

## El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la Filosofía de «El Capital»<sup>1</sup>

### Felipe Martínez Marzoa's Heideggerian Marxism and the Philosophy of "Capital"

Simón Royo

*UCM / UNED*

#### RESUMEN

En el presente trabajo vamos a resumir y comentar un libro histórico en el panorama intelectual español, una rareza dentro de nuestros estudios marxistas, se trata de *La Filosofía de «El Capital» de Marx* de Felipe Martínez Marzoa. En primer lugar contextualizamos esa obra en la corriente de pensamiento en la cual se inscribe. En segundo lugar atendemos a los tres principales referentes polémicos del tratado. En tercer lugar exponemos los puntos esenciales de la ontología de la mercancía. En cuarto lugar analizamos la relación que sugiere el autor, siguiendo a Thomas Mann, entre Marx y Hölderlin. Y en quinto lugar finalizamos con el balance de la obra comentada que centramos en el concepto de historicidad, dado que sin una nueva concepción de la historia diferente a la del materialismo histórico no se podría establecer ningún diálogo fecundo entre

---

<sup>1</sup> Aunque el título completo del libro de Felipe Martínez Marzoa de 1983 es: "La Filosofía de «El Capital» de Marx", circulan ejemplares en Internet en los que se omite el "de Marx" y rezan como: "La Filosofía de El Capital", el propio autor se refiere con esa abreviatura a su obra, pero el "de Marx" original no es ninguna redundancia ni debe omitirse. El "de Marx" implica que hay una filosofía, es decir, una ontología, emblemáticamente expuesta en el Libro I de *El Capital* de Marx, que lo distingue de quienes hacen de él otra cosa que un ontólogo, no solamente un economista y ni siquiera un filósofo que no sea un ontólogo, al tiempo, con esa expresión se separa su filosofía de otras posibles filosofías de *El Capital* incluso marxistas, que lo conciben desde el materialismo histórico o el positivismo. Una cuestión que se irá aclarando a lo largo del presente trabajo.

el marxismo y el heideggerianismo. Y no otra cosa es lo que ha pretendido realizar el autor del libro que tratamos.

**PALABRAS CLAVE:** Marx, Heidegger, ontología, mercancía, materialismo histórico, historicidad, capitalismo

#### ABSTRACT

The aim of this paper is to summarise and comment a historical book within the Spanish intellectual landscape, an oddity among the Marxist studies of our country. It is the book entitled “The philosophy of Marx’s Capital”, by Felipe Martínez Marzoa. First, we will contextualize this book within the current of thought it belongs to. Secondly, we will pay attention to the three most polemic references of the book. Thirdly, we will expose the key points of the ontology of merchandise. Later on, we will analyse the connection suggested by the author (following Thomas Mann) between Marx and Holderlin. And lastly, we will end with an overall balance of the commented work, which we concentrate on the notion of historicity, given that without a new concept of history different from that of the historical materialism, a fruitful dialogue between Marxism and Heidegger’s could not be established. And this is precisely what the author of this book claims.

**KEY WORDS:** Marx, Heidegger, ontology, commodity, historical materialism, historicity, capitalism

Las épocas no se dejan deducir unas de otras ni menos aún disponerse a lo largo de un proceso ininterrumpido. Hay, sin embargo, una tradición de época en época, pero ésta no corre entre ellas como un hilo que las conecta sino que viene, de vez en vez, desde lo oculto del sino, al igual que de una fuente brotan diversos arroyuelos que nutren un río que está en todas partes y en ninguna.

Martin Heidegger *La proposición del Fundamento*

#### CONTEXTUALIZANDO EL MARXISMO HEIDEGGERIANO: UNA PANORÁMICA

En 1983 Felipe Martínez Marzoa publica en solitario y polemizando con una abundante tradición marxista un libro único y singular en el panorama filosófico español. Un trabajo que no ha tenido aún secuelas significativas pero que

entonces respondía y se sumaba a la hibridación que, con mayor o menor fortuna, otros pensadores continentales llevaron a cabo entre Heidegger y Marx. Pertenece ese libro por tanto a aquello que bien pudiéramos denominar marxismo heideggeriano.

Al enfrentarse a las corrientes dominantes procedentes del estructuralismo y la fenomenología así como a las interpretaciones de Heidegger convencionales vigentes en su tiempo, quizá el que fuera el fundador del marxismo heideggeriano, Gérard Granel, cerraba el paso a su prometedor figura *de un Marx ontológico-historial* y a su también althusserianismo heideggeriano, expuestos en su libro *Incipit Marx. L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la "coupure"* aparecido en 1969. De ese autor y ese libro los pocos pensadores mejor informados de nuestro país quizá tuvieron noticia, luego no sería de extrañar que el libro de Felipe Martínez Marzoa estuviese influido o al menos inspirado en éste u otro de los siguientes trabajos previos al suyo.

Ya con anterioridad al libro que comentamos Martínez Marzoa había forjado un ensayo de escritos marxistas, escritos entre 1974 y 1975 titulados: *De la revolución*, publicados en 1976, allí declaraba encontrarse en una encrucijada en la que "estaba obligado a ser marxista" (Marzoa 1976: 8), complementados por otro libro de ensayos, escrito en gallego, en 1978: *Ensaíos marxistas*, y traducido con incorporaciones en 1979 en: *Revolución e Ideología*, convirtiéndose con ello en un marxista peculiar ya en confrontación con el marxismo más ortodoxo de la España de ese tiempo. Se encontraba de ese modo de lleno peor de forma tangencial en la senda capitaneada por las traducciones de Marx efectuadas y dirigidas por Manuel Sacristán, así como en el entramado de las publicaciones que las comentaban, siendo su *Filosofía del Capital*, el núcleo de su trabajo sobre Marx y Heidegger.

Sacristán, que era el buque insignia del marxismo español de inicios de la transición, había empezado siendo un falangista orteguiano en lucha contra el catolicismo tomista imperante durante el largo franquismo, para lo cual se afilió al Partido Comunista al tiempo que redactaba una tesis doctoral crítica sobre Heidegger titulada: *Las ideas gnoseológicas de Martin Heidegger* (1959). Su trayectoria marxista durante los años sesenta y setenta del pasado siglo es bien notoria y conocida por todo el marxismo español, aunque también durante ese periodo hiciera recepción, como tantos otros intelectuales de su tiempo, de la arribada a España de la filosofía analítica. Su cientifismo fue lo que le hizo hostil a la corriente heideggeriana (Fernández 2013: 73-110), si bien, acabaría, al final

de sus días, por centrarse en cuestiones de marxismo y ecología, esto es, en temáticas altamente afines a los dos grandes pensadores de que aquí tratamos.

No estaría de más recordar aquí que el que fuera rector de la Universidad de Madrid de 1936 a 1939, José Gaos, sería asimismo, el primer traductor de *Ser y Tiempo* al castellano, una labor acometida desde su exilio en México. Dicho sea esto para que pueda comprenderse que el marxismo heideggeriano ya estaba latente, aunque críticamente, en Sacristán, pese a esas reservas y distancias positivistas que tuviese frente a Heidegger, dado que el famoso filósofo, aún sospechoso de irracionalismo y acusado de asaltar la razón, a decir de Lukács<sup>2</sup>, había sido traducido y comentado por personalidades intachables de la República española.

Y ya dentro de esta corriente del marxismo heideggeriano, también resulta digna de atención, aunque finalmente crítica también, la obra primera de quien fue alumno de Heidegger en una época convulsa y luego miembro eminente de la Escuela de Frankfurt, nos referimos a Herbert Marcuse, cuyos ensayos de marxismo heideggeriano han sido recientemente traducidos al castellano (Marcuse 2005 y 2016). Marcuse fue afecto, con mayor o menor fortuna, a la hibridación de heideggerianismo, marxismo y psicoanálisis, en varias de sus obras.

