar que Derrida, atento a la deriva diacrónica de tropos institutores en Marx, hablara de las flores de la

32. Decía Adorno en *Negative Dialektik* que el materialismo marxista parte de leyes esenciales objetivas y en ningún caso de datos inmediatos o enunciados protocolarios [*von objektiven Wesensgesetzen, keineswegs von unmittelbaren Daten oder Protokollsätzen ausgeht*]» (1966, 25).

33. Ese argumento se explicita, por ejemplo, en la sección 1 sobre la mercancía, al analizar la evolución de las formas del valor, en la sección cuarta sobre la transformación del dinero en capital, en la sección octava sobre la jornada laboral, y en la sección 11 sobre la cooperación.

retórica («La mythologie blanche», *Marges de la philosophie* 247-324), pues el mismísimo Marx optaba ya en *Das Kapital* por la metáfora vegetal:

Junto a los males modernos, nos oprime una serie completa de males heredados, que brotan de la supervivencia pasiva de modos superados de producción [*aus der Fortvegetation altertümlicher, überlebter Produktionsweisen*], con su estela inevitable de anacronismos sociales y políticos. Sufrimos no solo por los muertos, sino también por los vivos. Le mort saisit le vif! («Vorwort», *Das Kapital* 35-36)

Marzoa nos dirá que eso son cosas del prólogo. Y entonces, incrédulos, desatentos, nos vamos a la Introducción de los *Grundrisse*, y vemos que la sociedad civil, esa que supuestamente solo computa en nuestro mundo moderno, pero esa que Marx sigue blandiendo con todas sus fuerzas en 1857, se describe como la más compleja organización histórica de producción

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 untergegangenen 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).

Marzoa nos dirá de nuevo que son cosas de la Introducción. ¡Ay las «otras cosas»! ¿Que la estructura de la sociedad civil moderna retiene grumos, residuos, restos, de su propia historia? ¿Qué cosas tenía este hombre! Y entonces, con la lección aprendida, nos vamos a la sección cuarta sobre el fetichismo en *Das Kapital* y nos preguntamos por qué retoma ahí el tema del método (dialéctico) correcto –examinada en sus prólogos e introducciones a *Grundrisse*, *Zur Kritik*, y *Das Kapital*– para analizar formas sociales (*die Formen des menschlichen Lebens*) que se han constituido en la dirección opuesta de su desarrollo histórico (*der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg*) (*Das Kapital* 88). ¿Eso qué es: filosofía, pseudofilosofía, seudomarxismo?

Pero Marzoa insiste: las nociones de «estructura económica» y «totalidad de relaciones de producción» no son «de validez general en la historia» (135). No es cierto. Para Marx, hay «estructura» y hay «totalidad» en estadios históricos previos al de la sociedad moderna. No será la totalidad estructural

provocada por la homologación del ente *mercancía*, pero será *totalidad* (de entes) y será *estructura* (dominio inmanente de elementos, tendencialmente arbitrarios, distribuidos y relacionados en niveles de autoorganización creciente). Marzoa asume que el hecho de que la motivación originaria de Marx no fuese la investigación genética de lo pasado sino la elucidación ontológica del presente basta para demostrar la inexistencia de una «concepción materialista de la historia» (135). Marx, según Marzoa,

No presupone el concepto de una estructura económica para luego buscar cuál es ella en la sociedad moderna, sino que muestra el carácter peculiar de la sociedad moderna haciendo ver que esa sociedad aparece como una estructura económica; el concepto mismo de estructura económica se genera, para Marx, en el análisis de la sociedad moderna. (135)

Se equivoca. Los tiempos metodológicos (heurísticos, analíticos, eidéticos) no son los tiempos genéticos (históricos): esto bien lo sabía Husserl³⁴. El hecho de que a Marx se le *aparezca* una norma estructural en un determinado tiempo analítico no significa que dicha norma se *genere* en el horizonte de temporalidad que precinta el método analítico. La norma y su estructura preexisten al análisis y al analista, y surgen o se producen en el desenvolvimiento objetivo –Gustavo Bueno habla de *legalidades objetivas ineluctables*– de materias históricas. Marzoa sugiere que la alusión de Marx a «lo «antiguo», «feudal», «asiático», etc.» es debido a que «esas indicaciones están incluidas dentro del análisis de la sociedad moderna y tienen carácter de contra-conceptos expositivos» (136). Si esto fuera totalmente cierto, que no lo es, no constituiría en cualquier caso un argumento válido para rebatir la tesis de que existe una historia global, un horizonte «suprahistórico» (136), en los que el hombre como ser social usa su naturaleza y la naturaleza como fuerza de producción y va poco a poco configurando relaciones de producción que a su vez determinan una estructura social avanzada (la sociedad civil) cuya lógica interna permite tanto el juego de sobredeterminación causal entre instancias como la dominación, materialmente enraizada, de lo ideológico. Y no es totalmente cierto porque los seres humanos en la historia construyen dicho tejido estructural de relaciones, y porque dicha construcción sucede en la historia, y quizás da inicio a la historia propiamente dicha: es decir, *es*

34. Los primeros esfuerzos académicos de Derrida se volcaron en la clarificación de las consecuencias que el borramiento trascendental de lo genético o histórico en la obra de Husserl. También Adorno debutó académicamente revisando este problema de la génesis en Husserl, que luego desplazó al origen en Heidegger. Véase Adorno *Ontologie und Dialektik*, 83-84.

