

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**TÍTULO: *TÉCNICA EN MARX Y HEIDEGGER. DOS VERSIONES
CRÍTICAS DE LA MODERNIDAD***

AUTOR: CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

TUTOR: DR. BOLÍVAR ECHEVERRÍA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Fabiola Jesavel

A veces tu ausencia forma parte de mi mirada...

“Because when I feel the human world is doomed, has doomed itself by its own mingy beastliness –then I feel the colonies aren’t far enough. The moon wouldn’t be far enough, because even there you could look back and see the earth, dirty, beastly, unsavoury among all the stars: made foul by men. Then I feel I’ve swallowed gall, and it’s eating my inside out, and nowhere’s far enough away to get away. –But when I get a turn, I forget it all again. Though it’s a shame, what’s been done to people these last hundred years: men turned into nothing but labour-insects, and all their manhood taken away, and all their real life. I’d wipe the machines off the face of the earth again, and end the industrial epoch absolutely, like a black mistake. But since I can’t, an’ nobody can, I’d better hold my peace, an’ try an’ live my own life: if I’ve got one to live, wich I rather doubt”.

D. H. Lawrence, *Lady Chatterley’s Lover*

ÍNDICE GENERAL	Páginas
INTRODUCCIÓN.....	1
 Capítulo 1 Técnica en Marx 	
<u>I. Ubicación histórica del pensamiento de Marx. Sentido y tendencia de su intervención. Punto de partida</u>	13
a) El debate marxista.....	13
b) De los dos vectores u horizontes que definen el sentido y la tendencia del discurso crítico de Marx. Sobre el punto de partida de su intervención.....	32
 <u>II. Necesidad y libertad</u>	 55
a) Dialéctica de la necesidad y la libertad.....	55
b) Proceso de trabajo. Trabajo productivo y trabajo improductivo. Trabajo necesario y trabajo libre.....	64
 <u>III. Técnica en Marx</u>	 77
a) La técnica en un sentido transhistórico.....	77
b) La técnica en las sociedades precapitalistas. Técnica y escasez...	91
c) Técnica moderna y técnica capitalista.....	106
d) La posibilidad de una técnica poscapitalista...	132

Capítulo 2 **Técnica en Heidegger**

<u>I. Ubicación y sentido del filosofar de Martin Heidegger</u>	143
a) ¿Qué entiende Heidegger por filosofía? Similitudes y diferencias con otros saberes y disciplina.....	143
b) Metafísica y filosofía. De la pregunta por la <i>entidad</i> a la pregunta por el ser.....	175
<u>II. <i>Dasein</i>, técnica y ser (<i>Sein</i>). El camino del filosofar de Heidegger</u>	192
a) De la comprensión “promedio” al planteamiento expreso de la pregunta por el ser.....	192
b) La <i>Kehre</i> y la pregunta por la esencia de la técnica.....	208
c) Técnica, arte y <i>Ereignis</i>	229

Capítulo 3 **Comparación, resultados y aportes**

<u>I. Comparación de las concepciones sobre la técnica en Karl Marx y Martin Heidegger. Resultados de la comparación</u>	237
<u>II. Aportes para pensar las nociones de técnica y libertad, según los resultados obtenidos</u>	275
CONCLUSIÓN FUGAZ.....	292
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	300

INTRODUCCIÓN

En el año de 1930, a medio camino entre la República de Weimar y el inicio del III Reich, en la época inmediatamente posterior a la crisis económica de 1929 que desató una inflación galopante en Alemania, y bajo el dominio del militarismo impulsado por el gobierno de Hindenburg, Thomas Mann, presintiendo con seguridad la catástrofe que se avecinaba, pasaba revista a las distintas nociones aportadas por el pensamiento germano para actualizar, de alguna manera, la idea de la política a las condiciones penosas que se sufrían en su suelo natal, las cuales parecían indicar la imposibilidad de toda salida consensuada y armónica de los conflictos vividos. En un breve pero sustancioso artículo, titulado *Kultur und Sozialismus*, el autor de *La montaña mágica* proponía confrontar dos posiciones para ese momento muy arraigadas, una más otra menos, en el imaginario colectivo de su patria, centradas sobre todo en dos conceptos fundamentales: por un lado, aquella que desde la tradición romántica del siglo XVIII ponía énfasis en la idea de *comunidad* (*Gemeinschaft*), de la cual derivaba una concepción de *cultura*, y, por el otro, aquella que a partir de la teoría y la praxis socialista había introducido la noción de *sociedad* (*Gesellschaft*), vinculada con la propia de *clase*. Ambas, sin embargo, estaban totalmente peleadas.

A su modo, la versión romántica de la comunidad avanzaba en el propósito de una fusión mística con lo infinito y lo divino, a partir de un cultivo individual que elevara las facultades meramente humanas y las enlazara con el conjunto de los seres del cosmos. Empero, justo su raigambre individual tornaba dicho intento en uno marcadamente aristocrático, reducido a unos cuantos, y por ello antisocial, antidemocrático. En otra dirección, en cambio, la propuesta socialista partía de una búsqueda por encontrar la mejor forma de convivencia social entre los seres humanos de

forma horizontal, pero la acentuación que daba a la experiencia material terminaba reduciendo lo social a una realidad puramente económica y, en consecuencia, igualmente indiferente ante lo nombrado por ésta, peyorativamente, como “alta cultura”.

En la perspectiva de Thomas Mann, entonces, “el problema alemán” no se limitaba a la afirmación unilateral de una cultura aristocrática y romántica, ni a la consolidación de una opción clasista que asegurara la socialidad, pero negando el aspecto complejo e indeterminado de los seres humanos, enlazados con el mundo natural y el universo en su conjunto. La posibilidad, pues, de una solución profunda de la problemática alemana pasaba por un diálogo de esas dos posturas al que, lamentablemente, cada una de ellas por su lado, se negaban rotundamente. Era necesario, no obstante, a pesar de los propios contrincantes –insistía Thomas Mann– hacer “una alianza y un pacto entre la idea conservadora de la cultura y el pensamiento social revolucionario, entre Grecia y Moscú”¹. Y es justo en este momento cuando atreve una frase conclusiva, una frase sola, enigmática por sí misma, no completamente desarrollada en todas sus aristas ni vertientes y que es, sin lugar a dudas, uno de los motivos principales del presente trabajo: “... a Alemania le comenzará a ir bien (...) cuando Karl Marx haya leído a Friedrich Hölderlin”².

¿Vale esta sentencia para Marx, quien en ningún momento redujo lo humano a lo puramente económico, sino precisamente lo contrario, le reclamó a la economía política inglesa haber tratado al obrero como un mero “factor de la producción” e, incluso, como una simple cifra monetaria, un salario? ¿Implica, empero, esa sentencia algo más de lo que el propio Thomas Mann podía percibir al escribirla?

En 1936, en plena hegemonía nacionalsocialista, cuando las cosas estaban ya decididas a favor de una posición claramente reaccionaria y se hacían sonar con fuerza

¹ Thomas Mann, *Kultur und Sozialismus*, Stockholmer Gesamtausgabe, der Werke von Thomas Mann, *Reden und Aufsätze II*, S. Fischer Verlag, Deutschland, 1965, S. 397.

² Ídem.

las trompetas de la guerra, otro alemán, Martin Heidegger, escribía un pequeño ensayo que llevaba por nombre *Hölderlin y la esencia de la poesía*, el cual habría de pasar a la historia intelectual del siglo XX como uno de los hitos en la lectura de la obra hölderliniana. En él, Heidegger comprendía la labor del poeta no simplemente como la de aquel individuo dedicado a “embellecer” y a “adornar” el mundo de la “cultura”, tampoco como su mera expresión, sino como el mediador entre los dioses y los mortales que al recibir el don de la palabra del ser fundaba e instauraba un mundo histórico, arrancándolo de su impropiedad y trayéndolo hacia sus posibilidades más íntimas.

“La poesía no es un adorno que acompaña la existencia humana, ni sólo una pasajera exaltación ni un acaloramiento y diversión. La poesía es el fundamento que soporta la historia, y por ello no es tampoco una manifestación de la cultura, y menos aún la mera ‘expresión del ‘alma de la cultura’”³.

El poeta no usa al lenguaje, diría Heidegger, más bien lo muestra en su plenitud y así inaugura un tiempo, pero sólo para aquel pueblo que se atreve a plantarse frente a una historia y se decide a andar. En su momento, ese pueblo fue para Heidegger el pueblo alemán, el “pueblo metafísico” por excelencia⁴. Los poetas traen al mundo la palabra y hacen patente a un pueblo su destino, la tarea de los filósofos, en cambio, es la de pensarla, la de meditarla y experimentarla en toda su riqueza; el Estado, por su parte, encabezado por un *guía (Führer)*, se encarga de realizar esa palabra y cumplir el encargo del pueblo. De esta forma, la interpretación heideggeriana terminaba orillando a Hölderlin a ser un vocero de la “nueva realidad alemana”, con toda su decadencia por

³ Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Samuel Ramos, México, D. F., 1997, p. 139.

⁴ Martin, Heidegger, *Introducción a la metafísica*, traducción de Ángela Ackerman Pilári, Editorial Gedisa, Barcelona, España, 2003, p. 43.

delante. La posibilidad inversa al deseo de Thomas Mann había fracasado: Hölderlin-Heidegger tampoco había leído a Marx.

Por supuesto, la versión de Heidegger sobre el sentido de la obra de Hölderlin no es la única posible, ni puede siquiera plantearse la vinculación del poeta con el nacionalsocialismo. Esto lo ha demostrado muy bien Jorge Juanes, quien presenta, por su parte, a Hölderlin como un poeta abierto a todas las expresiones humanas, afectivas e intelectuales, y no sólo vinculado a una perspectiva nacionalista o patriótica⁵. Sin embargo, lo expuesto pone al descubierto lo difícil y peligroso del camino moderno y occidental, lo complicado que resulta para el pensamiento abrirse paso a través de posiciones que cargan tantas mediaciones históricas, tantas intervenciones deformadas. Thomas Mann pensaba dos caminos para Alemania, para lograr sobreponerse a sus conflictos; nosotros vemos esas sendas (y muchas más, pero esas dos en especial) ligadas al porvenir del mundo y ya no sólo de un país. Ni Marx ni Heidegger (tampoco Hölderlin) dirigen su discurso puramente a la formación o rescate de la nacionalidad alemana. En Heidegger esto parece dudoso, sobre todo por la veta que confluye con la versión nacionalsocialista de lo político, la cual –vale la pena decirlo desde ahora–, desde el punto de vista de este trabajo, no es ni la esencial ni la única. Ciertamente, el planteamiento crítico de la modernidad en Heidegger arriba a una puerta de reivindicación de la nación y del pueblo, lo cual en sí mismo y por sí mismo no implica nada negativo. Pero su posición filosófica abre nuevas vías para comprender el mundo contemporáneo y, por ello, es recuperable en general por cualquier persona que viva esa situación.

¿Es posible un diálogo entre Marx y Heidegger y, desde allí, un diálogo con Hölderlin? Esta pregunta encierra, en el fondo, otra. ¿Es viable el diálogo al interior de

⁵ “Yo diría los poetas esenciales, los sin patria”. Jorge Juanes, *Hölderlin y la sabiduría poética. (La otra modernidad)*, Editorial Itaca, México, D. F., 2003, p. 247.

la filosofía y, desde ahí, entre la filosofía y la poesía? ¿A dónde nos conduciría un diálogo semejante?

Las respuestas dadas a este tipo de preguntas a lo largo del siglo XX, parecerían apuntar a la inviabilidad de un diálogo como el caracterizado. Y no sólo por la falta de atención entre los representantes de una y otra posición, por su falta de lectura, sino sobre todo por los prejuicios inmensos, prejuicios excluyentes, que eliminan toda contacto factible entre dichos planteamientos. Si bien Heidegger y los “heideggerianos” se preocuparon muy poco por entablar puentes de comunicación con Marx, la mayoría de los marxistas que lo intentaron (no todos, lo veremos) lo hicieron reduciendo la propuesta filosófica de Heidegger a la vertiente nacionalsocialista. Lukács y Adorno, sin duda, son los máximos representantes de esta postura que podría resumirse en la siguiente fórmula: Heidegger = irracionalismo = nacionalsocialismo. Pero seamos justos, también hubo quienes, aunque no compartamos sus interpretaciones, buscaron una cercanía entre ambos autores, sobre todo resaltando sus grandes afinidades e, incluso, mostrando sus discursos como complementarios. A estos intentos se suman los nombres de Marcuse, Jean-Paul Sartre, Kostas Axelos, Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Chatelet.

Sin desconocer las virtudes inherentes a todas estas propuestas, el problema característico de ellas es que, o bien, por un lado, como es el caso de Lukács y Adorno, se pretende condenar *a priori* a una intervención sin reconocerle ningún aporte, o bien, se quiere fusionar dos posturas que en lo esencial, están separadas y llevan a caminos distintos. ¿Cómo establecer un diálogo que, reconociendo un piso común a ambas intervenciones filosóficas, respete igualmente las diferencias y no busque, a toda costa, eliminarlas sino mostrarlas en su oposición más esencial con la finalidad de abrir brecha para que cada quien tome su respectiva posición?

La noción de técnica parece ser el camino adecuado. En ella confluyen, de manera esencial, esos dos enormes pensamientos. La técnica, en ambos, es tanto un punto de partida, como un punto de llegada. Ella también es el enlace directo del planteamiento filosófico con la discusión sobre la modernidad y el porvenir del mundo occidental. Por eso, el presente trabajo, arranca de la noción de técnica para adentrarse en la pregunta por la posibilidad de un diálogo esencial en la filosofía.

Sin embargo, pensamos desde el principio que ese diálogo, por más paradójico que suene, es un *diálogo imposible*. ¿Por qué imposible? No se trata sólo de constatar un simple hecho, o sea, que ni Marx puede dialogar con Heidegger ni Heidegger con Marx, pues ambos pensadores están ya muertos. Lo más factible, lo digo con seriedad, es que si se hubieran oído estando vivos se hubieran comprendido, los dos, mucho menos. Lo que hace imposible al diálogo es, más bien, su incapacidad (del diálogo) para completarse, para adquirir su forma plena. Es decir, partimos del reconocimiento de la distancia entre estos autores fundamentales y, en consecuencia, observamos la imposibilidad de que un diálogo entre ellos llegue a su conclusión esencial, esto es, a lo que Gadamer llamó la “fusión de horizontes”⁶. No hay fusión de horizontes posible entre las intervenciones filosóficas de Marx y Heidegger. Hay ciertas similitudes y temas en común, pero en lo esencial hay un abismo. Y lo principal para nosotros no es obviarlos como si no existiera, sino ponerlos al descubierto con toda su fuerza e invitar a tomar una posición propia (no necesaria ni primordialmente a favor de uno u otro).

No obstante, se insiste en que el diálogo, por más imposible que sea, sigue siendo un diálogo. ¿Por qué? Porque la intención no es nada más la de alejarlos, sino la de hacerlos escucharse uno a otro sin introducir un prejuicio excluyente de antemano. La eliminación de todo prejuicio (esto lo demostró muy bien el mismo Gadamer) es

⁶ Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, España, 2003, p. 377.

imposible, pero al menos es viable hacerlo consciente y así evitar que éste termine callando a alguna posición diferente a la suya. Queremos que Marx escuche a Heidegger y Heidegger a Marx, sin condenarse ni juzgarse negativamente *a priori*. Por eso, en el desarrollo del trabajo, les daremos totalmente la palabra a cada uno, en su respectivo momento, y los dejaremos decir sin acusarlos de inmediato por no haber cumplido lo que prometían o por no ser suficientemente coherentes en sus posturas a lo largo del tiempo. Al contrario, trataremos de atender a sus pretensiones sin encontrar a cada paso, como el buen psicoanalista, un “pensamiento oculto” y no expresado o un “acto fallido”. Lo que vale para este trabajo es lo que Marx y Heidegger dijeron y no lo que se pueda leer “entre líneas” más allá de ellos. Si es factible una interpretación semejante, entonces, buscaremos “fortalecer” su dicho poniendo atención a sus palabras. Al final, se verá, las veredas trazadas indicarán dos mundos distintos. Esperamos (sin mucha fe) que eso no sea una nueva excusa para recriminarse y condenarse mutuamente, sino para reavivar el pensamiento sobre los asuntos más importantes.

Ahora bien, esta especie de “diálogo imposible” o “inconcluso”, como lo hemos llamado, requiere hacer explícitos los errores a evitarse y una serie de condiciones para poder llevarse a cabo. A continuación los exponemos en su generalidad (esto será desarrollado nuevamente en el Capítulo 3, I parte):

1. *Se tiene que evitar, a toda costa, leer desde un horizonte heideggeriano a Marx y desde uno marxista a Heidegger.* Mientras nuestro punto de partida sea unilateralmente el de uno u otro autor, entonces el problema está resuelto de antemano y no es ni siquiera necesario hacer una revisión puntual, como es nuestra intención, de las ideas centrales de sendos pensamientos. Este requisito para entablar un diálogo mínimo, empero, es sumamente difícil de cumplir, pues lo más probable es que al enfrentarse a la

lectura de alguno de estos pensadores tendamos a simpatizar más con uno y menos con otro. No pido que se nieguen esas simpatías. Lo único que establezco como condición del diálogo que se pretende desplegar en este trabajo es que por más afinidades que se sientan hacia un autor determinado, en este caso, hacia Marx o hacia Heidegger, éstas no deben definir la lectura de cualquiera de los dos. Mientras avance el texto se notará la forma de proceder, la cual camina atajando cada uno de los prejuicios obstaculizadores de la comprensión de lo dicho por Marx y por Heidegger y tratando de reconocer las vetas más ricas de sus planteamientos. Esto no se hace por una especie de “principio de caridad”, como lo nombra la lógica formal, pues nada hay que “concederle caritativamente” a ninguno de los dos. La pretensión, más bien, es la de descubrir la fuerza presente en dichos autores y hacer patente la limitación de gran parte de las interpretaciones, sin caer en el riesgo de despreciar a éstas últimas, de las cuales, de hecho, se recuperarán muchísimos elementos.

Al ir avanzando en el escrito, el lector quizás sienta un tipo de “esquizofrenia”, lo cual será indicio de una buena lectura, pues por un lado, en el primer capítulo, se dejará hablar a Marx sin estorbos, procedimiento que se repetirá con Heidegger en el segundo. Asumiremos su lenguaje, nos hundiremos en él. Sólo hasta el tercer capítulo, cuando todos los temas estén sobre la mesa, se pasará a comparar las dos interpretaciones y a adelantar los aportes personales. Las conclusiones abundarán, por medio de ejemplos y algunas ideas, lo ya resuelto en el último capítulo. Al final, no se “declarará ganador” a ninguno de las dos horizontes filosóficos. No se trata de una competencia ni de demostrar que Marx es más profundo en ciertos temas o de que Heidegger no es metafísico y Marx sí, y por eso es “mejor”. Tampoco se le exigirá a alguno de los dos decir algo que no está contemplado dentro de su perspectiva, para luego juzgarlo con facilidad por haber omitido éste o aquel tema. La propuesta es

sencilla y ya se anunció: hay que dejar hablar, libremente, sin prejuicios excluyentes, tanto a Marx como a Heidegger.

2. *Se eludirá la tentación de construir un monstruo teórico del tipo de un “Marx heideggeriano” o de un “Heidegger marxista”, intento éste muy recurrente en el ámbito académico con diversos autores. Mezclar por mezclar no lleva a nada y sólo ratifica la incapacidad individual de pensar por cuenta propia y, como resultado, la necesidad de contar con la autorización de uno o más autores para justificar una posición “heterodoxa”. La cuestión tampoco reside en separar por separar. Donde haya similitudes y encuentros se subrayarán, pero donde haya diferencias y contradicciones no se pasarán por alto.*

3. *No se privilegiarán los argumentos políticos para condenar a uno u otro autor. Éste no es un juicio y no partimos de ningún “tribunal de la razón” para luego dictar una sentencia. Lo más sencillo del mundo es despreciar a Marx por ser el antecedente directo de lo sucedido en la URSS y en los “países socialistas”, así como ligar su figura con la de Stalin, y anular toda posibilidad de comprensión de Heidegger por haber sido miembro del partido nacionalsocialista. De inmediato se “brincará de la silla” y se dirá que los ejemplos aducidos son tendenciosos, pues Marx no fue contemporáneo de Stalin ni tuvo la oportunidad histórica de juzgar los horrores perpetuados en la Unión Soviética, mientras que Heidegger le tocó vivir directamente el fenómeno nazi y simpatizó con él. No se niegan las diferencias de los casos, sólo se hace notar que cuando el objetivo es juzgar y no comprender, se puede asegurar que hay una infinidad de argumentos maliciosos “en la viña del Señor”. Y no necesariamente provienen de las tendencias contrarias. Por ejemplo, Giovanni Arrighi, un reconocido*

historiador de izquierda, en un artículo publicado en el año 2000, hacía un recuento de las distintas posturas políticas del marxismo a lo largo del siglo XX y notaba un hecho curioso: las dos posiciones más importantes del marxismo oficial, la vertiente marxista-leninista y la socialdemócrata, fundada por Bernstein, tenían como su legítima referencia al propio Marx, de tal forma que fue éste, a partir de sus contradicciones teóricas, el que puso las condiciones de posibilidad para el surgimiento de la teoría y de la práctica autoritaria leninista-stalinista y, a su vez, del propio revisionismo socialdemócrata⁷. ¿Se puede estar de acuerdo con este planteamiento? Por supuesto que no, por lo menos no si lo que se quiere es hacer responsable a Marx de asuntos que sólo competen a cada individuo concreto. Si lo deseado es comprender a Marx hay que hacerlo desde sus propias posiciones, tanto teóricas como prácticas, y no desde las supuestas repercusiones de sus dichos y sus actos, algo que no depende en absoluto de él.

Por supuesto, como ya se reconoció, el caso de Heidegger es distinto. A él se le acusa directamente de ser un pensador nacionalsocialista en tiempos del nacionalsocialismo. ¿Puede reducirse todo el pensamiento de Heidegger al nazismo? Si es así, entonces habría que condenarlo como cómplice directo de uno de los acontecimientos más brutales de toda la historia y ni siquiera hacer el intento de leerlo, a menos que se considerara esto útil para entender el funcionamiento de una “mente criminal”. ¿En verdad esto es así? Quizá un ejemplo pueda aclarar lo absurdo de una afirmación semejante. Si volteáramos la mirada a otra esfera de la actividad humana, la poesía, y contempláramos la variedad de posiciones políticas que han detentado los poetas más grandes a lo largo del tiempo, ¿condenaríamos su poesía por ello? ¿Qué decir, verbigracia, de un Pablo Neruda, quien llegó a escribir, en un poema titulado “En

⁷ Ver de Giovanni Arrighi, “Siglo XX: siglo marxista, siglo americano”, en *The new left review*, versión castellana, Editorial Akal, Madrid, España, pp. 7-46.

su muerte”, lo siguiente: “Stalin es el mediodía, / la madurez del hombre y de los pueblos”⁸? ¿Diríamos por ello que Neruda es esencialmente, de principio a fin, un pensador estalinista? Y tómesese en cuenta que Neruda tampoco se arrepintió de aseveraciones tan rotundas como éstas y sólo llegó a reconocer, años más tarde en sus memorias, que se había enterado del genocidio estalinista a través las revelaciones hechas por Krutchev en el informe presentado en el XX congreso del partido comunista soviético. Pero Neruda no se reduce a esto. Él es un gran poeta (“Como cenizas, como mares poblándose / en la sumergida lentitud, en lo informe...”) y la grandeza de su poesía debe buscarse en otra parte, aun cuando pueda encontrarse una veta genuina de vinculación entre él y sus simpatías políticas.