Igualmente, en esa misma línea, laboraba al tiempo que Granel y Marcuse, Kostas Axelos, sobre todo al tratar de la técnica y la alienación bajo la inspiración conjunta de Marx y de Heidegger (Axelos 1966, 1969 y 2015). Incluso la misma empresa podría reconocerse en la mismísima Hannah Arendt, que en sus obras, recoge, asimila y entrelaza, conceptos de Marx y Heidegger, pese a todas sus diferencias y distanciamientos con respecto al Marx ilustrado. Un ejemplo lo tendríamos cuando habla de *alienación de la tierra* (de los trabajadores; por la sociedad de consumo) y de la *alienación del mundo* (de los científicos; por el automatismo tecnológico), alienaciones donde se pierde todo sentido común, allí la vemos juntando la terminología marxiana y la heideggeriana bajo el término *autoalienación*, que señala la eliminación del ser-social y político en el ser humano:

---

<sup>2</sup> Aunque en *El asalto a la razón* (1959) Lukács sitúa a Heidegger entre los irracionales destructores de la razón y precursores del nacionalsocialismo, el pensamiento del filósofo marxista húngaro, sin embargo, pudo posteriormente ser hibridado con el de Heidegger, dadas sus afinidades (Goldmann 1973). Además del sociólogo de la literatura de juventud en que se fija Lucien Goldmann la ontología del ser social del último Lukács no estaría quizá muy lejos de la de Heidegger.

En una sociedad donde el cambio de productos se ha convertido en la principal actividad pública, incluso los laborantes, debido a que se enfrentan a «dueños de dinero o de artículos de primera necesidad», pasan a ser propietarios, «dueños de su propia fuerza de labor». Sólo en este punto se inicia la famosa autoalienación de Marx, la degradación de los hombres en artículos de primera necesidad, y dicha degradación es característica de la situación de la labor en una sociedad productora que juzga a los hombres no como personas, sino como productores, según la calidad de sus productos<sup>3</sup> (Arendt 1993: 180).

No poco del léxico arendtiano procede del marxismo y del heideggerianismo aunque ella les diese su impronta particular y matizase y contraviniese en algunos puntos a ambos.

También, ya solo ocasionalmente, pudiera citarse en este punto a Peter Sloterdijk, por ejemplo, en sus conferencias de 1988 *Venir al mundo, venir al lenguaje*, donde vincula a Marx y Heidegger como *revolucionarios próximos*, al decir que: “Los dos están de acuerdo sobre todo en que la idea de existencia humana tiene que ser desarrollada en el ámbito de una hermenéutica postmetafísica de lo real” (Sloterdijk 2006: 108-109) o, igualmente, en su famosa trilogía de *Esferas*, donde señala que: “hay una historicidad esencial de lo anímico” (Sloterdijk 2003: 210).

Y, ya, para finalizar esta breve panorámica de ese fértil campo al que se incorporó Felipe Martínez Marzoa sería necesario considerar también, ya pasando del marxismo al anarquismo, la referencia a un autor tan importante como poco conocido, la remisión a Reiner Schürmann, tal cual por ejemplo la pudiéramos encontrar en Gianni Vattimo: “hay una vena anárquica en la hermenéutica que, como Reiner Schürmann explicó, no implica la ausencia de reglas sino la de una única regla universal. En cuanto resistencia a los principios, convenciones y categorías, la anarquía no es el final del proyecto político de la hermenéutica sino su comienzo” (Vattimo 2011: 78).

El libro de Felipe Martínez Marzoa *La Filosofía de El Capital de Marx* de 1983 se inscribe, por tanto, notable y notoriamente, en esta corriente que hemos esbozado panorámicamente en lo antecedente, una corriente un tanto

---

<sup>3</sup> “Hay varias indicaciones en los escritos del joven Marx reveladoras de que no desconocía por completo las implicaciones de la alienación del mundo en la economía capitalista” (Arendt 1993: 350, nota 4).

subterránea que procede hibridando el pensamiento de Marx con el de Heidegger y que culmina con el lógico paso desde el comunismo postmarxista hasta el an-arquismo postheideggeriano de Schürmann<sup>4</sup>, un camino aún por hacer y por transitar en el que estamos actualmente caminando.

Situando el libro de Marzoa en este contexto ya no se nos presenta como un caso aislado, como una de nuestras frecuentes rarezas hispanas, aunque lo haya sido antaño, sino como un esfuerzo por estar a la altura de Europa, un esfuerzo inicialmente realizado por una sola persona desde la filosofía española de los años 80 del pasado siglo. Felipe Martínez Marzoa nos legó entonces una obra única y controvertida para nuestro panorama nacional, un libro ante el cual el marxismo que se practicaba entonces era refractario dado que rechazaba toda hibridación. Ese marxismo dogmático sigue existiendo aunque haya cambiado mucho tras la irrupción de todos esos autores denominados hoy postmarxistas y ya no sea tan intransigente. Con todo y eso el marxismo heideggeriano desapareció tras el intento de Marzoa del panorama español y de su propio pensamiento e incluso no ha emergido aún del todo de las catacumbas y los túneles del pensar contemporáneo, ni siquiera en el panorama internacional. No fue sin embargo trabajo baldío. Si Marx ha podido entroncarse con Lacan de la mano de Žižek o Laclau bien podrá acabar por entroncarse rizomáticamente con Heidegger.

#### LOS REFERENTES POLÉMICOS DEL LIBRO: MARCUSE, BEAUFRET Y MANDEL

Según Marzoa ni Jean Beaufret en su *Diálogo con Heidegger* ni Herbert Marcuse en su *El marxismo soviético* hacen justicia a Heidegger en los libros que de ellos comenta, unos libros a los que se enfrenta para rebatir las distancias que marcan esos dos autores entre Heidegger y Marx. El principal escollo estriba en que Marcuse y Beaufret amalgaman el pensamiento de Marx a las realidades políticas de la URSS (Marzoa 1983: 18 y 96) y ese sería el mayor error de ambos. Si se amalgama a Marx y el estalinismo o a Heidegger y el nazismo, entonces, sobraría toda aproximación, pues ambos serían lo mismo, totalitarismo.

---

<sup>4</sup> Contemporáneo del libro de Marzoa fue el de Schürmann, toda una carga de profundidad en los estudios heideggerianos cuya recepción aún está por realizar (Schürmann [1982] 2013 y 2017).

Lo que ocurre es que desde el punto de vista heideggeriano -no así desde el punto de vista marxista convencional- el pensamiento, es independiente de toda realidad política y solamente se relaciona con ella como *posibilidad*<sup>5</sup> (Marzoa 1983: 19). Hay que rechazar la recepción de Marx que lo vincula a las realizaciones del llamado socialismo real. El pensamiento maduro y esencial de Marx no sería compatible con quienes le consideran, basándose en sus escritos de juventud, como quien habría extendido el campo del estudio científico de la naturaleza al campo de estudio científico de la historia. Marx no sería el Galileo de la historia: “Nuestro trabajo demostrará (...) que el materialismo histórico y el materialismo dialéctico no son de Marx ni son filosofía” (Marzoa 1983: 20). Se nos presenta a un Marx humanista y positivista convertido en una ortodoxia dogmática escolástica que es necesario rechazar. El Marx humanista ha de ceder el lugar a un Marx estructural ligado esencialmente a *El Capital*, su gran obra. Y si bien no se le menciona a lo largo del libro, Althusser y su corte epistemológico, la escisión entre un Marx joven y un pensador de madurez, el antihumanismo y el estructuralismo, se encuentran presentes y latentes en el trabajo, motivo de que veamos citado al gran marxista francés en la bibliografía final de la obra.