la historia. Marzoa yerra el tiro cuando niega, *contra mundum*, que haya en Marx «un concepto suprahistórico de la historia». Y no tanto porque Marx haga suyo dicho concepto (el concepto, en efecto, no está en Marx), sino sencillamente porque Marzoa pretende de este modo censurar toda concepción historicista (no austeramente sincronista, no tercamente estructural, o no arrojada al recursivo ocasionalismo ontológico del *Ereignis*) de la historia. Asumir que un dispositivo de relacionalidad estructural *persiste* en las distintas fases –antigua, feudal, asiática– de la historia, adoptando modos diversos de *instancia o insistencia* (modos diversos de producción, relaciones sociales distintas, efectos supraestructurales diversos), no supone en absoluto concederle un carácter suprahistórico al concepto de dicho dispositivo. El concepto, como el dispositivo, es meramente *histórico*. Todos asumimos que la escritura, por ejemplo, que *está* a lo largo de *toda la* (todo lo que llamamos *historia*, es un hecho histórico, no suprahistórico, por mucho que goce de modos de realización diversos determinables, retrospectivamente, como grados o fases en una evolución progresiva. No existe, en Marx, concepto alguno *suprahistórico* de la historia. Lo único suprahistórico en la formulación de Marzoa es su propia concepción de la constitución ontológica de la sociedad moderna. Y es suprahistórica porque supuestamente inmune tanto a la sobredeterminación ideológica como a la determinación, en última instancia, material-histórica.

5. ONTOLOGÍA

Para Marzoa, veíamos, «es en *Das Kapital* donde está la filosofía de Marx» (2018, 28). Y no se trata, en rigor, ni de «método» ni de «manera de proceder»: la filosofía de Marx «es la obra misma en su contenido» (26). Ese contenido es la «teoría del valor» y así «todo *El Capital* no es sino la exposición desarrollada de la “teoría del valor”» (36). Marx ha superado «los tanteos y búsquedas» y «encuentra una definición de su problemática» (32). Esta idea de la descubierta *problemática* nos recuerda de nuevo a Althusser: la opción léxica no parece inocente³⁵.

Marzoa se empeña en dotar al campo conceptual perimetrado por Marx –su preciso objeto de estudio– de una aún más precisa circunscripción cronológica. Si el objeto concreto de estudio es el misterio de «das elementa-

35. En su lección sobre el libro de Marzoa, Francisco José Martínez Martínez subraya con acierto los paralelos con Althusser: <https://canal.uned.es/video/5c3c8005b1111fd4458b4567>

rische Dasein des bürgerlichen Reichtums», siendo esta *elementarische Dasein* la mercancía («die einzelne Ware»), entonces el marco cronológico lo proporciona la modernidad capitalista en la que se cumple la producción de mercancías (33)³⁶. La circunscripción cronológica refuerza la inmanencia temática. Los conceptos de «ley económica» y «modo de producción» se clarifican tan solo en el marco (campo/horizonte inmanente) de «la sociedad moderna»: «toda derivación de categorías económicas a partir de conceptos presuntamente aplicables *más allá* de la sociedad moderna resulta eliminada» (33). La proposición medular es que «lo que hay» (la riqueza: *Reichtum*) en la sociedad moderna es «mercancía» (34)³⁷. Esta es posiblemente la traducción especulativa más eficaz del libro de Marzoa, la brillante proposición hermenéutica que justifica (quizás exige) la nutrida suma de sus restantes tergiversaciones. Constituye, en el fondo, su más decisivo paso, en direcciones abiertas, veámos, por Heidegger, y señaladas por Marcuse, hacia un lugar reflexivo propio –la habitación propia encorchada de Juan Ramón– desde el que neutralizar, implícitamente, el cinismo con el que Manuel Sacristán, y otros, se mofaban del intento de Lukács de fundamentar una «ontología marxista» (Sacristán 2005, 169). En suelo hispano, este recóndito sendero ya había sido transitado por Gustavo Bueno, cuyo importante ensayo sobre la *ontología* de los *Grundrisse*, publicado en 1973, es incomprensiblemente preterido por Marzoa. El pensador gallego habla correctamente de una «génesis especulativa» del problema: la mercancía y el dinero. Así, «la «teoría del valor» y, por tanto, *Das Kapital* en su conjunto, es la verdadera obra filosófica de Marx» (36). Resulta singular que, por muy celosamente austero que Marzoa se muestra con sus opciones léxicas, aquí descuida el exceso del término *obra*: este olvido le permite, de nuevo, confirmar su ubicación reflexiva en un ámbito sencillamente no-marxista en el que no es posible someter la teoría misma de Marx –en el fondo, una *obra*– al escrutinio analítico que esta misma teoría autoriza –es decir, a la *crítica* que presupone la determinación ideológica (superestructural) de *toda obra*– la del artesano precapitalista, la del

36. En la edición de Dietz de *Das Kapital*, volumen 23 de las obras completas de Marx y Engels, esa primera fase reza de otra manera: se habla de *Elementarform*, no de *elementarische Dasein: Werke*, 23, 49.

37. Marzoa lee la frase inicial de *El capital* igual que Heidegger lee la frase de Anaximandro, con un enfoque violento sobre la implicación holista de *ta onta*, todos los entes, pero quizás no atienda suficientemente a la implicación genuinamente estructural (la *totalidad* de los entes) (44). Heidegger desarrolla esta idea en su conferencia de Marburgo sobre Leibniz. Para una crítica interesante del modo bruscamente ontológico, hostil a presupuestos hermenéuticos, con el que Marzoa razona sobre Marx y otros pensadores, véase el artículo de Julián Suárez Mouriño.

obrero asalariado, la del obrero periodista-intelectual-franco-tirador (Marx) y la del obrero académico (Marzoa).

