

UNA CRÍTICA A LA OBRA DE FELIPE MARTÍNEZ MARZOA: ACERCA DE SU RENUNCIA A HABLAR SOBRE LOS ÚTILES HERMENÉUTICOS

*A CRITIQUE OF THE FELIPE MARTINEZ MARZOA 'S WORK: ABOUT
HIS REFUSAL TO TALK ABOUT THE HERMENEUTIC TOOLS*

JULIÁN SUÁREZ MOURIÑO

Licenciado en Derecho

Estudiante de Filosofía

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Barcelona/España

Julian_suarez_m@hotmail.com.

ORCID: 0000-0002-6950-9863

Recibido: 30/04/2022

Revisado: 25/08/2022

Aceptado: 12/09 /2022

Resumen: Aun vacilante, Felipe Martínez Marzoa ha afirmado que su obra puede haber llegado a su final. En este trabajo se examina su renuncia pública a hablar sobre fenomenología hermenéutica en sí misma considerada, queriendo ayudar a advertir con ello tanto la necesidad crucial de una problematización autónoma de esta, o independiente en cuanto a los propios textos de la tradición, como el perjuicio que podría correr su recepción en tanto que no se manifieste acerca de la pertinencia y posibilidad de hablar de "ser". A tal fin se distinguirán y separarán tanto el objeto a interpretar, el texto, en los términos de su propia dimensión lingüística, como el argumento ontológico en sí, el cual juzgamos es el verdadero todo o nada del ejercicio exegético.

Palabras Clave: Fenomenología, Grecia, Hermenéutica, Lingüística, Ontología.

Abstract: Still hesitant, Felipe Martínez Marzoa has stated that his work may have come to an end. This paper examines his public refusal to talk about hermeneutical phenomenology in itself considered, wanting to help warn with it both the crucial need for an autonomous or independent problematization of it, or independent in terms of the texts of the tradition themselves, such as the prejudice that its reception may incur as long as it does not express itself about the relevance and possibility of speaking of "being". To this end will be distinguished and separated both the object to be interpreted, the text, in terms of its own linguistic dimension, as well as the ontological argument itself, which we judge to be the true all or nothing of the exegetical exercise.

Keywords: Phenomenology, Greece, Hermeneutics, Linguistics, Ontology.

INTRODUCCIÓN

Felipe Martínez Marzoa es un filósofo que viene realizando interpretaciones de diferentes autores, obras o apartados de la historia de la filosofía bajo reglas tales como no prejuzgar delimitación alguna del campo del saber en cuestión “filosofía” antes de entrar en el texto¹, ni el suponer consecuentemente que ella sea saber de nada sino en todo caso acerca del problema mismo del saber, que no parte de, ni alcanza nunca exactamente, facticidad alguna o hecho cierto.

Dentro de esas reglas se encuentra también la de la renuncia a hablar sobre los útiles hermenéuticos con independencia del interpretando².

Se puede estar de acuerdo o no, pero sin duda las personas que asumieron la responsabilidad de invitarme a participar en esta reunión sabían en qué términos no está en mi postura el hablar de hermenéutica en sí y por sí, sino siempre en conexión con algún interpretando, como tampoco el hablar de fenomenología si no es a propósito de algún fenómeno.³

Este artículo se dirige contra el valor de dicha renuncia. Se tratará, entonces, de justificar por qué es necesario que sí se dé cobertura general a la validez de tales útiles hermenéuticos, por cuanto entendemos que estos son el todo o nada del ejercicio exegético y no los interpretandos por su propia luz tal cual Martínez Marzoa podría afirmar en cuanto a sus interpretaciones.

A los útiles hermenéuticos los vamos a remitir a algo que llamaremos el “nivel ontológico” debido a la observación de que el empleo de estos siempre está al auxilio de la determinación de un sentido de esa clase en cuanto a los interpretandos, sea un ejemplo el de la “riqueza”⁴ en Marx y sea un útil o un recurso

1 Si en el trabajo filosófico se entra en un texto es porque se presupone de filosofía. Luego en rigor sí que se tiene un prejuicio acerca de cierta delimitación previa. El nervio del asunto, para Martínez Marzoa, es que este prejuicio sea explícitamente criticado.

2 Martínez Marzoa no define nunca qué sea un útil hermenéutico; tampoco se pronuncia acerca de su fundamento. Nosotros entenderemos por tal el argumento que no pertenece o que al menos funciona como no perteneciente al círculo de los decires, esto es, a los textos objeto de interpretación, sino a lo que cierra dicho círculo de los decires, a lo que da sentido ontológico al decir, al argumento en virtud del cual hay “decir relevante”.

3 Véase: <http://www.felipemartinezmarzoa.com/documentos-7.html>. Consultada el 24 de agosto de 2022.

4 El ejemplo que damos a continuación remite a la argumentación con la que se inicia *La filosofía de “El Capital” de Marx*: “La <<riqueza>> es aquello <<que se tiene>> en cuanto que uno es <<rico>>. Y <<rico>> es aquel que <<tiene>>. La <<riqueza>> es, pues, lo

hermenéutico la articulación de que la riqueza es “lo que hay” o “lo ente” (con el sentido que esto tiene a lo largo de su obra) y no, por ejemplo, algo meramente físico que pueda haber o no haber, o más o menos, o de esta o aquella clase, etc.

El otro nivel de referencia alude ya a los objetos de la interpretación y no a los medios de esta; tales son los textos; pero además bajo la consideración de lingüística fenomenológica de que es en el “decir” en donde, si tiene lugar la cosa de pleno derecho solo puede ser efectivamente ahí⁵, pero ello sin prejuzgar que efectivamente se dé, por cuanto es en la lengua donde se juega la razón de la cosa, no donde se satisface sin más sin que se tenga que decir nada al respecto de qué identidad es esa de la cosa y el decir; cumplimiento de dicha identidad, o algo próximo a un cumplimiento, que Martínez Marzosa llama “decir relevante” y para cuya identificación acuden los útiles hermenéuticos. Así las cosas, la cuestión que nosotros examinaremos será si basta la hermenéutica del círculo de los decires para identificar “decires relevantes” (decires ontológicamente significantes)⁶ o si es preciso algo, alguna idea (acerca del ser), cuyo sentido sea de hecho autónomo o aparte del decir que sea al caso cuestión interpretativa. Luego si es o no preciso, y por qué, dar justificación independiente de los útiles hermenéuticos, es decir, si es preciso o no un planteamiento autónomo de la cuestión acerca de la validez de la interpretación, cuestión que, en vistas al ejercicio hermenéutico de Martínez Marzosa, trataremos de justificar que debiera plantearse como cuestión acerca del argumento ontológico como tal, pues es lo que funciona, siempre y en cada caso, como el recurso hermenéutico que aclara el sentido profundo de los interpretandos

Nuestra preocupación consiste en que un discurso que consideramos de valor filosófico pierda toda oportunidad de crítica por haber renunciado a la tensión de saber si cumple o no con la condición de saber, algo que ha de pasar por plantear la condición de saber de un discurso que, por serlo, se supone se postula así condicionado⁷, siendo que dicho planteamiento debe ser independiente de los interpretandos (en la medida en que el sentido de los interpretandos –lo veremos en el apartado 3– es dependiente de dicho planteamiento) y

que <<se tiene>>, lo que <<hay>>. Y <<lo que hay>> es <<lo que es>>, o sea: lo ente.” MARTÍNEZ MARZOSA, F., *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid: Taurus, 1983, p. 33.

5 Porque es en el decir donde hay referencia a cierta instancia “ser” o él es de hecho tal instancia. Se trata, todavía en abstracto, de un isomorfismo lengua-realidad, condición inexcusable al menos para el “conocimiento humano”, o sea, para un conocimiento que lo es independientemente de lo que haya “en sí mismo” o “por sí mismo”.

6 La irreductibilidad del ser en Homero, de la descripción de la copa, del escudo, etc., o ya la distancia dada en la invocación a la Musa son, por ejemplo, decires relevantemente ontológicos.

7 Una exigencia que tiene uno de sus hitos centrales en el debate entre Habermas y Gadamer a partir del texto de aquel *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2016 (la primera edición es de 1982, si bien en dicha obra se incluyen textos relevantes para el debate ya publicados en torno a la década de los años 70).

que, si acaso se renuncia a tal planteamiento autónomo⁸ porque se tiene a cierto tipo de discurso filosófico por incondicionado o circular⁹ (queremos decir: no remisible a validez autónoma o independiente alguna¹⁰), que entonces se abandone toda otra tarea –menor, a todas luces– y se explique eso sin ambages, qué escándalo es ese, pues digamos que tan inaceptable es la renuncia socrática a escribir, supuesto cierto fondo aporético, como lanzarse a una huida hacia adelante, viaje que le será tan próspero y lleno de intuiciones al autor como de oscura soledad al lector, consecuencia de lo cual será que la recepción de Martínez Marzoa, que es para el acervo, se rodee de tinieblas¹¹.