En el pensamiento de Heidegger hay, sin duda, una línea que lo conecta con la visión nacionalsocialista de lo político (la cual, por cierto no tiene que ver, en el caso singular de Heidegger, ni con el antisemitismo ni con el belicismo). Lo demostraremos llegado el momento (Cf. Capítulo 3, II parte). No obstante, lo esencial de Heidegger no reside en ello; lo esencial de Heidegger se encuentra en el modo en el que abre nuevas vías para pensar los conceptos filosóficos fundamentales y, desde ahí, posibilidades diversas y ricas de porvenir, muy distintas a las pensadas por Marx. La intención es abrirse a estas vías del pensar, en su caso y en el del autor de *El capital*. Los juicios se los dejamos a quienes se crean jueces y magistrados.

4. *La lectura propuesta será una lectura que se aboque a los problemas filosóficos centrales en Marx y en Heidegger.* Si bien no se puede hablar plenamente de una *filosofía*, o sea, de un saber organizado o sistemático y racional, pues no contamos con una ni pretendemos proponer algo parecido, sí se puede decir que el propósito es el

⁸ Pablo Neruda, *Las uvas y el viento*, Editorial Seix Barral, Barcelona, España, 1980, p. 150.

de atender prioritariamente las nociones, los planteamientos y el sentido básico de cada una de las perspectivas abordadas y con ello revelar su propósito más íntimo. La intención, pues, no es la de juzgar los conceptos ya desarrollados y más visibles, sino la de poner de manifiesto el sentido global de su obra y, a partir de ello, comprender su despliegue total. Por ello ponemos tanta atención, al comienzo de los dos primeros capítulos, en los puntos de partida de cada pensamiento. Éstos nos darán la clave de todo el asunto.

La idea central de este trabajo consiste en demostrar que la noción de técnica no es un mero agregado en las intervenciones filosóficas de Marx y Heidegger, sino un concepto nodal que se conecta con el punto de partida de ambas, gracias a lo cual termina arrojando luz sobre ciertos temas esenciales, no visibles en primera instancia. Esos temas se harán patentes conforme avance el texto; lo único que hay que tener es algo de paciencia.

Por último, quisiera decir que, a diferencia de Henri Lefebvre⁹, a mí sí me gusta la literatura. Mi objetivo no es el de convencer ni el de vencer a nadie. La única pretensión es la de invitar (e invitarme) a repensar los problemas centrales de la filosofía para contribuir a la apertura de nuevos mundos. Si con este trabajo adelanto algo en esta dirección, me doy por satisfecho.

⁹ Henri Lefebvre, *Tiempos equívocos*, Editorial Kairós, traducción de José Francisco Ivars y Juan Isturiz Izco, Barcelona, España, 1976.

CAPÍTULO 1

TÉCNICA EN MARX

Como dize Aristótilis, cosa es verdadera:
el mundo por dos cosas trabaja: la primera,
por aver mantenençia; la otra cosa era
por aver juntamiento con fenbra placentera.

Arcipreste de Hita, Libro de buen amor

I. Ubicación histórica del pensamiento de Marx. Sentido y tendencia de su intervención.

Punto de partida

a) El debate marxista

En el ámbito de la filosofía la obra de Marx es vista, casi siempre, con una cierta incomodidad, sino es que incluso –con excepción, tal vez, de alguno de sus primeros escritos– con franca desconfianza. Y ello no es de sorprender. Los mismos seguidores del pensador alemán, cuando tocan el tema, no pueden más que confesar que a la hora de ingresar en ese vasto campo teórico uno se aleja a paso apresurado de la filosofía para ingresar en otro espacio, ya sea éste el de la *sociología*, el de la *política* o, en su defecto, el de la propia *economía*¹.

No les falta razón, en efecto. El propio Marx no se cansa de insistir, sobre todo en los textos tempranos, que su trabajo teórico se distancia de las intenciones de los

¹ Herbert Marcuse, por ejemplo, afirma categóricamente que “todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas”. Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, traducción de Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Madrid, España, 1999, p. 259.

filósofos y que la vocación ínsita a su propuesta es la de la superación (*Aufhebung*), no la simple continuación, de la filosofía.

Superación de la filosofía. Sin duda esto apuntaba, en el caso de Marx, a la trascendencia (la palabra es nuestra) de las visiones metafísicas que le precedían y a la elaboración de un discurso teórico que, lejos de la especulación característica de dichas interpretaciones, acentuara su rasgo científico y pusiera énfasis en su inclinación transformadora. Pero, fuera de estas explicaciones fáciles, ¿qué significa, de hecho, “superación de la filosofía”?; ¿qué se entiende por ciencia y por metafísica?; ¿qué por transformación y qué por interpretación?; ¿hasta qué punto Marx rompe con la filosofía o, más bien, hasta qué punto sus preocupaciones dejan de tener relación con ella, si es que esto es así a plenitud?

Los equívocos, por supuesto, desde la formulación de dichos razonamientos, no se hicieron esperar. Ya fuera que al obviar las indicaciones del mismo Marx acerca de la mencionada “superación de la filosofía” se le vinculara, sin ninguna precaución crítica, con su “conciencia filosófica anterior”, siguiendo entonces, atropelladamente, aquella declaración engelsiana que señalaba al movimiento obrero alemán como el heredero de la filosofía alemana clásica², y, por lo tanto, se viera en su intervención una *filosofía de la historia* de perfil hegeliano; ya fuera que, estableciendo un corte radical entre los antecedentes filosóficos de ese nuevo constructo teórico y la propuesta en cuanto tal, se le reconociera únicamente el carácter de *ciencia objetiva* e, incluso, predictiva; o ya fuera que se le imputara un hiato conceptual de envergadura entre su visión científicista y su pretensión revolucionaria, de corte unilateralmente *político* o *ético*.

Desde el inicio de la interpretación “marxista” esto fue así. Entre octubre de 1896 y octubre de 1898, Eduard Bernstein, dirigente del Partido Socialdemócrata

² Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D.F., 1986, p. 575.

Alemán, publicaba en *Die Neue Zeit*, la revista teórica de dicho partido, una serie de artículos que posteriormente habría de agrupar bajo el título *Problemas del socialismo*, y cinco meses después, en marzo de 1899, su famoso libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. Claro, no fue para nada casual el que su “revisión” del marxismo saliera a la luz tan sólo un año después de la muerte de Engels, a quien había conocido (junto con Marx) a principios de la década de los setenta y con quien, en los últimos años de la vida de aquél, había mantenido un trato algo alejado y sumamente “diplomático”, por decir lo menos. La verdad es que Bernstein, desde 1891, había comenzado a apartarse del marxismo (si es que acaso puede considerarse que alguna vez estuvo cerca de él), sin atreverse a expresar directamente sus diferencias al gran teórico socialista³; esto último no necesariamente en el sentido de una confrontación, sino, por lo menos, en el de una honestidad intelectual que procurara aclarar las dudas o establecer las críticas. Pero no fue así. Y Bernstein no tardó en exponer sus propias conclusiones⁴.

El marxismo, en tanto que “doctrina científica y experimental”, estaba contaminado de hegelianismo. Si bien su pretensión era la de proporcionar las herramientas para una investigación precisa de la estructura económica de la sociedad capitalista, su preocupación por colocar la dialéctica hegeliana “sobre los pies” lo había atado a los principios “lógicos y analógicos” de dicho sistema, obstaculizando así el camino hacia la verdadera ciencia.

De ahí la contradicción –Bernstein se refiere a la contradicción que según él existe entre la teoría científica de Marx y su apego a la dialéctica hegeliana– por la que la laboriosa y genial precisión lograda al investigar la estructura

³ Estos datos sobre Bernstein fueron tomados del libro de Bo Gustafson, *Marxismo y revisionismo*, Ediciones Grijalbo, traducido por Gustau Muñoz, Barcelona, España, 1974, pp. 101-171.

⁴ Aquí sólo tratamos las que hacen referencia al punto en cuestión, a saber, la relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía.

económica de la sociedad va acompañada de un descuido casi increíble de los hechos más evidentes; la contradicción por la que la misma teoría que parte del influjo determinante de la economía sobre el poder político, desemboca en una verdadera *fe milagrosa* en la virtud creadora del poder político y la elevación teórica del socialismo a ciencia se “trastoca” muy a menudo en una subordinación de todas las pretensiones científicas a la tendencia.⁵

Pronto, entonces, sin tomar en cuenta los varios señalamientos críticos de Marx acerca de la filosofía y la dialéctica hegeliana y de su relación con ella⁶, se vinculaba la pretensión teórica de éste con la filosofía de la historia del pensador idealista alemán, la cual, ciertamente, a pesar de sus enormes aportes para reflexionar sobre la historia de Occidente, presentaba a ésta como la obra secreta de un “demiurgo de lo real” (*Demiurg des wirklichen*), que, más allá de los actos y las pretensiones de los hombres, dictaba su sentido de modo unilateral a las distintas sociedades que lo conformaban. Frente a esto, Bernstein no podía más que reclamar el derecho de la ciencia a cambiar de tutor y buscar las bases de una verdadera “filosofía de la ciencia” en otro pensador; en este caso, Bernstein, siguiendo la inercia de su época, volteó hacia Kant⁷.

Aquí no deja de llamar la atención, y resulta, hasta cierto punto, muy curioso, el que la crítica *posmoderna* a Marx, tenga, casi por intuición, su punto de apoyo en la interpretación del líder socialdemócrata. Ciertamente, desde este mirador la apuesta teórica de Marx no es más que la continuación del discurso metafísico hegeliano, el cual se constituye en un “metarrelato” o relato de legitimación (en este caso, según Lyotard⁸,

⁵ Eduard Bernstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Irene del Carril y Alfonso García Ruíz, México, 1982, p. 131. (Cursivas mías)

⁶ “Meine dialektische Methode ist der Grundlagen nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil”, *Nachwort zu zweite Auflage*, en Karl Marx-Friedrich Engels Werke (MEW), Band 23, *Das Kapital*, Bd. I, S. 27, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1968.

⁷ Ver el artículo de Eduard Bernstein, “Factor realista y factor ideológico”, en *Problemas del socialismo*, Bernstein, op. cit., pp. 77-78.

⁸ Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Red Editorial Iberoamericana, traducción de Mariano Antolín Rato, México, 1993, p. 10 y pp. 63-63.

del proletariado como sujeto de la historia) que impone una lógica determinante al acontecer histórico (un fin unitario), cerrando así las posibilidades no sólo de su interpretación, sino incluso de su transformación en direcciones disímiles y heterogéneas⁹. Por si fuera poco, esta crítica simplista y poco seria del discurso de Marx, termina encontrando asidero en el propio pensamiento de Kant, si bien en este caso, a diferencia de lo que sucede con Bernstein, el manantial del que se abreva no es el de la propuesta de fundamentación científica que se halla en la *Crítica de la razón pura*, sino en el concepto de lo *sublime* que se encuentra en la *Crítica del juicio*, así como en la noción de *juicio reflexionante*, el cual, a diferencia del determinante, no subsume bajo su ámbito la realidad contemplada, sino que la abre a una ambigüedad formal¹⁰.

La interpretación bernsteiniana de la perspectiva marxista de la historia, fue pronto refutada, desde diversas trincheras, como una “revisión” y, por lo tanto, como una desviación reaccionaria del pensamiento de Marx. La intención original de los opositores de esta peculiar versión del “materialismo histórico” se rebelaba más contra las consecuencias políticas de la misma (es decir, contra sus resultados reformistas), que contra su visión teórica y los fundamentos desde los cuales ésta se erigía. Es por ello que, en la mayoría de los casos, lo que se resaltaba era el abandono de los postulados revolucionarios del marxismo (recordemos la idea de Bernstein sobre la supuesta *fe*

⁹ Esta concepción la comparten varios críticos más. Entre ellos, para mencionar sólo dos casos, Gianni Vattimo, *Más halla del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Ediciones Paidós Ibérica, traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, España, 1992, p. 19, donde afirma que Hegel y Marx comparten el mismo “ideal de conciliación absoluta” y que ambos pertenecen a la misma escuela de la “tradición metafísica” que sólo considera al hombre en tanto que sujeto. Por otro lado, Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Editorial Gedisa, traducción de Irene Ago, Barcelona, España, 2000, p.31, obra en la cual la dialéctica de Marx es vista como una lógica que guía, “más allá de la historia”, el comportamiento y devenir de los hombres.

¹⁰ Ver Jean-Francois Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, traducción de Enrique Lynch, Barcelona, España, 2003, especialmente el apartado llamado “Lo sublime y la vanguardia”, pp. 12-22.

milagrosa de Marx en la política) y no tanto la alteración del sentido propio de la postura marxiana.

Al contrario de Bernstein, lo que sus opositores revolucionarios sostenían, unos más otros menos, era que el materialismo histórico y dialéctico era una versión científica y coherente de la historia y de la transformación del modo de producción capitalista. Como se advertirá, el punto cardinal de esta interpretación radicaba más en su acentuación de la coherencia del pensamiento marxiano, que en el cuestionamiento acerca de lo que significaba ciencia en Marx.

Sin refutar en nada, entonces, la reducción que Bernstein hacía del marxismo al considerarlo como ciencia positiva, a la cual, además, por si fuera poco, había que depurar de las supuestas inconsecuencias “histórico-filosóficas”, la crítica “feroz” contra el revisionismo se volvió pronto una defensa *dogmática* del marxismo como ciencia libre de contradicciones y totalmente verdadera. Así, por ejemplo, Lenin no tuvo empacho en sostener, en múltiples ocasiones, que el marxismo había trazado el camino para un “estudio científico de la historia concebida como un proceso único y lógico”, gracias a lo cual las tendencias económicas, políticas y de toda índole podían ser exactamente determinadas, “eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la elección de las diversas ideas ‘dominantes’ o en su interpretación y poniendo al descubierto, sin excepción alguna, las *raíces* de todas las ideas y diversas tendencias en el estado de las fuerzas materiales productivas”¹¹. Para Lenin, la verdad en la que se asentaba el pensamiento de Marx, en tanto que materialismo –esto es, de acuerdo con el revolucionario ruso, en tanto que pensamiento que distinguía a la materia como lo

¹¹ V. I. Lenin, *Carlos Marx. (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)*, en Lenin, Obras escogidas en doce tomos, Tomo V, Editorial Progreso, Moscú, URSS, 1976, p. 182.

prioritario frente a la conciencia, que era lo secundario o derivado— era una “verdad objetiva, absoluta, eterna”¹².

Radicalizando (no encuentro otra palabra) este punto de vista, aunque ya no sólo con el objetivo de justificar la actividad revolucionaria, sino con el claro propósito de consolidar un poder estatal cada vez más brutal y despótico, Stalin, en su conocido folleto *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, llegó a afirmar que el materialismo histórico (término que, por cierto, nunca llegó a utilizar Marx) en tanto que ciencia de la historia de las sociedades podía “llegar a ser una ciencia tan precisa como, digamos, la biología, y capaz de usar las leyes del desarrollo de la sociedad para propósitos prácticos”¹³. El materialismo marxista, entonces, se convertía en una ciencia que, por su exactitud, coherencia y “verdad absoluta”, era un excelente instrumento o “arma de la revolución”¹⁴.

Más tarde, siguiendo los pasos de ese monstruo teórico, resultado de las intervenciones leninistas y estalinistas, que Marcuse dio por llamar “marxismo soviético”, Louis Althusser redondeaba esta serie de curiosas invectivas¹⁵ lanzadas contra todo aquel que opusiera un punto de vista distinto al que ellos sostenían, poniendo énfasis en el carácter *positivo* de la ciencia marxista y subrayando su pretendido rasgo anti-subjetivista, o, en realidad, *anti-humanista*¹⁶. De esa manera se

¹² V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1967, p. 148. Resulta curioso encontrar aquí la reintroducción del lenguaje hegeliano de lo absoluto cuando supuestamente se le había rebasado. Por supuesto, Hegel está muy por encima de esa “cháchara filosófica”.

¹³ Joseph Stalin, *Dialectical and historical materialism*, International Publishers, New York, USA, p. 20. (Traducción propia.)

¹⁴ El término es de Althusser, ver de ese autor “La filosofía: arma de la revolución”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El Capital*, traducción de Marta Harnecker, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998.

¹⁵ Curiosas, digo, y patéticas, también, sólo en el sentido teórico. En la realidad, fueron herramientas para sustentar crímenes e injusticias de todo tipo, en las más variadas sociedades y entre los más disímiles grupos “radicales”.

¹⁶ “Desde el ángulo estricto de la teoría se puede y se debe entonces hablar abiertamente de un *anti-humanismo teórico de Marx*, y se debe ver en este *anti-humanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo, y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo acerca del hombre a condición de reducir a cenizas el mito filosófico

purgó a la intervención de Marx de todo resabio humanista (que según esta interpretación correspondía únicamente a la etapa juvenil del pensador alemán) que se encontraba en los persistentes conceptos de, verbigracia, enajenación o fetichismo. En todo caso, la recurrencia de Marx a dichos conceptos a lo largo de su obra, tanto de juventud como de madurez, terminó siendo vista como “recaída antropológica” o “desfallecimiento del rigor”¹⁷, lo que de por sí muestra que lo que Althusser buscaba era a un Marx muy distinto del que en realidad escribió y pensó.

Frente a esta respuesta dogmática del *marxismo*, surgieron a contrapelo una serie de intervenciones todas ellas disímiles y heterodoxas, pero afines a la hora de esforzarse por recuperar el sentido *político y subjetivo* del pensamiento marxiano, contraviniendo con ello las interpretaciones que se aferraban a vincularlo con las vertientes positivistas y objetivistas de la ciencia burguesa. Tanto en el ámbito filosófico, como en el político e, incluso, en el económico, se redactaron textos brillantes que refutaron la versión parcial, insuficiente y deformadora que se había bosquejado en las tesis leninistas y estalinistas.

Ensayos como los de Anton Pannekoek o Herman Görter, contribuyeron a clarificar las limitaciones marxistas de los teóricos y revolucionarios que insistían en presentar al pensamiento de Marx como una *ciencia positiva* y demostraron, cada quien por su parte, los errores a los que se arribaba cuando se pretendía imponer a los grupos políticos y a los individuos, bajo la figura de la verdad absoluta e indiscutible, las concepciones propias de una teoría que se distinguía de las otras justo por su apertura en

(teórico) del hombre”. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Marta Harnecker, México, 2004, p. 190. Lo más llamativo de esta afirmación es que, con completo descuido de lo que ha sido la historia de la filosofía moderna, no se observe que uno de los objetivos centrales de todo humanismo filosófico, por lo menos desde Descartes, ha sido el de formular una ciencia lo más exacta posible para asegurar el dominio del hombre sobre la naturaleza y la sociedad. Por lo demás, para una crítica excelente sobre el pensamiento de Althusser y su contraposición con el de Marx a lo largo de su obra, ver el libro de Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, FFyL UNAM, Ediciones La Jornada y Editorial Ítaca, México, D. F., 2003, pp. 277-314.

¹⁷ Adolfo Sánchez Vázquez, *ibíd.*, p. 314.

la lectura e interpretación de los hechos históricos y filosóficos, la cual, además, evitaba siempre interpretar *a priori* sucesos cuya lógica sólo se podía captar en su despliegue y acaecer específicos.

De ahí que, con la seguridad que sólo podían dar un conocimiento y una praxis bien fundamentados, Görter, en su *Carta abierta al camarada Lenin*, combatiera los postulados políticos universalistas que se derivaban de la crítica a la que el revolucionario ruso sometiera a los *consejistas* holandeses (Görter y Pannekoek, en primera instancia), calificados por él, despectivamente, de *izquierdistas*. En dicha crítica, Lenin establecía que, para no errar, los obreros holandeses (y de todas partes) debían seguir los pasos de la revolución rusa, la cual había fundado su avance en la constitución de una “vanguardia revolucionaria” que guió a un proletariado muy poco consciente de su realidad y su posibilidad históricas; por otra parte, insistía en la necesidad de continuar la lucha obrera bajo la forma de los sindicatos y extender sus alcances a la esfera parlamentaria. En su respuesta, Görter señalaba que, si bien esas tácticas pudieron tener sentido para Rusia, no lo tenían para la Europa Occidental desarrollada, principalmente por la separación y oportunismo de los líderes socialdemócratas, la corrupción y *comodismo* de la dirigencia sindical, etc., gracias a lo cual el camino seguido por los obreros de esa zona tenía que seguir un desarrollo distinto¹⁸.

¹⁸ Ver Herman Görter, *Carta abierta al camarada Lenin*, Editorial Grijalbo, Colección 70, traducción de Julio C. Acerote, México, D. F., 1971, p. 159. Ya antes, desde principios del siglo veinte, entre 1905 y 1906, otra revolucionaria, a más radical y consecuente, había puesto las bases para pensar en un desenvolvimiento propio y autónomo del movimiento obrero. Con la noción de espontaneidad (que no debe ser confundida con la de “espontaneísmo”. Ver lo que dice sobre esto Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, Ediciones Era, México, D. F., 1986, pp. 162-165), Rosa Luxemburgo había puesto el acento en la capacidad creativa, y no sólo “desviacionista”, de la praxis obrera frente a una burocracia partidista (pensamos en el contexto de la socialdemocracia alemana) que le negaba toda capacidad de acción propia. Así, por ejemplo, describiendo lo sucedido en la revolución rusa de 1905, Rosa Luxemburgo señalaba que si bien esa revolución había tenido un carácter burgués, la intervención de la masa proletaria, al introducir la demanda de la reducción de la jornada laboral a ocho horas de trabajo, había corregido, “en cierto modo, espontáneamente, la agitación socialdemócrata pronunciadamente política y transformó la revolución formalmente ‘burguesa’, mediante esta exigencia internacional puramente proletaria, en una revolución conscientemente *proletaria*”. Cf. Rosa

Por su lado, Pannekoek demostró los vínculos del materialismo leninista con el materialismo mecanicista burgués del siglo XVIII, el cual apartaba de su vista toda noción de subjetividad y praxis en la fundamentación de su visión del mundo, siendo ésta la base de toda la crítica marxiana a la filosofía anterior. Por si no fuera poco, logró explicar la conexión que había entre esa forma teórica y la lucha específica de la revolución rusa, la cual combatió más contra los restos del antiguo régimen (el zarismo y la Iglesia) que contra un capitalismo ya plenamente configurado, por lo que, sin el apoyo de una revolución europea, dicha lucha asumió pronto el rostro de una revolución burguesa donde la expropiación de los medios de producción a los obreros fue llevada a cabo, despóticamente, por un Estado que, supuestamente, los habría de socializar. Por eso Pannekoek no dudaba en concluir que:

De esta suerte la clase obrera que lucha por su emancipación y se apoya en el marxismo, encontrará en su camino a la filosofía de Lenin como la teoría de una clase que trata de perpetuar su esclavitud y explotación¹⁹.

Si bien las intervenciones de estos autores y revolucionarios no redujeron nunca al marxismo a un mero *politicismo*, puesto que tenían muy en claro la unidad entre praxis subjetiva y objetividad, la dinámica de los movimientos políticos de su época, marcada fatalmente por la burocratización partidista, el oportunismo de los líderes “socialistas” y sindicales, el reformismo parlamentario (que derivó, por ejemplo, en el caso de Kautsky, en pactos que vincularon al “movimiento obrero” con los afanes

Luxemburgo, “Al resplandor de la revolución”, en *Obras escogidas. Tomo 1. Escritos políticos I*, prólogo y selección de Bolívar Echeverría, Ediciones Era, México, D. F., 1978, p. 254. Más adelante en otro artículo señalará que esa “misma masa del pueblo trabajador (...) crea ella misma en cada revolución las formas de la lucha física que corresponden a las condiciones dadas”. Rosa Luxemburgo, “En la hora revolucionaria: ¿y ahora qué? [I]”, *ibíd.*, p. 260.

¹⁹ Anton, Pannekoek, *Lenin filósofo*, Ediciones Pasado y Presente, traducción de Lain Diez, Argentina, 1973, p. 141

imperialistas del gobierno alemán en la Primera Guerra Mundial), etc., hicieron que, de una manera u otra, se pusiera más énfasis en lo que –siguiendo la terminología que emplea Paul Mattick²⁰– se llamó el “factor subjetivo”, frente a un “factor objetivo” que dejaba poco a la innovación y facultad subversiva de los sujetos revolucionarios.