Afirmar que *Das Kapital* no puede «contener otra cosa que la teoría del valor desarrollada» (40) supone confundir poder con deber, y exigirle a un texto acosado por «otras cosas» que se excuse. Al describir los contenidos de su libro, Marzoa afirma que en los primeros capítulos (del II al V) de su propio libro «está incluida [...] la propia exposición «abstracta» del capítulo primero de *Das Kapital*». Con ocasión de ésta, añade, «se adelanta ya la asunción «ontológica» que habrá de recogerse posteriormente» (40). La redacción no es clara, y concita un conflicto de propiedad –¿de quién es la exposición, de quién la asunción?– no menor en un libro que se lee, de cabo a rabo, como una demanda de herederos: en nombre de Martín, Felipe reclama la herencia de Carlos. Lo que llama «la propia exposición «abstracta», ¿es *su* glosa de otra exposición menos abstracta, es decir, más concreta, quizás del propio Marx, o se trata de la exposición abstracta que el propio Marx hace en el capítulo primero de *Das Kapital*? Y la «asunción «ontológica» ¿Quién la hace? ¿Marx o Marzoa?, ¿Marzoa o Marxo? Algo se aclara en el siguiente párrafo, cuando Marzoa pondera el «esbozo de lectura ontológica del capítulo primero de *Das Kapital*» (40) y, más adelante aún, «la interpretación ontológica de la ley del valor» (41). Es decir, ¿Marzoa hace una lectura *ontológica* de una exposición que no es ontológica, que es otra cosa que ontológica? ¿Y qué otra cosa? Reaparece de nuevo el fantasma de las *otras cosas*. Marzoa habla en un momento de la paradoja de que Marx comience a elaborar su filosofía real cuando cree hacer *crítica de la economía política*. ¿Quiere esto decir que Marzoa lee *ontológicamente* porque sabe que el texto que se presenta como *crítica* es en realidad *ontología*? ¿Corrige Marzoa a Marx? ¿O se trata más bien de que Marzoa hace una lectura ontológica de algo que se presenta como crítica y es efectivamente crítica de otra cosa (economía política)? Esto nos conduce a una cuestión determinante: ¿la ontología es o puede ser filosofía crítica? Indirectamente, sí, pues la búsqueda de la ontología (fundamental), en la acepción heideggeriana, es crítica de la deriva metafísica (es decir, borradora de la diferencia óntico-ontológica) de la ontología clásica, medieval, y moderna. Pero, en otro modo, no, pues la pretensión restauracionista (heideggeriana) de un discurso sobre el Ser choca con la prevención trascendental (kantiana) propia de todo discurso crítico³⁸.

Luego se aclara que la *exposición abstracta* la hace Marx: se nos dice que todo *Das Kapital* debe entenderse «como la exposición desarrollada de lo

38. Supongo que en esta inexacta síntesis se condensa el grueso de la posición de Adorno frente a Heidegger, visible en *Negative Dialektik* y *Dialektik und Ontologie*.

«abstractamente» enunciado» en su capítulo primero (40). Ello, y no otra cosa, «conduce a la exigencia de establecer un conjunto de premisas que permita interpretar la tarea de *Das Kapital* como un tipo peculiar de averiguación ontológica» (40). Marzoa descarta así la interpretación «materialista» de Marx, que juzga «incompatible con la nuestra» (40). La jugada es perspicaz: el mejor modo de refutar la «interpretación materialista» alojada en la etiqueta «materialismo histórico» consiste en desplazar el signo de la oposición tradicional materialismo-idealismo hacia la oposición, menos evidente, materialismo-ontologismo, aunque muy pronto, en 1961, Adorno estaba ya denunciado el idealismo camuflado del operador «ontología» en la obra de Heidegger. *Nihil novum*, pues, bajo este preciso sol. La «interpretación ontológica» se convierte para Marzoa en un instrumento (una bolsa de ropa sucia) en el que podrán ir cayendo los diversos conceptos paradigmáticos del marxismo, como *fetichismo e ideología*. De ahí a la lavadora, y luego a la euforia tardo-modernista de la ropa tendida al sol: «¿Quién es? ¿Qué es esto? / ¿Qué lejíja inmortal, y que perdida / jabonadura vuelve, qué blancura?» (Claudio Rodríguez)³⁹. Así, nos dice que en el capítulo VIII se podrá «introducir en la interpretación ontológica el concepto marxiano de «ideología» (41). Pero, insisto: ¿quién pone la lavadora a funcionar –Marx o Marzoa–? La idea de que en *Das Kapital* opera un «tipo peculiar de averiguación ontológica» (40) sugiere que es Marx quién la enciende, pero cuando Marzoa insiste en la necesidad de alegar una «“prueba de hecho” de la teoría ontológica del valor, prueba que consistirá en mostrar cómo, efectivamente, puede entenderse que dicha ley desempeña en la experiencia moderna de lo ente el papel de la ontología implícita en toda patencia de algo ente» (41), parece más bien que es Marzoa quien pulsa los botones con un manual de instrucciones diseñado por Heidegger. Tomemos nota del término «ontología implícita», pues resulta determinante en la tergiversación, efectuada por Marzoa, del concepto de «estructura».

Se anuncia, en el primer capítulo, una «interpretación ontológica de la ley del valor» (41), pero también, apuntábamos arriba, una «interpretación ontológica de la ideología» (41). Nótese el quiasmo: Marzoa persigue inmunizar su «lectura ontológica» frente a cualquier *reducción ideológica* de la misma mediante la *reducción ontológica* de toda «lectura ideológica». Una astuta maniobra preventiva. Pero cuidado. Es perfectamente posible derivar la teoría de la ideología de Marx de presupuestos de análisis ontológico. Pero no por ello queda el ámbito ontológico vacunado frente a la agresión de una interpretación ideológica. Marzoa no logra, como querían lo positivistas,

39. El poema de Rodríguez pertenece a su libro *Conjuros* (1958).

según Adorno, protegerse de la sospecha de la ideología [*sich vom Ideologieverdacht zu reinigen*] (1966, 25). El hecho de que la naturaleza de determinados procesos químicos determine (y explique) algunos procesos biológicos, no exime a los primeros de verse sometidos, en ocasiones, al rigor de los segundos. La química de las enzimas es ya biología⁴⁰.