Por otra parte, con “cumplir con la condición de saber” no nos referimos a una exigencia externa y cientificista del tipo frente a la cual Gadamer erige los muros de su defensa¹². Si nuestra exigencia crítica fuera externa esta resultaría caprichosa a no ser que quedase perfectamente justificado el privilegio epistemológico de un tal criterio externo; una falta de justificación exhaustiva, un pre-

8 Pudiera parecer que el lugar de una fundamentación autónoma de la fenomenología hermenéutica fuera el apartado de la obra de Felipe Martínez Marzoa referente a lingüística fenomenológica, pero este, que es nuclear pues en él ciertamente su hermenéutica se cobra el derecho, es al contrario donde se justifica la renuncia a discutir sobre términos ontológicos, en la medida en que, a entender de él, es en los fenómenos de la lengua concreta donde se identifica siempre y en cada caso la mordedura aporética del ser, luego no por mor de una cuestión ontológica autónomamente planteada. (Y nuestra inquisidora pregunta será: ¿bajo qué regla retórica se asume hermenéuticamente identificado el cariz del ser con ciertos fenómenos del lenguaje –relativos a la cópula, por ejemplo– si el sentido del ser no constituye lado independiente alguno?). El asunto lingüístico se examina en el apartado 2 de este trabajo.

9 La contradicción que pretendemos poner sobre la mesa a modo de un escándalo que no debe soslayarse es la que existe entre un discurso filosófico que, en su calidad de tal, debe presumirse que es alguna clase de saber, pero el cual al tiempo pretende funcionar en un ámbito allende a condición de validez alguna (la “bisagra”).

10 Queremos decir: con independencia del interpretando, que es el hecho que en la interpretación adquiere valor de saber acerca del cariz aporético del ser.

11 Eulàlia Blay y Aída Míguez son autoras cuyo trabajo filológico juzgamos que es en primera instancia acerca de la palabra de Martínez Marzoa, no acerca de la de Celan ni de la de Homero..., para cuyo ejercicio filológico de la palabra de aquel requerirían de algo que pareciera que hubieran abandonado al haber decidido, digámoslo así, viajar hacia adelante, tras su estela, que es el cuestionamiento filosófico como tal y que es a lo que este trabajo pretende aportar. Un cuestionamiento acerca de la condición de saber del discurso cuya aclaración autónoma es absolutamente prioritaria de cara a la posibilidad de producir discursos significantes del ser (el ente es irreductible, es límite, es nada, etc.), a no ser que el trabajo se pretenda sostener con un apoyo artificialmente exclusivo en el texto donde presuntamente se hallaría tal sentido, y esto a nuestro parecer más por sentirnos excusados que por razonar y explicitar, fueran cuales fueran las dificultades, esa tal condición incondicionada del ser que presuntamente nos excusaría. Véase, solo como dos ejemplos de esta filología filosófica que consideramos es en el fondo de la palabra de Martínez Marzoa: BLAY, Eulàlia, *Nada se ha perdido: aproximación a Paul Celan*, Madrid: LaOficina, 2022. MÍGUEZ BARCIELA, A., *La visión de la Odisea*, Madrid: laOficina, 2014.

12 Véase: GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

juicio irreflexivo dada la obviedad de un supuesto privilegio epistemológico que constituiría aquel error de método del cientificismo.

El enunciado hermenéutico que, por ejemplo, dice algo dicho por Platón, tiene en primer lugar apariencia de verdad como abstractamente puede tener cualquier enunciado. Dicho enunciado podría corroborarse como verdad si cumpliera con las condiciones lógicas del discurso. Ahora bien, el tipo de enunciado hermenéutico que aquí se considera no puede cumplir con tal condición lógica en la medida en que él mismo es tal condición o la doblez suelo-razón (por la oportunidad que otorga el término alemán nosotros diremos: *Grund*) o, lo que es lo mismo, el hecho-fundamento (*faktum*)¹³ de la constitución de toda condición de validez que es a su vez la historia misma de la filosofía, esto es, la “bisagra”, o sea, el decir más esencial que cabe, el decir relevante.

El escollo fundamental con el que tropieza el positivismo lógico (en aquellos representantes que conservan la capacidad de tropezar con algún escollo) es, grosso modo, el siguiente: todos los conocimientos de la ciencia de la naturaleza pueden expresarse en el lenguaje formalizado, pero lo que *no* puede expresarse en ese lenguaje es la propia formalización del lenguaje, esto es: el concepto de un lenguaje formalizado, las exigencias de la formalización, el modo de cumplir esas exigencias. De aquí que, por ejemplo, el <<Tractatus>> de Wittgenstein se ocupe precisamente de establecer las condiciones de <<lo que se puede decir>> y, sin embargo, ni una sola de las enunciaciiones que componen ese <<Tractatus>> enuncie algo que <<se pueda decir>>: <<Mis proposiciones –dice el propio Wittgenstein– son aclaratorias por cuanto quien me entiende las reconoce al final como carentes de sentido, en cuanto que él, mediante ellas, apoyándose en ellas, sale por encima de ellas. (Tiene que, por así decir, desechar la escalera después de haber subido)>> (<<Tractatus>>, 6.54). Ahora bien, esas proposiciones (las del propio <<Tractatus>>) deben mantenerse y entenderse en todo momento, aunque sea para reconocer de nuevo en todo momento que ellas <<carecen de sentido>>. La solución de Wittgenstein (poco más que una solución puramente verbal) es que, en el lenguaje, la propia forma lógica no puede ser *dicha*, sino que es *mostrada*; sin embargo, ese <<mostrar>>, si no es <<decir>> en el sentido técnico de Wittgenstein, es, sin embargo, un decir, y es –por lo que se ve– un decir más esencial que el del propio lenguaje formalizado, puesto que rige de antemano a éste, establece las *condiciones* de él.¹⁴

13 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 14 y 15. “(...) la palabra *Faktum* designa en este caso, ciertamente, algo con lo que nos encontramos, y de ahí que la palabra no sea sino una variante gráfica del latín *factum*, pero eso con lo que nos encontramos no es un *factum* o hecho, sino precisamente un *ius*, una validez o legitimidad.” Cierta argumentación relativa a la interpretación de Platón por parte de Martínez Marzoa se examina en el apartado 3 de este trabajo, donde se habla de la posición doble del decir griego como hecho y legitimidad.

14 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía II*, Madrid: Istmo, 1973.

Nosotros aceptamos entonces que un discurso así pueda constituir alguna clase de saber al respecto del establecimiento “incondicionado” de condiciones del saber (del modo de saber científico, por ejemplo)¹⁵, lo que no podemos aceptar, a riesgo de que la propia filosofía suponga algo de verdadera importancia, es que ese “incodicionado” del discurso en cuestión sea sinónimo de arbitrario y que por lo tanto no quepa decir nada al respecto de cómo es que algo así tiene cabida. Lo que no podemos admitir entonces es que haya renuncia a una investigación de esta clase, siendo que lo que aquí se pretende es demostrar que, a la luz de los problemas planteados, no cabe ni debe haber renuncia a un saber al respecto de cómo procede exactamente un discurso de esa naturaleza, algo que en la obra de Martínez Marzoa trataremos de evidenciar que es lo mismo que exigir alguna clase de fundamentación o legitimidad al respecto del argumento ontológico o recurso hermenéutico más allá de la pura y simple mostración circular.

1. EL NIVEL ONTOLÓGICO.

Exponemos a continuación el esquema de las ideas ontológicas a consideración general en las interpretaciones de Martínez Marzoa. Él no considera estas ideas de fundamentación autónoma o aparte sino del propio círculo de los decirs en su intento aporético de decir el ser o la cosa en tanto que cosa. Como esquema es también una abstracción, tanto histórica, pues se percibe el curso que va desde Grecia a la Modernidad, como dialéctica, pues la argumentación avanza por causas puramente internas, por la irracionalidad o parcialidad de la afirmación ontológica (el ser es, por ejemplo). Exponiendo este esquema se pretende poner a las claras y aparte cuanto es del nivel ontológico de cara a juzgar en su momento su relación con lo textual y lingüístico. Lo que sigue a continuación es un esquema de ideas ontológicas obtenido de la lectura del libro *Heidegger y su tiempo*¹⁶.

Si no es predicable certeza absoluta de las cosas sensibles no será por el examen particular de cada una. Será porque, dada la naturaleza empírica de las mismas, siendo idéntico el carácter de contingente o empírico y el de relativamente ciertas, es consabido que la cuestión de si absolutamente ciertas o absolutamente inciertas –la cuestión referente a una certeza absoluta– no guarda relación con acerca de qué cosa sensible en particular se trate, pues para las cosas de la experiencia en general ya está decidido su carácter de contingente y por lo tanto de relativamente ciertas (o no absolutamente ciertas) con independencia de los individuos considerados.

15 Si se quiere: que no rechazamos por principio la posibilidad de supuestos irracionales de la razón.

16 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999.

Por otro lado, parece comprometer dicho principio la apreciación fenomenológica de que forme parte de la noción de cosa el tener una determinación, el que en la propia mención y referencia a cosa funcione necesariamente la presuposición de ser absolutamente la que es y no otra. Luego la apariencia de encontrarse unívocamente definida tal que una necesidad de discernimiento inherente a la experiencia, aun contingente.