Así, a propósito del libro de Henryk Grossman, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, quien llegó a afirmar que la tendencia al derrumbe del modo de producción vigente, tal como la pensaba Marx en *El capital*, poseía “un carácter de necesidad absoluta, que surge de la esencia del modo de producción capitalista”²¹, enfrentaron una posición que reclamaba el reconocimiento del sujeto en el proceso de desestructuración del sistema, más allá de las tendencias económicas, las cuales, entendidas erróneamente como fenómenos objetivos de carácter absoluto, promovían la pasividad de la clase obrera en su lucha por la emancipación. Si bien se reconocía que la concepción de Grossman no implicaba la asunción de una perspectiva totalmente pasiva para el proletariado (como de hecho no lo era²²), se consideraba que ésta apenas si tenía un alcance reformista, ya que se disminuía la participación de los trabajadores en la revolución y construcción de la sociedad²³. Así, sin quererlo, se escindía hasta cierto punto la explicación marxiana de los fenómenos económicos y la comprensión de la problemática de la lucha de clases, cosa que habría de pesar mucho a

²⁰ Ver el prólogo de Paul Mattick al libro de ensayos escritos por él, además de por Karl Korsch y Anton Pannekoek, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, traducción de Stella Mastrángelo y Alejandro Zenker, Cuadernos de Pasado y Presente, México, D. F., 1978, p. 53.

²¹ Henryk Grossman, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979, p. 186.

²² En realidad, el gran libro de Grossman –obra que, por primera vez, siguiendo con cuidado las teorías del valor y del plusvalor expuestas por Marx en *El capital*, lograba reconstruir la concepción general de éste sobre la crisis capitalista – no era ni apolítico ni determinista, como se puede notar con tan sólo leer lo que ese autor dice al respecto de la relación entre crisis económica y lucha de clases al final del mismo. Grossman, por ejemplo, apuntaba: “Según nuestra interpretación (...) puede observarse que si bien bajo determinadas circunstancias el derrumbe del capitalismo resulta objetivamente necesario, (...) ello no significa que habrá de arribarse a dicho momento ‘por sí mismo’, automáticamente, y que por tanto no queda sino esperar pasivamente. Su irrupción en realidad, y dentro de ciertos límites, está sujeta a la influencia de enfrentamientos conscientes de las dos clases consideradas”. *Ibíd.*, p. 388.

²³ Ver de Anton Pannekoek, “La teoría del derrumbe del capitalismo”, en *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, op. cit., pp. 82 y 83.

lo largo del siglo XX a la hora de tratar de pensar la unidad entre la “teoría económica” de Marx y su “teoría política”²⁴.

De esta forma, la separación mencionada redundó en la captación del discurso marxiano como un discurso dual e internamente contradictorio, continuando así la incomprensión original introducida por los líderes socialdemócratas alemanes, para quienes la justificación de la lucha política socialista encontraba su punto de apoyo en una serie de principios y valores que nada tenían que ver con la elaboración de un discurso científico. Hilferding, desde la introducción a *El capital financiero*, anunciaba del siguiente modo dicha “fractura” en la intervención teórica de Marx:

“La política del marxismo, al igual que la teoría, está libre de juicios de valor. De ahí que sea falso, aunque sea una idea muy extendida intra et extra muros, identificar sin más el marxismo con el socialismo. Y esto porque, considerado únicamente como sistema científico, esto es, prescindiendo de sus efectos históricos, el marxismo no es más que una teoría de las leyes del devenir de la sociedad, que formula, en general, la concepción marxista de la Historia, mientras que la economía marxista la aplica a la época de la producción de mercancías. El socialismo es la consecuencia de las tendencias que se imponen en la sociedad productora de mercancías. Pero el reconocimiento de la exactitud del marxismo, que lleva ínsito el reconocimiento de la necesidad del socialismo, no implica en modo alguno la formulación de juicios de valor ni tampoco reglas de conducta práctica, toda vez que una cosa es reconocer una necesidad y otra muy distinta ponerse a su servicio. Es muy posible que

²⁴ Quizás el caso más representativo y extremo en este sentido sea el de Antonio Negri, quien opone a la “teoría económica” de *El capital*, la cual, según esto, suprime la subjetividad en pos de una objetividad total y represiva, la exposición de los *Grundrisse*, en donde el “análisis teórico deviene constitutivo de la práctica revolucionaria”. Ver de dicho autor, *Marx más allá de Marx*, Ediciones Akal, Madrid, España, 2001, pp. 32-33.

alguien, convencido de la victoria final del socialismo, se ponga en cambio al servicio de la lucha contra el mismo”²⁵.

Oponiéndose a esta visión oportunista de la política, que dislocaba ciencia y valores prácticos, diversos autores trataron, y aún tratan, de demostrar la vigencia de un *horizonte ético* en la teoría crítica del autor de *El capital*. El caso de Maximilien Rubel, en este sentido, es emblemático. Desde su consideración, las cosas no podían presentarse más al contrario del planteamiento de Hilferding. Para él, la obra de Marx es, desde sus comienzos, una obra que contiene, no como rasgo marginal sino como principio articulador de la totalidad del discurso, una perspectiva ética que rige en todo momento y caracteriza la forma subjetiva y apasionada en la que teorizaba el gran pensador alemán.

“*El capital* –comenta Rubel– es una obra científica y a la vez un mensaje ético. Es un libro engendrado por la misma miseria que analiza, y nacido de la pasión revolucionaria que quisiera suscitar. Por lo demás, una obra sólo es humana en proporción a la intensidad de la imagen que nos da de su autor, o sea, en proporción a su subjetividad. Y si la mayor subjetividad es al mismo tiempo la suprema humanidad, luego este es el libro más subjetivo que haya existido; ahí reside, tal vez, el secreto de su acción”²⁶.

Si bien esta posición contribuye a pensar, dentro de una visión marxista, temas como la ética y la subjetividad en un marco que trasciende el plano de las *leyes*

²⁵ Rudolf Hilferding, *El capital financiero*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba, 1971, p. 11.

²⁶ Maximilien Rubel, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Editorial Paidós, versión castellana de Saul Karsz, Buenos Aires, Argentina, pp. 271-272. Esta interpretación, aunque desde distintos miradores, la han continuado en América Latina autores como Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, España, 2002, pp. 312-326, y Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, coeditado por El Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2001, especialmente el capítulo 7, pp. 147-174, llamado “Marx: entre la ciencia y la ética”.

objetivas de la historia y la economía –desde las cuales los autores dogmáticos del marxismo habían prohibido reflexionar aquéllas–, dicha manera de establecer las cosas vuelve a dejar intacta la representación en la que se rompe la vinculación entre la objetividad y la subjetividad, esto es, entre la teoría y la práctica revolucionaria, tema que, a todas luces, era el eje vertebral de la intervención de Karl Marx.

En el proceso de sortear estas dificultades que, como ya hemos insistido varias veces, no eran sólo políticas sino también teóricas, comenzaron a configurarse una serie de interpretaciones que, poniendo el énfasis en la unidad y coherencia de la intervención crítica de Marx, llegaron a esbozar eso que Adolfo Sánchez Vázquez llamó con tino *filosofía de la praxis*²⁷. En este sentido, me parece, las obras pioneras que motivaron la discusión y el debate marxiano en un terreno propio –por decirlo de alguna manera–, fueron las de Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, y Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*. Ambos, a su modo, insistieron en la centralidad del sujeto en la construcción y elaboración de los elementos básicos que estructuraban al sistema capitalista en su conjunto, detallando el modo en el que ese movimiento se terminaba presentando en una apariencia contraria a las necesidades e intereses de los propios actores, así como la manera en la que se hacía vigente la posibilidad de su transformación y revolución.

El punto cardinal reside en el reconocimiento de la propuesta marxiana como una propuesta práctica y revolucionaria, a la vez, que pone el acento en la transformación y cambio de las estructuras y formas sociales que se imponen al actor principal del modo de producción burgués, esto es, al proletariado –aunque también a la propia burguesía–, como una objetividad rígida cuya apariencia se presenta

²⁷ “Con Marx, el problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano. La filosofía se vuelve conciencia, fundamento teórico e instrumento de ella.

“La relación entre teoría y praxis es para Marx teórica y práctica: práctica, en cuanto que la teoría como guía de la acción conforma la actividad del hombre, particularmente la revolucionaria; teórica, en cuanto esta relación es consciente”. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1980, p. 115.

inmodificable. Si bien las leyes, los mecanismos y las dinámicas económicas, políticas, sociales y culturales aparecen como procesos objetivos de carácter invariable ello se debe a un proceso de cosificación y enajenación del despliegue productivo de la clase trabajadora²⁸ que es, al mismo tiempo, objeto de la explotación capitalista y sujeto de la generación del conjunto de bienes y servicios desde los que se erige una sociedad, lo cual, por sí mismo, al colocarlo en el “punto de vista de la totalidad” (de la unidad entre sujeto y objeto), promueve la conciencia de la transformación y la revolución del sistema, en tanto la capacidad creadora se manifiesta también como posibilidad de redefinir los marcos y fronteras desde donde se lleva a cabo la praxis²⁹.

La realidad (económica y estructural) y la conciencia (revolucionaria) dejan de presentarse de forma escindida y ajena una de otra³⁰. La realidad, entonces, se ve ahora, en primera instancia, como un producto del trabajo humano que, al estar bajo el dominio expoliativo del capital, bajo el principio de la producción y el intercambio mercantil-capitalista, se manifiesta como una estructura objetiva inmodificable y, por lo tanto, engendra una conciencia *cosificada*, esto es, una conciencia que asume el carácter aparentemente insuperable del sistema. Por otro lado, en tanto producto del trabajo humano, dicha realidad *pseudoconcreta*, tal como la llamara Karel Kosik³¹, abre a su vez una veta de transformación y readecuación a las necesidades e intereses de los agentes que la crean, en tanto su supuesta rigidez, en el momento de la producción y la creación, emerge como proceso, es decir, como dinámica fluida que puede asumir ésta u otra forma. Así, la posibilidad misma de la liberación revolucionaria del proletariado (y,

²⁸ Y sólo de ella; el burgués únicamente organiza y ordena el proceso de producción “desde arriba”, sin modificarlo prácticamente.

²⁹ Esta es la concepción central de Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, traducido por Manuel Sacristán, México, D. F., 1969, pp. 186-187.

³⁰ “...sin esta coincidencia de conciencia y realidad (...), una crítica de la economía política jamás hubiera podido llegar a ser el elemento más importante de una teoría de la revolución social”. Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, Ediciones Era, traducción de Elizabeth Beniers revisada por Adolfo Sánchez Vázquez, México, D. F., 1971, p. 60.

³¹ Cf., Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, traducido por Adolfo Sánchez Vázquez, México, D. F., 1967, especialmente el capítulo 1 “El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción”.

con él, de la humanidad) no se encuentra en el mero conocimiento de las leyes objetivas de la realidad que se presentan ajenas a él, sino, al contrario, en el descubrimiento central (no meramente cognitivo, claro) de que esas mismas leyes dependen de su praxis productiva y laboral y que su transformación reside en la superación práctica de las estructuras y marcos opresivos que éste mismo reproduce día a día.

Con ello, me parece, se comenzó a recuperar el sentido original que tenía la sentencia marxiana esbozada en la famosa tesis XI sobre Feuerbach, la cual, en cierta medida, define el itinerario y las preocupaciones de Marx: “Los filósofos solamente han interpretado el mundo de distintas maneras; mas de lo que se trata es de transformarlo”³². Transformar al mundo significa, entonces, reconocer en la praxis subjetiva la posibilidad de la alteración de las formas mismas que estructuran la socialidad y que establecen los límites y los alcances de su despliegue posterior; significa abrirse a la posibilidad de la modificación y el *juego de las formas*, lo que en el capitalismo pasa por la práctica revolucionaria, esto es, por la ruptura violenta de un marco de relaciones osificadas y rígidas que se presentan como eternas, ingénitas³³. Los pensadores marxistas más importantes del siglo XX –entre los que resaltan los nombres de Walter Benjamín, Ernst Bloch, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Jean-Paul Sartre, Henri Lefebvre, etc.– tomaron como su punto de partida esta reflexión que es la base esencial de todo el marxismo: la praxis humana como el fundamento de la formación y la transformación de las relaciones sociales, así como de la superación de las estructuras enajenadas.

³² “Die Philosophen haben die Welt nur verschiedenen interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern”. Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Band 3, Seite 533 ff. Dietz Verlag Berlin, 1969.

³³ De ahí la insistencia de autores como Jindrich Zeleny en la denominación del método marxista como una análisis genético-estructural, además de materialista-dialéctico. Cf. Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de “El capital” de Marx*, Editorial Grijalbo, traducido por Manuel Sacristán, Barcelona, España, 1974.

Con este breve y parcial³⁴ recuento de la historia del debate marxista acerca del sentido específico del pensamiento y la filosofía de Marx, lo que se quiso no fue tanto llegar a una conclusión que nos condujera a entender el significado cabal de su discurso teórico, sino, más bien, tratar de marcar un esquema que nos permitiera, a la par que conocer la discusión misma, resaltar una serie de temas ocultos u obviados en dicha controversia. El principal es el referido a la intención implícita en los que intervienen y debaten y, desde ahí, a la forma en la que se asumen las tesis claves de Marx.

Si bien las posiciones que bosquejan cada uno de los autores tratados distan mucho unas de otras, todos coinciden, de cierta manera, en algo: el marxismo, ya sea entendido como ciencia exacta, como instrumento político, como discurso ético o como filosofía de la praxis; ya se quiera para justificar políticas reformistas, autoritarias o revolucionarias; ya sea usado, digo, para cualquiera de estas finalidades, es entendido siempre desde el ámbito de la *incidencia* y la *acción* (sea ésta, insisto, reformista o revolucionaria) sobre la realidad y sobre sus procesos, económicos, políticos, sociales y culturales. Esto es, cuando se habla de marxismo se piensa siempre en un horizonte cuya efectividad cobra dimensión en el ámbito de la transformación (real o simulada), aun cuando en esta afirmación quepan actitudes y comportamientos disímiles e, incluso, contrapuestos.

Lo que las posturas que sostenían la necesidad de una praxis revolucionaria para transformar el sistema capitalista en uno socialista reclamaban a sus antípodas socialdemócratas, no era tanto su actitud contemplativa o totalmente pasiva frente a la realidad, sino el tipo específico de su práctica (por supuesto, junto con la teoría que la acompañaba), o sea, su práctica reformista y cómplice en los hechos (no sólo en el

³⁴ Cualquiera que conozca la historia del marxismo a lo largo del siglo XX extrañará, por supuesto, en este repaso “histórico”, muchos nombres de autores centrales que participaron en el que fue uno de los debates teóricos más importantes de ese siglo. La intención, empero, era otra, como en seguida se pasa a explicar.

pensamiento) del modo de producción dominante³⁵. Lo que más tarde, en los años sesenta y setenta del siglo XX, ante la experiencia aborrecible de los “socialismos realmente existentes”, reclamaban los grupos y organizaciones democráticas y socialistas a las burocracias cerradas que dirigían los Partidos Comunistas y a los Estados del bloque soviético –los cuales se habían “apropiado” del discurso marxista– no era su inmovilidad, sino su práctica autoritaria y represiva, esto es, su violencia práctica en todos los niveles. La disyuntiva no se planteó, entonces, por lo menos en términos del marxismo, entre la práctica y la pasividad, sino entre el tipo específico de práctica a seguir para cambiar la realidad.

Y es justo en este punto donde surgen una serie de cuestionamientos obviados por los distintos actores del debate arriba narrado y que quizá, desde cierto mirador, resulten absurdos de plantear. Las preguntas que, creo, se vuelven necesarias para comprender y ubicar con mayor profundidad la intervención teórica de Karl Marx se pueden resumir de la siguiente forma: ¿por qué se vuelve algo necesario para el pensamiento filosófico y teórico definir y conceptualizar la práctica o la praxis en sus niveles más concretos (económicos, políticos, sociales, etc.)?, esto es, ¿por qué “de repente” lo que verdaderamente importa y de lo que en realidad se trata es de “transformar el mundo” y por qué transformarlo viene a significar liberarlo? ¿Qué motiva el distanciamiento de las filosofías interpretativas que antaño, sin la menor preocupación, afirmaban que se vivía en “el mejor de los mundos posibles”³⁶ y que la única labor del pensamiento era resumir y comprender los acaecimientos mundanos una

³⁵ Lukács tildaba de “oportunisto práctico” a la actitud de los dirigentes de la socialdemocracia alemana. Ver Georg Lukács, op. cit., p. 33.

³⁶ Leibniz, *Monadología*, tesis 55, Editorial Porrúa, México, D. F., 1984, p. 395.

vez que éstos ya habían sucedido y no podían alterarse (“el búho de Minerva recién alza su vuelo en el ocaso”³⁷)?

Claro que para un luchador social –para alguien que se enfrenta contra injusticias en su lugar de trabajo, en el campo, en las zonas marginales, contra actitudes discriminatorias, etc.– o para un revolucionario, estas preguntas ni siquiera pueden tener cabida, en tanto que su mismo posicionamiento en el mundo implica una actitud práctica que de por sí muestra que las cadenas que busca romper, o las transformaciones que promueve, son la base que sostienen la posibilidad de la liberación. Al actuar y al ejercer una praxis rebelde o revolucionaria por supuesto que asume, de entrada, que esa es la forma que corresponde al proceso de rebasar las estructuras que lo dominan como individuo y como integrante de una sociedad y no se cuestiona si para ello sería mejor alguna otra cosa. La praxis concreta y subversiva se le revela como el acto de transformación y liberación por excelencia.

Pero nosotros, situados en un mirador distinto por la propia realidad desde la que hablamos –no la juzgo, tan sólo la señalo–, podemos darnos el lujo de preguntar algo que es absurdo, algo que, desde otro mirador, ni siquiera se podría plantear. Pasamos así, a partir de estos cuestionamientos, a exponer lo que consideramos son las fuentes problemáticas que nutren el quehacer teórico y práctico de Marx.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, traducido por Juan Luis Vermal Buenos Aires, Argentina, 2004, p. 20. La pregunta va dirigida no tanto a cuestionar si los filósofos, por ejemplo, los que forman parte del llamado *idealismo clásico alemán*, tienen o no una reflexión sobre la praxis humana, pues es evidente que sí la llevan a cabo, como lo demuestran muy bien los trabajos de Sánchez Vázquez o Zeleny, sino la forma en la que consideran esa praxis, esto es, la separación que establecen entre praxis y teoría.

b) De los dos vectores u horizontes que definen el sentido y la tendencia del discurso crítico de Marx. Sobre el punto de partida de su intervención

¿Por qué “de repente” –inquiríamos apenas arriba– se vuelve tan importante transformar el mundo y contribuir en el proceso de liberación concreta de los hombres?

La respuesta típica, inspirada en la interpretación engelsiana³⁸, consiste en ubicar las fuentes del socialismo científico (marxismo) a partir de su contenido (realidad) y de su forma teórica. En cuanto a lo primero, el socialismo científico sería producto de la observación de la dinámica contradictoria del desarrollo capitalista (que enfrenta a proletarios con burgueses y a propietarios entre sí) y de su carácter anárquico que coloca a la sociedad en una situación general de crisis. En lo que corresponde a lo segundo, las bases científicas del marxismo se hallarían en la crítica y superación de tres corrientes teóricas fundamentales de finales del siglo XVIII y principios del XIX: los *socialistas utópicos* y los ilustrados franceses, los economistas políticos ingleses y los filósofos del idealismo clásico alemán. En cierto sentido, estos tres miradores teóricos habrían sido ya en sí mismos una forma mistificada de interpretación del acaecer histórico de su época, así como de las posibilidades de su superación (como en el caso de los *socialistas utópicos*). La radicalización y crítica de estos horizontes de intelección, por un lado, y la toma de conciencia de las contradicciones del sistema que ponen en crisis a la humanidad en su conjunto, por el otro, llevarían a ver en el proletariado al actor político que, por su rol específico en la sociedad, esto es, por ser el agente de la producción y formación de los objetos y estructuras que sostienen al modo de producción burgués, encabezaría la transformación de la realidad vigente y la

³⁸ Ver de Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *Obras filosóficas*, op. cit., p. 579. Karl Korsch, por mencionar tan sólo a un marxista muy relevante, sigue, por ejemplo, esta versión. Ver Karl Korsch, *Karl Marx*, Editorial Ariel, traducido por Manuel Sacristán, Barcelona, España, 1981, especialmente el capítulo 6, “Crítica revolucionaria”, pp. 52-66.

liberación de la humanidad. En tanto que perspectiva científica, el socialismo marxiano sería –como lo diría Lukács– la elevación del punto de vista del proletariado a “verdad histórica”, capaz de formular teórica y prácticamente la posibilidad de superación de los marcos de dominio establecidos³⁹.

Ahora bien, que el proletariado, sumido en una serie de contradicciones en su proceso de confrontación con el régimen burgués, requiriera una expresión teórica afín a sus necesidades y a sus intereses prácticos, coyunturales e históricos, no cabe duda alguna; pero que el desarrollo de la experiencia teórica y crítica llevara necesariamente a la confluencia con el punto de vista del proletariado, así como a la asunción de sus proclamas de transformación y de liberación materiales, no es, por sí mismo, algo evidente.

La ambigüedad que reside en esta afirmación, esto es, en la posición que sostiene que la radicalización y crítica del punto de vista teórico de las tres fuentes del marxismo conduce a la perspectiva del proletariado revolucionario, lleva, en numerosas ocasiones, a asignar a la “toma de posición” de Marx una justificación de índole no ya teórico ni práctico, sino exclusivamente *político* o *ético*. Sin embargo, recluirse en una explicación unilateralmente política o ética para justificar el acercamiento de Marx a la praxis del proletariado corre el peligro de construir sobre una base circunstancial y arbitraria todo el planteamiento crítico del pensador alemán. En efecto, si –como sostiene insistentemente Rubel– los cimientos de la propuesta científica de Marx se erigen sobre una elección ética de éste que se solidariza con los explotados y los dominados en la sociedad capitalista, contribuyendo, de esta manera, a su liberación, lo que queda por saber es por qué Marx elige este tipo de posición ética; esto es, por qué

³⁹ “Llevar a cabo esta hazaña liberadora del mundo es la misión histórica del proletariado moderno. Descubrir sus condiciones históricas y, con ello su naturaleza misma, llevando este modo a la acción y grabando en la conciencia de la clase actualmente oprimida las condiciones y la naturaleza de su propia acción: tal es la misión de la expresión teórica que corresponde al movimiento proletario, es decir, del socialismo científico”. Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, op. cit., p. 612.

su ética –por más concreta que sea– toma la forma de una ética de la liberación proletaria y no adquiere las características de, digamos, una ética *estoica*, *cristiana* o, para acercarnos más a su tiempo, *kantiana*. Ya que, por lo menos, se reconocerá que si hay una ética marxiana ésta no es, ni mucho menos, la única. Lo que se dice aquí no es que no haya un planteamiento ético o político en Marx; por supuesto que sí lo hay y, por cierto, muy distinto a los anteriores. Lo único que se cuestiona es desde dónde, desde qué horizonte, se podría entender el sentido político y ético de la intervención de Marx.

Desde el punto de vista de esta tesis, la respuesta que se fundamenta, sin más, en la posición que traza la afirmación de Engels arriba comentada, responde *a priori* a la pregunta que se hacía al comienzo de este inciso, por tanto que, al tomar como base de la misma los principios derivados de la concepción materialista de la historia y al pretender aplicarlos sin considerar, en concreto, la evolución propia del pensamiento de Marx, ni tomar en cuenta las etapas o fases por las que éste transitó en su desarrollo teórico-filosófico, procede dogmática y acríticamente ante un problema que encierra muchos matices y vericuetos⁴⁰.