Con Marcuse se discute al fin y al cabo el hecho de que Marx tenga algo que ver con el marxismo soviético. Marzoa lo rechaza heideggerianamente bajo la idea de que el pensar solo indirectamente pudiera tener algo que ver con la política,

---

<sup>5</sup> Marzoa solamente dice que Marcuse como discípulo de Heidegger debería haber aprendido que el pensamiento no hay que considerarlo como realidad sino como “posibilidad”. “Posibilidad” es un término técnico de la filosofía de Heidegger con amplias connotaciones, por eso Marzoa remite en este punto a través de una nota a pie, a las obras completas de Heidegger. Lo hace del siguiente modo: “Heidegger *Gesamtausgabe*, tomo 2, pp.51-52” y no lo explica. Si queremos explicaciones tenemos que ir al lugar indicado en nota. Buscamos, y nos encontramos entonces con en el parágrafo 11 de *Ser y Tiempo*, esto es, un lugar en el que Heidegger se distancia de la antropología y, con ella, del humanismo y las humanidades en general a la hora de examinar nuestra existencia; indicando allí cosas como que “la comparación y tipificación sincrética de todo no da de suyo un auténtico conocimiento esencial” o que “la ontología sólo puede contribuir indirectamente al desarrollo de las disciplinas positivas ya existentes. Ella tiene por sí misma una finalidad autónoma” (Heidegger 1993: §11). No se acaba con ello de explicar la distinción entre el pensamiento como realidad y el pensamiento como posibilidad. El que la quiera saber más pues que se lea *Ser y Tiempo* y no moleste, tienta decir siguiendo al autor. Pero para ayudar en semejante tarea y ser más generosos con el lector remitimos nosotros al final del §7 de dicha obra, al lugar donde se dice que: “Por encima de la realidad está la posibilidad”.

aunque parezca lo contrario. Y aunque indique que parece no haber aprendido mucho Marcuse de Heidegger, sí que aprendió mucho de Heidegger y fue bastante marxista-heideggeriano, asunto que aquí se omite.

La verdadera discusión y más importante nos parece que es la que mantiene con Beaufret, esa es la más relevante para poder llevar adelante su propuesta. Porque el francés es el legatario del Heidegger existencialista de la Francia de postguerra y considera que Marx es un pensador humanista, progresista, que no habría entendido, como Heidegger, cuál es la esencia de la técnica, considerándola como algo neutro e instrumental. Y efectivamente, Heidegger no entiende la técnica como algo neutro e instrumental sino como el destino o envío del ser en la época de la imagen del mundo<sup>6</sup>, cosa no señalada por Marzosa sino dada por supuesta. La vinculación de la teoría de la mercancía de Marx, la alienación y la crítica de la técnica de Heidegger es más que posible, pero requiere una interpretación estructuralista y antihumanista de Marx, así como su incardinación en la historia de la filosofía entendida como historia de la ontología, al modo heideggeriano. Por eso comprender la defensa de ese vínculo en este punto por parte de Marzosa no es fácil:

Es cierto que Marx, tal como dice Beaufret, «no piensa la esencia de la técnica». Es cierto en el sentido heideggeriano de estas palabras, como sería igualmente cierto, en el mismo sentido, si, en vez de «Marx», pusiésemos «Hegel» o «Nietzsche». Pero Heidegger distingue entre que algo no esté pensado y que esté no-pensado; lo primero es simplemente no estar; lo segundo es una manera de estar. «La esencia de la técnica» aparece como no-pensada en *Das Kapital*. La no-pensada «esencia de la técnica» está (como no-pensada) en la ontología de la mercancía, en la cual se pone de manifiesto la «estructura» que Marx llama «modo de producción capitalista» (Marzosa 1983: 95).

---

<sup>6</sup> En 1950 se publica la obra de Heidegger titulada *Holzwege* (Traducida por: *Sendas perdidas*, también como: *Caminos de Bosque*) compuesta de seis ensayos, el segundo de los cuales, «La época de la imagen de mundo», aborda el tema de la tecnociencia moderna. El 18 de noviembre de 1953 Heidegger pronunciaba una conferencia bajo el título: «La pregunta por la técnica», recogida como el primero de los trabajos que constituyen el volumen *Vorträge und Aufsätze* (*Conferencias y ensayos*) publicado un año después. El 4 de abril de 1967 volverá a tratar Heidegger el problema de la técnica en otra conferencia, que bajo el título: «La procedencia del arte y la determinación del pensamiento», que pronunció en la Academia de Artes y Ciencias de Atenas (Vioulac 2009).

Lo no-pensado en el pensamiento de un filósofo es lo implícito pero no explícitamente dicho en su obra. Si nos atenemos a ello no hay duda de que a partir de Marx puede concebirse perfectamente la confluencia con las tesis de Heidegger relativas al mundo moderno como mundo automatizado, como mundo tecnológicamente constituido y basado en volátiles mercancías de capital financiero, un mundo cada vez más bio-políticamente administrado del cual solamente un acontecimiento inimaginable, una revolución, podría salvarnos.

Marzoa cita la principal aseveración de Beaufret contra la confluencia de Marx con Heidegger para hacerla rentar en contrario, pero por alguna razón que desconocemos la cita en francés, motivo de que la traduzcamos a continuación:

«¿Es la técnica ese elemento neutro que es para cada uno y también para Marx? ¿O pensar así es “totalmente ciego ante la esencia de la técnica”? En otros términos, ¿la técnica no es en su esencia, al menos para nosotros los occidentales, *el sujeto mismo donde la burguesía y el proletariado no serían sino los predicados?*» (Marzoa 1983: 95, citando el libro de Beaufret 1973b: 146, cursiva de Marzoa).

Efectivamente, como indica Marzoa, si donde dice “técnica” ponemos y entendemos “el modo de producción moderno”, esto es, “la estructura que se genera en el análisis de la mercancía” (Marzoa 1983: 96), esa sociedad capitalista y no otra, que entiende el valor de la totalidad de las cosas en cuanto valores de cambio y trabajo abstracto y descualificado, esa sociedad en la que el ente<sup>7</sup> en su conjunto es comprendido en cuanto mercancía, entonces, ese Marx no sería

---

<sup>7</sup> Entes son todas las cosas pero hay que distinguir entre cualquier entidad y esa especial entidad que es el ser humano: “eso de «proyecto» y «decisión» es cosa que acontece allí donde acontece el ser de un especialísimo ente, a saber: el ente que soy en cada caso yo mismo. Hemos evitado decir «el hombre» porque esto suena como «el perro», «la piedra», «el caballo», «el árbol», «el ángel», y hay una diferencia esencial entre el modo en que son la piedra, el árbol, etc., y el modo en que es ese ente que soy en cada caso yo mismo” (Marzoa 1974: 197). En la argumentación de Marzoa se presuponen una serie de distinciones conceptuales difíciles de captar a simple vista, primero: la distinción entre la entidad especial que es el ser humano y los entes en general; segundo: la distinción entre el ser de algo y ese su ser, un ente. Y tercero: al concebirse todo ente como mercancía, en términos marxianos tanto al trabajador como a los valores de uso, esto es, al tornarse, en el tiempo de la venalidad universal, todo valor, en valor de cambio: la alienación nihilista de la sociedad tecno-capitalista, definitivamente, habrá quedado consumada.

ciego al destino técnico-capitalista de la modernidad, sino su principal y más firme constataador y contraventor, junto con Heidegger.

La discusión de Marzoa con Jean Beaufret prosigue y nos lleva a comentar una cita emblemática del *Nietzsche* de Heidegger sobre la cual discreparán ambos exegetas. Marzoa nos la ofrece en alemán, no sabemos por qué. Traducida, es la siguiente:

El hecho de que los teólogos medievales a su manera, es decir, cambiándoles el sentido, estudiaran a Platón y Aristóteles es equivalente a la utilización de la metafísica de Hegel por parte de Karl Marx para su cosmovisión política (Heidegger 2000: 112).