Otro tipo de cosas sería el referido por las verdades formales o puras: estas son enunciados que refieren un tipo de cosas para las que lo idéntico no es la contingencia, sino la necesidad y la universalidad, algo visible en el comparecer constructivo en que consiste la definición de los enunciados matemáticos.

En lo que sobre todo interesa fijar la atención es en aquel hecho de que de lo relativamente cierto no quepa, a pesar de su naturaleza contingente y de la identidad en cuestión, obviar el que, referencia a cosa, aun contingente, presuponga fenomenológicamente el que sea referencia a ella misma, o sea, y en cierto modo, a absoluto y, por lo tanto, irreductible en principio a estatuto ontológico-general alguno, debiendo a su vez situarse el lector, en cuanto a dicha irreductibilidad de principio, en algún presunto momento filosófico griego, sea en el contexto poético-homérico¹⁷, por ejemplo.

El problema es que ahora una noción de algo así como certeza absoluta acaba de surgir ante nuestra vista cuando ya no estamos hablando de certezas formales, sino de aquellas otras, llamadas <<contingentes>>, en las cuales la absolutez, por principio, no puede consistir en que no quepa pensar que la cosa pudiese ser de otra manera; no puede consistir en eso, y, sin embargo, hay determinación, hay decisión, no hay indefinición. Esto último es la noción misma de <<hay>> o de <<cosa>>.¹⁸

Atenerse a que, en la noción misma de cosa, aun dada su naturaleza contingente, está ínsita, según apreciación fenomenológica, la de encontrarse inmediatamente determinada, la de darse en ella criterio para la definición de inmediato, sitúa a Martínez Marzoa en el interrogante al respecto de la razón del fenómeno general de la determinación para una naturaleza de experiencia contingente. Esto es, una cuya existencia no depende de una determinación única del tipo de la matemática, concreta y necesaria, tal como se resuelven o dan tales determinaciones puras e individuales según dicho estatuto –el matemático de la cantidad– al que cabe reducir en la Modernidad todo fenómeno dado, sino de las cosas de la experiencia en dependencia de sí mismas, o sea, de ma-

17 De tal modo que lo argumentado hasta aquí acerca de la irreductibilidad de principio o no constancia de estatuto ontológico-general alguno funcionaría en la obra de Martínez Marzoa como un recurso hermenéutico para la interpretación del decir de Homero. Lo que aquí se reclamaría es que se formulase en términos de problema independiente dicho recurso hermenéutico, por cuanto es la obra de Homero la que es dependiente de dicho argumento y no al contrario. En el apartado 4 se examina este juego de dependencias con mayor detalle.

18 *Ibid.*, pp. 8 y 9.

nera irreductible (belleza y horror en Grecia)¹⁹, obedeciendo a esa apreciación fenomenológica de que hay discernimiento inherente a la experiencia, o sea, discernimiento no trascendental o mediado sino inmediato.

Asumamos, en cambio, que podría ocurrir que esta partícula de polvo ahora mismo no estuviese aquí, ¿en qué consiste entonces la no indefinición, la no indecisión?, ¿qué es, ya que no posibilidad o imposibilidad, lo que constituye la fijación a que esta partícula de polvo esté en vez de no estar? Toda respuesta que cumpla las condiciones de la pregunta, esto es, que explique la fijación sin eliminar la contingencia, pasa por la siguiente tesis: esta partícula de polvo podría, ciertamente, no estar, pero sólo a condición de que también todo lo demás fuese otro que lo que es; en tal o cual detalle podría ocurrir algo distinto de lo que ocurre, pero ello comportaría que también en todo lo demás hubiese algo distinto de lo que hay. La pregunta que hemos formulado, a saber, qué es lo que fija, sólo puede desarrollarse como pregunta admitiendo como primer paso que lo que fija tiene el carácter de conexión de cada cosa con todo lo demás. Hegel califica de <<tautología en el fondo>> la afirmación de que el universo entero se hundiría si una partícula de polvo fuese destruida. Lo es <<en el fondo>> porque no lo es a la manera trivial, ya que no la noción de esta o aquella cosa que hay, sino la del haber mismo, es la que comporta <<tautológicamente>> el encadenamiento en cuestión.²⁰

Si asumimos, en este nivel de examen pretemático²¹, como condición el que las cosas se presentan ya como definidas, discernidas, y que son así en los términos de su inmediato aparecer, o sea, sin considerar en este punto del examen fenomenológico resultado o consecuencia alguna fruto de los problemas histórico-filosóficos entre realidad y sensación, objeto y sujeto, relativo y absoluto, etc., es decir, sin que haya mediación intelectual cumplida al respecto de su ser, entonces hemos de entender que dicha condición de “conocido” o “determinado” de las cosas no lo es de alguna forma o sustancia de las cosas; que no es de alguna “cosa” de estatuto epistemológico privilegiado, tal que cierta formalidad matemática a la cual aquellas se redujesen, sino que el ser o condición de determinado se dice de cada una de las cosas de manera independiente e irre-

19 Se dice que lo bello es lo que es (que tiene ser), y también que la cosa bella es horrorosa porque se autosostiene o porque no remite a nada más que a sí misma; no remite a la Belleza sino al propio escudo, copa o arco bellos, etc., lo cual es una situación insostenible u horrorosa por el carácter de inescrutable o de tabú de dicha condición. La idea de salvación, de la remisión metafísica de lo ente, que es lo que en el contexto de esta argumentación se entiende que operará la religión a partir del helenismo, se comprende en Martínez Marzoa a razón de dicha situación horrorosa o insostenible y no por ejemplo a razón de algún motivo político o psicológico (que no haya motivos políticos o psicológicos tal y como nosotros sobreentendemos tales nociones es algo que por cierto se asume de antemano). “(…); frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la salvación en algo otro, hay “remedio” frente a la “miseria””. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía I*, Istmo: Madrid, 1994, p. 233.

20 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999, p. 9.

21 O sea: situación abstracta en la que no hay teoría de estatuto ontológico alguno.

ductible. Que “ser” se dice, en principio, de las cosas en tanto que inmediatamente manifestadas, en el sentido de que el ser lo es siempre de esta y esta y esta cosa concreta e irreductiblemente.

De hecho, es la asunción del ser entendido como irreductibilidad de cada ser-A lo que impide, dentro de este mismo estadio de análisis, que la noción de “cosa” o “ser”, que en este preciso momento fenomenológico son lo mismo, que sean predicados de aplicación excluyente, o sea, que algo pueda quedar fuera de dicha noción. Impide que se considere un no-ser absoluto o una falsedad plena, porque “ser” no puede ser definido en sí mismo, sino sólo ser-A, ser-B, ser-C, etc., y que dicha situación, paradójicamente, fuerce a pensar que el fenómeno de ser no lo sea tampoco de cada cosa individualmente, que, si no hay conjunto definido alguno, “Ser”, tampoco pueda haber propiamente términos suyos: ser-A, ser-B, etc.

Entonces, ni ser en el sentido ontológico pretemático de “esta y esta y esta cosa”, ni en el sentido ontológico temático de “ser y no-ser”, sino en el sentido meramente negativo, o medio, de que como la totalidad de lo que hay no puede definirse ni limitarse, tampoco puede saberse si la cosa individual es o no, de modo que cualquier término o cosa de él es trivial en el sentido de que no se sabe si es del ser o no (si tiene ser o no; si tiene determinación o no), pues se carece de una definición al respecto, pero que, precisamente por carecer o no saber, tampoco puede, una sola cosa –la mota de polvo–, consistir en algo distinto de en lo que consista (porque de “consistir” no se tiene ninguna noción), o ya destruirse sin que a su vez todo consista en algo distinto o todo desaparezca o se destruya (por la misma razón de falta de alguna noción de “consistencia”). Entonces: que la trivialidad de su ser, que lo es por carecer de un en qué consista ser, es la trivialidad global, por una falta de criterio global, y por lo tanto una atadura muy de fondo de todo con todo en esa su trivialidad presente. De modo que, si se dice que no hay determinación, se dice entonces que hay “corte”, o que la consistencia individual de cada cosa es advenido o arbitrario en congruencia con la arbitrariedad o medianía ontológica de fondo la cual solo respeta una mera y vacía noción de “hay”. Una idea que en la obra de Martínez Marzoa recibe el nombre tanto de uno-todo como de continuo ilimitado.²²

Podemos entonces dejar sentado por ahora que el singular absoluto, el uno-todo (*ens unicum*), es lo que, de rigor, es lo “cierto” o lo que “hay”. Si bien lo cierto únicamente en el sentido negativo visto, o sea, lo cierto porque es sencillamente con lo que cabe contar en virtud de las exigencias del examen fenomenológico, el cual se dibuja como un resumen global de, a su vez, la propia historia de la filosofía, cuyos jalones concretos tratamos de ir recordando, con-

22 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., “Kant y la mota de polvo”, *LOGOS. Anales de seminario de metafísica*, Vol. 37, 2004, pp. 55-65

sistiendo este momento en específico en lo que sería la situación de la Modernidad antes de que se le diera filosófica respuesta²³.

