

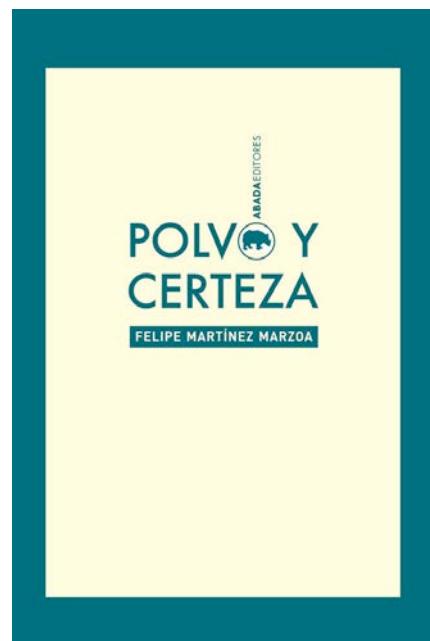
Felipe MARTÍNEZ MARZOA, *Polvo y certeza*, ABADA Editores,

Madrid, 2014, 115 pp., ISBN: 978-84-16160-16-7

Por Lorenzo Araya Suárez

Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid. Profesor de Enseñanza Secundaria

Se ha convertido ya en una especie de tradición en el mundo filosófico español que cada año aparezca un nuevo libro con la firma de Felipe Martínez Marzoa. A este 2014 le ha tocado uno titulado *Polvo y certeza*; un título que, ya de entrada, augura una precisa temática: el *tópico* de la «mota de polvo», expresión sacada de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, viene siendo utilizado recursivamente por Marzoa para presentar cierta característica del pensamiento moderno. También el otro término, *certeza*, remite, como es bien sabido, de manera prácticamente inmediata al mismo periodo filosófico. Sabido es que los ámbitos de interés principal del profesor Marzoa han sido casi desde el principio la antigüedad griega, la modernidad y la lingüística; en la presente obra, como vengo señalando, el tema principal será el de la Edad Moderna (tema en que, si se me permite una opinión personal, nuestro autor nos ha ofrecido sus hallazgos más interesantes).



En tanto que cada nueva obra de Felipe Martínez Marzoa constituye una nueva pieza dentro de un proyecto desde hace tiempo bien definido, no parece en modo alguno gratuito, antes de hablar del texto que ahora nos ocupa, decir algunas cosas acerca de dicho proyecto. Primero, que es efectivamente *un proyecto* y, por tanto, que tiene algo que ver con la sistematicidad. Esto no significa que se trate de un sistema filosófico, y desde luego no por incapacidad del autor o defecto del proyecto, sino por motivos internos al propio proyecto: la en cierta manera comprensión de la historia de la filosofía (comprensión que solo se puede realizar sobre la interpretación de los textos relevantes de dicha historia). Y, en una especie de juego circular (un cierto círculo hermenéutico), que se trate de la comprensión de la historia de la filosofía no es decisión arbitraria, sino que deriva de esa misma historia. Por decir así, el propio devenir de la tradición filosófica nos ha puesto en una tal posición, que esta solo permite seguir filosofando sobre una explícita asunción de lo filosofado antes (¿es que acaso son otras las conclusiones que extraen Hegel y Nietzsche, y desde las que filosofan?); y es este intento de asunción el que nos sitúa en la siguiente situación (una que yo mismo, con cierto “éxito”, he denominado la *situación Heidegger*): que algo ha acabado, que una cierta manera de hacer filosofía (a saber: la que consiste –el aspecto imperfectivo del verbo no es casual, sino un reproche– en continuar o enmendar las filosofías previas) ya no es posible, comporta que la asunción de la historia de la filosofía deja de ser opción o exigencia para convertirse en tarea. La filosofía misma, hoy, consiste en la comprensión de textos filosóficos, de los textos relevantes de la historia de la filosofía. Repito: la filosofía hoy, si es que puede