Para Marzoa esa cita, que el propio Beaufret reconoce que no es la última palabra de Heidegger sobre el marxismo, siendo de 1940, no sería relevante, sino más bien casual y no digna de consideración a la hora de vincular o desvincular a ambos pensadores. Pero zanja esa discusión con una alusión velada a que la verdadera vinculación entre el pensamiento de Heidegger y el de Marx está aún por hacerse, aun cuando el libro de Marzoa se dedique precisamente a ello: “La *Carta sobre el humanismo* fue escrita en 1946 y, en todo caso, el *diálogo* no empezó, ni siquiera en esta última fecha, ni aun posteriormente” (Marzoa 1983: 25). El diálogo entre Heidegger y Marx, pese a la esa sí que relevante alusión de 1946, esto es, la de Heidegger acerca de “«un diálogo fecundo con el marxismo»” (Marzoa 1983: 103), estaría aun hoy en vías de construcción y realización.

#### LA ONTOLOGÍA DE *EL CAPITAL*: SOCIEDAD MODERNA, TEORÍA DEL VALOR Y MERCANCÍA

El capitalismo mundial está constituido por una inmensa acumulación de mercancías. Así, la mercantilización de todo lo existente de la que es expresión el valor de cambio supone la asunción de que la totalidad de lo ente mediatizada por el trabajo sea entendida como mercancía. El valor, la riqueza, es trabajo humano deshumanizado, trabajo humano igual cristalizado en mercancía, en valor de cambio. Una vez entronizado el ente como mercancía sus determinaciones humanas y naturales, su uso, resultan indiferentes. En la sociedad moderna, en el modo de producción capitalista, la totalidad del ente es una ingente reunión de mercancías. No aparece tal cosa en un análisis empírico, sino en un análisis racional del valor. Lo esencial de ese valor de cambio es que no es una cosa sino una relación. Las relaciones materiales entre las cosas quedan

suspendidas y superadas por las relaciones sociales entre las mercancías, que se cambian por la forma de valor que equivale a todas, es decir, por dinero. La forma estructural M-D-M resume la relación mercancía-dinero-mercancía mostrando que el ente en su totalidad puede comprarse y venderse por dinero en una sociedad capitalista y que esa es la relación más esencial. La circulación de dinero transforma la fórmula en D-M-D' donde el dinero se incrementa obteniéndose dinero del dinero, esto es, capital o plusvalía:

El trabajo humano igual, también llamado tiempo de trabajo socialmente necesario, no aparece como tal en el mercado; solamente aparece en el análisis que hacemos del fenómeno mercancía (Marzoa 1983: 44).

Toda mercancía se compra y vende por su valor, determinado, por el tiempo de trabajo necesario para producirla. El dueño de Capital paga por comprar una mercancía especial, la fuerza de trabajo, y se queda con el valor rendido por esa fuerza de trabajo, la plusvalía absoluta se alcanza con la extensión de la jornada y la plusvalía relativa con la mejora tecnológica y la intensión de la jornada. Y aunque la tasa de plusvalía mide el grado de explotación alguien con un buen salario puede ser muy explotado. La sociedad capitalista exige el mercado libre y la concurrencia, la oferta y la demanda. En tales condiciones la existencia humana es intercambiable en cuanto mercancía y su condición trabajadora excluye el ocio. El mundo se torna inhabitable.

Hasta aquí el autor del libro nos explica la teoría del valor de Marx de forma no demasiado diferente a como la explican algunos marxistas ortodoxos. Ahora bien, a después se lanza, tras afirmar la obviedad de que la ley económica fundamental que rige el capitalismo no es una ley de la naturaleza expresable matemáticamente, a largas disquisiciones de matemática económica bajo el supuesto de un mercado libre, argumentaciones que no vamos a reproducir aquí, pues pertenecen al debate interno entre economistas y no tiene a nuestro juicio relación con el núcleo esencial del trabajo, que no es otro que la comprensión de la sociedad capitalista a partir de parámetros marxista-heideggerianos. Igualmente dejamos de lado su argumentación contraria a la idea del intercambio desigual entre los países más avanzados y menos avanzados y otros detalles menores.

Lo que sí que es más relevante es cuando se nos indica que “la noción misma de una racionalidad de la actividad productiva, o el sentido de esa noción, es una creación del capitalismo” (Marzoa 1983: 60) pues con ello la sociedad moderna y la ciencia moderna junto a la racionalidad moderna, se revelan como fenómenos

concomitantes y la crítica de la alienación en Marx resulta muy comensible con la crítica a la ciencia, la tecnología y la modernidad que hiciera Heidegger, en ambos se constata el aumento de la automatización en la modernidad, esto es, lo que se ha venido a llamar biopolítica, y en ambos resulta la mayor amenaza para el ser humano y el planeta.

En la sociedad moderna, la ciencia positivista, la mismísima concepción de la verdad como objetividad, el derecho ilustrado y el Estado democrático, todo eso, se derivan de una determinada forma de considerar al ente en general, es decir, de una metafísica. Marx descubrió que ésta consistía en un mundo en el cual ya todo cuanto es <es> solamente, en cuanto que puede considerarse como una mercancía. Una determinada Metafísica presupone la ideología burguesa moderna: “En efecto, la operación del capital introduce el principio de racionalidad, pero lo introduce por un medio que es la irracionalidad misma” (Marzoa 1983: 157). Porque resulta que es irracional que sean subjetivamente los actores privados quienes compren y vendan en el mercado, por eso el socialismo científico tenía razón, la racionalidad exigiría la planificación y la socialización de los medios de producción, esto es, la demanda del proletariado. Ello nos muestra que lo que la sociedad burguesa es en-sí y que se concibe por ella como la verdad, como lo que es, es empero desde otro punto de vista ajeno al suyo no otra cosa que ideología burguesa. Forma parte de la ideología burguesa esgrimir la pretensión de una república democrática que no puede cumplir y eso es lo que el proletariado quiere para-sí, el proletariado busca elevarlo a realización fáctica en el plano de las realidades sociopolíticas y económicas.

Repitamos el *leitmotiv*, lo ente en la sociedad moderna es «una enorme acumulación de mercancías», luego el modo de ser de las cosas en la sociedad moderna es el de la mercancía. En eso consiste su ser. Según Marzoa todos los conceptos de Marx surgen de su análisis de la mercancía y se circunscriben a la sociedad moderna capitalista. Algo que revela la teoría del valor, meridiana y principalmente realizada en el libro I de *El Capital*. Los resultados no son de aplicación a otras épocas, de modo que nada es extrapolable al feudalismo o al esclavismo, pues no hay en Marx -en el Marx maduro y esencial- ninguna concepción diacrónica de la historia.

Como se rechaza el materialismo histórico Marzoa polemiza con Ernest Mandel cuando éste, en su *Tratado de economía marxista*, sugiere que las categorías de Marx pueden aplicarse, por ejemplo, a la sociedad esclavista y pudiera hablarse entonces de “la plusvalía producida por el esclavo” (Marzoa 1983: 37), ante lo cual es tajante al decir que “el esclavo no es productor de mercancías, y que, por

tanto, tampoco produce plusvalía” (Ibid.). El capítulo VI del libro que nos ocupa se titula: «La presunta concepción materialista de la historia». Lleva el calificativo de presunta porque a juicio de Marzoa no existe. Y es cierto que en Marx no pueden encontrarse las expresiones “materialismo histórico” o “materialismo dialéctico”. El segundo no merece ser refutado pues es obra de otros, y no de Marx, pero para defender el primero abunda la literatura marxista que se basa en un famoso pasaje del prólogo de los *Zur Kritik der politischen Ökonomie*<sup>8</sup> obra de Marx de 1858-59, calificada por nuestro autor de “credo del marxismo vulgar” (Marzoa 1983: 91).