Por tanto; lo “cierto” no porque hayamos podido establecer todavía un sentido de certeza sino más bien al contrario porque nos hemos dado de bruces con una perfecta medianía ontológica.

De la exigencia de totalidad, de uno-todo, esbozada en el capítulo precedente, sería una desfiguración ciertamente inepta el considerarla como algo parecido a la pretensión de reducir todo a alguna especie de pasta común uniforme. Las formulaciones pensantes de la exigencia han desacreditado con razón ese concepto o, mejor, esa ausencia de concepto, haciendo ver que precisamente eso es lo contrario del uno-todo, es la indefinida, neutra, aconceptual, meramente cuantitativa multiplicidad. Sin embargo, o quizá por esto mismo, la exigencia de uno-todo no puede producirse sin esa denostada figura (o más bien ausencia de figura) del continuo cuantitativo inerte e ilimitado: tiene que contar con ella al menos para poder decir que la pluralidad inmediata y ordinaria de las cosas, el <<y>> de éstas, su ser unas con otras, tiene precisamente ese carácter, por eso se lo menosprecia, y con ello se reconoce que, en efecto, es de esa índole. Esto se expresa en el carácter básico que tienen precisamente las nociones de continuo ilimitado, llámense <<el tiempo>> o con otros nombres o incluso con ninguno; decimos <<ilimitado>> en el sentido de que cualquier límite (cualquier corte) es en principio igualmente válido (y, por lo tanto, igualmente arbitrario) que cualquier otro; y decimos que ese tipo de noción tiene carácter <<básico>> queriendo con ello decir que cualquier límite o trecho o distancia (por lo tanto cualquier contenido, cualquier cosa) es entendido como delimitación advenida sobre la base del continuo de suyo ilimitado.²⁴

La caída de rango ontológico sucedida desde el inicio de este argumento de cosas determinadas en sí y por sí a solo exigencia de totalidad indefinida (o sea: Grecia-Modernidad), permite ver que el camino de la pregunta por la cosa concreta del examen fenomenológico es, al tiempo, pérdida de la razón o necesidad de esa misma cosa concreta radicada en la experiencia, o sea, pérdida de la certeza autónoma de cada cosa concreta. Certeza con la que hemos contado inicialmente en correspondencia con ese sello de observación pretemática o inmediata que la fenomenología asume como posibilidad intelectual propia; presumiendo, también, que esa es la situación filosófica de partida, la situación-Grecia, mostrando asimismo que cabe cierto argumento fenomenológico – como el que se viene haciendo aquí con independencia de cualquier texto de la tradición filosófica y pretendiendo que valga por sí mismo– que en sí mismo

23 Este argumento, que es relativo a una situación de precariedad ontológica, aclara, entre otras cosas, el sentido profundo del estado moderno en la obra de Hobbes. Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.

24 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999, p. 12.

fuera el propio argumento global o sentido de lo que es la propia historia de la filosofía.

El desarrollo visto comporta, pues, “desarraigo”, por cuanto el ser de la cosa no es, en definitiva, de dicha cosa concreta, de cada cosa o respecto irreductiblemente tal, sino del uno-todo. Pero uno-todo que no legitima, en el fondo, el haber esta o aquella cosa, nada de “ahora” ni de “después”, ningún “dado” o “presente” determinado, sino explicación solo de la necesidad de cualesquiera (contingencia donde arbitrará la matemática) y de la reciprocidad ontológica – de falta de criterio– del singular total y absoluto. Resultando, entonces, que el telón de fondo de la determinación es la arbitrariedad general o falta de criterio general y la cosa en general cierto “corte arbitrario” –a condición de que toda otra cosa consista igualmente en ello– sobre un fondo ontológico de suyo ilimitado.

Claro que el continuo ilimitado sólo puede entenderse como pérdida. Cualquier reconocer, cualquier presencia, es límite, es <<de... a...>>; ser es límite; y el continuo ilimitado es que todo límite sea accidental, en definitiva, gratuito, arbitrario; es la presencia de cosas, el <<y>> de las cosas, y a la vez es la imposibilidad de cosas, pues toda cosa es un <<desde aquí hasta aquí>> y siempre es en definitiva arbitrario el cortar por aquí y no por otra parte. Es, pues, en efecto, pérdida, desarraigo. Pero ¿en qué exactamente radica la pérdida?; veamos que no en otra parte que en la relevancia de eso mismo (el <<de... a...>>, la distancia, el intervalo) que se pierde, en el hecho mismo de que ello se haga valer como lo que siempre ya tiene lugar. En efecto, que la distancia misma se haga relevante significa que el <<de qué>> y el <<a qué>> pasan a ser precisamente esto como lo cual acabamos de mencionarlos, a saber, un <<de qué>> y un <<a qué>>, algo así como puntos, un A y un B, simplemente uno y otro, con lo que la distancia misma se convierte en algo descualificado, en cierta manera cuantitativo, en lo cual se pueden señalar con igual derecho puntos intermedios, cortes igualmente válidos en principio unos que otros, de modo que el primer <<de qué>> y el primer <<a qué>> resultan ser ciertos cortes no más ni menos legítimos que otros (...).²⁵

Así las cosas, Martínez Marzoa sitúa ahora el asunto en la cuestión moderna acerca de la posibilidad de reclamar, desde ahí, algún arraigo. Entre todas las opciones arbitrarias, ¿cabe decisión válida? ¿Cabe, dada la arbitrariedad de fondo en cuestión, alguna clase de límite legítimo? ¿Cabe, desde el establecimiento filosófico de una clara y consciente indefinición, criterio, a pesar de todo, para la definición?

25 *Ibid.*, p. 13

Hemos llegado hasta cierta constatación que finalmente hemos resumido en la fórmula de que <<ser>> significa siempre a la vez e inseparablemente <<ser>> y aquello que en <<ser>> siempre ya ha quedado atrás.²⁶

Con esto queda visto el sentido ontológico y el recorrido intelectual global hasta la pregunta acerca de si cabe válidamente lo ente; recorrido que es lo que funciona en Martínez Marzoa como útil o recurso hermenéutico para la aclaración del sentido de los textos a trabajar, en tanto que se recurre a dicho argumento para enmarcar, explicar y detallar cada uno de los textos que se interpretan. La cuestión es que de dicho argumento no se da fundamentación; o sea, no se da fundamentación de aquello que se supone, que es que “ser” tenga algún sentido (siendo el primero, y de donde parte todo, el de límite irreductible o el de “cosa por sí misma”) y de los problemas asociados a que lo tenga, cuyos claroscuros son los ejes de su obra (“Homero”, “Platón”, “Kant”, etc.). Siendo que de ello no se da fundamentación autónoma porque se asume que dicho sentido se desprende del texto o más fundamentalmente de lo lingüístico (de donde la renuncia a hablar sobre hermenéutica si no es acerca de algún interpretando o de fenomenología si no es acerca de algún fenómeno), posición que veremos a continuación y que aquí se critica en tanto que se comprende como una posición de socorro dada precisamente por unos útiles hermenéuticos de los que, insistimos, se niega a dar justificación autónoma.

2. EL NIVEL LINGÜÍSTICO

Lo que a continuación se quiere mostrar es el problema de justificar el trabajo entero de la fenomenología hermenéutica –ya de cualquier trabajo de filosofía– en ciertas suposiciones cuyo examen crítico y circular vendría a ser algo así como su profilaxis o calidad científica. En resumidas cuentas: que la mejor crítica filosófica que se pueda hacer en cuanto al sentido de ser es acerca de la necesidad misma de suponerlo y no la retórica que, partiendo de su suposición, compone hermosas piezas hermenéuticas.

El artículo *Einai, physys, logos, aletheia* comienza con el siguiente encabezado:

*Already in indeoeuropean *es is an “empty plereme” with the only function of supporting the expression of extense morphemes (nominal phrase). That is why comparative linguistic has been unable to reconstruct the primitive “concrete meaning” of this root. As to the value of “existence” attributed to the absolute use of the copula, it is inadmissible in Greek times: the concept of existence come on later. Ide. *es*

26 *Ibid.*, p. 16

means “been manifest” or “appearing” either it functions as copula or as an absolute form. From here originates an ontological meaning.

On the other hand *φύω* and the names derivated from this root have reached sometimes ontologization. But in other cases they keep their concrete meaning. The word *λόγος* has a similar evolution, because its meaning of “telling” or “expounding” refers to the thing in itself, not to the subjectivity.²⁷

El problema que aquí se plantea es en relación al significado de cierta unidad lingüística, la raíz *es-, significado el cual, a juicio de Martínez Marzoa, no puede ser reconstruido por la lingüística comparativa, pero para cuya averiguación sí alberga buenas expectativas para el caso de que se atiende a los siguientes hechos. Por un lado, que el significado ya se encuentra en su función como soporte de los morfemas extensos²⁸ y no en la familia semántica²⁹.