En el capítulo VII, titulado «La noción de una ontología y nuestra lectura de Marx», Marzoa clarifica que «la ontología de *Das Kapital* no es particular, en cuanto que no delimita un ámbito de lo ente frente a otros. Se refiere a todo lo ente» (141). Esto es impecable. No lo es tanto el curso argumental que le conduce a este extremo. Afirma que pudiera parecer a primera vista que dicha ontología es particular «debido a la siempre y superficial consideración de que no cualquier cosa es una mercancía; no lo es, por ejemplo, un poema» (141). Es sorprendente: si la obra de un *poema* (de ποιῆν, hacer) no constituye mercancía en el sentido marxista, entonces que venga Godot y lo vea. Aquí se eleva de nuevo el listón aristocrático que aísla al intelectual puro en su marca inalcanzable, una órbita incondicionada y absoluta donde «la fuente de la productividad es la conciencia individual» y la «obra» es «hecha por necesidad absolutamente propia» (9-10). Conviene en cualquier caso recordar que Marzoa termina concediendo, de manera tácita, la inclusión del poema en ese «todo» de lo ente, y con ello se abre el camino hacia la consideración, extraordinariamente relevante, de la ontología de *Das Kapital* como una *ontología fundamental*. Insisto en que este intento de situar la originalidad teórica de Marx en el marco de «la historia o «destino» de la filosofía, del pensamiento occidental, en la esencia de la metafísica», convirtiéndolo así en «legítimo heredero de Kant y Hegel, y el pariente próximo de Nietzsche» (142) resulta en principio encomiable, y en las manos expertas de Marzoa, el intento no puede sino en cierta medida no fracasar. Donde descarrila es en la obstinación con la que busca purificar las credenciales filosóficas de un Marx limpio de «filosofía marxista», de «materialismo histórico» (142), y de —decíamos— «otras cosas».

6. ESTRUCTURA

Marzoa explica que su estudio «no es genético-evolutivo, sino sincrónico» (36). Y añade: «Decimos todo esto para dejar sentado que nuestro estudio sincrónico (y, por lo tanto, estructural) no puede, para llegar a la estructura profunda...» (37). No interesa, por ahora, esta irrupción de términos

40. Véase Addy Pross, *What is Life?*

de la lingüística generativo-transformacional (*estructura profunda*), sino la seguridad con la que proclama la legitimidad de una mirada *estructural*. Pero Marzoa estipula condiciones e incluye unas instrucciones de uso. Ya en su libro anterior exigía una delimitación del «uso» de la palabra «estructura» (1979, 23). Obviamente, los setenta fueron la década en la que el estructuralismo francés se hace sentir con todo su peso en el mundo académico español. Y Marzoa quiere tomar todas las distancias posibles de todo aquello que se presente como *gegenwärtig Zeit* (actualidad) o moda. El término *estructura* entra pues en la lavadora de la ontología *als strenge Philosophie*:

Muy frecuentemente, esta palabra significa en general una interrelación definida entre cosas o hechos. Este sería el uso ordinario del término. Pero una «estructura» en sentido estricto es: un cierto modelo no empírico, sino construido idealmente, con elementos de naturaleza asimismo ideal, en el que esos elementos no están simplemente yuxtapuestos, sino implicados unos en otros, modelo que contiene sus propias leyes de movimiento y posibilidades de variación, y de manera que la aplicación de todo eso permita efectivamente expresar los hechos empíricamente dados. Decimos en tal caso que esta estructura está realizada en esos hechos. (23)

Luego asegura lo que en su siguiente libro habrá de convertirse en tesis central: «El tema de la obra de Marx es precisamente mostrar que la sociedad moderna tiene una estructura económica» (24). Lo que Marx llama «base» no es, recuerda Marzoa, «hechos económicos en general», sino la «*estructura*» económica como «la *totalidad estructural* de las relaciones de producción» (24). Y añade un matiz decisivo: ni este principio ni el que rige «la correspondencia del edificio de ideas y formas con respecto a la «base económica» resulta extrapolable a otras «formaciones sociales» en general (24). Este juicio, ya lo vimos, es inexacto, y la incorrección brota en parte de la consideración parcial y distorsionada que Marzoa tiene del término *estructura*. Hay dos problemas básicos. Primero, Marzoa parece ignorar la importancia del efecto de *totalización* que toda estructura permite. Segundo, se apoya en principios de *expresión y realización* que no cabe aplicar a la concepción estructuralista –es decir, formalista, transcendental, diferencial, relacional, basada en la arbitrariedad y la negación– de la estructura⁴¹. En el estructuralismo francés, la

41. Es posible que se apoye aquí en la lectura ontológica de Marx que hace Bueno: «el sentido de los análisis de los *Grundrisse* no autoriza a hablar de una reducción de las teorías ontológicas (hegelianas o no) al plano categorial económico o sociológico. Acudiríamos a la noción de la “realización” de las Ideas ontológicas en el material económico y sociológico».