haber alguna, es dicho trabajo hermenéutico... y nada más. Nuestra relación con Aristóteles, con Descartes, con Kant, ya no puede ser de diálogo, sino de comprensión. No tenemos, pues, nada que añadir a lo que ellos dijeron. Se trata, más bien, de habérnoslas con lo que, sin decirlo, se dice en sus textos: eso que Marzoa denomina lo no-pensado¹. Esto no-pensado que, sin embargo, se encuentra en los textos de la tradición (pero, no nos cansaremos de insistir en ello, en cuanto lo que no comparece como dicho), constituye el único objeto de la filosofía hoy. Y esto no quiere decir que ya no haya filosofía, sino todo lo contrario: ahora, por fin, hay filosofía, está ahí delante, es objeto de conocimiento, se nos presenta para que la entendamos.

Tal tarea es la de la filosofía hoy, y este repetido “hoy” quiere hacer patente que antes era otra cosa, que aquí no se trata de juzgar el pasado –ya no puede tratarse de juzgar el pasado- sino de admitir la *distancia*, y, en primer lugar, la distancia entre nuestra tarea y la de Aristóteles, Descartes, Kant..., pero también las distancias que dan lugar al proyecto filosófico griego y al proyecto filosófico moderno, distancias que habitan tales proyectos y que, cuando la obra es verdaderamente relevante, comparecen como lo imposible de ocultar: como la verdad última de esos proyectos.

Algo más sobre sistemas: estamos acostumbrados, y casi exigimos (pues sería como el marchamo de dignidad de una *filosofía*), que se nos relate lo que hay, que la filosofía nos exponga el *fenómeno* de modo sistemático (cosa que se ha hecho de muchos modos desde antiguo: como clasificación de sustancias, como anatomía de la sustancia, como historia de la sustancia, también como descripción del modo de aparición de la sustancia); que tal exposición tenga la forma de relato, esto es, de narración ordenada, y que lo sea no de un hecho concreto u otro, sino de la totalidad, de la sustancia misma y, por tanto, de la posibilidad de todo relato, hace que con todo rigor se haya podido llamar a tales exposiciones *metarrelatos*². Ocurre, y esto tiene consecuencias, que le hemos visto el andamiaje al asunto este de la filosofía, y uno ya no puede creer en la magia cuando ha vislumbrado el truco (porque ya no es magia, sino *truco* de magia, el juego se ha arruinado: podrá seguir habiendo juego, aunque ya será *otro* juego). Pero, como decimos, que por fin los metarrelatos comparezcan como tales constituye simplemente el estado de la cuestión, la situación en que nos encontramos, y ahora de lo que se trata es de ver cómo nos las habemos con ella. Podemos ignorarla³, también podemos tomárnosla a la tremenda y determinar que ya todo da igual, transformando la filosofía en literatura y despojándola de todo método (incluso creer que dicho despojar ya da lugar a alguna metodología trastornada), pero también podemos aferrarnos al puro rigor del pensar y aplicarlo a la nueva situación (esto es: asumimos la nueva situación filosófica, pero mantenemos el viejo método filosófico, seguimos haciendo

1 Cfr. Felipe Martínez Marzoa, “El sentido y lo no pensado (apuntes para el tema «heidegger y los griegos»)”, en *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, 1990.

2 Como es sabido, el término lo popularizó Jean-François Lyotard en su ya clásico *La condición postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987. El uso que hacemos aquí no tiene por qué coincidir con el que hace Lyotard, aunque creemos que tampoco difiere de él en demasía.