En tercer lugar, el verbo cópula conserva en griego arcaico y clásico una visible y documentable continuidad semántica con varios otros verbos, los cuales pueden incluso ocasionalmente tener el carácter de verbo cópula de manera tan estricta como normalmente lo hace *eînai*. El caso de *gígnesthai* y el de algunas formas de *phúein* es muy claro a este respecto, pero hay un conjunto bastante numeroso, y de límites no muy exactamente definidos, de verbos que se encuentran a veces en esa misma situación. Nótese bien lo siguiente: aun en el caso, no demostrable, de que el propio verbo *eînai*, o la <<raíz indoeuropea>> *es-, hayan tenido alguna vez un significado particular, es decir, que hayan existido como significantes con anterioridad a la función de cópula, no debemos en modo alguno interpretar que las continuidades semánticas que acabamos de percibir en griego fuesen algo así como <<restos>> de un primitivo significado; por el contrario, lo que hay que entender es que el propio valor de cópula, en la medida en que no ha pasado todavía a ser algo obvio, en la medida, pues, en que tiene una relevancia, se interpreta al nivel de la lengua, y esto quiere decir que conecta con ciertos significados más que con otros. Esta consideración arroja también, por cierto, alguna luz sobre cómo debe tomarse el uso en griego del verbo cópula sin <<predicado nominal>>; está fuera de lugar la discusión sobre un presunto <<valor existencial>>, pues el mismo valor de cópula determina qué

27 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., “Einai, physis, logos, aletheia”, *Emérita*, N.º 42, 1974a, pp. 159-175.

28 Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999b. Especialmente el capítulo 3: “Dimensiones morfemáticas y tiempo”.

29 Origen propiamente semántico que, siguiendo a Martínez Marzoa, ya se encuentra perdido en indoeuropeo. En indoeuropeo ya hay la función cópula. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, I, Madrid: Istmo, 1994, p. 15. “Sea como fuere, el proceso de constitución de la cópula viene de época prehistórica y, por lo que se refiere al griego, está ya bastante avanzado desde los comienzos de la transmisión documental, pero no alcanza todas sus consecuencias antes de época helenística.” Lo cual no es óbice para que no haya cuestión semántica. Una cuestión acerca del sentido del término que, en seguimiento del argumento que aquí se examina, no se aclara diacrónicamente, sino gramaticalmente, sincrónicamente, estructuralmente.

es lo que el verbo en cuestión significa cuando la construcción le exige que tenga un valor léxico; lo que con esto queda negado no es sólo el <<valor existencial>>, sino también el <<no existencial>>, pues lo que se niega es que haya dos valores y, por lo tanto, la contraposición misma; o, dicho con cierta licencia de expresión, no ha lugar a plantearse la cuestión de si <<existencial>> o <<mera cópula>>, porque la cópula no tiene nada de <<mera>>.³⁰

Por otro lado, en el hecho no fenomenológico, sino histórico, (veremos porque no es fenomenológico) de que existen términos tal que φύω, etc., vinculados a la oración verbal, cuyo significado es investigable, como hemos dicho, históricamente, o, para ser más precisos, a razón del “uso vivo del término”³¹, y cuyos significados de “aparecer”, “manifestarse”, etc., permiten asumir que la raíz *es-, como plerema vacío que comporta aquella función, y vaciado a tal efecto, que es un estadio fenomenológico posterior en relación a aquella variedad terminológico-ontológica de la oración verbal (términos aquéllos, φύω, etc., que “ya” connotaban o señalaban relevantemente cierto sentido copulativo), en cuya postrera forma (en la raíz *es-) los significados “aparecer”, “manifestarse”, “salir a la luz”, “nacer”, “crecer”, “brotar”, etc., se simplifican o aplanan en dicha raíz lingüísticamente unívoca perdiendo su riqueza semántica en favor de la función cópula, pero función cópula significada en el mismo sentido de ser, de cópula, de “hay”, al que ya apuntaban aquellos términos, si bien ambiguamente, en situación de “doble” o “bisagra”.

Ello no sólo se constata fenomenológicamente, sino que tiene –por así decir– una ubicación en la propia “historia de la filosofía”. Ese viraje, en efecto, (...), forma parte de la bisagra entre Grecia y el Helenismo y se encuentra expuesto en el libro Δ de la “Física” de Aristóteles, bien entendido que, si decimos como hemos dicho “Grecia” y “Helenismo”, en este sentido Aristóteles todavía es “griego”, es decir, para él *khrónos* (“tiempo”) es la distancia, el intervalo o el “entre”, y lo que ocurre es que él nos explica cómo y por qué desde ese fenómeno se hace posible el tránsito al horizonte infinito.³²

De modo que el proceso del establecimiento de una pura función de nexos, de cópula, es al tiempo pérdida del vínculo en su sentido inmediato, genuino o auténtico, dado en φύω, etc., de “salir a la luz”, “brotar”, “manifestarse”, etc., de ser “*the thing in itself*”, en definitiva. Ahora bien: tal (“*the thing in itself*”) es el sentido que se asume perdido, esto es, supuesto, veraz. Con todo, quedará también probado que el “decir”, la lengua (al caso del presente análisis: la griega

30 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999b, p. 34.

31 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, I*, Madrid: Istmo, 1994, p. 17. “Es importante dejar claro que no nos basaremos en ningún caso en la etimología, sino siempre únicamente en el uso vivo (sincrónico) de esas palabras en griego.”

32 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, II*, Madrid: Istmo, 1994, p. 262.

antigua y clásica), es el ámbito donde “ya hay cosa” o, mejor dicho, sentido de ser, por cuanto tal es, en sí, ámbito significado en dicho sentido.

Por otra parte, λόγος, el <<decir>>, es el nombre cuyo correspondiente verbal es λέγειν, verbo que, en efecto, significa el decir, pero lo significa porque ante todo significa otras cosas; es visible que es el significado de decir el que es consecuencia de otros. Por de pronto, el verbo λέγειν significa un <<reunir>> que tiene carácter discriminatorio, selectivo y caracterizante, por ejemplo: buscar, recoger y juntar las piedras para construir un muro (no pueden ser cualesquiera), o recoger los huesos del muerto de entre las cenizas de la pira; por tanto, un reunir que es a la vez separar, que concede a cada cosa su lugar, su carácter, su ser; esto es ciertamente lo que acontece en el decir, pero, antes de dar por entendido el que un verbo así signifique también <<decir>>, debemos añadir dos observaciones. La primera es que el λέγειν del que aquí se trata no es el ejercicio de una facultad de cierto ente particular (llamémosle <<hombre>> o como queramos), sino que es el tener lugar de las cosas (...).³³

Lo que nos interesa del argumento, es que todo el peso del discurso que conduce a esa situación de “bisagra” desde las averiguaciones respecto al “uso vivo del término” o “sincrónico”, de φύω, λόγος, etc., unas cuyo objetivo es la demostración de lo estructural, lo que reconoce “ser” pero no fundamenta, recae, a fin de cuentas, dicha suposición de sentido, en la veracidad de hecho que puedan tener las definiciones que Martínez Marzoa aporta al respecto de tales términos (lo que signifique λέγειν), donde dicha suposición ontológica se hace funcional, al lector de su obra, en hipótesis semánticas de carácter pseudo-positivo.

De modo tal que la salida, no pudiendo consistir en una fundamentación fenomenológica de la propia fenomenología, debido al carácter vinculante de la ciencia como saber estricto (pues la ciencia es delimitar un en qué consiste válidamente ser)³⁴, por cuanto, además, haber ciencia va a una con lo histórico-universal, con el haber ciencia siempre en algún grado, con una validez tendida de cabo a rabo, infinita; decimos que, en Martínez Marzoa, tal escollo se sortea con un delicado juego retórico entre lo fenomenológico y lo fáctico, que es el que “*el Grund*”³⁵ haya de consistir en un hecho a secas, pero en un tipo de hecho cuya naturaleza la ciencia en ningún caso puede reconocer o verificar a

33 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, I*, Madrid: Istmo, 1994, p. 18.

34 Así lo reconoce Martínez Marzoa. Éste rehúye la fundamentación autónoma de la fenomenología hermenéutica porque el fenómeno es genuinamente lo dado sin mediación; su sentido es aporético. Luego lo filosóficamente debido no es otra cosa más que dar cuenta de la condición aporética de lo que es en principio sin remisión a ninguna instancia de más allá, más acá, etc., mientras que lo científico es que “cabe cosa válida” remita a “dimensión lógica del discurso”, “objetividad”, etc.

35 Ya anuncié lo que quiero decir con esto: una razón que además es un hecho dado, un “suelo” que efectivamente hay o sostiene.

falta de algún hablante griego antiguo que testimoniase dicho sentido, testimonio que en cualquier caso, así lo hemos de entender, quedaría irremisiblemente sujeto a los campos de la subjetividad psicológica, social, etc. Que, entonces, haya de consistir en un no-hecho, en una irrealidad³⁶.