estructura no se realiza en hechos, sino que queda presupuesta en los hechos de sentido y funciones de valor que los elementos de la estructura configuran. Marzosa adopta premisas del estructuralismo generativista de Chomsky, donde las estructuras abstractas (oracionales y transformativas) sí que están «actually realized in the language in question» (102). Sin embargo, su visión de la «expresión» no casa con la gramática generativo-transformativa, donde las leyes gramaticales «express structural relations» (49), y no –en su aplicación– hechos empíricos de lenguaje. Su noción de expresión debe mucho al organicismo romántico, vivo en cierta visión de la totalidad en Hegel con raíces en el racionalismo (expresivo) de Spinoza o Leibniz⁴². Estas deudas le impiden a Marzosa apreciar suficientemente la singularidad de la coimplicación entre elementos que caracteriza a la comprensión «estructuralista» (es decir, francesa) del término *estructura*: se trata de una coexistencia dialécticamente marcada por la negatividad entre elementos que no expresan el hecho naturalmente (*expresar* y *realizar* sugieren ora un adviento existencial de lo real-racional, propio de Hegel, ora una cierta naturalización de lo simbólico, propia de Heidegger), sino arbitrariamente y mediadamente (mediante la mediación de las oposiciones y contrastes recíprocas en el todo)⁴³. Una estructura es un operador trascendental –como las formas de la sensibilidad o los conceptos en Kant– y como tal ni se aplica, ni se realiza, ni se expresa. La estructura posibilita la realización o donación de esos hechos que Marzosa califica de «dados». La estructura se limita, en suma, a hacer viable (dar curso a) la experiencia. Una *estructura realizada* es una contradicción en términos. La totalización que permite el término estructura es obviamente trascendental, no empírica. Esta es la advertencia de fondo que atraviesa la justamente célebre conferencia de Derrida de octubre de 1966⁴⁴. Y eso es algo que Althusser siempre tuvo claro. Justo es reconocer que Marzosa también lo

42. Véase la explicación de Althusser del término *estructura* en el Glosario a *La revolución teórica de Marx*, donde se enfrenta tanto a la totalidad hegeliana, absuelta y simple, del Espíritu, como a la totalidad empirista de la Naturaleza o Mundo. Para el concepto de expresión en Leibniz, véase Russell, *The Philosophy of Leibniz*, 131-134; y *Le pli*, 36-37. Y en Spinoza, véase Deleuze, *Spinoza ou le problème de l'expression*, 9-18.

43. Para el problema de lo existencial en Hegel, véase Ficara, *The Form of Truth*, 101-104.

44. En ella expone su concepción de un *infinito finito* posibilitado por la estructura entendida como juego: «Si la totalisation n'a pas plus de sens, ce n'est pas parce que l'infinité d'un champ ne peut être couvert par un regard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ –à savoir le langage et un langage fini– exclut la totalisation: ce champ est en effet celui d'un jeu, c'est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini» (Derrida 1967, 423).

comprendió en su momento, y que sólo su duelo con el marxismo le condujo a confusos forzamientos y reajustes ulteriores⁴⁵.

En *Revolución e ideología*, Marzoa examina la relación que existe entre la base y el edificio montado sobre ella. Y afirma, contundente:

Aquí es preciso, ante todo, dejar muy claro lo que esa relación no es. En primer lugar, no es una funcionalidad; las ideas y formas no están por su capacidad de «servir para» los intereses de la clase dominante en cuestión. La exclusión de eso viene dictada por el propio concepto de estructura económica. Si las ideas y formas fuesen «medio» para un fin de naturaleza económica, entonces ya no corresponderían a la estructura, sino que estarían simplemente dentro de ella, serían parte de los hechos materiales que la realizasen, y entonces ya no habría totalidad estructural económica, y todo el edificio marxista quedaría reducido al absurdo. (1979, 25)

El argumento, que evoca una formulación paralela de Bueno, me parece equivocado⁴⁶. Las ideas y formas son efectivamente «hechos» para Marx, tan hechos como una mesa, un poema o unos zapatos. Su virtualidad material es obviamente distinta, y Marx los sitúa en el plano de lo ideológico, es decir, en un orden de formas cuya incorporación al causalismo mecánico de los objetos materiales –los «hechos materiales»– es singular y condicionada, pero no inexistente. Y no es inexistente porque no hay eso que García Lorca llama en *Poeta en Nueva York* «las formas puras» (56): toda forma es formalización de un sustrato material. Una idea, por ejemplo, es primeramente una palabra, y esta solo existe en su medio (material) gráfico o acústico. Los hechos, ideales o directamente materiales, no pertenecen a la estructura, no están dentro

45. Es curioso que la visión del estructuralismo en su *Historia de la filosofía* (1973) difiera sensiblemente de la que acabamos de ver: «Una *estructura* es un todo cuyos elementos se definen únicamente por las dependencias que tienen entre sí, dependencias que constituyen la estructura misma; una estructura, por lo tanto, no se encuentra jamás en los datos empíricos mismos; se construye, con las posibilidades de construcción *a priori* de que se dispone, y [...] de forma que dé cuenta de todos los hechos empíricamente observados» (481). Se trata ahora de que, «con conceptos de dependencia definibles *a priori* (por lo tanto independientemente del contenido) entre elementos, se pueda construir el modelo capaz de dar cuenta de los hechos observados» (482). Compara la estructura con el concepto kantiano de matemática como construcción *a priori*: aquí la estructura, lejos de *realizar* los hechos, *da cuenta* de ellos.