Ya Sartre, en *Cuestiones de método*, criticaba la peculiar manera de teorizar del viejo Lukács –y de gran parte del marxismo–, quien, sin enterarse primero de la realidad que buscaba explicar, juzgaba y sentenciaba de antemano⁴¹. Y, para evitar cometer en lo posible este error, pasaremos, brevemente, a describir el itinerario teórico del joven

⁴⁰ No digo que la afirmación de Engels fuera en sí dogmática. Él mismo fue, junto con Marx, uno de los creadores de la perspectiva materialista de la historia y, por ello, conocía bien su génesis y sus avatares. La posición que él traza busca hacer inteligible la conexión del marxismo con los problemas económicos, políticos, sociales, históricos, etc., de su tiempo. Además, su preocupación se centra en el estudio general del socialismo, que si bien tiene en Marx a su mayor representante, no se reduce tan sólo a él y a su pensamiento. Lo que señalo es que las respuestas que toman dicha afirmación sin inquirir más caen, muchas veces, en el dogmatismo.

⁴¹ El caso específico sobre el cual Jean-Paul Sartre llamaba la atención era el de la interpretación que aquel marxista hacía del existencialismo francés, al cual calificaba de mera “rebelión pequeño-burguesa” emergida a consecuencia de la ocupación nazi, sin tomar en cuenta el origen de ese existencialismo (Sartre lo diferencia entre varios) en la motivación y los problemas propios de una juventud intelectual francesa formada en la época de la primera posguerra. Ver de Jean-Paul Sartre, “Cuestiones de método”, en *Crítica de la razón dialéctica*, Editorial Losada, traducción de Manuel Lamana, Buenos Aires, Argentina, 1995, pp. 39-40.

Marx en los años claves de su evolución (1837-1843) con la finalidad de captar el sentido propio de su discurso.

Para 1859, en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx situaba en sus trabajos críticos sobre la filosofía del derecho de Hegel el fundamento que lo llevaría a decidirse a plenitud por el estudio de cuestiones económicas y materiales y, desde ahí, a desarrollar (junto con Engels) su concepción materialista de la historia. Dichos textos fueron redactados entre mediados de 1843 (*Crítica del derecho del Estado en Hegel*) y finales del mismo año, principios de 1844 (*Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*), siendo tan sólo publicado, en este último año, en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, la introducción del segundo manuscrito⁴². Ahora bien, entre los primeros escritos de Marx que se conservan resalta, por su carácter descriptivo y autobiográfico, la carta enviada a su padre el 10 de noviembre de 1837, a la edad de 19 años. Es por ello que, a la hora de tratar de comprender la evolución teórica de Marx –esto es, el recorrido que lo llevó a interesarse por los problemas materiales y prácticos de la sociedad– resulte esencial sintetizar lo ocurrido en dicho lapso, porque es en él donde se nos revela el sentido propio de la intervención de este pensador.

La “Carta al padre”, como normalmente se le conoce, ha sido considerada, casi siempre, como una muestra de la “asombrosa capacidad de trabajo” del joven que la escribe, así como de una lectura infatigable de obras que engloban las más variadas temáticas (cuestiones jurídicas, filosóficas, históricas, artísticas, etc.) e intentos desesperados por “aclararse las cosas”. Y ciertamente lo es. Sólo que, para nosotros, lo

⁴² “Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" erschien”. Karl Marx, *Zur Kritik der politische ökonomie*, MEW, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 13, 7. Auflage 1971, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961, Berlin/DDR. S. 8.

que más sobresale es el *tipo* de trabajo que esta carta describe y la dirección que, paso a paso, va tomando el muchacho que lo narra.

En primer lugar, la carta ubica las actividades intelectuales realizadas por Marx a lo largo del año 1837. La primera de ellas, efectuada a su llegada a la Universidad de Berlín al inicio del primer semestre, se refiere, fundamentalmente, a un trabajo artístico, específicamente poético. Marx escribe a su entonces prometida y, más tarde, esposa Jenny von Westphalen, una serie de versos que llegará a aglutinar en tres volúmenes, los cuales enviará sin dilación a su amada⁴³, teniendo, por cierto, muy mala opinión de ellos a la hora de redactar su misiva. Posteriormente, al final del mismo semestre, hablará de dos intentos más por “encontrarse con las Musas”: un esbozo de novela humorística (*Escorpión y Félix*⁴⁴) y un “drama fantástico” (*Oulanem*). Ninguno de los dos, sin embargo, serán calificados por Marx como satisfactorios, y esto es comprensible. En el primero de ellos, por ejemplo, más que una preocupación estética, se refleja con claridad una vocación teórica que no se contiene, en uno y otro capítulo, de discutir con los más variados filósofos ni de aludir a distintos conceptos y puntos de vista filosóficos. Por eso es que, disgustado por sus vanos esfuerzos artísticos, arrojará más tarde a la hoguera sus distintos papeles literarios y decidirá apartarse de esa carrera.

En fin, como él mismo lo declara en la carta, dicho trabajo artístico sólo jugó un papel secundario frente a sus estudios jurídicos y, sobre todo, filosóficos. En realidad, su dedicación a la jurisprudencia, que llevaba a cabo con desgana, pronto desembocó en la formulación de una filosofía del derecho que aglutinó en trescientos pliegos y que, poco a poco, fue tomando la forma de un esquema kantiano, aunque, según Marx señala, en su desarrollo –el cual no se ha conservado– chocaba totalmente con los

⁴³ Existe una versión al español de esos poemas, traducidos del inglés. Ver Karl Marx, *Cantos para Jenny y otros poemas*, Papeles con gatillo y El angelito editores, traducción de Francisco Jaymes, 1997.

⁴⁴ Hay traducción al español de ciertos fragmentos de la obra. Karl Marx, *Escorpión y Félix. Novela humorística*, Tusquets Editor, Barcelona, España, 1971.

planteamientos del filósofo de Königsberg. Su conclusión, ante este nuevo fracaso fue la siguiente: sin la filosofía no se puede penetrar en el estudio de los asuntos jurídicos⁴⁵. De ahí que su paso posterior fuera el de escribir un “sistema metafísico fundamental”, el cual sólo menciona, y dedicarse al estudio de la filosofía más renombrada del momento: la filosofía hegeliana. El primer fruto de estos estudios fue un diálogo de veinticuatro pliegos con un nombre revelador, *Kleanthes, o del punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía* (Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie), gracias al cual, además, se pone en contacto con los trabajos de Schelling.

Aun cuando después de escribir dicho diálogo Marx recupera brevemente sus estudios de derecho, pronto recae en la filosofía y, durante una enfermedad, repasa “de principio a fin” las obras de Hegel y de la mayoría de sus discípulos, poniéndose luego en contacto con un “club de doctores” (*Doktorclub*) –en el cual sobresalían las figuras de Bruno Bauer y Karl Friederich Köppen– y con las discusiones sobre la “Filosofía del mundo” (*Weltphilosophie*) y la ciencia moderna, de las cuales, de acuerdo a lo que él mismo confiesa, se había querido mantener alejado hasta ese entonces.

Junto a estas actividades centrales, que marcaban ya como eje cardinal las inclinaciones filosóficas de Marx, se encontraban otras actividades complementarias que, sin embargo, jugaron un papel importante en su posterior desarrollo. Aquí se habla, en primer lugar, de las numerosas traducciones emprendidas (principalmente del latín y del griego) y del aprendizaje de idiomas modernos, así como del comienzo de sus

⁴⁵ “Am Schlusse des materiellen Privatrechtes sah ich die Falschheit des Ganzen, das im Grundschemata das Kantische grenzt, in der Ausführung gänzlich davon abweicht, und wiederum war es mir klargeworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen”. Karl Marx, *Brief an der Vater*, MEW, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 40. Berlin/DDR. 1973. S. 7.

estudios históricos, los cuales, empero, no adquirirán predominancia dentro de su campo intelectual sino hasta el año 1843⁴⁶.

Resultado, pues, de su creciente inclinación por la filosofía y de su contacto con la juventud neohegeliana que dominaba el ambiente intelectual de la Universidad de Berlín en los años cuarenta del siglo XIX, Marx redacta, en 1841, su tesis doctoral sobre un tema eminentemente filosófico: la *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*. La elección del tema, el cual quizás pueda extrañar a primera vista, se debe, sobre todo, a la intención de profundizar en una materia que el propio Hegel, por la magnitud y extensión de su obra sobre la historia de la filosofía, apenas si había tratado, a saber, el final de la filosofía griega, conocida ahora como *helenística*, la cual abarca las posturas escépticas, estoicas y epicúreas. Por otro lado, la motivación se encuentra también en el interés de comprender con mayor profundidad el ciclo completo de aquella filosofía, la cual marca, a su vez, el comienzo de todo el pensamiento occidental. Si bien el abordaje de las distintas filosofías englobadas bajo el rubro de la helenística no pudo llevarse a cabo y apenas si se conservan los apuntes que Marx redactó con el objetivo de concluir esa obra, las páginas de su tesis doctoral dejan ver con claridad los propósitos que aquí hemos señalado.

De una u otra manera, sus amigos de Berlín, especialmente Bruno Bauer, lo habían presionado ya bastante para que se doctorara y pudiera participar a plenitud en el proyecto crítico de “radicalización hegeliana” que venían desplegando a nivel público, principalmente a través de escritos críticos de la religión, como era el caso de Strauss con su *Vida de Jesús* y del propio Bauer con su anónimo *Los Trompetazos del Juicio*

⁴⁶ Como lo demuestra la reseña de lecturas de los años 1841 a 1845. Ver Karl Marx, “Cuadernos de lecturas”, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982, pp. 539-543.

*Final sobre Hegel, el ateo y el anticristo*⁴⁷. Marx se unió pronto a este tipo de actividades que, con la creación de la famosa *Gaceta Renana (Rheinische Zeitung)* el primero de enero de 1842, encontraron un cauce importante para su expresión. Marx mismo llegaría a ser redactor en jefe de dicha revista a partir de octubre de ese año y hasta enero del siguiente.

Los artículos y ensayos publicados en ese espacio por Marx constituyen su primera toma de posición política, sobre todo contra un Estado que, en contradicción con sus principios protestantes, censuraba cualquier intento de crítica religiosa. De ahí su defensa irrestricta y muy radical a la libertad de prensa y su ataque a todo intento de censura. La postura política, entonces, surge en un primer momento como consecuencia de la radicalización de la filosofía hegeliana llevada a cabo, en inicio, por Bruno Bauer y consortes, y con la cual, en esa etapa, simpatizaba Karl Marx. Más tarde, en ese mismo espacio, su crítica al Estado prusiano lo llevará a interesarse en los debates de la VI Dieta renana, centrándose, por primera ocasión, en la discusión sobre las llamadas “cuestiones materiales” y económicas, representadas por la discusión acerca de la ley que castigaba los robos de leña. En este último caso, las críticas que despliega Marx contra la férrea defensa que hacía el Estado prusiano de la propiedad privada – despreciando la noción de bien común–, tienen como fundamento las posiciones derivadas de la filosofía política y de la filosofía del derecho (la referencia a Montesquieu, por ejemplo, es relevante en este contexto⁴⁸). Por otro lado, poco antes de esta serie de escritos, tuvo contacto, a propósito de un artículo que se había publicado en la *Gaceta de Augsburgo*, con la discusión acerca de los principios sostenidos por los socialistas y comunistas franceses, sin que hasta ese momento –como él mismo

⁴⁷ Cf. Franz Mehring, *Carlos Marx*, Ediciones Grijalbo, traducida por Wenceslao Roces, Barcelona, España, 1967, p. 43.

⁴⁸ Karl Marx, “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 251.

confiesa— pudiera tomar posición al respecto por la falta de un conocimiento profundo del tema⁴⁹.

La creciente censura y la represión política del Estado, empero, derivaron pronto en la consecuencia más lógica: la prohibición de la *Gaceta Renana*. Marx, lejos de sufrir esto como una gran derrota lo aprovechó para dedicarse de lleno a la resolución de numerosas dudas que le habían surgido a raíz del contacto con las mencionadas cuestiones económicas y políticas. Sin embargo, antes de pasar al estudio detallado y minucioso de la economía política y las diversas versiones de la teoría socialista y comunista, Marx se detiene a la elaborar una crítica a la filosofía del derecho de Hegel, justo el libro que condena en su conjunto a la “sociedad civil”, esto es, a la serie de individuos que se preocupan por las “condiciones materiales de vida”⁵⁰.

Aquí se refleja otra vez la actitud constante del pensador de Tréveris hasta el momento: antes de acometer una nueva empresa teórica se detiene a criticar y revisar los fundamentos filosóficos de los que parte. Esta misma actitud aparecerá de igual manera a la hora de emprender lo que será su principal trabajo, la *Crítica de la economía política*, antes de la cual —me refiero al primer avance de la misma, a la *Contribución* de 1858— releo la *Lógica* de Hegel y alaba el “fondo racional” que subyace al método desarrollado (aunque mistificado) por este autor⁵¹.

Al final de este periplo no habrá ya ninguna duda: la meta es la emancipación práctica y material del hombre, en la cual la filosofía y, en realidad, la teoría en general,

⁴⁹ Karl Marx, “El comunismo y la ‘Gaceta General de Augsburgo’”, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., pp. 246-247.

⁵⁰ También realizará, poco tiempo después, una crítica a la filosofía neohegeliana, principalmente a Bruno Bauer (en la *Cuestión Judía* y en la *Sagrada familia*) y a Ludwig Feuerbach. La crítica a éste último lo llevará a alcanzar un estado de madurez en su propuesta teórica, lo cual se puede notar en la lectura de la *Ideología alemana*.

⁵¹ Ver carta de Marx a Engels, con fecha de 14 de enero de 1858, en Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scarón, Miguel Murmis y José Aricó, México, 1997, apéndices, p. 315.

jugará el papel de la *cabeza* y el proletariado será su *corazón*⁵². A partir de este punto Marx se volcará al inmenso estudio de toda la literatura económica que se le aparezca al paso y comenzará, en las obras siguientes, primero, una fundamentación teórico-general de su concepción (los *Manuscritos de 1844* y *La ideología alemana*, principalmente) y, posteriormente, una elaboración de la crítica al mundo capitalista, con la cual deseaba contribuir al proceso emancipación humana. Por otra parte, a consecuencia de los problemas políticos derivados de su papel de redactor en la *Gaceta Renana* y por su interés de vincular el desarrollo teórico con la práctica revolucionaria, marcha a París entre finales de octubre y principios de noviembre de 1843, con la clara finalidad de ponerse en contacto y observar más de cerca el desenvolvimiento de la lucha de clases, así como penetrar en la comprensión de las reivindicaciones obreras⁵³.

En este momento nos encontramos ya en posición de adelantar dos conclusiones. En el caso específico de Marx se puede decir que no fueron, de entrada, la observación de las contradicciones del desarrollo capitalista, ni la radicalización de la lucha del proletariado para los años cuarenta del siglo XIX en Europa, lo que hizo posible que llevara a cabo una crítica a la filosofía (sobre todo a la filosofía alemana, encabezada por el pensamiento de Hegel) y a todos sus supuestos teóricos, sino que, más bien, fue la radicalización de su “conciencia filosófica anterior” y la crítica emprendida a las posiciones hegeliana y neohegeliana lo que le llevó a preocuparse por los problemas políticos y económicos de la sociedad burguesa, así como a concebir en el proletariado el sujeto de la transformación y la liberación material de la humanidad.

⁵² Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 502.

⁵³ En junio de 1844 se relaciona con algunos miembros de la Liga de los Justos y, más tarde, entre julio y agosto de 1845, en un viaje de estudios a Inglaterra, realizado en compañía de Engels, entra en contacto con los dirigentes del movimiento “cartista”. Ver la cronología que aparece al final del libro Carlos Marx, *Cuadernos de París. [Notas de lectura de 1844]*. Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Era, traducción de Bolívar Echeverría, México, D. F., 1974, pp. 189-190.

En segundo lugar, las fuentes *científicas* de las que abreva Karl Marx en el periodo decisivo de su formación intelectual no son la mera suma de las concepciones de los socialistas utópicos y los ilustrados franceses, los economistas ingleses y los filósofos clásicos alemanes, ya que, como hemos visto, el encuentro con los autores socialistas y comunistas franceses y con la economía política inglesa se da sólo hasta que ha llegado a ciertas conclusiones básicas, gracias a su crítica a la filosofía del derecho de Hegel y a la filosofía neohegeliana en la figura de Bruno Bauer. Por lo tanto, podemos afirmar que fue la filosofía (y aquí sí podemos incorporar a autores de distintas épocas y diversas corrientes, incluyendo a los ilustrados franceses) la que le proporcionó los fundamentos de su postura crítica y revolucionaria. Lo que falta por mostrar, y a eso nos dedicaremos ahora para concluir el presente apartado, es cuál fue el contenido específico de la filosofía que hizo que Marx, en su diálogo con ella, llegara a semejantes conclusiones.

En términos generales, se pueden reconocer dos vectores u horizontes que definen el posicionamiento específico de Marx frente a la historia del pensamiento filosófico. En primer lugar, cabe reconocer la *vertiente moderna* de dicho discurso; en segundo lugar, hay que subrayar el debate global que establece la intervención marxiana con la historia de la filosofía vista en su conjunto, esto es, con la llamada *metafísica occidental*. Las conclusiones que de este doble posicionamiento extrae el pensador alemán, dan cuenta del punto de partida teórico desde el cual arranca su reflexión.

Sobre el primer vector u horizonte señalado es necesario subrayar que el tema que subyace a toda filosofía o reflexión moderna se halla, sin duda, en la noción de *sujeto*, noción que, dicho sea de paso, comienza a emerger lentamente en la Europa renacentista y humanista de finales del siglo XV y principios del XVI, como signo

fehaciente de que la realidad dejaba de aparecer a los hombres y mujeres de aquellas épocas y regiones con la evidencia de ser un simple producto divino, dándose paso así a una revaloración de la actividad humana y de su influencia en el campo del conocimiento, las artes, la política y la economía. No se trató, pues, sólo de un rechazo a la imagen que la religión católica y la Iglesia Romana habían construido a lo largo de más de diez siglos de hegemonía, ni tampoco de una simple rebelión o crítica contra dicha concepción eclesiástica que llevó a crear las bases de un nuevo mundo y de una novedosa forma de organizarse en él, sino sobre todo de un *re-posicionamiento*, de una redefinición del conjunto de actitudes y prácticas que los hombres y mujeres habían desplegado hasta entonces y que, poco a poco, empezaban a entender más como el resultado de su acción que como el reflejo de una voluntad suprasensorial de la cual eran ellos impávidos receptores.

Marx, por supuesto, no pudo quedarse indiferente ante este problema central que tuvo su expresión y su formulación, más o menos exacta, en la filosofía moderna, la cual, desde el humanismo renacentista –pasando por los planteamientos *cientificistas* de Bacon y el racionalismo cartesiano– hasta los sistemas de la filosofía clásica alemana, resultó ser el eje articulador de una discusión que buscaba, por otros medios muy distintos a los de la época que le antecedía, una respuesta a la pregunta por la verdad y por las formas auténticas de aproximarse a la realidad y de relacionarse con ella, cuestiones que guían, a su manera, el itinerario filosófico en general.

Como ya lo habíamos comentado al exponer la “Carta al padre”, Marx entra en contacto con la discusión moderna a través de los textos de Hegel –si bien hay que señalar que ya conocía para esa fecha los sistemas de Kant y Fichte– y de la cercanía con aquel “club de doctores” que encabezaba Bruno Bauer, y gracias a cuya influencia se relacionó con la “Filosofía del mundo” y con la ciencia moderna, de la cual se había

querido mantener alejado hasta entonces. Ahora bien, la problemática específica de esa “ciencia moderna” y el debate sobre la cuestión del sujeto y la subjetividad muy presentes en la obra de Hegel son los que explican, en gran medida, la elección específica del tema de su tesis de doctorado sobre las concepciones de Demócrito y Epicuro. Marx lo expone de la siguiente manera en la primera parte de su tesis:

“A mí me parece que, si los sistemas anteriores son más significativos y más interesantes en cuanto al contenido de la filosofía griega, los sistemas postaristotélicos, y principalmente el ciclo de las escuelas epicúrea, estoica y escéptica, lo son más, en cambio, en cuanto a la *forma subjetiva*, al carácter de esta filosofía. *Y sin embargo, hasta ahora, es precisamente la forma subjetiva, soporte espiritual de los sistemas filosóficos, lo que se ha omitido casi enteramente, para fijarse tan sólo en sus determinaciones metafísicas*”⁵⁴.

La discusión sobre el sujeto y la autonomía humana, serán también el núcleo de sus numerosos artículos en oposición a la censura y en defensa radical de la libertad de prensa, como expresión propia de la libertad humana⁵⁵, así como de sus críticas a la “Ley sobre los robos de leñas” aprobada en la VI Dieta renana, al final de la cual concluye (mencionando, por cierto, por primera vez el término de fetichismo):

“Los *indígenas cubanos* veían en el oro el *fetiché de los españoles*. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetiché* de los renanos. Pero en otras sesiones de la

⁵⁴ Karl Marx, *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 21. (Cursivas mías.)

⁵⁵ “La prensa es, ya de por sí, una realización de la libertad humana. Donde existe prensa existe, por tanto, libertad de prensa”. Karl Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, *Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 193.

misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*”⁵⁶.

Por último, con respecto a la etapa definitiva en la elaboración de una concepción propia, Marx centrará la crítica a la filosofía del derecho de Hegel justo en su concepción “deformada” de sujeto.

Sin embargo, a partir de este momento, y en los desarrollos subsiguientes, la versión marxiana del sujeto se aleja por partida doble de la noción dominante y llega a un resultado que, por su posición, pretende *radicalizar* el concepto y asentarlo en un piso completamente distinto al de toda la filosofía moderna. Marx se enfrentará, a partir de entonces, tanto a la versión racionalista e ilustrada del sujeto, como a la caracterización que de él mismo hace el idealismo hegeliano en tanto *sujeto absoluto*.

Sobre la primera versión del sujeto, Marx se opone tanto a su reducción a mera *conciencia* (o autoconciencia, en el caso de Hegel) esto es, a mero *cogito*, a mero pensamiento, tal cual se deduce de la filosofía de Descartes, como a su comprensión individualizante. A ambas, el pensador alemán las cataloga como interpretaciones abstractas de la realidad, por cuanto reducen las distintas características que determinan al sujeto humano a una sola, que si bien es real no por ello es la única ni la definitiva. En lo que atañe a la primera posición, Marx señala, en su crítica a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que no es la autoconciencia la que define la naturaleza humana, sino que es la propia naturaleza humana, esto es, el hecho de que el humano sea un ser viviente y natural que despliega una actividad laboral libre y transformadora de la realidad, la que determina la propia cualidad de la autoconciencia, es decir, la comprensión propia que el humano tiene de sí en su pensamiento.

⁵⁶ Karl Marx, “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 283.

“La Autoconciencia –dice Marx– es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana una cualidad de la Autoconciencia.

“El sí mismo abstraído y plasmado de por sí es el hombre como *egoísta abstracto*, es el *egoísmo* elevado en su abstracción pura al pensamiento”⁵⁷.

El ser humano, pues, en tanto que sujeto, no es puro pensamiento, pura conciencia, ni siquiera es esto en primer lugar, sino que el ser humano es, antes que nada, un ser natural, pero un ser natural, como de inmediato apunta Marx, que es a la vez *práctico, libre y genérico*, es decir, *social*⁵⁸. Con esto se opone al postulado de “la razón” que señala que todos los seres humanos son *iguales e independientes* unos de otros⁵⁹. Para Marx valen tanto las *diferencias* naturales como la *dependencia* recíproca de los humanos como sujetos genéricos, aunque también su libertad de comportamiento y de elección que los vuelve indeterminables *a priori*. Esto lo expresa con claridad nuestro autor en la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach*, donde comenta que la forma en la que este filósofo busca superar la enajenación religiosa es insuficiente debido a que, si bien afirma la esencia humana frente a la creencia eclesial de un ser superior y omnipotente, lo hace reduciendo esta esencia a la figura de un individuo aislado (*isoliert*) y, por lo tanto, sin consideración de sus determinaciones naturales, sociales e históricas, emparentándose de nuevo con el ideal ahistórico y abstracto de la propia concepción religiosa.