De tal modo que, si la ciencia es, desde la fenomenología hermenéutica, algo a la vez histórico e histórico-universal, a la competición de extravagancias se suma ciertamente la fenomenología hermenéutica. Parecería, entonces, que ésta tiene igualmente grandes capacidades para obviar inconsecuencias manifiestas, a saber: que es preciso presuponer que hay sentido de ser en orden a aclarar el sentido de ser, algo que aceptamos pudiera ser sostenido en dependencia de la tradición viva (posición intelectual ciertamente retrograda), pero que como enunciado autónomo, que es lo que es hoy en día, requiere, además, de dilucidación autónoma.

La continuidad crítica entre fenomenología y ciencia se plantea en relación a la afirmación de que la ciencia no tenga como punto de partida nada relevantemente empírico.

En lo fundamental, se podría trazar la génesis histórica de la ciencia moderna sin aducir en momento alguno una experiencia como fundamento de un cambio de modelo. En cualquier caso, ninguno de los principios que configuran como tesis fundamentales la ciencia moderna es comprobable empíricamente, y ello no sólo por el carácter de universalidad, sino también porque incluso la pretensión de verificar el cumplimiento en un caso concreto carece de sentido (...).³⁷

A continuación, una ilustración de como el primer paso de la fenomenología es tan poco relativo a condición de saber alguno, como, al menos para la fenomenología, es tan poco científico el primer paso de la ciencia. De cómo el sentido ontológico, el presupuesto pseudo-fáctico en cuestión, no puede obtenerse, en rigor, desde ninguna clase de lectura (de Homero, de Píndaro, etc.), a no ser que por “leer” se entienda una cosa tal que sí. Queriendo ayudar a señalar, con todo, como el meollo de la obra de Martínez Marzoa se halla en su noción de “estructura”, eso que es reconocimiento de ser pero no fundamento o meditación autónoma acerca de él, concepto que a su vez ha de verse a la luz de aquel delicado juego en que consiste en general su pensamiento.

³⁶ Véase: MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lingüística fenomenológica*, Madrid: A. Machado libros, 2001. Creemos que Martínez Marzoa es perfectamente consciente de esto. Pero su tratamiento es episódico y, según el juicio de este trabajo, insuficiente. Esto por cuanto su oficio hermenéutico se sucede con una tranquilidad que no podemos concebir en relación al enorme abismo sobre el que flota la fenomenología hermenéutica. Una mención de dicha “irrealidad”, reconocida por el propio Martínez Marzoa, la encontramos de nuevo en el capítulo 10, p. 79, de la obra citada.

³⁷ MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía, II*, Madrid: Istmo, 1994, pp. 25 y ss.

3. EL “LEER” Y LA “ESTRUCTURA”

Estamos en el primer capítulo, 1. *La articulación apofántica*, del libro *Ser y diálogo. Leer a Platón*³⁸; comienza y dice así³⁹:

Empezaremos definiendo cierta estructura de la que haremos uso en nuestra propuesta de lectura de Platón, pero empezaremos definiéndola sin presuponer el uso que haremos de ella, incluso sin presuponer nada acerca de cuál es el tipo de uso ni, consiguientemente, acerca de si esa estructura tiene algún papel y cuál en el pensamiento de Platón. Significa esto que sólo después se verá qué papel desempeña en nuestro trabajo la definición que en este capítulo introduciremos y cuál es la justificación que tenemos para introducirla en los particulares y, como se verá, nada obvios términos en que lo hacemos. De entrada, lo único de lo que sí podemos y debemos adelantar una especie de justificación, aunque de momento sólo podrá ser genérica, es este mismo modo de proceder expositivo al que acabamos de referirnos, el empezar por dedicar un capítulo a la definición de cierta estructura sin prejuizar nada sobre su ulterior empleo. Genéricamente, la justificación de este proceder está en la necesidad de enfatizar lo peculiar de la definición que va a hacerse, y esta necesidad deriva de que, sin remedio, en esa definición habrán de emplearse algunas fórmulas que, perteneciendo a la cultura filosófica usual, sin embargo tienen en el presente contexto un sentido bien distinto del usual; fórmulas a las que, como se verá, no sería aceptable renunciar, pero que, a la vez, sólo son empleables si se consigue encontrar en ellas algo antes o por debajo o más allá de su presencia en el repertorio técnico consabido. Así, emplearemos la expresión <<algo de algo>> o <<algo como algo>>, donde, como es sabido, en el paso de una a la otra variante, el orden de aparición de los dos <<algo>> se invierte, digamos: <<algo-1 de algo-2>> o <<algo-2 como algo-1>>; si Teeteto ríe, la risa es algo-1 y Teeteto es algo-2; de algo, a saber, de Teeteto, acontece o se dice algo, a saber, la risa; algo, Teeteto, acontece o se dice como algo, esto es, como riente. Emplearemos esta fórmula y, sin embargo, pronto se verá que no se entendería nada de lo que queremos decir si tal empleo se remitiese al significado técnico usual de la misma. Igualmente, para designar la estructura o articulación dual que hay en ese <<algo de algo>> o <<algo como algo>>, emplearemos desde luego las conocidas expresiones que remiten al verbo apophainéin, hablaremos de la articulación <<apofántica>> para referirnos a la apuntada estructura dual, y entonces será vital para la comprensión de lo que queremos decir el que el lector se percate de que la palabra griega y sus derivados

38 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo, 1996.

39 La idoneidad para nuestros fines del extracto en cuestión consiste en que Martínez Marzoa da a lo largo de su obra en revisar varias veces la interpretación de Platón, circunstancia y caso que, creemos, le impele a ser bastante más explícito en cuanto a la razón hermenéutica de fondo (cierta argumentación en torno a la estructura de la propia interpretación). Véase un resumen de aquel recorrido platónico en la página web del propio autor: <http://www.felipemartinezmarzoa.com/rectificaciones.html> (consultada el 24 de agosto)

se emplean aquí enfatizando precisamente aquello que diferencia el significado de ella frente al uso técnico hoy habitual de <<apofántico>>.⁴⁰

Lo que aquí se dice es lo siguiente. Se dice que se va a determinar algo, algo que es de lo más pertinente en cuanto a que es “cierta estructura” de la que se hará uso para definir qué lectura de Platón se propugna o cómo se leerá a Platón, y que dicha cosa, en la medida en que no se prejuzga perteneciente o no perteneciente a Platón, puede ser definida con independencia de cualquier cosa platónica, entonces: también con anterioridad a la propia lectura.

Siendo entonces que una “estructura”, algo independiente a Platón o, como mínimo, que no se prejuzga dependiente; luego algo de partida independiente en general, o sea, absoluto –al menos hasta que no se aclare qué independencia es esa– es al tiempo de lo que la lectura de Platón se hace, al cabo, depender, y no solo –hemos de pensar– por cuanto en la medida en que sea útil hermenéutico absoluto será precisamente aquello de lo cual dependa o pueda depender toda lectura, todo “decir”.

El siguiente paso que se da es aducir la necesidad de justificar este modo de proceder, una justificación que no constituye apartado independiente, sino que se hace depender del desarrollo mismo de la definición del objeto cuyo uso para la interpretación está por justificar, por cuanto, se dice, hay cierta peculiaridad en su definición que ya entraña la propia legitimidad de su uso. Entonces: que cierto hecho crudo y sin referencia a instancia o dimensión lógica o fundamental alguna –una explicación: la de la estructura pero según otro sentido de “apofántico” y que sustentará la interpretación de Platón– es a su vez un término de legitimidad debido a cierta peculiaridad de ese mismo hecho; de nuevo: que la justificación está en su propio despliegue⁴¹.

La peculiaridad en cuestión, los términos o el argumento o la consistencia de la legitimidad del útil hermenéutico, y por lo tanto no solo de la lectura de Platón, sino de cualquier lectura, es de las fórmulas que tienen un empleo filosófico habitual y acerca de las que se dice que “no sería aceptable renunciar (...) si se consigue encontrar en ellas algo antes o por debajo o más allá de su presencia en el repertorio técnico consabido”. Tales fórmulas son aquellas formas lógicas que se requieren en general de un enunciado, digamos, de la dimensión lógica de un saber válido, siendo, por otra parte, la razón por la cual no sería aceptable

40 *Ibid.*, pp. 11, 12.

41 “Genéricamente, la justificación de este proceder está en la necesidad de enfatizar lo peculiar de la definición que va a hacerse, (...)” O sea, que la justificación de por qué solo después se verá (cuando se haya definido la estructura) por qué se utiliza la estructura en cuestión, es porque cierta peculiaridad suya o de su definición contiene ya su propia justificación. Lo peculiar, entonces, será el que algo de hecho sea también algo de derecho, el que meramente se muestre y el que con ello no se haga explícito el problema inherente a la verdad por “mostración”, que es en definitiva la falta que aquí se critica.

renunciar a ellas el que, “antes o por debajo o más allá” del estatuto normativo de lo ente o “repertorio técnico consabido”, “hay”, o sea, fenómeno, inmediatez, sentido irreductible del ser-A, etc., ese otro sentido de “apofántico” que articulará toda la interpretación de Platón y cuya independencia en principio, frente a Platón, etc., se asume o se lleva a cabo como principio metodológico, aunque solo sea para afirmar que esa independencia en principio es en el fondo dependencia, pues Platón va de hecho de eso, de ese otro sentido de “apofántico”, que es lo que en su momento aclarará la estructura “algo de algo”, “eidos”, etc., otro sentido que se aduce en relación a ciertas investigaciones relativas a palabras griegas que, esperamos haber podido justificar suficientemente, no son en el fondo sino por suponer aquello que en ellas finalmente se encuentra.