46. Bueno escribe: «Porque la cientificidad de *El Capital* o significa precisamente la independencia del curso de los acontecimientos por respecto a nuestra conducta subjetiva, o si pretende contener esa conducta, ya no puede, en ningún caso, recluirse a los términos categoriales de una ciencia».

de ella como un contenido en un continente, pero emergen solo en las condiciones que permite la estructura, se «dan» solo como «elementos» finitos de un juego estructural cuyas normas finitas de combinación infinita han sido estipuladas a priori. Pero Marzosa se resiste a aceptar la convergencia o contacto de naturaleza causal entre la idea y el objeto: «Por lo mismo, tampoco la relación puede ser de efecto a causa. Tal relación situaría las ideas y formas en el mismo plano de la base económica, formando parte de la realización de una misma estructura» (1979, 25). La estructura es en efecto la misma, pero tiene distintos niveles e instancias, y es perfectamente posible que tenga lugar una relación de determinación causal entre elementos situados en planos distintos de una única realidad de la que da cuenta una única estructura. Para evitar, con Spinoza, las distorsiones finalistas de un teleologismo ya mecanicista (equivocadamente cartesiano) ya organicista (erróneamente hegeliano), Marx esboza una concepción de causalismo multilateral y difuso que hallará en la obra de Althusser su más lograda formulación teórica: *causalismo estructural*⁴⁷. Esta concepción recorre implícitamente toda la obra de Marx, y se vuelve explícita en los textos que Marzosa estima proemiales, menores, prescindibles. En la *Einleitung* de 1857, leemos por ejemplo que

Las categorías simples expresan relaciones [*Verhältnissen*] en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral [*vielseitigere Beziehung*] que se expresa espiritualmente en la categoría más concreta; mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada. El dinero puede existir y existió históricamente antes que existiera el capital, antes que existieran los bancos, antes que existiera el trabajo asalariado. Desde este punto de vista, puede afirmarse que la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes en un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado [*eines entwickeltern Ganzen*]... (47-49)

Nótese que aquí son las categorías las que *expresan* y lo concreto lo que se *realiza*. La estructura ni se expresa ni se realiza: la estructura es el *todo* que trama las relaciones o vínculos multilaterales (el adjetivo es de Marx: *vielseitigere*) entre categorías, entre objetos reales y concretos, entre categorías y objetos concretos, pero también, y esto es decisivo, entre las instancias o niveles (dominantes o subordinados) de desarrollo de ese mismo todo⁴⁸.

47. Véase la entrada sobre el causalismo marxista según Althusser elaborada por Jim Kincaid en su blog, citada en la bibliografía.

48. Guerrero extrae acertadamente la noción de «omnilateralidad» (62) de la explicación que hace Marx de la transición de forma simple a forma desplegada y forma

Como tal, la estructura sí goza de una materialidad, digamos, trascendental: este es un postulado implícito en materialistas más o menos dialécticos desde Lacan a Žižek, desde Althusser a Derrida o De Man, que Marzosa trata de exorcizar desde su comprensión errada de la realización de la estructura: «Que la estructura se realice en datos “materiales” [...] no tiene nada que ver con la absurda idea de que la estructura fuese algo parecido a una ley físico-matemática. Lo que es “material” son los hechos “en” los cuales “se realiza”» (213)⁴⁹. Mucho más absurda es la idea según la cual es la *ontología* la que es «algo parecido a una ley físico-matemática». La presuposición estructural y tendencialmente totalitaria de esta concepción no genética (no idealista) de la concreción (la objetividad o determinación) de lo real exige pues un principio de causación difuso, multilateral, y potencialmente retroactivo. La conservación que lo más desarrollado hace de lo menos desarrollado presupone asimismo una retención potencialmente efectiva (es decir, causal) de lo negado en la negación. La cadena de razonamientos que lleva a Marx a calificar tanto la *fuerza de trabajo* como el *dinero* como mercancías no es una mera indagación ontológica: es una elucidación dialéctica en la medida en la que abstrae conceptos simples y los hace regresar a la realidad con todo su poder de determinación objetiva, reconceptualizando de este modo realidades (dinero, trabajo) que nuestra ideología había naturalizado e hipostasiado como, en términos de Heidegger, representación metafísica o «petrificación conceptual de la vivencia [*begriffliche Erstarrung des Erlebens*]» (1976, 381). Esta reconceptualización es un proceso dialéctico cuyo tejido de co-implicaciones lógicas (inferencias) se corresponde, en virtud de los diversos *modos* de actualización de la objetividad, con principios de causación y compatibilidad en el plano de lo óptico⁵⁰. La causa de algo, en esta visión dialéctica, no es más que lo que determina la objetividad de dicho algo: es sintomático que Hume, en los giros de su refutación, se viese obligado a reconocer el cociente de determinación implícito en todo proceso causal: «*the vibration of this string is the cause of this particular sound*» (*Enquiry* 56).⁵¹

general del valor. Se trata de un mecanismo de coimplicación recíproca formal de todos los elementos implicados en el proceso inmanente del incipiente mercado.

49. Es interesante que en el capítulo XI Marzosa insista en la «realidad» (215) de la estructura.

50. Para la relación de ambos niveles en *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, véase Brandom, *A Spirit of Trust*.

51. También en el *Tratado*: «that such particular causes must necessarily have such particular effects» (1985, 130). Aquí los verbos *to cause* y *to determine* se usan casi indistintamente: véase 127-28. Obviamente, Hume prefiere ignorar que la objetividad de los hechos empíricos constituya algo más que una trama de asociaciones. La concepción

Pero volvamos a leer la tesis de Marx con el problema de la estructura en mente:

En la producción social de su vida [*der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens*] los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo [*einer bestimmten Entwicklungsstufe*] de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica [*die ökonomische Struktur*] de la sociedad, la base real [*reale Basis*] sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política [*juristischer un politischer Überbau*] y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social [*bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen*]. («Vorwort», Zur Kritik, *Werke*, 16, 8)