3 Esto es, podemos hacer como que no hemos visto nada y seguir a lo nuestro (continuar o enmendar el sistema filosófico de este o aquel filósofo; producir nuestro propio sistema filosófico...), pero esto no deja de ser, en este momento, una posición decidida (independientemente de que se trate, quizás, de desconocimiento negligente) y no un simple seguir con lo que se tenía entre manos. Dicho con otras palabras: se puede no estar a lo que toca, pero esto es ya un no-estar a lo que toca; se puede no asumir la *situación Heidegger*, pero esto ni hace que dejemos de estar en dicha situación ni convierte dicha no asunción en otra cosa que una no-asunción (y, dicho sea de modo incidental, a esta por así decir cobardía no le es ajena la recepción nada halagüeña que la filosofía tiene no solo en ámbitos estrictamente académicos, sino en la sociedad en general).

filosofía). Y esto es quizá lo que más sorprende cuando uno empieza a leer a Marzoa: el inquebrantable compromiso con el rigor filosófico, un nivel de rigor que uno no encuentra muy a menudo y que ya, por sí mismo, es un auténtico valor en su obra, pues leyéndola uno aprende a pensar con, perdónese la redundancia, *rigor*.

Y que de aquí surja una obra sistemática no debería sorprender. Se trata, sí, de comprensión de textos (lo que en otra época gustaba llamar *interpretación*, *hermenéutica* o incluso *exégesis*), pero textos que no están ni seleccionados al azar ni leídos como acontecimientos aislados, sino que de la comprensión de los textos emerge algo (un asunto, el *asunto*). Porque no se trata de una lectura lúdica o solo erudita, sino de una tarea práctica, útil (en un sentido alejado de la utilidad o eficiencia económicas): a fin de cuentas, se trata de comprender esto en que ya siempre estamos. Se trata, pues, de filosofía, pero de la filosofía que nos toca hacer hoy. El trabajo de comprensión es, por tanto, un trabajo sistemático y la comprensión misma da lugar a un relato sistemático de los metarrelatos, a una caracterización de las metacaracterizaciones: una pregunta ya no por el ser (por el *en qué consiste ser...*), sino por el *sentido del ser*, que es proyecto obligadamente histórico, hermenéutico, puesto que se trata de entender el modo en que la pregunta por el *en qué consiste ser...* se ha ido desarrollando y configurando.

Pues bien, y yendo por fin al libro que ocupa la presente reseña, el tema de este breve texto⁴ es el fenómeno «modernidad», vehiculada su explicación a través del concepto del «uno-todo». Este término es otra manera de decir que la vinculación de todo con todo tiene como consecuencia que nada está vinculado de manera especial con nada, que no hay contenidos vinculantes. Pues bien, la modernidad se caracteriza por el presupuesto (por tanto, sería su no-pensado) del uno-todo⁵.

Esta situación que hemos llamado (entiéndase: la ha llamado así Marzoa) del uno-todo, que nos está sirviendo para caracterizar cierto rasgo fundamental del pensamiento moderno, ya nos ha sido expuesta según comparece en la obra de filósofos como Kant, Leibniz o Hume⁶. En esta ocasión es el turno de Spinoza, autor al que Marzoa ha dedicado recientemente su atención, tanto en forma de serie de conferencias como en algún bloque temático de su página web⁷. Con Spinoza la cosa sigue consistiendo, pues justo en eso está el modo en que la modernidad inicia su camino, en que el *ser* es certeza, *certitudo*. Antes de explicar qué quiere decir exactamente esto, no parece ocioso señalar qué significa eso de

363

ENERO
2015

⁴ Es un formato al que ya nos ha habituado Marzoa: libritos de alrededor de 100 páginas y de tamaño reducido (*Polvo y certeza* tiene el mismo tamaño que *La soledad y el círculo*, o sea, bastante más pequeño que un típico libro de bolsillo). Es cierto que la parquedad de sus textos empieza a redundar en una creciente opacidad de sus contenidos, que exigen una lectura muy atenta (y decimos esto de un autor que ya de por sí siempre ha sido muy exigente) y, cada vez más, un dominio detallado de su producción anterior. En cierto sentido la presente reseña tendría la quizás ingenua, seguramente imposible, pretensión de servir como *propedéutica* a la lectura del libro.