De modo tal que, que Martínez Marzoa no haga problema expreso y autónomo de esta independencia hermenéutica, la cual convierte en el transcurso de sus interpretaciones en dependencia de la obra objeto de interpretación y del sentido expresado por tal estructura, creemos que dificultará enormemente la recepción de una obra, cerrada o casi cerrada según el juicio vacilante del propio autor⁴², que es brillante pero cuya brillantez se apaga en la misma medida en que no se refiere su propia fuente porque se ha renunciado a referir.

CONCLUSIONES

Si la causa del surgimiento histórico de la ciencia no es una constatación mejor en el campo de lo sensible –o sea, una constatación metódica en el campo de lo sensible frente a viejos postulados de presunta base sensible⁴³; si el surgimiento de la ciencia es en el fondo una consecuencia dialéctica del fenómeno y ella la exigencia irremisible e irracional de certeza en tanto que el fenómeno es una irrealdad (que no hay límite esencial), entonces no es solo que la ciencia no tenga una anterioridad empírica, rastreable en alguna experiencia novedosa o en un conjunto de tales (en una constatación en el campo de lo sensible), sino que sencillamente no cuenta con ninguna anterioridad radicalmente distinta del propio modo de saber científico, ni empírica (la contrastación de una experiencia novedosa) ni no empírica (alguna clase de sabiduría alternativa) sino en todo caso irreal. Luego que, en rigor, la ciencia nunca surgió, que siempre estuvo.

Ahora bien, la fijación de cierta anterioridad irreal (la fijación fenomenológico hermenéutica de la pérdida decisiva de un límite esencial) resulta diferente

42 MARTÍNEZ MARZOA, F., *Nota para un epílogo*, Madrid: Abada, 2021, p. 5: “Cabe entonces que algún lector se pregunte qué son o a qué vienen estas páginas cuando las anteriores (precisamente los libros citados) tenían el aspecto, casi expreso, de un final. Lo mismo me pregunto yo. Espero que ellas mismas se justifiquen a sí mismas.”

43 Recuérdese la cita de la nota 37.

del ser histórico-universal obvio de la ciencia, pues lo que aquello quiere decir es que la naturaleza absoluta de la ciencia remite a un anterior no científicamente reconocible, de donde su carácter absoluto, pero sin el cual no hay comprensión al respecto de qué es ese absoluto, que lo es al respecto de un límite esencial de las cosas irremediadamente perdido; pérdida o desarraigo que es una dependencia o un compromiso de la ciencia respecto a su carácter independiente –un férreo compromiso con el desarraigo y por lo tanto con la necesidad de certeza– autocomprensión de la ciencia que permitiría fijar a esta con todas las de ley como saber válido más allá de su obviedad. Así la ciencia, el surgir de la ciencia sería un fenómeno captado a partir de la intuición comprensiva de la hermenéutica, definiéndose tal surgir como una fijación de la propia identidad de lo científico a partir de una nada significada y significativa que constituye un punto de ruptura absoluto, no exactamente un surgir en términos histórico-genéticos sino una ruptura de la Modernidad frente a, insistimos, la nada significada que es aquello de la pérdida del límite esencial y la consecuencia consistente en el compromiso de estatuir términos ontológicos.

Nosotros estamos fundamentalmente de acuerdo con la filosofía de Martínez Marzoa porque asumimos la tesis de que la absolutez de la ciencia debe aceptarse si bien no dogmáticamente –como de hecho él entiende–, no sin comprensión de esa naturaleza absoluta que es su punto ciego, siendo la propuesta crítica de aquel el que lo absoluto del modo de conocimiento científico es por la pérdida del límite esencial o fenómeno, sentido que en el fondo orienta el establecimiento de certeza de la ciencia, resultando el fenómeno o el límite esencial eso a donde remite (pues la nada significada se constituye en su forma, que es su compromiso esencial), siendo su carencia de vínculos (ab-soluto) verdaderamente una pérdida de vínculos.

El problema está en que la remisión aclaratoria de la naturaleza de lo científico es a algo, fenómeno, límite esencial, que a su vez no remite a nada (ello es nada), que es irreductible, teniendo aquí dicha intuición su propio punto ciego y recurriendo para su identificación al juego circular de presuposición y sofisticación del presupuesto en el curso del “leer” o del ejercicio hermenéutico.

Nosotros hemos encontrado, en el estudio de la obra de Martínez Marzoa, la intuición del límite esencial (“intuición” en el sentido de que en rigor no hemos encontrado nada) y lo que entendemos que ahora debe hacerse es polemizar con el propio punto ciego de dicha intuición precisamente en el sentido de que, en rigor, no se ha encontrado nada, que, como se lleva argumentando a lo largo de este trabajo, es preciso presuponerla, recuperando de algún modo la leyenda de que el ciego es el que mejor ve, y viéndonos nosotros forzados, por fuerza

de la filosofía, a la también legendaria contraparte de reprochar tal acceso de privada lucidez, que nadie es competente en cosas divinas⁴⁴.

Y desde luego que nosotros no estamos en disposición, aquí y ahora, de hacer mucho más que plantear la propia polémica, aunque, si se entendiera que no es suficiente con plantear un problema sino que además es preciso bosquejar siempre una salida, diríamos, como hipótesis de futuras investigaciones, que la filosofía de Martínez Marzoa podría llegar a constituir un planteamiento de filosofía de la ciencia relativo a qué ciencia es aquella para la cual no hay fijación reflexionante de su identidad y aquella que sí la tiene en los términos aquí apuntados. Lo que se discutiría sería qué clase de compromiso formal es la ciencia.

Sucede en efecto que, una vez rotas las leyes materiales que unían a todos los sujetos singulares del universo físico y el universo práctico pre-modernos, y una vez independizados todos esos sujetos en su autonomía legal propia, el único fundamento de normatividad y la única fuente de la que podían brotar todavía leyes en sentido estricto es precisamente del reconocimiento radical y profundo de la situación.⁴⁵

(...)

Pero lo que nos interesa señalar ahora es que la nueva normatividad física alcanzada por la teoría de la relatividad en este movimiento tiene un estatuto lógico esencialmente distinto al de teorías físicas anteriores. La teoría de la relatividad (y muy especialmente la teoría de la relatividad general) se sitúa en un nivel legal superior al de la física clásica. En cierta manera no se trata ni siquiera de una ley física (en sentido clásico) sino de una *meta-ley*, puesto que no describe regularidades naturales de ningún tipo, sino que establece cierto conjunto de *requisitos* que toda ley física debe cumplir si quiere merecer ese nombre. (...) la relatividad general tiene, según Einstein, un alto valor heurístico. ¿Por qué? Porque formula una condición sintáctica que *todas* las leyes de la naturaleza deben satisfacer y, al hacerlo, *restringe* el conjunto de los candidatos a leyes generales que pueden ser admitidos en física. No se trata ya, por tanto, de cómo es la naturaleza, sino de cómo debe ser (=qué condiciones debe cumplir) una ley que pueda ser ley de la naturaleza.⁴⁶

Dicho debate tendría cabida por cuanto es argumentable el que la ciencia ya se haya englobada bajo cierto escandalo irracional debido a su condición de

44 Véase: DIAZ LOPEZ, L., *Piedad y distancia, acerca de los orígenes de la filosofía en la Grecia Antigua*, Madrid: LaOficina, 2021. Dicha afirmación es eje de esta obra, a la sazón de la cual se propone magistralmente la identidad de la filosofía.

45 Véase: VILLAVERDE LÓPEZ, G., “Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna”. En: LEYTE, Arturo (Ed.), *La historia y la nada: 14 ensayos a partir de la filosofía de Felipe Martínez Marzoa*. Madrid: LaOficina, 2017, p. 123.

46 *Ibid.*, p. 123.

modo de saber histórico y a la vez histórico-universal; debido a su condición absoluta, esto es: de búsqueda de certeza si bien aparentemente carente de vínculos acerca de noción previa alguna de lo que signifique tal certeza, recordando así tanto la acusación como el problema radicado de que la ciencia, o ya cualquier saber, se vea dominada por la búsqueda de certeza y no por la búsqueda de conocimiento⁴⁷ acerca de qué signifique “certeza” –en cuya búsqueda a ultranza y carente de todo método absolutamente dado entendemos nosotros que cabría la filosofía–, acusación donde, insistimos, tendría cabida no solo el debate sino por su propia naturaleza una intuición de tipo irracional⁴⁸ como la que Martínez Marzoa lleva “mostrando” durante toda una vida de trabajo filosófico, debate que incluso favorecería una explícita delimitación del ámbito de la filosofía que no sería otro que ese punto ciego que es el escándalo irracional de la ciencia en el sentido del saber válido.