⁵⁷ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 651. Esta idea la repite Marx en *La Sagrada Familia*: “Hegel hace del hombre el *hombre de la autoconciencia*, en vez de hacer de la autoconciencia la *autoconciencia del hombre*, del hombre real, y que por tanto, vive también en un mundo real, objetivo, y se halla condicionado por él. Pone el mundo de *cabeza*, lo que le permite disolver también *en la cabeza* todos los límites, y esto los hace, naturalmente, mantenerse en pie *para la sensoriedad mala*, para el *hombre real*”. Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Editorial Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 1967, p. 257.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 654.

⁵⁹ Estas son las dos características de las que parte John Locke en su estudio sobre lo que llama el *estado natural del hombre*. Ver John Locke, *The second treatise of government*, en *Two treatises of government*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004, p. 269.

Por otra parte, Marx critica igualmente al *sujeto absoluto* hegeliano que no es, para él, más que la contra-cara del individuo aislado del que parte clásicamente el pensamiento ilustrado. El sujeto absoluto es esa *comunidad abstracta*, esto es, esa comunidad que niega las singularidades de los individuos que la conforman, justo porque dichos individuos, pensados como individuos aislados, son incapaces de generar una actividad social o comunitaria ordenada y organizada. El sujeto absoluto, la *Idea absoluta*, guía con su propia lógica el destino y los avatares de esos sujetos escindidos y determina, para Hegel, unilateralmente, el desenlace de los conflictos humanos. Para Marx, ese sujeto absoluto es en realidad un *pseudosujeto* o un falso sujeto, ya que no da cuenta de la lógica propia de la humanidad que conforma la sociedad ni de su peculiar manera de encarar y resolver o, por lo menos, neutralizar, sus conflictos más íntimos. “Lo importante es que Hegel –resume Marx– erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero (...) el predicado”⁶⁰. Como veremos con más calma después, ese sujeto absoluto hegeliano, según Marx, no es más que la expresión en términos filosóficos del *demiurgo* que conduce con su lógica voraz y despiadada al mundo contemporáneo, a saber, el *capital*.

Concluyendo este punto, entonces, diremos que Marx se enfrenta tanto a la comprensión del sujeto como puro sujeto pensante y aislado, como también a su presentación de idea absoluta. Para él, de entrada, la superación de la primera categoría, esto es, la del sujeto aislado, no consiste en la afirmación de un nuevo sujeto omnipotente y omniabarcante, llámese a éste *partido* o *proletariado*, que dirija la realidad hacia su cauce *racional*, porque eso sería de nuevo caer en una categoría hegeliana que reprodujera la idea de coherencia y lógica absoluta de una sola entidad, sin consideración de las características propias de los sujetos. En Marx no hay *Sujeto*

⁶⁰ Karl Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 325.

constituido a priori, sino *sujetos en proceso incesante de constitución* a través de su *praxis libre*. Por eso al concepto de individuo abstracto Marx no contrapone, como punto de partida filosófico, el concepto de comunidad, clase o grupo social, en tanto entes cerrados y homogéneos⁶¹, sino la noción de *individuos concretos*. “Lo concreto es concreto –escribe Marx en su *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*– por que es la unión (o la síntesis) de múltiples determinaciones, esto es, unidad de lo diverso”⁶². Por ello el punto de partida de la reflexión marxiana, en lo que corresponde a la cuestión del sujeto, es la de “Individuos productores en sociedad, o sea, producción de individuos socialmente determinada”⁶³.

Así, cuando se dice que Marx pertenece a la filosofía de la Ilustración, esto resulta de todo deformante de lo que significa el aporte decisivo de este autor frente a aquel pensamiento. En todo caso, si en algún momento es factible llamar a Marx ilustrado, ello sólo puede ser en tanto que su intervención es la de una radicalización de la Ilustración y de sus postulados modernos, en los cuales le corresponde a la noción de sujeto un papel estelar. Pero, así, Marx no sería un ilustrado a secas, sino el *ilustrado de la ilustración*, por cuanto lo que él le dice a los filósofos ilustrados es que no son suficientemente ilustrados; que su ilustración es sólo su ignorancia, o, más bien, su impotencia, frente al capital.

Pasemos ahora al segundo y último punto.

⁶¹ “...considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de una manera falsa, especulativa” (“Die Gesellschaft als ein einziges Subjekt betrachten, ist, sie (...) falsch betrachten –speculativ”). Karl Marx, *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 13, 7. Auflage 1971, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961, Berlin/DDR, S, 625.

⁶² “Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen”. *Ibíd.*, S. 632.

⁶³ *Ibíd.*, S. 615. Que el proletariado, por su situación histórica específica, llegue a jugar el rol de actor social que pueda contribuir, de manera fundamental, por medio de su praxis, a rebasar las cadenas que el capital le impone a la humanidad, impidiéndole ser sujeto de su historia, es cosa aparte, la cual además no determina al proletariado como sujeto constituido a priori, ya que justo él es la expresión de la máxima enajenación de la sociedad.

De acuerdo con Marx, la filosofía en general, conocida como *metafísica*, se caracteriza por quebrar la unidad insoslayable del mundo y por tratar de aprehender, a partir de esta escisión, el fundamento de la vida y la realidad en un *más allá* (nunca queda claro a plenitud dónde se encuentra ese *más allá*) que conserva los principios y la unidad ideal de sentido de todas las cosas. Para Marx, pues, la filosofía en cuanto tal es, antes que nada, *idealismo*, fundamentación *a priori* de la vida terrena en un *más allá* ideal que la determina. Y eso lo expresa mejor que nadie, como él mismo lo apunta, la filosofía alemana. Según Marx, en esto consiste la *Lógica* de Hegel, en abstraer una lógica del movimiento real de la vida para devolvérsela luego a ésta como una categorización que la define *a priori*. Recordemos que para Hegel el contenido de su lógica venía a ser algo así como “*la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*”⁶⁴.

Con la finalidad de superar o rebasar dicha escisión característica de la filosofía que desdibuja la existencia real de los sujetos y su actividad, Marx vuelve su mirada a la *experiencia* concreta de los seres humanos y busca desde ahí sacar los resultados que le permitan comprender el movimiento del mundo en el que éstos desarrollan sus actividades.

“Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana –comenta Marx– que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida

⁶⁴ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar/Hachette, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Argentina, 1976, p. 47.

real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida”⁶⁵.

Sin embargo, como quedará de inmediato claro para cualquiera interesado en los asuntos de la filosofía, esto era algo que el propio pensamiento occidental, desde sus orígenes griegos (recordemos, por ejemplo, las críticas de Platón a Protágoras) rechazaba como imposible: la experiencia, el conjunto de sensaciones, pasiones, prácticas, etc., es siempre contingente y no puede nunca dar a la inteligibilidad un punto de apoyo para su comprensión plena y cabal, por lo que siempre requiere de una construcción *a priori*. Kant resumía, en la introducción de su obra principal, con suma precisión este punto: todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero ningún conocimiento certero procede de ella, por lo que es necesario una construcción apriorística que abra camino a nuestra capacidad de comprensión⁶⁶.

El concepto de experiencia, empero, no era algo nuevo para la época en la que Marx escribía; lo que sí era distinto era la forma en la que lo tematizó y decidió adoptar como punto de partida de su reflexión.

Para decirlo sin más rodeos, la noción de experiencia en Marx se diferencia tanto de la intervención científicista de Bacon como de la del idealismo absoluto hegeliano. Bajo la primera, la experiencia no es comprendida en el sentido de los sucesos y acaecimientos propios de la vida de los hombres; dicha experiencia, señala Bacon, es siempre vaga “simple tanteo, más propio para oscurecer que para ilustrar el espíritu del hombre”⁶⁷. Para el padre del método científico moderno, la única experiencia válida es

⁶⁵ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 26.

⁶⁶ Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Editorial Alfaguara, traducción de Pedro Ribas, España, 2002, Introducción, pp. 41 y 42.

⁶⁷ Francis Bacon, *Novum Organum*, Porrúa, traducción de Cristóbal Litrán, México, D. F., 2000, aforismo C, p. 83.

la del *experimento*, esto es, la de la experiencia regida bajo el *método inductivo*⁶⁸ que, como su nombre lo indica, induce los datos que se observan para la constatación o rechazo de cierta hipótesis que el investigador coloca desde un principio y que le sirve de guía para demostrar algo. El experimento, entonces, no es una *experiencia libre* sino una *experiencia dirigida*. Se entiende, entonces, por qué Marx se aleja de ese concepto de experiencia, que reintroduce, bajo la forma del sujeto cognoscente, el apriorismo.

Por otro lado, la noción de experiencia en Hegel procede directamente de la definición de su filosofía del espíritu como una “ciencia de la experiencia de la conciencia”⁶⁹. Hegel entiende aquí por ciencia la exposición filosófica del tránsito histórico por el que pasa la conciencia, bajo distintas figuras, hasta elevarse al “reino del espíritu”, que no es más que la conciencia absoluta. Marx de nuevo critica el que dicha ciencia, si bien trata de seguir la historia de las distintas configuraciones de lo humano, lo hace reduciendo esa experiencia a mera experiencia cognitiva y reintroduciendo, a espaldas de los hombres, esa “astucia de la razón” que define las etapas de su desarrollo así como sus límites, y que no es más que el único sujeto que en verdad interesa a Hegel, el *espíritu* (Geist). Para Marx la experiencia del espíritu no es más que la experiencia falseada y *enajenada* de los sujetos concretos. Hegel no escucha ni sigue la lógica inherente a los procesos y fenómenos humanos, sino que a éstos les impone la lógica de un supra-sujeto. Por ello Marx concluye, a propósito de la filosofía del derecho de Hegel, que éste “da a su lógica un cuerpo político; no ofrece la *lógica del cuerpo político*”⁷⁰. Y en el pensador de Tréveris, la única ciencia posible es la que sigue el tránsito concreto de los sujetos reales en su experiencia histórica, sin imponerles a éstos una dinámica extraña o ajena ni ningún modelo que fije *a priori* los intereses del

⁶⁸ *Ibíd.*, aforismo CV, p. 85.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 2002, p. 60.

⁷⁰ Karl Marx, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, op. cit., p. 361.

investigador o el teórico⁷¹. Ciencia, en este sentido, no es para Marx la que se deriva del método inductivo baconiano, sino más bien, aquella que *invierte* el sentido que en Hegel tiene la fenomenología del espíritu. Ciencia, entonces, no significa en Marx “ciencia del espíritu” ni de la “conciencia”, sino “ciencia de la experiencia histórica de los sujetos concretos”. Por ello llega a afirmar, junto con Engels (aunque en un texto posteriormente tachado de la *Ideología alemana*) lo siguiente: “Reconocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia”⁷², la cual, como ellos mismos lo indican de inmediato, mientras existan los hombres, es a la vez tanto historia humana como historia natural, pues ambas, en la experiencia concreta de los sujetos, se condicionan recíprocamente.

La filosofía en su tránsito hacia lo concreto, hacia la consideración “materialista” de la experiencia humana, llega a confluir con la ciencia de la historia (en el estricto sentido que arriba hemos señalado), sin que por ello se suprima *ipso facto* en tanto que filosofía, como piensa el “marxismo” de estirpe positivista⁷³. La idea de una *superación de la filosofía*⁷⁴ se externa en el contexto de una transformación de la realidad (de una realización) que lleve a superar la escisión que en la vida real de las sociedades existe entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Sin embargo, la mera postulación de ese enunciado no es ya la superación misma, sino sólo una contribución

⁷¹ Por eso no podemos seguir la idea de Godelier, para quien la clasificación marxista de los distintos modos de producción (esclavista, asiático, feudal, capitalista, etc.) encuentra su fundamento en la idea de un *modelo teórico*. Para Marx la realidad no se modela, sino que se sigue, se capta en su movimiento, reproduciéndolo, posteriormente, en sus distintos niveles de concreción. Ver Maurice Godelier, “Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades”, en Karl Marx, Friedrich Engels y Maurice Godelier, *Sobre el modo de producción asiático*, Editorial Martínez Roca, Barcelona, España, 1969, pp. 14 y 15.

⁷² C. Marx y F. Engels, *Ideología alemana*, op. cit., p. 676.

⁷³ Aunque, para ser sinceros, el primero en introducir esta posible interpretación fue Engels, quien en el *Anti-Dühring* afirmó lo siguiente: “Si derivamos este esquematismo del mundo, no de la cabeza, sino *por medio de ella*, del mundo real, si extraemos los principios del ser de lo que es, no necesitaremos para ello ninguna clase de filosofía; lo que necesitaremos serán solamente conocimientos positivos del mundo y de lo que en él acaece; y lo que por este camino obtendremos no será tampoco una filosofía, sino una ciencia positiva”. Friedrich Engels, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring)*, en *Engels. Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 1986, p. 31.

⁷⁴ Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 496.

a ella, a menos que se piense que con sólo pronunciar el objetivo de la transformación revolucionaria de la sociedad ésta, como por arte de magia, se encuentre de repente transformada sin más. Lo ridículo de esta percepción que ve en la simple enunciación de la filosofía como ciencia su superación (sin explicar antes qué entiende Marx por la palabra ciencia) fue denunciado con mucha certeza por Horkheimer:

“Decir que la esencia o el lado positivo del pensamiento filosófico radica en la comprensión de la negatividad y relatividad de la cultura existente no implica que la posesión de tal conocimiento involucre ya la superación de esta situación histórica. Aceptar tal equivaldría a confundir la verdadera filosofía con la interpretación idealista de la historia y perder de vista el núcleo de la teoría dialéctica, es decir, la diferencia fundamental existente entre lo ideal y lo real, entre teoría y praxis”⁷⁵.

Ahora bien, una vez que ha quedado claro el sentido en el que Marx piensa la *inversión* de la filosofía metafísica (bajo la figura del idealismo hegeliano) llegando hasta la formulación de su perspectiva materialista de la historia, lo que queda por saber es desde dónde, desde qué mirador erige nuestro pensador su lectura de dicha historia de los sujetos concretos. Y la respuesta aquí es tajante: desde las *necesidades humanas*, que son el punto de partida de toda la experiencia de los hombres y mujeres que existen en las más diversas sociedades⁷⁶. Con esto, otra vez, Marx se enfrenta al conjunto de la filosofía, para la cual, en boca de Kant, la necesidad humana en cuanto tal, “*carece de ley*”⁷⁷. Marx demostrará, a contrapelo, que si bien no hay una ley rígida que guíe y

⁷⁵ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, España, 2002, p. 184.

⁷⁶ El primero en subrayar esto con énfasis y seguir el desarrollo teórico hasta las últimas consecuencias contenidas en esta premisa marxiana fue Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 212. “Todo se descubre en la *necesidad*: es la primera relación totalizadora de este ser material, un hombre, con el conjunto material de que forma parte”.

⁷⁷ Immanuel Kant, *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, UNAM, México, D. F., 1978, p. 39.

determine el sentido de la historia humana, esto es, una ley supra-histórica, sí existe un punto de partida desde el cual ésta puede volverse inteligible.

“Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. *El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades*, es decir, la producción de la vida material misma”⁷⁸.

Y este principio permanecerá como guía de todo el andamiaje teórico marxiano hasta el final, como lo demuestran, por ejemplo, las notas críticas de Marx al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner, redactadas entre 1879 y 1880⁷⁹.

Resumamos. El punto de partida del que arranca el conjunto de la reflexión marxiana se explica por la confluencia de dos vectores que desde la filosofía le otorgan las herramientas teóricas de su crítica. La síntesis de ambos se condensa en la premisa con la que comienza Marx sus estudios: el sujeto como ser *libre* (capaz de transformar la naturaleza, la suya y la externa, y su socialidad) y, a la vez, *necesitado* y condicionado históricamente. La unión de ambas nociones lo llevará a explorar los temas relacionados con la historia, la economía y la política, desde los cuales se podrá

⁷⁸ Karl Marx, *La ideología alemana*, op. cit., p. 28. (Cursivas mías.)

⁷⁹ “Ahora bien, en el oscuro fondo de estas frases tan orondas está sencillamente el descubrimiento inmortal de que, en cualquier situación, el hombre tiene que comer beber, etc. (...); en una palabra, que en todas las situaciones tiene que encontrar en la naturaleza, listos para su uso, los objetos exteriores precisos para la satisfacción de sus necesidades, y adueñarse de ellos o prepararlos con las materias que la naturaleza le proporcione”. Karl Marx, *Notas marginales al ‘Tratado de Economía política’ de Adolph Wagner*, Ediciones Pasado y Presente, traducción de Félix Blanco, México, D. F., 1982, p. 56.

comprender, con mayor precisión, la pregunta, inevitablemente problemática, que subyace a todo el periplo marxiano y que podría formularse más o menos así: ¿cómo es posible que este sujeto necesitado y limitado por sus condiciones económicas e históricas pueda, en el transcurso de su experiencia, afirmar su libertad y su capacidad de transformar la naturaleza y la socialidad de acuerdo a sus proyectos más íntimos?

II. Necesidad y libertad

a) Dialéctica de la necesidad y la libertad

En nuestro idioma la palabra necesidad envuelve, por lo menos, un doble sentido que dota a su significado de cierta ambigüedad. Por un lado, cuando se habla de necesidad se hace referencia a aquello que todo ser vivo requiere para continuar su existencia, esto es, aquello de lo que carece y que le es indispensable para proseguir su vida. En este caso, el vocablo necesidad alude a lo que normalmente se entiende por *necesidades vitales* o físicas, esto es, las llamadas condiciones básicas de la vida. Por otro lado, se puede utilizar dicha palabra apuntando a ciertos procesos de carácter más bien lógico que indican lo inevitable de éste o aquel fenómeno, es decir, aquello que por fuerza tiene que ocurrir. Aquí, por necesidad puede entenderse lo que es *ineludible* y, a la vez, *forzoso* o *imperioso*. Esta última acepción se opone a la de lo que es *fortuito* o *contingente*. Si bien ambos sentidos tienden a enfatizar el carácter obligatorio de algo, el primero lo hace subrayando la índole condicional de la continuación de un proceso (en este caso, la vida), mientras que el segundo señala hacia algo que es inevitable y no requiere de ciertas condiciones para ocurrir, es decir, que pase lo que pase forzosamente ocurrirá.

En alemán, en cambio, estos dos sentidos de necesidad pueden identificarse a través de dos palabras distintas. En primer lugar, cuando se hace referencia a las necesidades vitales o físicas, se emplea la palabra *Bedürfnis*. En segundo lugar, cuando se quiere subrayar el carácter imperioso de algún acontecimiento se acostumbra utilizar el término *Notwendigkeit*. Y estos dos vocablos están claramente diferenciados en el discurso crítico de Marx⁸⁰.

Al inicio de *El capital*, por ejemplo, Marx comienza el análisis de la mercancía justo con la consideración de ésta como valor de uso, o sea, como un producto del trabajo que satisface ciertas necesidades humanas (lo cual, además, como ya vimos en el apartado anterior, es el punto de partida de toda la perspectiva materialista de la historia). Lo que dice es lo siguiente:

“La mercancía es, en primer lugar, un objeto externo, una cosa, que gracias a sus propiedades satisface necesidades humanas (*menschliche Bedürfnisse*) de cualquier tipo”⁸¹.

La reflexión de Marx, pues, arranca de la experiencia humana concreta que consiste, en primerísimo lugar, en la satisfacción de sus necesidades para la continuación de la vida, es decir, empieza con la noción de *Bedürfnis*, y no con la

⁸⁰ Una especificación similar, aunque con un sentido distinto, la lleva a cabo Felipe Martínez Marzoa en su libro *La filosofía de «El capital» de Marx*, Taurus Ediciones, Madrid, España, 1983, pp. 168-176. Agnes Heller, por su parte, distingue entre los términos *Bedarf* y *Bedürfnis* en Marx, adjudicándole al primero el sentido de instinto (animal) y al segundo el de necesidad biológica humana. Ver de Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones Península, traducido por José-Francisco Ivars, Barcelona, España, 1978, p. 45.

⁸¹ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW, Band 23, p. 49.

categoría lógico- abstracta de Necesidad⁸² (*Notwendigkeit*) que haría de él un supuesto pensador determinista de estirpe hegeliana⁸³.

No obstante, con el concepto de necesidad –el cual, como se ha insistido, constituye el punto de arranque de su intervención– Marx no pretende simplemente aclarar algo que es evidente: que para poder continuar su vida los seres humanos tienen que satisfacer ciertas necesidades básicas. Si a esto se redujera su aportación podríamos sin duda decir que este pensador descubrió tanto como el hilo negro, esto es, que dicha afirmación sería tan sólo –como a él gustaba mencionar– una verdad de Perogrullo. Pues con esto se estaría enunciando algo que no sólo comprendían de por sí todos los filósofos habidos hasta su época, sino algo que “hasta un niño sabe”⁸⁴ y en cualquier momento histórico, podríamos agregar.

¿En qué consiste, entonces, el aporte propio de Marx? En que ese hecho específico, a saber, el que todos los seres humanos tengan que cubrir ciertas necesidades básicas (alimento, bebida, vivienda, etc.) para poder continuar su existencia y desplegar libremente sus actividades cotidianas, en que ese requisito primordial, digo, resulta ser para nuestro autor –como con gran tino lo señala Jean-Paul Sartre⁸⁵– el “acontecimiento motor” de todo su desarrollo posterior, el cual define tanto sus límites como sus posibilidades históricas.

⁸² El empleo de la mayúscula en este caso es tan sólo un artificio (muy poco ingenioso, por lo demás) para introducir una cierta distinción entre las dos acepciones que encierra la palabra en español.

⁸³ Esta falta de diferenciación entre los dos sentidos que tiene el concepto de necesidad en Marx es el defecto principal de la crítica que Ernesto Laclau dirige contra el pensamiento del autor alemán. Para Laclau, Marx es, por lo menos en una línea primordial de su pensamiento, un pensador determinista que entiende el desarrollo de la historia como un proceso regido por una férrea Necesidad independiente de la voluntad de los hombres. Ver de Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1990, p. 36. Para profundizar en los elementos teóricos de esta crítica (la cual, por otro lado, es sumamente rica y compleja) ver de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, Argentina, 2004, pp. 54-56.

⁸⁴ Carta de Marx a Kugelmann, Londres, 11 de julio de 1868. Ver Carlos Marx, *Cartas a Kugelmann*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1975, p. 106.

⁸⁵ Cf. Jean-Paul Sartre, op. cit., Libro II, p. 13.

En su experiencia concreta los sujetos humanos pretenden afirmar su libertad enfrentándose, por lo menos, a dos situaciones que bloquean u obstaculizan dicha posibilidad. Por un lado, el despliegue de esa afirmación pasa, ineludiblemente, por la satisfacción de las necesidades biológicas que son el soporte material de toda su praxis. Por otro lado, el proceso mismo de satisfacción de las necesidades encierra una problemática que le es propia: el mundo y la naturaleza, de donde los seres humanos extraen los materiales de su consumo (y de su trabajo⁸⁶), tal como se les presentan en su relación inmediata, no son de entrada asequibles como elementos de disfrute, esto es, que en la forma en la que éstos se les aparecen se presentan como objetos inadecuados⁸⁷ a sus propósitos, por lo que se ven forzados a desarrollar una praxis transformadora de su medio ambiente con el fin de adecuarlo a sus objetivos.