⁵ Cuya expresión ejemplar es aquello que dijo Hegel de que es, en el fondo, tautológico afirmar que para que esta mota de polvo no existiese, tendría que dejar de existir todo el universo. Esto es, que el Todo es garante de cada cosa, por minúscula que sea. Cfr. Felipe Martínez Marzoa, Kant y la mota de polvo, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 37*, 2004. Está accesible *online* en el siguiente enlace: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM0404110055A/16006>

⁶ Cfr., entre otros, *Cálculo y ser (aproximación a Leibniz)*, Madrid, 1991; *De Kant a Hölderlin*, Madrid, 1992; *Pasión tranquila: ensayo sobre la filosofía de Hume*, Madrid, 2009. De estos, solo en el último aparece el concepto de Uno-Todo de manera explícita; en los otros, el problema aún se presenta en términos de descalificación, de contenidos no vinculantes y de (ausencia de) criterios de corte.

⁷ <http://www.felipemartinezmarzoa.com/>

"iniciar su camino": que aquello que en otro momento (digamos, para la Grecia arcaica y clásica) fue un punto de llegada, aquello que en otro momento (digamos, para el helenismo y la escolástica medieval) fue problema; eso, para los modernos es lo evidente, lo dado por hecho y, por tanto, punto de partida, ya no lugar de llegada de nada. No es en modo alguno casual que para los modernos el lenguaje de la matemática (y no cualquier matemática, sino la que une aritmética y geometría en la forma de «extensión») sea el lenguaje en que nos habla la naturaleza (y *naturaleza*, en moderno, significa lo que encontramos, lo que está ahí, lo «fáctico»). Esto no es otra cosa que la descualificación del ente. Expliquemos esto con cierta calma: «ser...»⁸ es de algún modo constatar límites, es la constatación de la finitud (que *esto es esto* porque *no es aquello*, y que, por tanto, *esto es esto* por lo mismo que *aquello es aquello*, que es tanto como decir que las cosas tienen determinación, están delimitadas); pero sucede que esto, que es lo natural, pierde su nitidez cuando le prestamos atención, puesto que siempre podemos poner el límite un poco más aquí o un poco más acá. El problema de la consistencia apuntará a un *más allá*, donde residiría el fundamento de una consistencia, de una finitud, que en el *acá* se muestra dudosa, relativa (esta es la situación que dará lugar a los movimientos filosóficos más importantes del helenismo, de manera ejemplar el escepticismo): entonces, solo hay cualidades (limitaciones) porque las garantiza un *más allá*. Pero esto es un punto de llegada para la antigüedad. Para la modernidad será el estadio de partida, lo obvio: la descualificación de lo *más acá* y la consistencia (la cualificación) buscada en un *más allá*. En este contexto, que es el moderno, tiene sentido la problemática de la *certeza*.

Justo en este punto comienza su exposición *Polvo y certeza*. En el primer capítulo se presenta la problemática, poniéndose en paralelo los modos en que la abordan Leibniz y Hume, para contraponerse a un cierto vuelco que se producirá con Kant (vuelco quizá condenado de antemano a ser obviado por sus sucesores). En los cuatro siguientes capítulos el protagonismo, como se apuntó más arriba, corresponde a Spinoza. Aquí se nos explica cómo, en la nueva situación, se genera un concepto de *causa* que, separándose de su significado original griego, ahora se entenderá como «causa a secas»⁹, esto es, causa de la existencia de la cosa, y no simplemente de su «ser...», de su mera *esencia*. El problema de la causa ahora aúna la cuestión del *qué es* con la del *que es*, de modo que la misma explicación de la esencia (su distinción) explica la existencia (su claridad), pero para ello es necesario que la definición sea completa, puesto que en lo particular o incompleto no podemos encontrar vínculos relevantes ni límites privilegiados (esto es, certeza), y por eso se exige una trascendencia, pero una trascendencia transgredida porque ha de ser un todo garante de la existencia y de la esencia de cada una de sus partes (esto es así, como nos recuerda Marzoa, no solo en Leibniz y en Spinoza, sino también, aunque de manera problemática, en Hume).