Se muestra entonces pertinente reinterpretar ese pasaje en contra de quienes creen ver en él un apoyo para sostener que Marx tendría una concepción filosófica aplicable a toda la historia desde sus comienzos hasta nuestros días y aplicable igualmente al futuro. El famoso pasaje es el siguiente, que comenta Marzoa por separado pero nosotros ponemos junto, y que, en esta ocasión, se nos aporta, generosamente, en castellano:

«En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad». (Marx MEW XIII, p.8), (Marzoa, 1983: 94). «La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se yergue un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, a la inversa, es su ser social lo que determina su conciencia» (MEW, XIII, pp.8-9), (Marzoa 1983: 96). «En un determinado grado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que es sólo una expresión jurídica de ello, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en cadenas de las mismas. Entra entonces una época de revolución social» (MEW, XIII, p.9) (Marzoa 1983: 97).

---

<sup>8</sup> En castellano: *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1989).

Según el *credo vulgar del marxismo* el materialismo histórico saldría de considerar que en este pasaje se el desarrollo de las fuerzas productivas es continuo desde el comienzo hasta el final de los tiempos y, por tanto, habría unas leyes de la historia, que la jalonarían desde el comunismo originario, pasando por el esclavismo y el feudalismo, hasta llegar al capitalismo y arribar finalmente al comunismo futuro, un devenir en la que la lucha de clases revolucionaria sería la locomotora de la historia. La historia entera tendría una tendencia general al desarrollo de las fuerzas productivas y Marx sería entonces uno de los adalides de la idea de progreso ilustrada, una idea hegeliana por fin demostrada de forma materialista y no espiritualista.

Si seguimos a Heidegger que recusa toda noción de *progreso*, su inclusión haría imposibles su filosofía con la de Marx, motivo de que Marzoa tenga que rechazar esa noción. Según éste el pasaje no es correctamente interpretado porque no es ese el caso, ya que:

Marx explica en *Das Kapital* cómo es el modo de producción moderno (o capitalista) el que lleva consigo el principio del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas. La transformación técnica no «va de soi», ni es algo neutro. Lo que hay tras esa transformación, como esencia de ella, es la ontología de la mercancía, el valor, el «trabajo abstracto», en una palabra: el «modo de producción moderno» (Marzoa 1983: 95).

Es decir, el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas no es un principio que pertenezca a la antigüedad, ni a la Edad Media, ni a la prehistoria, sino un principio que pertenece a la época moderna y que no puede ser sacado de ella. Y eso sí que es congruente con los planteamientos de Heidegger acerca de la epocalidad moderna y de la era del imperio de la técnica.

Marzoa entiende que al hablar de “totalidad de las relaciones” habla Marx de una “estructura”, que no sería algo empírico, sino un modelo o constructo ideal que sería lo que se realiza en unos hechos empíricos. Como tal esa estructura es la del mundo moderno capitalista y constituye un disparate atribuirle a cualquier otra época y sociedad. Si a partir de este pasaje “la escolástica pseudo-marxista ha montado conceptos tan romos como los de infraestructura, superestructura, etc” (Marzoa 1983: 97) es porque no se han dado cuenta de que “no hay ningún concepto suprahistórico<sup>9</sup> de la historia” (Marzoa 1983: 98) ya que “no es posible

---

<sup>9</sup> En favor de esta tesis de Marzoa cabría que aportáramos la remisión a una importante carta de Marx en la que él mismo dice no poseer ningún concepto

tratar la historia saltando pura y simplemente por encima de la peculiar *historicidad* que nos es propia y situándose en alguna concepción general” (Marzoa 1983: 99, cursiva nuestra).

Hablamos y escribimos siempre desde un presente histórico y en ningún momento tenemos ni nadie tuvo el punto de vista de Dios que permitiría observar desde la distancia neutral cualquier momento de la historia. Heidegger se enfrenta a esa filosofía que desde Aristóteles ha concebido el tiempo como una sucesión de puntos privilegiando la presencia, ya que a su juicio, pasado, futuro y presente, han de ser concebidos simultáneamente, como una unidad auto-extendida. El pasado y el futuro son de algún modo presentes y viceversa.

#### LA HIBRIDACIÓN ENTRE MARX Y HÖLDERLIN DE THOMAS MANN: EL RECURSO A LA ONTOLOGÍA<sup>10</sup>

Ante todo hay que tener en cuenta una serie de distinciones cuando se habla de ontología desde los parámetros de Heidegger para aplicárselos a Marx. La ontología como pensamiento del ser se contrapone en Heidegger a la metafísica como conocimiento del ser, y esto se aplica a toda la historia de la filosofía desde sus orígenes hasta nuestro tiempo. A lo largo de la historia se ha concebido el ser a partir de un ente privilegiado, como lo fueran las ideas en Platón, las Esencias

---

suprahistórico de la historia. *Carta de Marx Al director de Otiechéstvennie Zapiski* de finales de 1877: “Así, pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica” (En: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm>). Algo igualmente reconocido por Carlos Fernández Liria: “Sin embargo, a partir de la década de los sesenta, determinados lectores de Marx (en particular la escuela althusseriana y, al margen de ésta, en España, Felipe Martínez Marzoa) van a negar con contundencia la idea de que Marx haya descubierto la ley de sucesión de los modos de producción. No es que tuvieran muchísimo éxito en la arquitectura teórica de la Internacional Comunista, pero ahí quedaron sus argumentos, que eran, básicamente, correctos” (Fernández Liria 2010: 150).

<sup>10</sup> Este apartado constituye el núcleo filosófico del presente trabajo, motivo de que sea quizá algo denso y hayamos de apelar a la paciencia y generosidad del lector no familiarizado con conceptos filosóficos.

en Aristóteles, el Dios de Santo Tomás de Aquino, el sujeto desde Descartes, etc, esa confusión, la determinación de un ente como el ser por excelencia, constituye, lo que se denomina una Metafísica, algo que planea sobre una época y configura una determinada concepción de la verdad. El ámbito de lo óntico es el de los entes mientras que el ontológico es el relativo al ser:

La averiguación ontológica no pide predicados que sigan a «es», sino que pregunta acerca del «es» mismo. Llamaremos investigación *óntica* a toda investigación acerca de entes; ella pregunta qué es esto y qué es aquello, y pide predicados que sigan a «es». Por el contrario, llamaremos investigación *ontológica* (o simplemente *ontología*) a la pregunta sobre en qué consiste ser<sup>11</sup> (Marzoa 1983: 101, VII. «La noción de una ontología y nuestra lectura de Marx»).

Marzoa tiene muy en cuenta la *diferencia ontológica*, famoso término técnico heideggeriano para remarcar la escisión y separación entre el ser y los entes, que es la que no deberíamos olvidar. En Marx habría algo más que la caracterización del ente como mercancía pues habría descubierto además que la totalidad de lo existente es concebida como mercancía en la sociedad moderna o capitalista, algo que solamente podía ocurrir en tal sociedad, y no en otras, otras donde podrá haber comercio, ciertamente, pero no una metafísica como la revelada por la ontología del Capital. Porque esa metafísica implica toda una concepción del mundo y hasta una determinada noción de lo que puede considerarse como la verdad:

Así, pues, la ontología de *Das Kapital* no es particular, en cuanto que no delimita un ámbito de lo ente frente a otros. Se refiere al todo de lo ente. Pero, al mismo tiempo, le falta algo para ser una ontología fundamental. Marx aprehende qué modo de presencia de lo ente pertenece como destino a la sociedad moderna, pero no sabe cómo y por qué ese destino arraiga en el ser mismo. Para llegar a saber esto, para entroncar el marxismo en la ontología fundamental, para entrar en lo que Heidegger llamó «un diálogo

---

<sup>11</sup> Igualmente explicado en el capítulo 13 de su *Iniciación a la Filosofía*, titulado: «¿Qué es la Filosofía»: “Llamaremos investigación óntica a toda investigación acerca de entes, e investigación ontológica (o simplemente ontología) a la pregunta sobre en qué consiste ser” (Marzoa 1974: 193-194). Luego la Filosofía es, específicamente, Ontología, y hacer filosofía será hacer ontología, mientras que a la investigación de los entes se consagrarán además otras disciplinas. Y por tanto, como Marx hace Ontología, Marx es un filósofo y no es un científico social ni un economista.

fecundo con el marxismo», habrá que dar al análisis marxiano del «modo de producción moderno» una base que no deberá estar en ninguna presunta «filosofía marxista» (...). Donde esa base deberá encontrarse es en la historia o «destino» de la filosofía, del pensamiento occidental, en la esencia de la metafísica. Marx resultará ser el legítimo heredero de Kant y Hegel, y el pariente próximo de Nietzsche; lo cual Marx efectivamente era, aunque sin saberlo (Marzoa 1983: 103).