La naturaleza exterior al hombre se le presenta a éste, de manera inmediata, como una fuerza externa y ajena que se opone a sus propósitos y proyectos. Si bien es, en primera instancia, su naturaleza interna (su corporalidad) la que le exige una satisfacción material para su reproducción y crecimiento, el objeto inmediato de su trabajo se dirige hacia la exterioridad objetiva que le otorga los elementos para cubrir sus carencias⁸⁸. Y esta naturaleza externa, tal como ella se encuentra organizada sin la intervención humana, es inadecuada a sus intereses y, por lo tanto, se le aparece como una potencia que lo niega y lo amenaza. De ahí que la praxis que el humano ejerce con motivo de cubrir sus necesidades vitales pretenda adecuar el contenido material de la naturaleza a su finalidad, dotando a ésta de una forma distinta de la cual se presentaba

⁸⁶ “La tierra es, a la vez que su proveedor originario, su primer arsenal de medios de trabajo”. Karl Marx, *Das Kapital*, op. cit., p. 194.

⁸⁷ “Ni la naturaleza –objetivamente– ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser humano”. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., p. 655.

⁸⁸ Esta separación que aquí se propone entre “naturaleza interna” y “naturaleza externa” sirve tan sólo para hacer inteligible el movimiento práctico de los hombres en su relación con el mundo de los objetos. En realidad, Marx habla de la naturaleza como el *cuerpo inorgánico* del hombre, en tanto funge como “1) un medio de vida directo” y como “2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital”. *Ibíd.*, p. 599.

en primera instancia. La naturaleza, desde el punto de vista de la necesidad humana, que se aparecía como negadora bajo su forma original, es ahora negada por una praxis que emerge de la misma necesidad. La necesidad, entonces, desde este mirador, no se reduce tan sólo a la exigencia de satisfacción inmediata, sino que también engloba un momento de mediación práctica, de transformación y adecuación de la presencia natural externa. Es “negación de la negación”⁸⁹, porque es pretensión humana de afirmación de un futuro amenazado por la forma inadecuada de aparición de la naturaleza –que es la que le otorga al hombre los elementos materiales para su reproducción– y, por ello, “tergiversación” de su apariencia original, superación (*Aufhebung*) en el sentido no de supresión ni de “progreso”, sino de adecuación: se conserva el contenido natural-material, pero se le “presta” una apariencia humana, una apariencia que le es inmediatamente adecuada al hombre para la satisfacción de sus necesidades⁹⁰.

Sin embargo, para Marx la actividad humana no se reduce al ámbito de la mera necesidad e, incluso, su despliegue pleno se realiza justo cuando se haya liberada de su coerción: “...el hombre produce –nos señala– incluso libre de la necesidad física y sólo produce verdaderamente liberado de ella”⁹¹. Esto no significa, empero, que en Marx los espacios de la libertad y la necesidad se enfrenten como zonas contrapuestas y absolutamente diferenciadas, como sucede en el pensamiento metafísico tradicional. Ni

⁸⁹ Jean-Paul Sartre, op. cit., Libro I, p. 215.

⁹⁰ En realidad, el término alemán *Aufhebung* tiene ya desde Hegel este sentido complejo. “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto se saca algo de su intermediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su intermediación, pero que no por esto se halla anulado”. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit., pp. 97-98.

⁹¹ “...der Mensch selbst frei von physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben”. Karl Marx, *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, aus Karl Marx und Friedrich Engels, Werke, Ergänzungsband 1, Dietz Verlag, Berlin (DDR), 1968, S. 517. Este importante pasaje está incompleto en la traducción del Fondo de Cultura Económica (*Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 600), mientras que sí se toma en cuenta en la versión de Alianza Editorial. Cf. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, España, 2003, p. 113.

la esfera de la necesidad excluye a la de la libertad, ni la de la libertad a la de la necesidad.

Como ya lo indicamos más arriba, el movimiento de la libre afirmación del sujeto, pasa aquí por la praxis que se pone como finalidad la satisfacción de las necesidades humanas. Esa mediación es ineludible. Pero ello no supone que la libertad subjetiva, de la que parte la perspectiva materialista de la historia de Marx, quede suspendida a la hora de ejercer una acción requerida por la necesidad. Ya la acción necesaria para saciar las exigencias corporales implica un despliegue libre, por lo menos, en un doble sentido: 1) en tanto que es ejercicio libre de una *voluntad* y un *poder*⁹² transformadores, de una *capacidad*, y, a la vez, 2) elección libre de un tipo específico de “código” articulador de la naturaleza y formador de una cierta “identidad” social⁹³.

El movimiento global, productivo y consuntivo, que caracteriza al proceso de satisfacción de las necesidades materiales implica tres momentos que definen la relación variada entre las propias necesidades y las capacidades de los sujetos sociales⁹⁴.

En primer lugar, visto en su dimensión más simple, el despliegue de las capacidades sociales, mediadas por un plan ideado voluntariamente y encaminado a la satisfacción de las necesidades materiales, es adecuación inmediata de la naturaleza a dichos fines, esto es, sujeción de la naturaleza a un proyecto productivo y consuntivo por el cual se movilizan las fuerzas naturales e históricas que posee una comunidad en

⁹² En el sentido que lo precisa John Holloway, como *poder-hacer*. Ver de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, coedición entra la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Revista Herramienta, Buenos Aires, Argentina, 2002, p. 52.

⁹³ “El proceso de reproducción de los seres humanos ha ido haciendo violencia a la naturaleza hasta ganarle una parte del tiempo de maduración. Su ‘objetivo’: poder imprimir en el organismo, cuando todavía su maleabilidad es muy grande, un cierto tipo de código de comportamiento que sólo puede ser usado adecuadamente por un sujeto destinado a la libertad de elección”. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, coedición UNAM-Itaca, México, D. F., 2001, p. 160.

⁹⁴ Cf. Karl Marx, *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*, op. cit., S. 622-626. Aquí sólo presentamos estos tres momentos en lo que corresponde a la dialéctica concreta entre necesidades y capacidades libres. En el siguiente apartado desarrollaremos estos mismos momentos pero desde el punto de vista general del proceso de trabajo.

un momento dado. Producción aquí es producción de un objeto que, si la actividad laboral desplegada se lleva a cabo correctamente, funge como valor de uso o bien para el disfrute en la esfera del consumo social. En este nivel, las fuerzas libres del hombre, o capacidades sociales, se identifican, pues, con la sujeción del medio natural que lo rodea a sus objetivos más inmediatos y urgentes; dichas capacidades son, sobre todo, expresión de una voluntad y de un poder social para planear y transformar el mundo adecuándolo a sus objetivos de reproducción de la vida.

Pero eso no es todo. La producción no es sólo producción de un valor de uso que satisface ciertas necesidades materiales, o, mejor dicho, la satisfacción de las necesidades materiales por medio de uno o varios valores de uso no se queda en el simple disfrute o consumo de éstos, sino que dicho movimiento productivo y consuntivo de un nuevo objeto es ya, a la vez, generación de nuevas necesidades⁹⁵. La creación de un nuevo objeto para la satisfacción de las necesidades, lo convierte a éste en una nueva necesidad para el conjunto de sujetos que lo utilizan (ya sea que se emplee como objeto de consumo vital, directo o indirecto, o como objeto de consumo productivo). La creación, por ejemplo, de instrumentos de trabajo como la flecha y el arco para cazar, una vez producidos y empleados, convierte su constante generación en una necesidad social. Así también un objeto de consumo como el trigo o la carne. Esto es esencial y se debe subrayar, puesto que empieza a quedar claro que la capacidad libre de los sujetos no se reduce a la sujeción y transformación del medio natural que los rodea, sino que incluso se extiende a la transformación de sus propias necesidades y, desde ahí, de su propia naturaleza corporal y vital, es decir, de su propia subjetividad. Así, pues, el hombre no sólo elabora nuevos objetos, también crea nuevas y enriquecidas

⁹⁵ En este punto del análisis no se distingue todavía si ese valor de uso creado es o bien medio de subsistencia, o bien medio de producción. Para los fines del mismo esta diferenciación no es aún indispensable.

necesidades, que en este punto ya no son sólo necesidades naturales, sino también necesidades sociales e históricas.

Ahora bien, al mismo tiempo que se engendran nuevas necesidades a través de la actividad productiva se desarrollan igualmente novedosas capacidades que permiten a los sujetos sociales extender su campo de acción y de alcance transformador. Los nuevos medios e instrumentos de trabajo, por ejemplo, les permiten incrementar la creación de valores de uso, pescado, carne, cereal, etc., y potenciar sus fuerzas activas. No sólo se trata de que los objetos les brinden un mayor rango de despliegue físico, sino también que a través de su trabajo surgen sus capacidades como capacidades más refinadas: los sujetos son ahora más diestros, más hábiles, más fuertes, más cuidadosos, más veloces, más sensibles etc., esto es, al desarrollar sus fuerzas los sujetos se convierten en sujetos potenciados y *depurados* (únicamente en el sentido de la actividad laboral). El desarrollo, empero, de nuevas capacidades se refiere también al modo en el que se actualiza la relación productiva y consuntiva con la naturaleza y la sociedad, por lo menos en un doble sentido. En primer lugar, en una dirección más bien *técnica*⁹⁶, o sea, en la forma metódica y regulada en la que los sujetos comienzan a comportarse con respecto a la naturaleza y a los otros hombres para alcanzar sus fines prácticos. En segundo lugar, en un sentido que podríamos calificar de *simbólico*, puesto que se incorpora un código significativo en el seno de esta doble relación, natural y social, estableciendo un modo especial de comportamiento que los identifica y diferencia de los distintos grupos humanos que despliegan su praxis material, cada uno en diversos ambientes naturales y bajo las más variadas condiciones históricas.

De esta manera, la libertad humana se juega siempre, en menor o mayor medida, en la esfera de la necesidad. Si bien la naturaleza obliga al hombre a desplegar una

⁹⁶ El uso de este término es aquí provisional y sirve simplemente para aclarar el punto del que se habla. No corresponde a este apartado desarrollar una noción más elaborada de la técnica en Marx. Para ello nos esperaremos a lo que se explica en el tercer apartado de este capítulo.

actividad específica para satisfacer sus necesidades, éste no la lleva a cabo en la forma instintiva de los animales: la naturaleza lo fuerza, pero él es capaz, hasta cierto punto, de sujetarla, transformarla y, al hacer esto, de transformarse corporal y espiritualmente. El ser humano, pese a estar bajo la coerción de la naturaleza es capaz de afirmar su libertad en los distintos planos de su experiencia concreta y necesitada: en el de la economía, porque es capaz de adecuar la forma natural a la forma humana para satisfacer, de la mejor manera y en el menor tiempo posibles, sus propias necesidades; en el de lo político, porque tiene la facultad para conciliar las diversas voluntades individuales hacia un fin común (no único ni absoluto, claro está) y ejercer su poder transformador sobre la naturaleza y la sociedad; en lo cultural, porque imprime un sesgo o lenguaje propio a cada proceso en el que despliega su praxis.

Sin embargo, pese a todo esto, la experiencia plena de la libertad se juega, para Marx, en un ámbito que se localiza fuera de la esfera de la necesidad, como más arriba lo indicamos. El humano es siempre libre y, por lo tanto, aun cuando se vea forzado a realizar éste o aquel trabajo para sobrevivir y reproducirse introduce en todo momento su poder, su sensibilidad y su creatividad distintivas; empero, la fuerza de su libertad brilla en todo su esplendor cuando su finalidad no es la mera sobrevivencia, sino el despliegue incondicionado de sus capacidades globales, de su riqueza sensitiva y reflexiva, de su vitalidad, para decirlo en una palabra. Pero para ello –así lo piensa Marx – hay una mediación insalvable: la del proceso de trabajo y su desarrollo en la historia, condición que establece hasta qué medida son capaces los seres humanos, en ciertos contextos espaciales, sociales e históricos, de afirmar a plenitud su libertad. Para entender esto con mayor profundidad, pasamos ahora a explicar con detenimiento lo que entiende Marx por proceso de trabajo.

b) Proceso de trabajo. Trabajo productivo y trabajo improductivo. Trabajo necesario y trabajo libre

Al comienzo del capítulo V del primer tomo de *El capital*, Marx define la noción de trabajo de la siguiente manera:

“El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y mano, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma”.

Aquí se resume, de cierta forma, lo que ya habíamos señalado al comentar las características más generales de la actividad laboral en el proceso inmediato de producción de objetos para la satisfacción de las necesidades humanas. El hombre, movido por sus exigencias corporales, se pone en acción para adecuar la naturaleza exterior a él a sus propios fines y al hacerlo no sólo la transforma a ella sino que, incluso, se transforma él mismo: se enriquece, necesita y puede más. Este modo de considerar las cosas se ubica en un plano global que contempla los elementos comunes a todas las sociedades y civilizaciones humanas; no se trata de una abstracción en sí, sino de un *nivel de concreción* que podríamos llamar, siguiendo a Bolívar Echeverría⁹⁷, *transhistórico*, sin entender este término en el sentido de lo que trasciende o está por

⁹⁷ Ver de Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 76.

encima de la historia humana, sino de lo que se presenta efectivamente a lo largo de ésta, en cada uno de sus momentos y en cada una de sus experiencias concretas.

Para Marx, el proceso de trabajo, en sentido transhistórico, es un conjunto de tres elementos: la actividad encaminada a un fin (*zweckmässige Tätigkeit*), o sea, el trabajo mismo, el objeto de trabajo y los medios de trabajo.

Hasta ahora hemos visto los rasgos principales de la actividad laboral, por ello nos centraremos en lo que se entiende por objeto y medio de trabajo.

El objeto de trabajo puede aparecer en el proceso laboral bajo dos formas: 1) como *objeto natural* no mediado por ninguna actividad humana (que en ciertos casos puede ser objeto listo para el consumo, aunque en esa situación, como es obvio, ya no toma la apariencia de objeto de trabajo, sino que es directamente *medio de subsistencia*) y 2) *materia prima*, es decir, un objeto que ya ha pasado por el filtro de un trabajo anterior, pero que aún no es producto listo para el consumo, sino que sólo cuenta como insumo para la generación de un bien final (por ejemplo, el mineral extraído de una veta y ya purificado para la producción, digamos, de láminas, o la harina en la elaboración del pan). La materia prima a su vez, puede fungir como *materia primordial* en la creación de un bien o, simplemente, como *materia auxiliar*.

Por otro lado, el medio de trabajo es un objeto interpuesto entre el obrero y el objeto de trabajo que “sirve como *vehículo* para la acción (transformadora) sobre dicho objeto”. Los medios de trabajo son *instrumentos* que contribuyen, de manera esencial, en el proceso de creación de un producto. Por su parte, los medios o instrumentos de trabajo pueden tomarse sin modificación alguna de la propia naturaleza (como las piedras que al frotarse generan fuego, o la misma *tierra* en la agricultura) o pueden ser productos de un trabajo anterior. Sin embargo, los medios de trabajo pueden no contribuir directamente a la elaboración de algún bien, aun cuando sin ellos el trabajo

no podría realizarse o lo haría sólo de “manera imperfecta” (edificios, talleres, carreteras, etc.)

Sea como sea, considerados dentro del proceso general de producción de valores de uso, esto es, de materiales “de la naturaleza adaptado(s) a las necesidades humanas a través de un cambio de forma”⁹⁸, el conjunto de objetos y medios de trabajo constituyen lo que Marx nombra *medios de producción*, y la actividad que los utiliza deviene *trabajo productivo*.

Desde el punto de vista transhistórico, el trabajo productivo es una actividad encaminada a un fin que, a través de una serie variada y adecuada de objetos y medios de trabajo, crea valores de uso dispuestos para la satisfacción inmediata de las *necesidades* humanas, o sea, *medios de subsistencia*, o valores de uso para la continuación de la producción misma, es decir, *medios de producción*. Dichos valores de uso no son, en ningún caso, “bienes neutrales”, es decir, simples cosas indiferentes a los seres humanos que éstos pueden utilizar de ésta o aquella manera independientemente de la finalidad con la que fueron creados. Los valores de uso, como lo hemos recalcado una y otra vez, son el resultado de un movimiento que parte de la valoración de lo que se necesita y de lo que se pueda en una comunidad determinada, de tal forma que gracias a ello se elabora un proyecto (un plan de reproducción social) que sirve de guía a todo el movimiento posterior de distribución del trabajo, producción e, incluso, de distribución de los productos entre los distintos miembros de dicha comunidad y del mismo consumo. Los valores de uso, en síntesis, son objetivación de una praxis que combina diversos contenidos materiales (objetos y medios de trabajo) con una actividad *formativa* (el trabajo), la cual les imprime una cierta intencionalidad. El hombre parte de un *objetivo* (un proyecto), pasa por un proceso de *objetivación* y

⁹⁸ Karl Marx, *Das Kapital*, MEW, Bd. 1, S. 150.

concluye con la producción de un *objeto* que no es simple elemento externo y pasivo, sino objeto creado y, por ello, preñado de intencionalidad.

“El proceso entero –enfatisa Marx– se presenta, por consiguiente, como *consumo productivo*, es decir, como consumo que no termina ni en la *nada*, ni en la mera subjetivación de lo objetivo, sino que él mismo es puesto, finalmente, como *objeto*. El consumo no es mero consumo de lo sustancial, sino consumo del consumo mismo; en la eliminación de lo sustancial, [es] eliminación de esta eliminación y por tanto *puesta* de lo sustancial. La actividad formativa consume el objeto y se consume a sí misma, pero consume solamente la forma dada del objeto para ponerlo en una nueva forma objetiva, y se consume a sí misma únicamente en su forma subjetiva como actividad. Consume lo objetivo del objeto –la indiferencia respecto a la forma– y lo subjetivo de la actividad; forma el uno, materializa la otra. Como producto, empero, el resultado del proceso de producción es *valor de uso*”⁹⁹.

Que el objeto como acción resumida de la praxis laboral sea expresión de una intencionalidad de la sociedad que lo genera (y en todos los sentidos, claro, económico, político, social, cultural), no significa, sin embargo, que esa intencionalidad refleje a plenitud los deseos y la voluntad de los sujetos que lo hacen: el azar, el brote de lo inesperado, lo casual, tienen mucho que ver en este proceso y, en gran medida, lo enriquecen, lo dotan de un significado plural, diverso y siempre en movimiento.

En fin, contemplado desde el ángulo de su objetivo inmediato, el proceso de trabajo productivo arranca del reconocimiento social de las necesidades y las capacidades y termina en la generación de un producto listo para el consumo. Apenas se utiliza y se consume el bien creado, el trabajo que lo formó puede darse por cumplido.

⁹⁹ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Pedro Scarón, México, 1997, p. 241.

Sin embargo, la vida continúa y a ésta no le basta con haber saciado una sola vez su necesidad: requiere, cada nueva ocasión con mayor prestancia, de otros valores de uso que cubran sus carencias y la extiendan. De ahí que el movimiento productivo tenga que volver a repetirse una y otra vez mientras haya vida humana sobre la Tierra. A este proceso de repetición constante del ciclo productivo del trabajo como *mediación* insoslayable para la continuación de la vida humana lo llama Marx *proceso de reproducción*.

“Cualquiera que sea la forma del proceso de producción, es necesario que éste sea continuo, que recorra periódicamente, siempre de nuevo, las mismas fases. Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir tampoco le es posible cesar de producir. Por tanto, considerado desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo el proceso social de producción es al propio tiempo *proceso de reproducción*”¹⁰⁰.

El proceso de reproducción puede ser abordado desde dos niveles: ya sea como *reproducción simple*, o bien como *reproducción ampliada*.

Como es posible derivar de su nombre, la reproducción simple es la “vuelta a” o la “repetición de” la producción bajo una misma escala cualitativa y cuantitativa de medios de producción, los cuales permiten a la comunidad que los emplea la generación de una serie igual de valores de uso a la que se crearon en los procesos pasados de producción. Para ello, entonces, no sólo es indispensable la utilización continua de los mismos instrumentos de trabajo con los que se ha laborado en el pasado, sino que es necesario contemplar el desgaste natural que éstos sufren por el manejo repetido y, por lo tanto, incluir dentro de la actividad productiva su inevitable sustitución por otros

¹⁰⁰ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I/Vol. 2, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Pedro Scarón, México, 2001, p. 695.

nuevos objetos y medios. La reproducción simple, pues, implica, además de la elaboración de bienes para el consumo inmediato, la generación de medios de producción con la finalidad de sustituir en un futuro los ya existentes y mantener, de esta manera, la escala promedio de producción social. Así, al trabajo meramente productivo, lo acompañan ahora otros trabajos (de previsión, de contabilidad, de administración, de distribución de lo producido entre distintos sectores de la sociedad, etc.)¹⁰¹ que ayudan en el cumplimiento cabal del ciclo reproductivo de la sociedad.

La reproducción ampliada, por su parte, toma en cuenta el crecimiento cuantitativo (no cualitativo)¹⁰² en la escala de producción. Aquí no sólo se generan más valores de uso de distinto tipo, sino también más medios de producción y no sólo para la sustitución de otros medios desgastados, sino incluso para la ampliación de la escala promedio de la producción. Lo que aquí se indica es el crecimiento de la cantidad de riqueza social, de objetos y bienes para la satisfacción de necesidades inmediatas y mediatas. A esta ampliación de la producción le siguen, por supuesto, el surgimiento de nuevas ocupaciones que la hacen posible: funciones de conservación, de acumulación, de planeación de reservas, etc.

En términos generales, se puede decir que la reproducción ampliada es el sostén de otro proceso que la cruza y la colma: el del *desarrollo* cualitativo de la base productiva de la comunidad. Si bien, en nuestras sociedades, no hay prácticamente reproducción ampliada que no conlleve un desarrollo cualitativo de los medios de producción, esto no era necesariamente así en las sociedades pre-capitalistas, donde los cambios en ese ámbito generaban grandes sacudimientos en diversas dimensiones de la

¹⁰¹ De este tipo de actividades hablaremos con mayor detenimiento al referirnos al trabajo improductivo.

¹⁰² El mantenimiento de la escala cualitativa de los medios de producción es un requisito que Marx introduce en la definición del proceso de reproducción social, tanto simple como ampliada. Ver Karl Marx, *Ibíd.*, Tomo II/Vol. 5, p. 481. Aunque en este pasaje Marx estudia específicamente la reproducción capitalista suponiendo que no hay “revoluciones de valor” en el contenido productivo de los instrumentos y objetos de trabajo, se puede extraer esa consideración, con las modificaciones pertinentes, para un análisis del proceso de reproducción social en un sentido transhistórico, tal como aquí se lleva a cabo.

vida cotidiana, no sólo económicos, sino también políticos y culturales. El desarrollo de los medios de producción nos muestra el modo en el que una sociedad supera los límites en los que se halla encerrada, no sólo ampliando su producción, sino alargando sus posibilidades históricas y estableciendo los fundamentos de eso que Braudel llegó a llamar *civilización material*. El desarrollo cualitativo de los medios de producción, así, resulta para Marx el pilar que construye el camino de la historia de los pueblos, en tanto extiende su visión y sus alcances concretos, de la misma manera que construye la posibilidad civilizatoria implícita en cada versión particularizada de lo humano, al alterar las relaciones de vinculación tradicionales que los ligaban y los ordenaban en un cierto comportamiento social¹⁰³.

“Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino movido a brazo nos da la sociedad del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad del capitalista industrial”.

“Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales.

“Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios*”¹⁰⁴.

¹⁰³ Esta dimensión del proceso de trabajo será comentada, en lo que cabe, a plenitud, en el siguiente apartado.

¹⁰⁴ Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1987, p. 68. En estos párrafos, tan criticados por numerosos detractores de Marx, es claro que nuestro autor simplifica, para hacer más inteligible la relación entre desarrollo de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, su propia concepción.

El trabajo productivo, tal como lo hemos desarrollado hasta el momento, es un proceso que involucra tres niveles: el nivel inmediato o productivo, el nivel mediato o reproductivo y el nivel total o desarrollado.