⁸ Entiéndase con estos puntos suspensivos que *ser* siempre es *ser esto o ser eso o ser aquello*, pero *ser algo*, esto es, el desdoblamiento que supone que algo se presente como algo. Este desdoblamiento tendrá cierta contrapartida: cuando tal «ser...» se tematice (esto es, cuando se dé la siempre insolente pretensión de, no contentándose con decir simplemente que algo es esto o lo otro, decir en qué consiste que algo sea esto o lo otro; y la consistencia, esto es, el «en qué consiste...», del «ser...» es lo que se ha llamado, según el momento, la *oùσία*, la esencia, en definitiva el *εἶδος* o la forma), el desdoblamiento comparecerá en el decir, como *decir algo acerca de algo*, un *τι κατά τινος*, en que tenemos, por tanto, un *sujeto* (*ὑποκείμενον*) y un *predicado* (*κατηγορία*). Por tanto, y así presentado el asunto, en adelante algo tendrán que ver la pregunta por el «ser...» y la cuestión del *enunciar*, del enunciado.

⁹ *Causa efficiens et totalis*. Cfr. capítulo 13 de Felipe Martínez Marzoa, *Distancias*, Madrid, 2011, donde ya se introduce esta temática.

Un modo en que se explica esta transgresión lo encontramos en la doctrina spinoziana de la sustancia, en la que solo hay partes, solo hay *certitudo*, en la medida en que dicha sustancia es del tipo «estructura» (un término que Marzoa trae de las matemáticas, de la lingüística y de la economía política, haciendo notar que puesto que no se trata de aplicaciones diversas de un mismo concepto, sino de otra cosa más profunda, habrá de ser algo que tiene que ver con la manera *tardomoderna* -esto es, la nuestra- de considerar el asunto¹⁰). Por decirlo de modo resumido: solo hay «cosas» en un lado (digamos, en el lado del atributo *extensio*) porque hay «cosas» en otro lado (digamos, en el lado del atributo *cogitatio*), y ello en tal forma que cualquier variación en uno de los lados trae consigo una variación equivalente en el otro lado. Esto es una manera de decir que para que haya «cosas» tiene que haber, al menos, dos lados, y que entre ellos hay una relación de *isomorfismo*.

También, dentro aún de la exposición del pensamiento de Spinoza, comprobamos que su teoría del *conatus* tiene ciertas implicaciones políticas que, y no por casualidad, muestran un claro paralelismo con desarrollos que encontramos en el *Leviatán* de Hobbes¹¹: puesto que mi conocimiento particular es siempre limitado, no puedo saber cuál es el objeto verdadero de mi empeño (*conatus*), de modo que la única actitud racional, esto es, que hace al caso de lo que sé, es la de garantizar que cualesquiera empeños sean posibles. Pero es que precisamente esta indeterminación, esta vaciedad de contenidos de la decisión, ya impone unos determinados límites (esto es, unos determinados contenidos).

Tras el tratamiento de Spinoza, el libro hace un “inciso kantiano”, con motivo de que precisamente en Kant se plantea, explícitamente como *problema*, el problema de la totalidad de lo ente, el de su concepto (o, mejor dicho, y soy una pista de por dónde van los tiros, el de su ausencia de concepto).