Aquello del diálogo fecundo con el marxismo ya lo hemos comentado con anterioridad, aunque este es el contexto y la sucinta manera en la que Marzoa menciona ese apunte de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Y respecto a la vinculación con Nietzsche, ya dicha filiación, de la que no podremos dar cuenta pormenorizada en este trabajo, se nos ofrece, más bien al final del libro:

El concepto marxiano de la «alienación» debe efectivamente entenderse en conexión con la interpretación nietzscheana de la metafísica como renuncia de «la vida» a sí misma, como huida ante el devenir (sin perjuicio de que ambos conceptos, el de Nietzsche y el de Marx, tengan su precedente en Hegel); que la alienación culmine, para Marx, en una humanidad que «no tiene nada que perder», esto se corresponde con el hecho de que, para Nietzsche, la esencia nihilista de la metafísica conduzca a que no haya validez alguna válida (Marzoa 1983: 204).

Lo que resulta fundamental y se le escaparía a Marx pero estaría presente en su obra sin él saberlo es que la reducción del mundo a mercancía, el imperio de la globalización capitalista, no es un producto humano, sino la resultante de una secuencia no causal ni finalista surgida de la historia, lo que Heidegger recogiendo un término de resonancias complejas, mienta con la palabra «destino». El final de la metafísica, la globalización capitalista o mundialización de la mercancía, el punto al que se habría llegado también a nivel del pensamiento tras toda la historia de la filosofía occidental que nos precede, sería el mundo en que vivimos y que describe esencialmente Marx.

Al postular que la historia esencial de la filosofía asuma el papel de base para la fundamentación e interpretación de *Das Kapital*, podemos recordar que no por casualidad el presente trabajo comenzó con una cita de Thomas Mann, quien en 1928 decía que las cosas empezaban a estar en su sitio «cuando Karl Marx haya leído a Friedrich Hölderlin». Es así, aunque Thomas Mann, al designar en el mismo discurso a Marx (sin

nombrarlo) como «un teórico de la sociedad educado en Europa Occidental», parezca ignorar la verdadera razón de fondo para reclamar aquella «lectura», a saber: que, al «leer a Friedrich Hölderlin», Marx no haría otra cosa que leerse más profundamente a sí mismo (Marzoa 1983: 104).

Implícito a la argumentación de Marzoa está el que Marx sea heideggeriano sin saberlo y que sin saberlo haya hecho ontología aunque creyese haber hecho otra cosa. Y Thomas Mann al vincular a Marx con Hölderlin está sin darse del todo cuenta enunciando la vinculación de Marx a la historia de la filosofía tal y como la concibe Heidegger.

No es lugar este para comentar nada sobre el caso Heidegger. Su compromiso con el nazismo nada interesa aquí y no hace que su pensamiento sea inconciliable con el de Marx. De hecho, Marzoa, no lo menciona siquiera, seguramente, por no considerarlo ni digno de mención. Pero sí que es lugar para que, puesto que si aparece significativamente, sigamos comentando algo sobre la aparición y papel de Thomas Mann en esta obra, dada la aceptación y redefinición de su vinculación de Marx y Hölderlin. En su ensayo *Goethe y Tolstoy* de 1921 había dicho Thomas Mann:

El socialismo es hoy, desde una perspectiva política, nuestro partido nacional real, pero no será verdaderamente capaz de cumplir su tarea nacional hasta que, por decirlo de manera extravagante, Karl Marx haya leído a Hölderlin, un encuentro que ya parece como si estuviese a punto de tener lugar” (Mann 1948: 170).

Y en 1927 Thomas Mann repetirá esta idea en su ensayo *Cultura y socialismo*:

Lo que urgentemente se necesita, lo que puede definitivamente ser llamado alemán, sería un pacto y alianza entre la idea conservadora de cultura y el concepto revolucionario de sociedad, entre Grecia y Moscú, para decirlo forzosamente. Ya he intentado formular este inciso con anterioridad. Dije que las cosas solo irán bien con Alemania, que el país podrá solo verdaderamente encontrarse a sí mismo, cuando Karl Marx fuese capaz de leer a Friedrich Hölderlin, un encuentro que está a punto de tener lugar. Olvidé añadir que una apropiación semejante desde uno solo de los lados sería meramente infructuosa (Mann 1994: 63).

No importa mucho que Marzoa sitúe el aserto en 1928, la diferencia de fechas no es notable y puede deberse a que manejamos distintas publicaciones de los escritos de Thomas Mann. Pero el marxismo sigue siendo hostil a tales aseveraciones. Razón de que introduzcamos aquí la advertencia de Adorno:

Me temo que es esto donde los Padres de la Iglesia del materialismo dialéctico prueban ser todos ellos demasiado burgueses, y si usted hablo alguna vez de un ideal socialista el cual habría de entender algo de Hölderlin, usted habrá tenido algo similar en mente. Pero uno difícilmente puede decir este tipo de cosas hoy sin invitar al malentendido, y si uno lo dice, es inmediatamente utilizado por aquellos que simplemente claman por defender la cultura contra el materialismo (Adorno y Mann 2006: 96).

Cultura y socialismo se enfrentan cuando la concepción de la alta cultura es tenida por burguesa. Entonces el saber popular o la ciencia proletaria son preferidos frente a los lujosos conocimientos de esas clases aristocráticas en decadencia mal-absorbidos por la burguesía triunfante. Cabría entonces señalar que el propio Marx era un hombre muy culto, gran lector de los clásicos y buen receptor tanto de la cultura conservada como de la cultura revolucionaria.

Hölderlin es uno de los poetas más tratados y más vinculados por Heidegger a su filosofía. Del pensamiento heideggeriano pudiera decirse que parte del lugar en el que la dejó Nietzsche y lo continúa, y también podría decirse que tal es la tarea de toda la postmodernidad. De modo que puede perfectamente considerarse que vincular a Hölderlin con Marx equivale perfectamente a vincular a Heidegger con Marx. La operación que resulta de tal hibridación no sería otra sino la de fusionar el Romanticismo con la Ilustración superando postdialécticamente su tradicional escisión y separación. La postmodernidad tiene que terminar de resolver su ajuste de cuentas con la modernidad de donde derivará un encuentro que aún es difícil de vislumbrar, que sigue lleno de impedimentos y que, en definitiva, continúa estando «a punto de tener lugar».

Para que tengan lugar conversaciones, vinculaciones e hibridaciones entre pensadores aparentemente dispares pero esencialmente conectados debemos dejar de lado nuestra ideología. Eso es lo que ha llevado a Marzoa a transformar el concepto marxiano de «ideología», que ya no querrá decir tanto *falsa conciencia* opuesta a *conciencia científica*, sino conciencia real de lo en-sí que tiene que tornarse para-sí:

Lo que hay es que Marx, al descubrir aquella estructura ontológica que él designa como «modo de producción moderno», encuentra que la misma es de tal índole que la propia actuación de ella genera una determinada apariencia de ella misma para sí misma, apariencia distinta de la manera en que esa estructura aparece para «nosotros» (es decir: para el propio análisis que Marx realiza) (Marzoa 1983: 107. VIII. El concepto marxiano de «ideología»).