No obstante, para Marx, el proceso de trabajo no se agota, ni mucho menos, con la consideración del trabajo productivo. El proceso de trabajo es un conjunto complejo de actividades que *grosso modo* puede dividirse en *proceso de trabajo productivo* y *proceso de trabajo improductivo*¹⁰⁵. Éste último no constituye, para nada, una categoría secundaria y despreciable en el espectro teórico de Marx. A su análisis y comprensión dedicó numerosas cuartillas e, incluso –en uno de los escasos reconocimientos que otorga a Malthus–, llegó a afirmar que la “distinción crítica entre el trabajo productivo y el trabajo improductivo” era la base de toda la economía burguesa¹⁰⁶.

Para comenzar, podemos definir al trabajo improductivo, en sentido transhistórico, de una manera negativa, esto es, como un trabajo que no produce objetos o bienes ni para la satisfacción de necesidades inmediatas ni para la satisfacción de necesidades mediatas. El trabajo improductivo, pues, es una actividad que no crea ni *medios de subsistencia* ni *medios de producción*. Sin embargo, esto no excluye el hecho de que pueda tomar parte en alguna de las fases del ciclo productivo. Observémoslo más de cerca.

Si se toma como referencia el proceso de producción y reproducción social, el trabajo improductivo puede pensarse según su vinculación o desvinculación con el trabajo que crea medios de subsistencia y medios de producción. Si se toma como referencia lo primero, el trabajo improductivo acompaña en todo momento a las

¹⁰⁵ De ahí que sea del todo incorrecto sostener, como en este punto lo hace Enrique Dussel, que Marx erige como “principio absoluto” y como “única realidad que hay que tomar en cuenta” a la necesidad y al trabajo productivo. Cf. Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Manuscritos del 61-63*, coeditado por la Universidad Autónoma Metropolitana y Siglo Veintiuno Editores, México, 1988, p. 310.

¹⁰⁶ Ver de Carlos Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 1987, p. 141.

diversas fases laborales sin intervenir directamente en el proceso de alteración y transformación de los objetos naturales para convertirlos en valores de uso; su actividad se reduce ya sea a planear, proyectar, dirigir, administrar, contabilizar, en pocas palabras, a cuidar la prosecución correcta de la producción, o bien a distribuir, repartir, conservar y acumular los productos del trabajo. Dichas tareas, como pronto se nota, si bien no sirven para crear directamente bienes, son indispensables¹⁰⁷ tanto para asegurar una buena producción como para crear las condiciones necesarias que hagan posible su consumo inmediato o posterior (condiciones de circulación rápida de valores de uso, de adecuado almacenaje y acopio de materias primas y productos perecederos, etc.). Se entiende de suyo que al ampliarse y desarrollarse el campo de la producción y reproducción social, se amplía y diversifica el mismo ámbito del trabajo improductivo ligado a ellos.

Por otro lado, el trabajo improductivo bien puede estar desligado del proceso de producción social y no referirse a él en lo que toca a los momentos de generación, distribución, consumo o reproducción y desarrollo de objetos, sino a la formación y despliegue libre de las capacidades de los sujetos como también, en ciertas esferas particulares, a su conservación y cuidado. El trabajo improductivo, tratado de esta manera, es un trabajo de educación, cultura, salud, esparcimiento, creación, comunicación, servicios en general, etc., que tiene a su encargo el establecimiento de condiciones de socialidad y libre goce de las fuerzas activas, individuales y comunitarias¹⁰⁸. El objetivo en este punto no es tanto el de crear sujetos para los objetos,

¹⁰⁷ Para ver hasta qué punto el trabajo improductivo ligado al proceso de reproducción social es necesario según Marx, revisar el capítulo VI del Tomo II/Vol. 4 de *El capital*, op. cit., especialmente p. 155.

¹⁰⁸ En el *Capítulo VI inédito* Marx pone como ejemplo de este tipo de trabajo improductivo, en sentido transhistórico, desligado de la generación de medios de producción y medios de subsistencia, la labor de un poeta (Milton), un cantante y un maestro. Dicha relación se altera, por supuesto, con la aparición de la explotación burguesa, la cual convierte en productivos, siempre y cuando venda como mercancías sus productos, esas actividades en esencia improductivas. Ver de Karl Marx, *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Pedro Scarón, México, 2001, p. 84.

sino el de colocar los fundamentos para una libre praxis de los sujetos sociales, para el despliegue incondicionado de sus fuerzas físicas y espirituales sin otra finalidad más que el goce y acrecentamiento de su poder socialmente ilimitado. Es, pues, trabajo libre.

Como va quedando claro, detrás de la división del proceso de trabajo en proceso de trabajo productivo y proceso de trabajo improductivo, se cuele otra clasificación que delinea las fronteras entre lo que podemos llamar *trabajo necesario* y *trabajo libre*.

Cuando Marx habla de trabajo necesario a lo largo de su obra, emplea ese término para designar el trabajo que es ineludible como condición para la reproducción y continuación de la vida de los sujetos sociales. Ese tipo de trabajo incluye a toda actividad productiva encaminada a la creación de bienes para el consumo y la producción, así como también un cierto tipo de trabajo improductivo que es indispensable para la planeación, administración global, distribución y consecución de la fase productiva de la sociedad.

Por trabajo libre, en cambio, Marx entiende toda actividad que se desarrolla independientemente del proceso productivo y que apunta al despliegue incondicionado y cabal de las fuerzas naturales, sociales e históricas de los individuos y de la sociedad. Si bien en esas actividades se incluyen tareas como la de la salud para la conservación sana de los sujetos sociales, lo que importa aquí es el sujeto en cuanto tal, su vida en sí, y no tanto el individuo como elemento de la esfera de la producción, como de hecho sucede en el modo de producción capitalista donde los servicios de educación, salud, etc., son considerados en cuanto contribuyen a la formación y conservación de la fuerza de trabajo para la explotación burguesa. Por otro lado, aquí no se excluye, ni mucho menos, cualquier actividad que creé o produzca objetos en un sentido distinto al de los que se elaboran en la esfera de la producción; al contrario, los objetos artísticos o artesanales son considerados de manera especial, sólo que no se les toma por

actividades indispensables para la satisfacción de las necesidades humanas, sino por actos libres y por ello independientes de cualquier fuerza ajena. Marx, pues, observa en el trabajo o, más correctamente, en la *actividad libre*, y no en la necesaria, el espacio humano por excelencia, en el cual éste se convierte en un fin en sí mismo, esto es, en un *fin infinito*.

Tal vez nadie comprendió tan bien este punto esencial del pensamiento de Marx, a pesar de las apariencias contrarias, como su propio yerno, Paul Lafargue, quien en 1883 escribió uno de los textos más criticados por los revolucionarios puristas y dogmáticos, *El derecho a la pereza*, el cual, sin embargo, expresa a su forma, alegre, desinhibida e irónica, uno de los objetivos centrales del discurso comunista: la conquista del tiempo libre, gracias al cual se pretende dejar a “las pasiones humanas a su libre juego”, sin abochornarse para nada de ellas como los moralistas, sino aprendiendo a disfrutarlas. Por eso no tenía miedo en reclamarles a los obreros el haber adoptado la pesada ideología burguesa que elevaba por los cielos la dignidad del trabajo productivo:

“El mismo trabajo que en junio de 1848 reclamaron los obreros con las armas en mano, lo han impuesto ellos a sus familias; ellos han entregado a los señores feudales de la industria sus mujeres y sus hijos. Con sus propias manos han demolido su hogar doméstico, con sus propias manos han secado el pecho de sus mujeres. (...) ¡Vergüenza para los proletarios! ¿Dónde están aquellas comadres osadas, alegres y amantes de la diosa botella, de quienes hablan nuestras fábulas y nuestros viejos cuentos? ¿Dónde están aquellas mujeres despreocupadas, siempre trotando, siempre cocinando, siempre sembrando la vida, generando la alegría, pariendo sin dolor hijos sanos y vigorosos?”¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*, Editorial Fundamentos, edición de Manuel Pérez Ledesma, España, 2004, p. 123.

Saltan inmediatamente a la vista las insuficiencias y las limitaciones de las críticas que autores como Bataille y Baudrillard lanzan contra Marx, reduciendo el discurso de éste último a un vulgar *productivismo* incapaz de captar el carácter simbólico, improductivo y libre de la vivencia humana. Ni es cierto, por un lado, que Marx considere “suficiente” para la existencia de los hombres la satisfacción de las necesidades materiales y los someta al “gobierno de las cosas”¹¹⁰, ni es cierto tampoco, por otro lado, que “todas las pulsiones, las relaciones simbólicas, las relaciones de objeto, y hasta las perversiones”, incluyendo todo tipo de trabajo, sean consideradas únicamente desde la óptica de la producción, la utilidad y el “sistema de necesidades”¹¹¹. Esta crítica, en todo caso, vale para el *utilitarismo* y para cierto marxismo vulgar y “oficial” (soviético o chino o del Estado “socialista” que se quiera) que ciertamente imaginaba el “hombre socialista futuro” como aquél entregado en cuerpo y alma a los ideales productivos de la “revolución”, pero no para Marx quien, como lo hemos podido apreciar en detalle, reconoce siempre el carácter simbólico y cultural de toda experiencia humana (incluyendo la productiva, la generadora de valores de uso), además de que su obra señala siempre hacia la liberación de la actividad humana de la coerción material de las necesidades.

Y, sin embargo, me parece, el error fundamental de este tipo de intervenciones, las cuales, por otro lado –hay que reconocerlo–, incorporan al debate teórico varios elementos sugerentes y ricos de las experiencias individuales y comunitarias de los seres humanos que trascienden la moralidad gazmoña de varios “militantes socialistas”, no es tanto el ignorar la especificidad del discurso crítico de Marx –lo que, en dado caso, se podría disculpar en aras de comprender con mayor precisión sus obras, tomando en cuenta, además, que su crítica se pronuncia en una época tan avasallada por

¹¹⁰ Georges Bataille, *La parte maldita*, Editorial Icaria, Barcelona, España, 1987, p. 167.

¹¹¹ Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2002, p. 156.

las peroratas de los “marxistas radicales”, que fueron incluso más deformadoras del sentido propio de la intervención marxiana—, sino sobre todo su apuesta filosófica, demasiado arriesgada: condenan una universalización (*productivista*) para sustituirla por otra universalización (*anti-productivista, sacrificial*). Dicen no a la definición del ser humano desde el ámbito unilateralmente productivo y utilitario, para terminar concibiéndolo unilateralmente desde el mero *consumo inútil y excedente*, desde el puro desgaste.

Pero detengamos aquí este debate. Lo que más nos interesa es saber, para finalizar el presente apartado, en qué deriva la clasificación marxiana entre trabajo necesario y trabajo libre.

Se ha insistido ya en esto: la actividad libre es, en Marx, el fin que persigue toda la praxis humana. No obstante, el problema es cuánto tiempo se puede dedicar a este ámbito y cuánto se tiene que dedicar forzosamente al otro. El tiempo de trabajo necesario se vuelve, así, la medida que establece el tiempo excedente y libre, el tiempo que los sujetos sociales pueden emplear para el desarrollo ilimitado de sus capacidades. Tiempo libre no es para Marx, como para todos los economistas actuales, simple tiempo de ocio (palabra con carga despectiva que alude a un tiempo perdido para la generación de ganancias capitalistas), sino sobre todo, *tiempo de libertad*, tiempo disponible (*disposable time*) para el ejercicio pleno de las fuerzas humanas; en fin, la verdadera *riqueza del hombre*¹¹².

“Cuanto menos es el tiempo que necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales. Al igual que para un individuo aislado, la plenitud de su

¹¹² Cf. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., volumen 2, p. 229. Aquí queda completamente claro que para Marx la riqueza no consiste en un conjunto de cosas, sino en el gozo libre e improductivo del poder humano.

desarrollo, de su actividad y de su goce depende del ahorro de su tiempo.

Economía de tiempo: a esto se reduce finalmente toda la economía”¹¹³.

¿Cómo reducir el tiempo de trabajo necesario a su mínima expresión y potenciar, de esta forma, el tiempo libre para el desarrollo pleno de las potencialidades humanas? Para Marx, esto pasa forzosamente por el desarrollo de las capacidades productivas del hombre que lo alivianan de la carga de trabajo necesario e incrementan su disposición de tiempo libre. En una palabra: todo esto pasa por el desarrollo de la técnica.

III. Técnica en Marx

a) La técnica en un sentido transhistórico

“Todo es técnica –dice Braudel–: el esfuerzo violento, pero también el esfuerzo paciente y monótono de los hombres sobre el mundo exterior; esas fuertes mutaciones que nos apresuramos a llamar revoluciones (la pólvora de cañón, la navegación de altura, la imprenta, los molinos de agua y viento, el primer maquinismo), pero también las lentas mejoras introducidas en los procedimientos y en las herramientas y esos innumerables gestos, desprovistos sin embargo de importancia innovadora: el marinero que tiende las jarcias, el minero que cava su galería, el campesino detrás de su arado, el herrero en su yunque... Todos esos gestos que son fruto de un saber acumulado”¹¹⁴.

A primera vista, la técnica aparece como un “gran arsenal” de instrumentos, herramientas, medios de trabajo, maquinarias, pero también de procedimientos y de

¹¹³ *Ibíd.*, volumen 1, p. 101.

¹¹⁴ Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo (siglos XV-XVIII)*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1982, p. 286.

gestos, de conocimientos acumulados que guían los comportamientos de los seres humanos en su relación con la naturaleza, sus movimientos y sus pausas, sus *ires* y *venires*, sus actos en conjunto. La técnica envuelve a la vez el campo de lo *instrumental* y de lo *procedimental*. No sólo se habla de objetos, sino también de conocimientos prácticos, de métodos para regular la acción con el mundo material, con el entorno que se niega a ser transformado. “No lo que se hace –apunta Marx–, sino cómo, con qué medios de trabajo se hace, es lo que diferencia a las épocas económicas”¹¹⁵. La técnica, pues, define tanto un horizonte *objetual*, lo que propiamente reconocemos como el ámbito *tecnológico*¹¹⁶, como un saber práctico, un actuar organizado y reglamentado por el hábito: un espacio que cabría llamar, apropiadamente, *técnico*.

La técnica y los elementos que la componen, considerados de acuerdo al proceso de producción y consumo inmediatos, surgen como simples medios e instrumentos para adecuar la naturaleza a las necesidades humanas más urgentes. Su cuerpo y sus órganos vitales, sus capacidades físicas, su entorno natural y comunitario, sus herramientas, sus facultades comunicativas, etc., resultan sólo instrumentos para el mantenimiento y la continuación de la vida. La fuerza o la debilidad de un hombre anuncian hasta qué punto es apto o no para realizar cierto trabajo, esto es, hasta qué punto sus capacidades devienen medios útiles para la praxis; los accidentes y las características de su entorno natural donde vive pueden facilitar o dificultar sus búsquedas y sus planes productivos, pueden o no ser medios adecuados para su trabajo; etc. El mismo cuerpo es entendido en tanto medio de procreación y sus órganos sexuales como instrumentos fundamentales para la generación de nuevos miembros de la sociedad. El lenguaje y la conciencia, por

¹¹⁵ Karl Marx, *Das Kapital*, MEW, Bd. I, S. 195.

¹¹⁶ La determinación del campo objetivo de instrumentos de trabajo como ámbito específicamente tecnológico está permitida en Marx por aquel comentario que escribe, como nota al pie de página en el capítulo 13 del Tomo I de *El capital*, en donde se dice que Darwin, en su libro *El origen de las especies*, hizo la historia de la formación de la “tecnología natural, esto es, de los órganos de las plantas y los animales como instrumentos de producción para su propia vida”. *Ibíd.*, S. 392.

ejemplo, son medios para comunicarse y establecer una cooperación con otros individuos, la cual, a su vez, es medio para resolver tareas indispensables imposibles de encarar por un solo sujeto. En resumen, tanto las condiciones naturales como las condiciones sociales con las que se encuentran los sujetos al nacer, o, como las nombra Marx, las *condiciones inorgánicas de la vida*¹¹⁷ (la *facticidad* de la que habla Sartre¹¹⁸, siguiendo a Heidegger en este punto), resultan para los sujetos sociales que las heredan un conjunto más o menos ordenado de cosas, prácticas y conocimientos que les ayudan a desplegar una labor necesaria para salvar sus carencias o para mantener al propio género. Se habla aquí de una relación limitada o precaria con la naturaleza y con los seres humanos. Limitada, porque si bien no es simplemente instintiva o animal, ya que implica una conciencia, una capacidad de enfrentarse y posicionarse con respecto a los otros de determinada manera, una conciencia natural y gregaria, se ve siempre presionada por la premura de la necesidad.

“La conciencia es, ante todo, naturalmente conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, *conciencia de la naturaleza*; que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente, e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza.

“(…) Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase; es, simplemente, una *conciencia gregaria* y, en este punto, el hombre

¹¹⁷ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., volumen 1, p. 449.

¹¹⁸ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Editorial Losada, traducción de Juan Valmar, Buenos Aires Argentina, 1998, pp. 134-135. Sartre llama también a la facticidad *necesidad de hecho*, aunque de lo que dice se podría derivar un término más exacto y más paradójico: *necesidad contingente*.

sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente”¹¹⁹.

Desde este mirador, entonces, todo se presenta como *medio para la producción* y, principalmente, para el *consumo*; la técnica es vista sólo como *medio de trabajo*, como complejo instrumental que es mediación laboral primordial entre el hombre y la naturaleza, y que al usarla se desgasta. Esto es importante. Reducida a pura instrumentalidad y objetualidad, la técnica es temporal y sirve para un lapso específico, más allá del cual se le considera obsoleta e inútil. El cuerpo mismo es valorado mientras sus capacidades físicas y mentales contribuyan a la producción social, pero apenas se desgastan sus músculos y sus sentidos, deja de ser tomado en cuenta. La lógica de la instrumentalidad, y de la técnica atrapada en ella, al considerarse el proceso de trabajo en su dimensión inmediata, es la del desgaste creciente de las condiciones materiales, naturales y sociales porque su fin es primordialmente el del consumo y su utilidad se acaba con él.

No obstante, anteriormente (Cf. Capítulo 1, II parte, inciso b) señalamos que el proceso de trabajo no se reduce nunca a esta esfera de objetivos inmediatos: es, a la par que proceso de producción, proceso de reproducción social. La planeación de las jornadas laborales no sólo contempla la satisfacción inmediata de las necesidades, sino que también pone énfasis en la conservación, reparación, acumulación y crecimiento de los elementos objetivos y subjetivos del trabajo, tanto productivo como improductivo. Desde un inicio se valoran las capacidades físicas, mentales e instrumentales con las que cuenta una comunidad para determinar las características de lo requerido (no sólo el *qué* sino también el *cómo*) y las posibilidades efectivas de su realización, y se estiman, además, su posible desgaste y su indispensable reposición.

¹¹⁹ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 31-32.

Si bien en su conjunto la técnica sigue siendo considerada como un medio para la consecución de un fin (para la continuidad adecuada de la producción y la reproducción social), su espectro se amplía. Aquí los procedimientos en el manejo y en el cuidado de las herramientas e instrumentos comienzan a sobresalir, pues ahora se aprecia tanto la utilización ágil de éstos como los modos para retrasar su deterioro. La habilidad de los oficios heredados por la tradición ejerce un influjo sobresaliente en la consecución correcta del proceso, pero también los cálculos de desgaste y las labores de previsión para la sustitución de los medios de producción arruinados. La relación con la naturaleza se presenta ya no sólo como el enfrentamiento de dos fuerzas contrapuestas, sino incluso como el reconocimiento de los tiempos y las estaciones del mundo material, por ejemplo, en la agricultura, los tiempos de la siembra y de la cosecha, los tiempos de cultivo de la tierra y los tiempos de barbecho. También los sujetos dejan de evaluarse, inmediatamente, según sus capacidades disponibles al momento. Al reconocerse las enfermedades y las afecciones físicas de distinto tipo surgen técnicas para su cuidado y superación, técnicas y conocimientos médicos, por ejemplo.

Mientras más se adiestran los miembros de una comunidad en el uso de la técnica y mientras más se extiende el proceso de trabajo, más invade ésta a las distintas fases de la reproducción social: la planeación, la contabilidad, la administración, la producción, la distribución, el consumo, la reparación, la conservación, etc. Cada fase se especializa, se refina y en ello juega un papel fundamental la tradición, que regula y organiza esa repetición productiva e improductiva característica de las sociedades sedentarias. Por encima de las prácticas laborales establecidas a partir del manejo de ciertas capacidades subjetivas y objetivas, surge una capa de vinculación social que dota a los individuos que conforman la comunidad de una cierta identidad, brindado a su praxis, a la vez, de significado y sentido. La praxis deja de ser un movimiento de

alcances limitados y se convierte en un fenómeno inteligible para aquéllos que la despliegan. El plano de la facticidad –en este momento no sólo el conjunto de condiciones naturales y sociales sino también de técnicas, reglas, procedimientos, concepciones, etc.– crece y con ello se vislumbran otros fines.

Si en la reproducción simple la técnica es, prioritariamente, *medio de conservación y de reparación* (de planeación, previsión y sustitución), en la reproducción ampliada es, sobre todo, *medio de acumulación y acrecentamiento*. El número cuenta y con el crecimiento de objetos y sujetos se incrementan las posibilidades de sobrevivencia de una comunidad, de su resistencia al entorno físico y de su asentamiento duradero.

Al ampliarse las estructuras productivas, reproductivas e improductivas básicas de una sociedad y al extenderse y consolidarse las relaciones sociales que las regulan y las acompañan internamente en cada momento, se hace patente algo que antes no lo era del todo: la sociedad y los sujetos sociales que la conforman no sólo producen para vivir (o sobrevivir), sino que hacen esto como condición indispensable para afirmar plenamente sus capacidades y posibilidades, para adecuar y delimitar su campo de acción y de disfrute, para impactar cada contexto de su existencia con una modalidad propia de vida, con una identidad. La técnica, entonces, por su capacidad de transformar la naturaleza y la socialidad, por su posibilidad ínsita de ampliar los espacios antes limitados y precarios de lo humano, deja de ser entendida como puro medio de transformación, como puro instrumento, y se presenta como lo que es en esencia: potencia humana, *fuerza productiva*.

Para Marx, la fuerza productiva es, a la vez, un *poder natural* y un *poder social*. Poder natural, porque es movimiento efectivo (*actus*) de un conjunto de capacidades corporales –brazos, piernas, cabeza, sentidos– y mentales, que si bien concebidas en

cuanto tales sólo son apenas condiciones y posibilidades de acción (*potentia*), una vez adecuadas por sus poseedores humanos a la consecución de un fin, despiertan como fuerzas activas de una voluntad que se enfrenta a la naturaleza mediándola, regulándola y, finalmente, transformándola, gracias a lo cual ella también se transforma. Las condiciones naturales de existencia humana son fuerzas productivas no por ser instrumentalidad o *tecnología corporal* (si es que esto existe), sino justo por ser expresión material de una voluntad que regula y se autorregula, que transforma y se autotransforma, es decir, que al simple código natural adhiere otro código específicamente humano, el cual rebasa, por su parte, los límites impuestos por la materialidad (la suya y la externa) y guía su relación con ella de tal forma que no constituya un obstáculo (sino tan sólo una condición) de su desarrollo libre. Esta *potencialidad* (entendida como la convergencia y comunión indisoluble de *potentia* y *actus*) es patrimonio, en distinta medida, de cada individuo, pero su despliegue pleno, su brillo total, aparece en tanto resultado de la *cooperación social*¹²⁰.

La fuerza productiva es poder social al ser conjunción organizada de un serie de individuos que prestan sus facultades naturales al proceso de desarrollo de una comunidad. No sólo se trata de una mera suma de fuerzas individuales o aisladas, sino del auténtico nacimiento de un nuevo tipo de fuerza por la acción coordinada de varios sujetos dirigida hacia una sola actividad y en un espacio determinado. Marx llama a ésta una *fuerza de masas*¹²¹.