Marzoa tergiversa la noción de estructura. Marx no concibe un molde (modelo) vacío que luego es llenado de hechos en un ejercicio de realización plenificante: Marx concibe planos de relacionalidad inmanente, horizontes, campos, instancias. Un medio de perpetuación de una estructura no es algo, por lo tanto, que la estructura pueda o deba alojar en su seno como uno de los hechos que la realizan. Un medio de perpetuación de una estructura suele ser un elemento de la misma situado en una instancia distinta (superior o inferior). El estructuralismo especulativo ha dado nombres diversos a ese elemento: *point de capiton* (Lacan), exceso de significante (Levi-Strauss), suplemento (Derrida), lo abyecto (Kristeva), significante vacío (Laclau, Žižek). Se trata, en efecto, de un significante nodular de naturaleza aberrante que nada significa pero sin el cual resulta imposible el juego de la significación. Así, la ideología pequeño-burguesa suele articular su posibilidad en torno a significantes «imposibles», como la mujer sexualizada (la prostituta), el sujeto mercantilizado (el judío) o el sujeto potenciado (el soberano) –figuras de poder (libidinal, financiero, político) ilimitado–. Así la religión y sus dioses, o la filosofía y sus siervos. Huelga decir que el Ser de Heidegger es exactamente eso (Adorno 2002, 41).

En una concepción funcional de lo estructural es perfectamente legítimo asumir que ciertos efectos de una instancia estructural de nivel A son coyunturalmente, estratégicamente, aprovechados por otra instancia de nivel B para facilitar sus procesos. Así, en la lengua, diversos niveles de estructura (morfológicos, fonéticos) pueden ponerse provisionalmente al servicio de otros (retóricos, semánticos). Mucho más interesante resulta el mecanismo

hegeliana de la causación exige en cambio que dicha trama presuma mutualidad, retroacción y totalidad.

en virtud del cual los segundos (instancias léxicas, sintácticas, retóricas) se ven sometidas al dictado funcional de un accidente fonético o gráfico: Lacan lo llamaba la *instancia de la letra*. Pero ojo: nada de esto sucede ni teleológicamente, ni orgánicamente, como desenvolvimiento de un principio interior. Lo mismo sucede, obviamente, en diversas instancias o niveles de «evolución» en el seno de la estructura de la vida biológica en la tierra, y ahí tampoco, como demostrase Darwin y reitera Dawkin, la teleología juega papel alguno: lo que llamamos sentido es meramente la lectura retrospectiva de accidentes entreverados, y la estructura es precisamente lo que permite la donación potencialmente entrelazada de dichos accidentes. La estructura es el marco trascendental que permite tanto un campo como el juego de relaciones múltiples –multilaterales, transversales– que cabe establecer entre elementos e instancias en el espacio abierto por dicho campo⁵².

En las secciones finales de su libro, Marzoa elabora la tesis de que, en la medida en que aspira a la totalidad y a la verdad, la ideología no es propiamente una falacia. Y sugiere además que la ontología es a la estructura lo que la metafísica es a la ideología. La propuesta es tan original como descabellada. Pero, como decía un narrador paradójicamente apellidado Ende, *das ist eine andere Geschichte*. Una *historia* –pace Fukuyama, y a pesar de Heidegger y Marzoa– inherentemente *interminable*. Espero, en cualquier caso, haber ofrecido en este artículo algunos argumentos y herramientas que nos permitan resistir la seducción inscrita en tal propuesta⁵³.

52. Por otro lado: ¿por qué no puede «corresponder» a la estructura algo que coyunturalmente sucede en su horizonte o campo como un suceso fenoménico-representativo de sentido? La idea, por ejemplo, de la «España vacía» no es más que un *backlash* de cierto positivismo tecnológico –propio de una ideología pequeñoburguesa de socialismo progresivo– cuya escasa potencia crítica lo aboca al basurero de todo (ir)racionalismo –el milenarismo romántico (Benjamin) y el ruralismo nostálgico (Zambrano)–. (En el fondo, España siempre ha estado vacía). Sabemos que Heidegger frecuentaba ese basurero, pero su alerta trascendental lo salvó del amanerado utopismo mesiánico propio de estas derivas.

53. Para un examen crítico de dicha tesis, véase mi artículo recientemente publicado en la revista *Tropelías*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1966.
- ADORNO, Theodor. *Ontologie und Dialektik, 1960-1961*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2002.
- ALBIAC, Gabriel. *Althusser: Cuestiones del leninismo*. Bilbao: Zero, 1976.
- ALTHUSSER, Louis. *Lire le Capital*. París: P.U.F., 1965.
- ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Ed. Marta Hanecker. México: Siglo XXI, 1967.
- ALTHUSSER, Louis. «Idéologie et appareils idéologiques d'État». *La Pensée* 151 (1970); *Positions 1964-1975*. París: Les Éditions sociales, 1976. 67-125.
- ARANGUREN, Jose Luis. *El marxismo como moral*. Madrid: Alianza, 1968.
- ASSITER, Alison. «Althusser and Structuralism». *The British Journal of Sociology* 35.2 (1984): 272-296.
- BADIOU, Alain. *Les années rouges*. París: Les Prairies ordinaires, 2012.
- BUENO, Gustavo. «Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo». *Sistema* 2 (1973): 15-39; 4 (1974): 35-46. Publicado originalmente en ciclostil en el Centro de Publicaciones, Facultad de Filosofía, Oviedo, marzo de 1973. Recuperado el 28 de marzo de 2023, de <https://filosofia.org/autgbm/1973grun.htm>
- BRANDOM, Robert. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2019.
- CLAEYS, Gregory. *Marx and Marxism*. Londres: Pelican, 2018.
- COMAY, Rebecca y Frank RUDA. *The Dash—The Other Side of Absolute Knowing*. Boston: MIT, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza ou le problème de l'expression*. París: Minuit, 1968.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli: Leibniz et le baroque*. París: Minuit, 1988.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. París: Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972.
- ELORZA, Antonio. *Utopías del 68. De París y Praga a China y México*. Barcelona: Pasado y Presente, 2018.
- FAULKNER, William. *Requiem for a Nun*. Nueva York: Vintage, 1951.
- FERNÁNDEZ Buey, Francisco. *Marx sin Ismos*. Barcelona: El Viejo Topo, 2009.
- FERNÁNDEZ Liria, Carlos. *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*. Madrid: Akal, 2019.
- FICARA, Elena. *The Form of Truth: Hegel's Philosophical Logic*. Berlín: De Gruyter, 2022.
- GARCÍA LORCA, Federico. *Poeta en Nueva York*. Ed. Piero Menarini. Madrid: 1994.
- GRACIA, Jordi. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014.
- GUERRERO, Diego. *Un resumen completo de El Capital de Marx*. Madrid: Maia, 2008.
- HAMZA, Agon. «Imprinting Negativity: Hegel Reads Marx». *Reading Marx*. Cambridge: Polity, 2018. 101-139.

- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Band 9. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*. Band 2. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Gesamtausgabe* 6.2. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997a.
- HEIDEGGER, Martin. *Von Wesen der Wahrheit, Gesamtausgabe* 34, Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1997b.
- HEIDEGGER, Martin. *Identität und Difference. Gesamtausgabe*. Band 11. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEMMING, Laurence Paul. *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Chicago: Northwestern UP, 2013.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Ernest C. Mossner. Londres: Penguin, 1985.
- HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Peter Millican. Oxford UP, 2008.
- HUNT, Geoffrey. «The Development of the Concept of Civil Society in Marx». *History of Political Thought* 8.2 (1987): 263-276.
- JAPPE, Anselm. *Les Aventures de la marchandise, pour une nouvelle critique de la valeur*. París: La Découverte, (2003) 2017.
- JIMÉNEZ HEFFERNAN, Julián. «“La ideología propiamente dicha no es falacia”: Felipe Martínez Marzoa rehúsa la “tarte à la crème du marxisme”». *Tropelías: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada* 40 (2023): 429-459.
- KINCAID, Jim. «Althusser on Causality in Marx». Recuperado el 28 de marzo de 2022, de <https://readingsofcapital.com/2018/03/28/althusser-on-causality-in-marx/>
- KITTSTEINER, Heinz Dieter. «Heidegger über Marx». *Mit Marx für Heidegger – Mit Heidegger für Marx*. Brill, 2004. 84-93.
- KURZ, Robert. *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Marat, 2016.
- MAGNET Colomer, Jordi. «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 (2016): 125-144.
- MANDEL, Ernest. *Traité d'économie marxiste* I. París: Julliard, 1962.
- MARCUSE, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- MARCUSE, Herbert. *Heideggerian Marxism*. Eds. Richard Wolin y John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- MARTÍNEZ Martínez, Francisco José. «Comentario al libro: *La filosofía de «El Capital»* de F. Martínez Marzoa». Recuperado el 28 de marzo de 2023, de <https://canal.uned.es/video/5c3c8005b1111fd4458b4567>
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía. Filosofía moderna y contemporánea*. Barcelona: Istmo, 1973.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Revolución e ideología*. Barcelona: Fontamara, 1979.

- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Cálculo y ser (Aproximación a Leibniz)*. Madrid: Visor, 1991.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal, 1999.
- MARTÍNEZ Marzoa, Felipe. *La filosofía de El capital*. Madrid: Abada (1982), 2018.
- MARX, Karl. *Capital*. Vol. I. Trad. Ben Fowkes. Intr. Ernest Mandel. Nueva York: Vintage, 1977.
- MARX, Karl. *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Ed. Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge UP, 1977.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlín: Dietz, 1955-1981.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *The German Ideology*. Ed. C.J. Arthur. Londres: Lawrence and Wishart, 1970.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Cartas de un joven español 1891-1908*. Ed. Soledad Ortega. Madrid: Ediciones el Arquero, 1991.
- POSTONE, Moishe. *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge UP, 1993.
- PROSS, Ady. *What is Life? How Chemistry becomes Biology*. Oxford: Oxford UP, 2016.
- RICOEUR, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. Nueva York: Columbia UP, 1986.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *La norma literaria*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1984.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Granada: Comares, 2002.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*. Madrid: Akal, 2013.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *Freud, la escritura, la literatura (inconsciente ideológico, inconsciente libidinal)*. Madrid: Akal, 2022.
- ROYO, Simón. «El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la Filosofía de «El Capital»». *Sociología histórica* 9 (2018): 643-669.
- RUSSELL, Bertrand. *The Philosophy of Leibniz*. Nottingham: Spokesman, (1900) 2008.
- SACRISTÁN, Manuel. *Escritos sobre El Capital (y textos afines)*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo, 2004.
- SACRISTÁN, Manuel. *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo, 2005.
- SACRISTÁN, Manuel. *Sobre dialéctica*. Ed. Salvador López Arnal. Barcelona: El Viejo Topo, 2009.
- SARRIÓN ANDALUZ, José. *La noción de ciencia en Manuel Sacristán*. Madrid: Dykinson, 2017.
- SAVATER, Fernando. *La tarea del héroe*. Madrid: Taurus, 1981.
- STAHL, Gerry. *Marx and Heidegger*. Philadelphia. PA: Gerry Stahl at Lulu. Gerry Stahl's assembled texts #1. 2010. Web: <http://GerryStahl.net/elibrary/marx>.
- SUÁREZ MOURIÑO, Julián. «Una crítica a la obra de Felipe Martínez Marzoa: Acerca de su renuncia a hablar de los útiles hermenéuticos». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 49 (2022): 677-701.