La sociedad moderna o capitalista no concibe el mundo de las mercancías como su mundo sino como el mundo en-sí, como el mundo en general, la burguesía toma su parte por el todo, para ella su mundo es el mundo verdadero. Solamente el proletariado puede concebir ese mismo mundo como no solamente en-sí sino también para-sí, de modo que pueda adoptar el punto de vista de la revolución socialista (Cfr. Marzoa 1983: 190). Hegel y Heidegger estarían presupuestos en esta distinta noción de ideología ofrecida en este libro, una noción que se contrapone a la convencional dentro del marxismo común, esa que contrapone ciencia e ideología oponiendo el socialismo científico a la ideología burguesa:

El hecho de que en el mundo moderno las cosas sean mercancías determina el ser de las cosas en ese mundo. No hay primero una visión o versión «objetiva», material, de la «realidad en sí», de modo que, después, esa realidad entrase en una estructura («ley») histórica. Cada cosa solamente es lo que es ya dentro de un mundo histórico determinado (Marzoa 1983: 108).

Estamos en el mismo plano histórico tanto cuando consideramos que el mundo <es> la sociedad capitalista y nada más, como cuando vemos que en la sociedad moderna la burguesía es estructuralmente incapaz de cumplir sus propios presupuestos y llevar adelante sus propias consignas, lo cual, nos insta a cumplir esos presupuestos y esas consignas, verdaderamente. De modo que la *república democrática* aparente en que vivimos, reaparece, ante nosotros, o más bien ante el proletariado, ante los revolucionarios, como explotación capitalista; y eso requiere llevar la apariencia a realidad, pero para llevar esa apariencia a realidad es necesaria la revolución. Por eso según Marzoa en consonancia con Thomas Mann la de Marx es, o tendría que ser, una *revolución conservadora* que incorpora hegelianamente lo adquirido.

El mundo histórico de la sociedad moderna es uno solamente que se desenvuelve en sus posibilidades, no atraviesa espacios y tiempos:

Lo que llamamos «tiempo» es una condición perteneciente al ser de las cosas (...) (pues hay) dependencia del modo de presencia de las cosas respecto a la constitución del mundo histórico (...) (pero) un mundo histórico es para sí otra cosa que lo que es en sí” (Marzoa 1983: 109-110).

Lo que un mundo histórico es para sí-mismo es a lo que tiene que llamarse *proyección ideal o ideología*, la conciencia que el mundo moderno tiene de sí mismo como totalidad es la de una democracia liberal, pero Marx, desde ese mundo, descubrió que en-sí, el mundo burgués como totalidad, vive en la contradicción histórica de concebirse como libertad pero ser explotación. Las propias contradicciones de la sociedad capitalista dan muestra de que la sociedad moderna tiene una finitud histórica que solamente se alcanza, cumpliéndola. De ese modo, sin violentar el marxismo, el concepto de historia de Marx puede compatibilizarse con el de *historicidad* de Heidegger, con tal de que se abandone la diacronía del materialismo histórico y se adopte una concepción sincrónica y más bien estructural.

#### BALANCE DEL TRABAJO DE FELIPE MARTÍNEZ MARZOA SOBRE *EL CAPITAL* DE MARX: EL CONCEPTO DE HISTORICIDAD

Vamos a ver el balance final que la obra de Marzoa nos presenta al terminar su denso y concienzudo libro-viaje por-sobre la ontología de *El Capital* de Marx añadiendo algo que pudiera haber dejado de recoger en el mismo y trataremos así de explicar sus postulados. Eso nos permitirá asumir las conclusiones a las que llega e incorporarles algunos desarrollos expuestos a lo largo de su libro.

El balance se presenta a modo hegeliano: “No pretendemos presentar un capítulo de conclusiones, porque en filosofía no hay conclusiones que puedan ser formuladas de otra manera que exponiendo el proceso<sup>12</sup>” (Marzoa 1983: 207), con

<sup>12</sup> En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel se presenta de ese modo a la filosofía. Sus resultados no pueden explicarse sino que el recorrido por el proceso de pensamiento que se ha realizado, esto es, atravesar todo el pensamiento de Hegel, resultará indispensable para poder comprenderle. Marzoa copia a Hegel en este punto para decir que quien no haya leído su libro no podrá comprenderlo, lo cual, habrá que decirlo, convierte en superfluo este artículo que realizamos y todo cuanto se diga sobre el libro de Marzoa a quienes no lo hayan leído. No coincidimos obviamente ni

lo cual, lo que se nos ofrece es un “guión retrospectivo” (Ibid.), esto es, un esquemático resumen para una vez finalizada la lectura íntegra del libro.

En esa mirada de conjunto se afirma que *El Capital* de Marx es su obra esencial y que solamente a ella hay que ceñirse para desentrañar su filosofía. Según se ha venido defendiendo esa obra se centra en una estructura, la de la sociedad moderna o modo de producción capitalista, la estructura *el Capital*, tan estructura como el *Inconsciente* en psicoanálisis o el *Lenguaje* y los *Mitos* en el propio estructuralismo, exponiéndose en esa estructura peculiar la teoría del valor, que explica que en el mundo moderno el ente en general sea concebido como mercancía. La filosofía de Marx será, por tanto, una ontología, en la cual, hay “un reconocimiento (inicialmente vago, como no podía dejar de ser) de la *historicidad de toda ontología*” (Marzoa 1983: 207, cursiva nuestra). Aquí Marzoa ya nos deja ver su adscripción a Heidegger y su comprensión de Marx como un autor que le sería esencialmente próximo y afín. De modo que lo que para nosotros pudiera ser una heideggerianización de Marx para Marzoa es la demostración de la conexión esencial entre ambos pensadores.

Al decir Marzoa que lo relevante y esencial en la obra de Marx se encuentra en *El Capital* donde se expone la estructura de la sociedad moderna a través de una teoría del valor, de la cual, se deriva que el análisis solamente es válido para la sociedad capitalista basado en la noción de mercancía, eso, requiere recusar toda noción histórico-evolutiva en Marx<sup>13</sup>, rechazar la pretensión de que hubiese una ley universal de la historia y reinterpretar la noción de ideología. La teoría del valor es en el fondo una ontología. Además, la teoría del valor “expone la particular comprensión del ser que subyace en las decisiones del hombre moderno sobre qué es y qué no es” (Marzoa 1983: 209). El positivismo científico y su concepción de la naturaleza, esto es, la ciencia físico-matemática, junto al

---

con Hegel ni con Marzoa en este punto. Nosotros sí que, habiendo leído el libro, consideramos posible explicarlo, glosarlo y comentarlo con vistas no solamente a quienes lo hayan también leído, sino también con vistas a quienes no lo hayan leído jamás.

<sup>13</sup> Se insiste en ello a lo largo de todo el libro: “Nuestro estudio no es genético-evolutivo, sino sincrónico” (Marzoa 1983: 28). “Nuestro estudio sincrónico (y, por lo tanto, estructural)” (Marzoa 1983: 29). “El proceder de Marx no es histórico-genético, sino ideal-constructivo” (Marzoa 1983: 36). “La ley del valor es de carácter sincrónico, no diacrónico” (Marzoa 1983: 78). “Así ocurrió, en España, con Felipe Martínez Marzoa, a cuyo libro *La filosofía de «El capital»* haremos referencia aquí repetidamente. En esta obra, el «método aplicado» por Marx en *El capital* se califica, con buenas razones, de «ideal constructivo»” (Fernández Liria 2010: 155).

derecho y el Estado burgués, conforman la idea de verdad que tiene la burguesía, que considera lo anterior como el mundo en-sí, aunque desde el punto de vista marxiano-heideggeriano sea una ideología derivada de sus presupuestos ontológicos, mientras que para el proletariado o los revolucionarios, que no tienen otra ideología diferente, sino la misma, de lo que se trata es de que ese en-sí se convierta en para-sí, esto es, que la república democrática que la burguesía no puede llevar a cabo encuentre su cumplimiento en el socialismo. La sociedad moderna tiene por tanto un carácter revolucionario y dada su finitud camina hacia su cumplimiento, aunque nada puede indicar de antemano si la resultante será el socialismo o la barbarie, ya que “la sociedad moderna se encuentra en la alternativa entre conservación revolucionaria y liquidación abstracta” (Marzoa 1983: 210).