Después de una recapitulación, que en buena medida ya ha sido entrevista en lo comentado más arriba, *Polvo y certeza*, en su octavo capítulo, se ocupa del fenómeno moderno llamado «sociedad civil» y de la fenomenología que se ha ocupado de él, la «economía política». Estamos, pues, en el territorio del Marx posterior a 1857 y la cuestión que se plantea es la de hasta qué punto la reconstrucción fenomenológica de la «sociedad civil», además de mostrar en qué consiste, también muestra que necesariamente este aparece ante sí mismo, esto es, ante aquellos que no hacen la reconstrucción fenomenológica, de cierta manera: como el ser en sí de las cosas. Pero este aparecer así ante sí no es un mero procedimiento de autojustificación, sino que, en la medida en que se tome en serio a sí mismo, se impone como patrón de medida del propio fenómeno. Pues bien, entre otras cosas, el fenómeno «sociedad civil» exige (en cuanto que condición de su construibilidad, esto es, de su comprensibilidad) cierto *espacio de igualdad* (que es otro modo en que comparece algo que antes mencionábamos de otros ámbitos: aquello de la ausencia de vínculos y límites privilegiados o inmediatos, naturales; como dice explícitamente Marzoa, “el espacio civil no es ni intercomunitario ni pluricomunitario, sino que es acomunitario”¹²); y, como hemos señalado, solo puede haber auténtica «sociedad civil» allí donde se toma en serio el citado espacio de igualdad. Esto, para empezar, ya impone unas restricciones importantes al mencionado fenómeno, que tienen que ver con qué proyectos políticos, preséntense como se presenten, por principio no constituyen «sociedad civil».

¹⁰ Cfr. capítulo 17 de Felipe Martínez Marzoa, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, 2008.

¹¹ Sobre este libro de Hobbes, cfr. el ya citado *Distancias*, capítulo 14.

¹² *Polvo y certeza*, pág. 78.

El libro finaliza con una especie de coda titulada “Tardomodernidad”, en que, usando como hilos conductores algunos versos de Paul Celan, Marzoa vuelve a insistir en la caracterización del occidente como el lugar del ocaso, de la pérdida en cuanto perdida, hasta el punto de que se origina la inaudita posibilidad “de que precisamente en el haberse-perdido-todo nada se ha perdido”¹³.

Para concluir esta reseña, y como una especie de valoración crítica general del libro, baste decir que estamos ante un nuevo ejemplo de la solidez argumental del pensamiento del profesor Marzoa, con la presentación de nuevas líneas de desarrollo (que algunos, desde otros medios, ya conocíamos en cierta medida) de sus temáticas habituales, un ejercicio de rigor que resulta sorprendente justo en esa medida: que es producto precisamente del puro rigor del pensamiento. Si bien, y como ya he apuntado en otro lugar, hace tiempo que el autor da por descontado que el suyo es un proyecto en curso en que cada nueva obra constituye una continuación y que, por tanto, presupone todo el trabajo previo. De este modo da la impresión de que Marzoa ha renunciado a volver a explicar una y otra vez contenidos ya explicados en textos anteriores (y este proceder, el de volver sobre lo dicho, sí era habitual en sus libros antiguos), contenidos que se dan por conocidos, y esto es cosa que dificultará, supongo, la comprensión por parte de nuevos lectores. Este, en el fondo, no es asunto tan grave (al menos según aspectos no estrictamente editoriales), puesto que los interesados siempre pueden acudir a libros previos. Quizá más grave sí sea que el autor ha ido, obra tras obra, escotando creciente y paulatinamente su discurso, hasta llegar a unos extremos de laconismo que les da a muchas de sus afirmaciones el aspecto de enigmas sapienciales. La retórica marzoiana siempre fue sobria y breve, y al mismo tiempo de sintaxis compleja y certera (y creemos, con cierto orgullo esperemos que no vano, que es rastreable en la prosa del que esta reseña suscribe), pero en sus últimos libros adolece quizá de falta de detenimiento en el desarrollo de algunas de sus ideas (mejor dicho, interpretaciones, pues esto es lo que son) más audaces (audaces por lo que tienen de inauditas, de alejadas de tópicos y clichés aceptados acriticamente por una *academia* perezosa). Es cierto que la parquedad nos permite a sus lectores bregar con la estimulante dificultad de sus argumentos, así como aventurar desarrollos que Marzoa desiste de hacer él mismo. Pero no es menos cierto que todo ello puede a su vez hacer desistir de entrar en su pensamiento a posibles nuevos lectores o desanimar a aquellos no dispuestos a tanto esfuerzo intelectual. Claro que quizás es que al propio autor no le resulte esto algo indeseable.

¹³ *Ibid.*, pág. 114.