En resumidas cuentas, y en respuesta a todas las exigencias que se han venido planteando, podríamos aceptar y conservar la intuición de Martínez Marzoa si y solo si esta se plantea como el propio punto ciego de la ciencia y si se deja a un lado toda retórica justificadora consistente en vincular la noción de límite esencial a algo que efectivamente se ha dicho o algo que efectivamente se pueda leer⁴⁹, es decir, si se plantea como el problema ontológico referido al establecimiento de unos términos del ser cuya fijación a su vez no comprende acerca de qué hay necesidad de establecer tales términos, o sea, de qué sea lo ente cuya validez se necesita fijar.

Guillermo Villaverde López recoge también la idea de aquellas dos modalidades de ciencia y señala, a nuestro parecer, la pertinencia de un planteamiento semejante cuando escribe:

Sin duda alguna, la exigencia que –según hemos afirmado– une lo empírico y lo racional puro dentro del paradigma histórico moderno podría ser puramente arbitraria, es decir, meramente <<sobrevvenida>>, y meramente <<externa>>. Si sucediese tal cosa, por cierto, dejaría de ser visible el lugar desde el cual emanan las pretensiones de objetividad de la física matemática, de la moral kantiana, etc., y no se vería, en definitiva, por qué las hipótesis de Galileo habrían de ser más <<científicas>> que las hipótesis de los físicos aristotélicos, y por qué las declaraciones modernas de derechos (con todas sus deficiencias y con todas las salvedades que quie-

47 Véase: ALBERT Hans, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübinga: Mohr Siebeck, 2001.

48 Véase: VILLAVERDE LÓPEZ, G., *Op. cit.*, p. 122: “En definitiva, el hecho de que nociones como las de <<esfera perfecta>> o <<plano sin rozamiento>> sean <<irreales>> en un sentido material-empírico no ha evitado que dirijan con mano de hierro, desde hace varios siglos, el estudio de la naturaleza.” Siendo la irrealidad de la abstracción científica análoga a (y una consecuencia de) la irracionalidad de la cosa ontológicamente irreductible.

49 Vinculando en todo caso esa posibilidad de lectura (la propia fenomenología hermenéutica) al problema filosófico científico en cuestión y no desde luego a una posibilidad dada sin más en el texto.

ran hacerse), nos parecen en general más <<justas>> que la división estamental de la sociedad.⁵⁰(...)

De todas las consideraciones hechas hasta el momento se desprende una tarea posible (y quizás también necesaria) para la filosofía: medir los fenómenos esenciales de la época moderna con la legitimidad metafísica que ella misma (según la hipótesis que hemos aceptado) suministra.⁵¹

A lo largo de este trabajo se ha resaltado la función de cierto argumento ontológico como recurso para la interpretación, funcionalidad independiente frente a los textos que es negada por Martínez Marzoa en tanto que este considera que lo ontológico es estructural y sincrónicamente reconocido en el propio texto sin anticipación alguna. Nosotros nos hemos dedicado en cambio a argumentar en contra de dicha posibilidad, tanto con ocasión de cierta disquisición de lingüística fenomenológica como de cierto trozo de texto de su interpretación de Platón. Ahora bien, no una sino varias veces hemos dejado claro que también para el propio Martínez Marzoa en rigor no cabe encontrar nada; que si el lector desprevenido coge un libro de este autor y lee que Atenas “era” una polis y no un estado en algún grado dentro de la escala del valor infinito de lo científico, jurídico, al caso; que si lee que en Grecia no es que se creyera en dioses, sino que “había” dioses porque entonces lo psicológico no cabía, y así con las varias decenas de fenómenos hermenéuticos que Martínez Marzoa identifica, es probable que dicho lector empiece a manejar esos contenidos como descripciones de hecho acerca de Grecia, un error que solo podrá sostener hasta que se interrogue al respecto del fundamento de tales interpretaciones (de cierta petición de principio que este está haciendo o aceptando sin darse cuenta), cuando halle que estas dependen metódicamente de nociones que se dan por sentadas o presupuestas acerca de lo que sea la noción misma de “hay” o de “cosa”, irreductibilidad, distancia, etc., momento en el que, quizás, se pregunte, ¿de dónde salen?, instante en el que habrá de desmoronarse la integridad de aquellas interpretaciones al mismo ritmo en que se acusa la pregunta. En este sentido, la recepción de la obra de Martínez Marzoa no debería consistir en un catálogo de fabulosos descubrimientos, pues son irreales.

Pero justamente por esto dicho es también del todo justo y pertinente el realizar una última aclaración, una que lo es al respecto de qué se ha querido decir cuando se exigió al principio de estos papeles un planteamiento autónomo del argumento ontológico. Dicho argumento se ha dicho que es independiente de hecho en cuanto a las interpretaciones, siendo que lo que se reclamó fue que también lo fuese de derecho, es decir, que se explicitase por qué tiene cabida, de dónde sale. Nosotros hemos dicho que este se obtiene a partir del problema radicado en la ciencia, del problema consistente acerca “de qué” se busca cer-

50 *Ibid.*, p. 127.

51 *Ibid.*, p. 120.

teza, algo que la ciencia no comprende de suyo acerca de sí misma por cuanto va a una con la búsqueda de certeza la ruptura total y absoluta frente a cualquier certeza inmediatamente dada, de modo tal que habría dos modalidades de ciencia, una que fija términos sin comprensión acerca de lo que se debe fijar términos, pudiéndose dar entonces derivas instrumentales o anticientíficas dentro de lo científico (por no existir fijación de su propia identidad; Guillermo Villaverde dice: fijación sobrevenida o externa), y otra que sí comprende acerca de lo que debe fijar términos, que es de eso perdido o que carece de realidad, de esa anterioridad óptica irremisible cuya pérdida es de donde la pulsión del establecimiento de unos términos ontológicos. Un escándalo irracional que implica la aceptación de un supuesto irracional de la ciencia o saber válido, de su naturaleza absoluta e infinita, supuesto irracional que es idéntico al presupuesto en cuestión operante en la interpretación de la fenomenología hermenéutica.

De modo tal que el planteamiento de dicho problema al respecto del saber válido sería ese que se reclama aquí como fundamento de la identificación en los textos de la tradición de la intuición en cuestión que constituye eso que Martínez Marzoa llama “decir relevante”, no siendo en ningún caso justificación o fundamento la pura y simple circularidad hermenéutica, sino la dependencia de esta, de la posibilidad de la intuición central que articula toda interpretación, del planteamiento de aquel problema.

Es efectivamente el propio Martínez Marzoa (de donde lo de pertinente y justo) el que reconoce eso de que la ciencia no tiene anterioridad y que por lo tanto sí la tiene en términos tales de que esta anterioridad es irreal y de la cual en última instancia depende la construibilidad racional de un real científico, si bien el que el trabajo hermenéutico dependa o cuelgue de este planteamiento creemos que no está del todo claro en el orden expositivo, un orden que en el fondo afecta al orden mismo de las justificaciones o fundamentos de su trabajo. Una mayor claridad expositiva por parte de Martínez Marzoa exigiría que quedase absolutamente claro que la fenomenología hermenéutica debe ir siempre de lo obvio y absoluto de la Modernidad a su remisión a lo irreal anterior (que tal dependencia es la matriz de la interpretación y no el texto por sí mismo, por su propia luz, en virtud del uso vivo de ciertos términos, etc.), y de esto al escándalo irracional de que lo absoluto racional de la ciencia es verdaderamente relativo, y lo mismo para la política y para cualquier fenómeno moderno caracterizado como de pérdida de vínculos y no meramente carente de estos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT Hans, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tubinga: Mohr Siebeck, 2001.
- BLAY, Eulàlia, *Nada se ha perdido: aproximación a Paul Celan*, Madrid: LaOficina, 2022.
- DÍAZ LOPEZ, L., *Piedad y distancia, acerca de los orígenes de la filosofía en la Grecia Antigua*, Madrid: LaOficina, 2021.
- GADAMER, H-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- HABERMAS Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2016.
- LEYTE, A. (Ed.), *La historia y la nada: 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid: LaOficina, 2017.
- MARTINEZ MARZOA, F. *Releer a Kant*, Barcelona: Anthropos, 1989
- _____, “Einai, physis, logos, aletheia”, *Emérita*, N.º 42, 1974a, pp. 159-175.
- _____, *Historia de la filosofía, I, II*, Madrid: Istmo, 1974b.
- _____, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Madrid: Taurus, 1984. (Hay edición de Abada de 2018 que añade un epílogo)
- _____, *Historia de la filosofía, I, II*, Madrid: Istmo, 1994.
- _____, *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo, 1996.
- _____, *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999a.
- _____, *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999b.
- _____, *Lingüística fenomenológica*, Madrid: A. Machado libros, 2001.
- _____, “Kant y la mota de polvo”, *LOGOS. Anales de seminario de metafísica*, Vol. 37, 2004, pp. 55-65.
- _____, *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.
- _____, <http://www.felipemartinezmazroa.com/> (consultada el 24 de agosto).
- _____, *Nota para un epílogo*, Madrid: Abada, 2021.
- MÍGUEZ BARCIELA, A., *La visión de la Odisea*, Madrid: laOficina, 2014.