El nudo gordiano del marxismo heideggeriano es por tanto la historia, su comprensión, su devenir y la posibilidad o imposibilidad de la revolución. Las últimas partes de la famosa obra *Ser y Tiempo* de Heidegger están dedicadas al problema de la temporalidad.

No podemos proseguir indagando mayormente los vínculos posibles entre la historicidad en Heidegger y la estructura de *El Capital* vista desde Marx, ambas, como bien ha señalado Marzoa, pueden encontrarse, siempre y cuando concibamos el trabajo de Marx como una labor de indagación de la ontología del presente, entendiéndolo como aquella tarea que nos revela que en la sociedad moderna el ente en su totalidad, el ser en general, se concibe como mercancía. El marxismo heideggeriano será el que de semejante constatación saque las pertinentes consecuencias.

El fecundo diálogo del heideggerianismo con el marxismo empezó hace tiempo pero aun así, todavía está en sus comienzos. Dejamos en este punto el comentario del ya clásico libro de Felipe Martínez Marzoa sobre la ontología de *El Capital*. Sea nuestra humilde labor la de una adenda a ese proyecto inacabado motivada por el ímpetu de dotarla de las bases para un nuevo impulso. Baste por tanto lo antecedente para tener de ello una muestra y para mostrar, al mismo tiempo, un posible itinerario a proseguir. El trabajo que hemos comentado abrió un camino posible frente al cual, lo único lamentable, sería, que ya nadie lo prosiguiese, que ya nadie se aventurase por él y que volviese, somnoliento, a dormirse en los meandros del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. y MANN, Thomas (2006): *Correspondence 1943-1955. [Briefwechsel: 1943-1955]*. United Kingdom, Polity Press.
- ALBA RICO, Santiago (2007): *Capitalismo y nihilismo: dialéctica del hambre y la mirada*. Madrid, Editorial Akal.
- ALTHUSSER, Louis (1968): *Lire le Capital*. Vol.1 y 2. Paris, Librairie François Maspero.
- ARENDT, Hannah (1993): *La condición humana*. Barcelona, Paidós.
- AXELOS, Kostas (1966): *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- AXELOS, Kostas (1969): *Marx pensador de la técnica*. Barcelona, Editorial Fontanella. (Traducción de la edición francesa de 1961).
- AXELOS, Kostas (2015): *Introduction to a Future Way of Thought: On Marx and Heidegger*. United Kingdom, Meson Press.
- BEAUFRET, Jean (1973a): *Dialogue avec Heidegger*. 1. *Philosophie Greque*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- BEAUFRET, Jean (1973b): *Dialogue avec Heidegger*. 2. *Philosophie Moderne*. Paris Les Éditions de Minuit.
- BEAUFRET, Jean (1974): *Dialogue avec Heidegger*. 3. *Approche de Heidegger*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- ESCUADERO, Alejandro (2017): "Heidegger: acontecer del ser y mundos posibles". En: *12 pensadores (y uno más) para el siglo XXI*. Capítulo 1. Madrid. Editorial Dykinson.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos (2010): *El orden del Capital*. Madrid. Editorial Akal.
- FERNÁNDEZ, Maria Francisca (2013): "Una lectura de Heidegger en la España franquista. El caso de Manuel Sacristán", *Revista Sociología Histórica*, Núm. 2, pp.73-110.
- GRANEL, Gérard (1972): *Incipit Marx. L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure*. Paris, Traditionis Traditio, Gallimard, 1972.
- GOLDMANN, Lucien (1973): *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*. Paris. Editions Denöel-Gonthier.
- HEIDEGGER, Martin (1991): *La proposición del Fundamento*. Barcelona, Ediciones Serbal.

- HEIDEGGER, Martin (1993): *Ser y Tiempo*. México, Editorial FCE. Traducción de José Gaos. También se ha tenido en cuenta la traducción de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria de Santiago de Chile, 1997.
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Conferencias y artículos*. Barcelona, Editorial Serbal.
- HEIDEGGER, Martin (2000): *Nietzsche*. Volúmen I y II. Barcelona, Editorial Destino.
- HEIDEGGER, Martin (2006): *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin (2010): *Caminos de Bosque*. Madrid Alianza Editorial.
- HEMMING, Laurence Paul (2013): *Heidegger and Marx. A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Evanston Illinois, Northwestern University Press.
- LACAN, Jacques (2007): Seminario 10: *La angustia*. Buenos Aires, Paidós.
- MANDEL, Ernest (1962): *Traité d'économie Marxiste*. Vol. I-IV. Paris, Union Générale D'Éditions & René Julliard.
- MANINI, Gabriela (2015): "Louis Althusser: El sujeto entre comillas", Revista internacional de filosofía *Astrolabio*, Núm. 17, pp.1-10.
- MANN, Thomas (1948): *Essays of Three Decades*. 4. Goethe and Tolstoy. New York, Alfred A. Knopf.
- MANN, Thomas (1994): *Essays*. Frankfurt am Main, Hermann Kurzke and Stephan Stachorski ed. Vol. 3: *Ein Appell an die Vernunft, 1926–1933*.
- MARCUSE, Herbert (2005): *Heideggerian Marxism*. Nebraska, University of Nebraska Press.
- MARCUSE, Herbert (2016): *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1974): *Iniciación a la Filosofía*. Madrid, Editorial Istmo.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1976): *De la revolución*. Vigo-Madrid, Alberto Editor.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1978): *Ensaio marxistas*. A Coruña, Edicións do Ruedo.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1979): *Revolución e Ideología*. Barcelona, Editorial Fontamania.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1983): *La Filosofía de «El Capital» de Marx*. Madrid, Editorial Táurus.

- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1994): *Historia de la filosofía* II. Madrid, Editorial Istmo.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1995): *Hölderlin y la lógica de Hegel*. Madrid, Editorial Visor.
- MARX, Karl (1971-1976): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. [Grundrisse] (borrador 1858-1859). Vol. I, II y III. Editorial Siglo XXI, Madrid.
- MARX, Karl (1975-1981): *El Capital*. Vol. 1-8. Editorial Siglo XXI, México.
- MARX, Karl (1989): *Contribución a la crítica de la economía política*. Editorial Progreso.
- SACRISTÁN LUZÓN, Manuel (1995): [1959 1ª]. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Editorial Crítica.
- SCHÜRMAN, Reiner (2013): *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. [1ª ed. 1982]. Paris Diaphanes.
- SCHÜRMAN, Reiner (2017): *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*. Madrid, Arena Libros.
- SLOTERDIJK, Peter (2003): *Esferas I*. Madrid. Siruela
- SLOTERDIJK, Peter (2006): *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Valencia, Pre-Textos.
- TORRALBA, Francesc (2013): *Los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud)*. Barcelona, Editorial Fragmenta.
- VATTIMO, Gianni (2011): *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York, Columbia University Press.
- VIOULAC, Jean (2009): *L'époque de la technique: Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*. Paris. PUF.

Recibido: 28 de junio de 2017

Aceptado: 5 de marzo de 2018

**Simón Royo Hernández** es Licenciado en Filosofía por la UCM y Doctor en Filosofía por la UNED. Ha sido profesor de educación secundaria, profesor en el Master THEORIA de la UCM y profesor tutor en la UNED. Autor del libro: "Pasajes al posthumanismo: historia y escritura" (Ed. Dykinson, Colección Pensamiento Contemporáneo. Madrid 2012). Su último artículo publicado ha sido: "Redes y relaciones: una ontología de la hiporrealidad" (Revista Coencuentros nº1, mayo 2017). Ha sido colaborador de la revista digital *Rebelión*. [siroyo@rocketmail.com](mailto:siroyo@rocketmail.com)