Cierto, la fuerza productiva del trabajo humano se define por varias circunstancias inmediatas y mediatas, “el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan las ciencias y sus aplicaciones tecnológicas, la organización social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 30.

¹²¹ Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo I/Vol. 2, p. 396.

producción, las *condiciones naturales*”¹²², sin embargo, el fundamento de toda fuerza productiva se halla en el modo de cooperación social de una comunidad determinada, esto es, en la forma en la que ésta decide ordenar el desarrollo del proceso de trabajo, en su *qué* y en su *cómo*.

“Como primera gran fuerza productiva se presenta la comunidad misma; según el tipo particular de condiciones de producción (p. ej. ganadería, agricultura) se desarrollan modos de producción particulares y fuerzas productivas particulares, tanto subjetivas, que aparecen en cuanto propiedades de los individuos, como objetivas”¹²³.

Así, entonces, según Marx, la fuerza productiva no es, primordialmente, tecnología (instrumentos, herramientas y maquinaria), sino, de manera esencial, *comunidad*, potencialidad de una sociedad para dirigir su destino y exponer sus facultades libres. Dicha fuerza productiva al ser, en primera instancia, acto de relación material con la naturaleza (proceso laboral) se manifiesta y se particulariza como agregado de capacidades individuales y colectivas de producción y de trabajo en general (*fuerzas productivas subjetivas*) y como medios de producción y valores de uso en su conjunto (*fuerzas productivas objetivas*). Las facultades individuales y colectivas son síntesis de las capacidades naturales (modificadas y enriquecidas por las diferencias de los sujetos sociales y del entorno en el que efectivizan su praxis) y de la herencia histórica que una comunidad les otorga a sus miembros casi como un atributo natural: son también tradición. El hombre –indica Marx con tino– sólo se aísla históricamente¹²⁴; por naturaleza, empero, es un animal gregario, un *animal social*

¹²² Karl Marx, *Das Kapital*, MEW, Bd. I, S. 195.

¹²³ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., volumen 1, p. 456.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 457.

(*gesellschaftliches Tier*)¹²⁵. Incluso la naturaleza por donde se desplaza y la corporalidad que porta es producto histórico de la praxis humana. No hay algo así como una naturaleza en su estado puro. Por otro lado, las fuerzas productivas de los sujetos sociales no se reducen nunca, igual que ninguna realidad humana, al proceso de trabajo productivo: son tanto fuerzas productivas *materiales* como fuerzas productivas *espirituales*. El ser humano no sólo genera valores de uso para adecuar la naturaleza y transformar, de esta manera, el mundo externo y su corporalidad según sus propios fines; también modifica, en ese acto, su propia *espiritualidad*, esto es, su propia facultad de goce y disfrute singularizado de mundo. Las fuerzas productivas, tratadas subjetivamente, crean y refinan la sensibilidad; la colocan siempre como un momento que sobredetermina cualquier acto y le brinda su especificidad: la actividad creadora no es sólo productora de objetos, sino también expresión de un impulso *estético* en su sentido más amplio, de una motivación que busca *embellecer el mundo*. Como lo dice de forma magnífica Marx en su juventud: las fuerzas productivas de los sujetos sociales hacen de los sentidos naturales con los que nacemos *sentidos del hombre*; el oído no sólo oye sino que es capaz de disfrutar de la música; el ojo no sólo ve, sino que contempla la belleza de un paisaje o de una mujer; en este sentido la fuerzas productivas son *fuerzas humanas esenciales*¹²⁶. Pensada como fuerza libre, la relación sexual rebasa con mucho la finalidad procreativa: es acto de erotismo, de goce de los cuerpos, de juego amable y violento con el otro, de riesgo y solaz corporal, pero sobre todo, es

¹²⁵ Así interpreta nuestro autor el sentido de la sentencia aristotélica que define al ser humano como un ζῷον πολιτικόν. Cf. Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo I/Vol. 2, p. 397.

¹²⁶ “...los sentidos del hombre social son *otros* que los del hombre no social, así también es la riqueza objetivamente desplegada de la esencia humana la que determina la riqueza de los sentidos subjetivos *del hombre*, el oído musical, el ojo capaz de captar la belleza de la forma, en una palabra: se desarrollan así y en parte nacen así los *sentidos* susceptibles de goces humanos, los sentidos que actúan como fuerzas *humanas esenciales*”. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 622.

amor, momento de entrega total e incondicionada a una persona elegida voluntariamente¹²⁷.

Por su parte, las llamadas fuerzas productivas objetivas más que ser un gran complejo instrumental y tecnológico, son la materialización de un *telos* particular que introduce cada comunidad en las cosas según sus finalidades. Lo habíamos comentado ya cuando hablamos de la creación de valores de uso. Al ser el proceso de trabajo una actividad encaminada a un fin su producto no resulta un objeto indiferente ni neutral, es materialización de una forma y formalización de la materia. Por ello las herramientas, los instrumentos y las maquinarias manifiestan más que su propio cuerpo material: son, a la vez, resumen de un intento por rebasar los obstáculos que la fuerza de la naturaleza opone a los seres humanos y de afirmar sus capacidades vitales. Y el principal obstáculo en el desarrollo de cada agrupación humana, según Marx, es el del tiempo. ¿Cuánto tiempo gasta una sociedad en el logro de sus metas materiales, o sea, en el despliegue de su trabajo necesario?, eso es lo que define la contribución o el aporte específico de cada una de las fuerzas productivas objetivas a las comunidades humanas. Mientras menos tiempo se emplee en esta dirección y mientras más abundantes y ricos sean sus resultados, mejores serán las fuerzas productivas con las que cuenta una sociedad. La técnica, desde el punto de vista más general apunta a este fin, lo cual no significa que ella, en su camino por reducir al máximo el tiempo de trabajo socialmente necesario, deje de tomar en cuenta las condiciones naturales y subjetivas agotándolas y destruyéndolas sin la más mínima precaución. La técnica –lo hemos insistido–, igual que todo valor de uso, es síntesis de tres momentos que la atraviesan: el proceso de producción y consumo inmediato, el proceso de reproducción (simple y ampliada) y el proceso de desarrollo. Las fuerzas productivas objetivas no sólo consumen la

¹²⁷ Una magnífica exposición sobre las relaciones complejas entre la sexualidad, el erotismo y el amor se encuentra en el bello ensayo de Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Editorial Seix Barral, México, 1993.

naturaleza, sino que en su evolución perfeccionan la forma de su cuidado y conservación, incluso de su embellecimiento según las concepciones y cosmovisiones particulares de cada agrupación humana.

El conjunto de fuerzas productivas (objetivas y subjetivas) establece, en cierta medida, el marco de las relaciones que los sujetos sociales definen para organizar sus actividades necesarias y sus actividades libres. Estas relaciones sociales o *relaciones de producción* (por la prioridad que tiene la fase productiva en la constitución de la socialidad) no se introducen sin embargo como un elemento exterior y ajeno al desarrollo de las fuerzas productivas: nacen junto con ellas al momento de decidir cómo llevar a cabo las distintas fases de la reproducción humana, incluyendo, por supuesto, las etapas improductivas. La unidad indisoluble de fuerzas productivas y relaciones de producción conforman lo que Marx llama *modo de producción*, el cual a su vez condiciona los tipos de relaciones políticas, jurídicas e intelectuales de la vida de los sujetos.

“La unidad originaria entre una forma determinada de organización comunal (tribal) la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o comportamiento para con las condiciones objetivas de la producción como con una existencia natural, como con la existencia objetiva del individuo mediado por la comunidad (...), tiene su realidad viviente en un modo determinado *de la producción* misma, un modo que aparece tanto como comportamiento de los individuos entre sí cuanto como comportamiento activo determinado de ellos con la naturaleza inorgánica, modo de trabajo determinado”¹²⁸.

¹²⁸ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., volumen 1, p. 456.

Lamentablemente, justo este tema a dado paso a una serie de críticas que pretenden desvirtuar el sentido original de la propuesta marxiana, adjudicándole a ésta un imperdonable determinismo mecanicista en el momento de indicar la influencia que ejerce el modo de producción sobre la *superestructura (Uberbau)* de la sociedad. El clásico pasaje del prólogo de la *Contribución* en donde se menciona esto es casi siempre traducido de la siguiente manera: “El modo de producción de la vida material *determina* el proceso social, político e intelectual de la vida en general”¹²⁹. En realidad, donde dice *determina* se debería escribir *condiciona* (bedingen). Según el diccionario de María Moliner, determinar (en esta acepción específica) significa ser causa de que cierta cosa produzca otra, mientras que condicionar es hacer depender la realización de algo de ciertas condiciones o circunstancias. Cuando Marx concluye que el modo de producción *condiciona* el proceso social, político e intelectual de la vida en general, lo que está tratando de explicar es que el modo de producción funda el marco o campo de condiciones o circunstancias materiales (fuerzas productivas y relaciones de producción) que hacen posible la invención de ciertas formas políticas, jurídicas, etc., que lo regulan y lo explican; pero no señala, en ningún pasaje, que forzosamente a ciertas circunstancias materiales correspondan únicamente, por determinación de no sé qué demiurgo, un tipo de relaciones superestructurales. Tal como lo mencionamos más arriba, en Marx la fuerza productiva por antonomasia es la *comunidad*, ella establece el qué y el cómo del trabajo en general. Lo político, lo jurídico, lo intelectual, aunque aparezcan como campos separados de la praxis social, se juegan siempre en cada etapa de la actividad humana y tienen su condición de existencia y de posibilidad sobre circunstancias históricas específicas y cambiantes. Al desarrollarse las fuerzas productivas y ampliarse el rango de su acción, se modifican a la par las relaciones que

¹²⁹ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Aricó, México, 1997, p. 4. (Cursivas mías.)

las regulan y con ello las formas más complejas de la sociedad, incluso sus cosmovisiones y sus pensamientos¹³⁰. No pueden ser las mismas relaciones sociales, por ejemplo, las que se establecieron entre los pueblos cazadores y recolectores nómadas, digamos, de Aridoamérica antes de la conquista española, cuyos instrumentos de producción se reducían casi al arco y la flecha, que las que se encuentran en los pueblos agrícolas sedentarios de Mesoamérica, o que las que se tienen en las sociedades industriales, urbanas y masivas de la modernidad. Cada condición histórica implica una forma distinta de relacionarse y organizarse. Ahora bien, cuál es la forma que corresponde a cada sociedad según la evolución de sus fuerzas productivas es algo que no se puede decidir *a priori*, pues depende de la evolución libre de cada comunidad.

Lo que sí se puede saber, de acuerdo con Marx, es que al desarrollarse las fuerzas productivas y con ellas las relaciones de producción de una sociedad, se modifican, ya sea lenta o velozmente, las condiciones materiales de su reproducción y con ello se ponen las bases para “hacer saltar por los cielos” las viejas formas de organizarse y convivir. Y este mismo proceso, comenta nuestro autor, deviene a su vez en un nuevo desarrollo de las fuerzas productivas¹³¹. ¿Por qué? Porque al romperse los límites en los que se hallaba encerrada una comunidad y ampliarse el rango de lo posible para ella, se supera la fase de mera reproducción constante de lo mismo y se ponen las bases de la *historia*. La creación de historia, para Marx, es la gran fuerza

¹³⁰ De ahí que Marx diga que la humanidad se planteó sólo cuestiones que es capaz de resolver. Sin embargo, esto tiene sus asombrosas excepciones: en el siglo II d. C. Luciano de Samosata imaginó un viaje a la luna transportado por una nave marina que aprovechaba las corrientes aéreas para elevarse. Allí lograba convivir con los selenitas e incluso tomaba parte de una batalla galáctica entre éstos y los habitantes del sol. El relato de Luciano, en especial el viaje a la luna, es el antecedente de varios cuentos clásicos de ciencia ficción redactados muchos siglos después: los de Cyrano de Bergerac, Kepler y Julio Verne, por mencionar los más clásicos. Ver de Luciano de Samosata, *Relatos verídicos*, en *Obras I*, Editorial Gredos, traducción de Andrés Espinosa Alarcón, España, 2002.

¹³¹ “El desarrollo de las fuerzas productivas disuelve esas comunidades y tal disolución es ella misma un desarrollo de las fuerzas productivas humanas. Se trabaja primero a partir de un cierto fundamento: primero natural, luego supuesto histórico”. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., volumen 1, p. 458.

productiva de las comunidades humanas, la potencia capaz de generar civilización y desarrollo de la libertad de los sujetos.

La técnica, según lo dice Braudel, marca el ámbito de lo posible y lo imposible para los hombres, esto es, define el rango de su acción y de su alcance, su espacio y su *techo*. La técnica siempre va ligada a las facultades específicas de una comunidad, a su historia, y por ello no existe algo como una *técnica en sí*¹³². Un mismo invento, como la pólvora, por ejemplo, puede ser utilizado por algunos para mejorar el arte de la guerra o las excavaciones de las minas, y puede ser empleado por otros para el bello espectáculo de los juegos pirotécnicos. Y ni uno ni otro significan necesariamente un progreso o retroceso humano en sí, sino que depende desde qué mirador se entienda esto para juzgar la cuestión correspondiente.

Claro, para el economista o el sociólogo de inclinaciones empresariales sólo vale como progreso aquella técnica o aquel invento que se traduce en mayores ganancias y todo desaprovechamiento de una “oportunidad histórica” para conseguirlo les resulta del todo irracional e inverosímil. No deja de ser curioso en este sentido, que Manuel Castells¹³³, por poner sólo un caso, explique la falta de una industrialización en China en el siglo XIV, a pesar de contar con casi todos los elementos tecnológicos que la hicieron posible cuatro siglos después en Europa, por un “modelo estatista” fallido bajo las dinastías de los Ming y los Qing que detuvieron el desarrollo técnico por cuestiones políticas. Lo llamativo de este tipo de explicaciones es que trasladen una lógica y una discusión propias del desarrollo capitalista actual a una época y a una región donde ni siquiera existía el concepto de *política económica* y, por lo tanto, no se puede hablar de “modelos económicos del Estado” para decidir éste o aquel problema.

¹³² Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo (siglos XV-XVIII)*, op. cit., p. 376.

¹³³ Manuel Castells, *La era de la información. Vol. I La sociedad red*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Carlos Martínez Gimeno, México, 1999, pp. 31-39.

En fin, lo importante es que la comprensión de la técnica va de la mano de la comprensión de la historia de los pueblos, sociedades y civilizaciones humanas. No hay forma de separarlas. Por ello tendremos que abandonar, a partir de aquí, la manera de abordar el tema. Ya no podemos continuar explicando lo que es la técnica desde un punto de vista transhistórico: la historia concreta de los hombres tiene que aparecer, paso por paso, y con ella las distintas configuraciones epocales de la técnica. Intentaremos describir esto, en la medida de lo posible, según lo entiende Karl Marx.

b) La técnica en las sociedades precapitalistas. Técnica y escasez

Durante el recorrido que hemos realizado hasta el momento, desde que comenzamos a exponer el significado de las nociones de necesidad y libertad en Marx (Cf. Capítulo 1, II parte, inciso a), una cosa fue quedando clara: los seres humanos en la aventura de su existencia que es, en primer lugar, la de su reproducción vital, aparecen como sujetos sociales, y la clave de su subjetividad reside en su capacidad de moldear la naturaleza (la suya y la externa) y la socialidad de acuerdo a sus propios proyectos gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, esto es, en su facultad para establecer las condiciones o circunstancias materiales que hacen posible el despliegue pleno de su libertad, o digamos, de su poder más íntimo, su poder para crear historia y mundo.

Sin embargo, apenas se abandona el plano de las consideraciones *transhistóricas* algo se hace presente: la historia, que parecía ser el espacio por excelencia donde se afirmaba el poder y la riqueza de los seres humanos, surge de pronto como un proceso de cariz *inhumano*, y los hombres mismos lejos de valer en tanto que sujetos sociales juegan ahora el rol de *objetos* de una serie de fuerzas y fenómenos que los trascienden. Esto no significa que las reflexiones escritas arriba dejen de tener todo valor. En Marx,

recordémoslo una vez más, no hay términos absolutos, no hay blanco o negro, sujetos u objetos puros. Los sujetos son siempre sujetos corporales (y sociales) que se objetivizan y los objetos son materia subjetivizada. Si bien el punto de partida para nuestro autor es siempre el del sujeto, éste no se define sólo por sí mismo (como mera conciencia) sino por su relación incesante y contradictoria con la naturaleza, que se modifica según las diversas fases históricas y los más variados referentes geográficos. El punto de vista transhistórico nos permitió colocarnos en un nivel de concreción donde se hizo factible observar las características comunes a todas las épocas históricas, en lo que se refiere al proceso de reproducción social; todos estos rasgos persisten, sólo que con un alcance limitado. Los seres humanos siguen creando su historia libremente, nada más que de una manera que, paradójicamente, los niega a la vez como conjunto social y como individuos. Para expresarlo sucintamente, hay libertad (siempre la habrá mientras existan seres humanos) pero ésta es puesta entre paréntesis. La historia se crea bajo el reinado de la *escasez*.

¿Qué es la escasez? Pregunta difícil. La economía contemporánea, por ejemplo, define su objeto de estudio en relación al concepto de escasez determinándolo de una manera aparentemente ingenua, pero en el fondo coherente con su connivencia ante las formas empresariales de organización. Basta revisar cualquier manual económico en sus primeras páginas para encontrarse con esto. “La **economía** es el estudio de la manera en que las sociedades utilizan los recursos escasos para producir mercancías valiosas y distribuirlos entre los diferentes individuos”¹³⁴. Escasez significa que “los bienes son limitados, mientras que los deseos son infinitos”¹³⁵. Para este tipo de estudios económicos –lo que Marx llama *economía vulgar*– la escasez es un atributo de los objetos que son siempre finitos, mientras que los deseos son infinitos. Ambas aseveraciones

¹³⁴ Paul A. Samuelson y William D. Nordhaus, *Economía*, Editorial McGraw-Hill, traducción de Esther Rabasco, España, 1996, p. 4.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 5.

convierten en un atributo ontológico algo que es resultado de una relación histórica entre los sujetos sociales y el entorno natural que los rodea. Al *ontologizar* al sujeto y al objeto, la economía contemporánea justifica sus resultados y define sus objetivos: es ciencia de la escasez y, por ello, del uso *eficiente* y privado de los recursos. Pero no apresuremos vísperas.

Hemos ya encontrado un punto de apoyo para comprender lo que es la escasez o, si se quiere, la *rareza*, como la nombra Sartre¹³⁶. Ésta es, en primera instancia, una relación histórica compleja entre los sujetos sociales y los objetos naturales. No hay, determinados por esencia, ni objetos ni sujetos escasos. Si hay escasez ésta es producto de una relación variable en el tiempo.

La escasez, entonces, se presenta como un número determinado de objetos o, más bien, de valores de uso frente a un número superior de sujetos que los requieren para satisfacer sus necesidades y reproducir su existencia. La escasez es expresión de un hecho que se hace patente de forma dramática y descarnada, *no hay bastante para todos*¹³⁷, los objetos son insuficientes para lograr la reproducción social. Hasta qué punto esto se concretiza en la historia, depende de la evolución o el desarrollo de las necesidades de los distintos grupos humanos y de las diferencias entre los ecosistemas que habitan; hay quienes necesitan más, hay quienes necesitan menos; hay zonas más generosas, hay otras inhóspitas. Lo que es un hecho, desde el planteamiento marxiano, es que la primera experiencia de la necesidad es la experiencia de la escasez, la situación en la que el ser humano no se encuentra de manera inmediata con una forma adecuada de la propia naturaleza para la satisfacción de sus necesidades y, por lo tanto, se ve forzado a crear las condiciones indispensables para continuar su vida. Los objetos

¹³⁶ En gran medida, la siguiente presentación acerca de la escasez está basada en las ideas que este autor expone en su obra *Crítica de la razón dialéctica*, quizás el más grande texto de reflexión sobre la *filosofía* de Marx.

¹³⁷ Así lo resume Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 261.

dispuestos para este fin son insuficientes e inadecuados, esto describe a primera vista, la presencia de la escasez.

Sin embargo, los sujetos no se desplazan en un campo virgen, por decirlo de alguna manera, sino que despliegan sus proyectos en un espacio ya alterado por la acción de las generaciones que los precedieron. Su *facticidad* es la herencia que les reservaron sus abuelos y sus padres, así como también la evolución independiente de la naturaleza. El mundo es un mundo modificado por la praxis, debido a lo cual la limitación de los objetos frente a los sujetos es también un hecho histórico que está condicionado por el nivel en el que los hombres han logrado controlar las fuerzas de la naturaleza y adecuarlas a la reproducción de su vida. Es, pues, un fenómeno estrechamente vinculado al desarrollo de las fuerzas productivas en todas sus dimensiones, objetivas y subjetivas¹³⁸.

La escasez no nos habla sólo de objetos o valores de uso exigüos (lo cual podría traducirse de nuevo en una cualidad intrínseca y eterna de éstos), sino de *fuerzas productivas limitadas* para generarlos, de un desarrollo técnico e histórico de los sujetos sociales insuficiente para crear las condiciones de vida que la comunidad reclama. Por fuerzas productivas limitadas, entonces, hay que entender una situación colectiva, pasada y presente, heredada y reproducida, de insuficiente capacidad para producir los valores de uso necesarios en un momento y lugar determinados, poniendo en riesgo de muerte a los miembros de la misma comunidad. Y así como nadie llega a este mundo con las facultades suficientes para enfrentar con sus propios recursos las contingencias y los accidentes de la vida, así tampoco existe alguna comunidad que aparezca en el

¹³⁸ Esta herencia limitada y escasa de las generaciones anteriores a sus descendientes es una de las condiciones que hacen que los seres humanos sean incapaces de regir su historia, cosa que expresa Marx con toda claridad al comienzo de *El Dieciocho Brumario*, en su segundo párrafo: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su propio arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”. Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones Felmar, traducción de Carlos Wert, Madrid, España, 1977, p. 221.

escenario mundano con las fuerzas productivas requeridas para satisfacer a plenitud sus necesidades materiales. La diferencia, no obstante, entre el individuo recién nacido y las “comunidades primitivas”, consiste en que el primero (claro, dentro de circunstancias regulares) llega a la existencia bajo el auspicio de sus progenitores, mientras que la segunda despierta con la sorpresa de encontrarse, desde un inicio, “expulsada del paraíso terrenal”, condenada a vagar por tierras hostiles y a ganarse el alimento “con el sudor de su frente”.

Una vez que se hace patente a los miembros de una comunidad que se carece de las capacidades, los recursos, los medios y los instrumentos suficientes para satisfacer sus necesidades, éstas últimas dejan de aparecer como simple momento de continuación de la vida y de condición para el despliegue libre de las facultades humanas, y muestran de pronto su rostro más despiadado, duro. Las necesidades humanas (*Bedürfnisse*) dejan de ser, pues, mera condición y se convierten en principio y fin último de toda praxis; aparecen bajo la figura de la Necesidad (*Notwendigkeit*) que decide qué y cómo se hace, sin el previo consentimiento de los hombres¹³⁹. La necesidad humana, bajo el reinado de la escasez, es *necesidad necesaria* (*notwendiges Bedürfnis*), no sólo porque es indispensable cubrirla (como siempre lo es, como condición de algo más), sino porque en el contexto de las fuerzas productivas limitadas ella misma impone su lógica de movilidad al conjunto incapacitado de sujetos sociales, esto es, impone su lógica como una lógica necesaria, ineludible. Si bien, desde el punto de vista transhistórico, las necesidades son siempre necesidades humanas y libres, cuando se enfocan las cosas desde el mirador de la rareza, las necesidades (y, por supuesto, el movimiento práctico que implica su satisfacción) se presentan en cuanto “necesidades toscas”, burdas,

¹³⁹ Esa Necesidad que, como lo diría Empédocles, expulsa a los dioses (δαίμονος), “por triples diez mil años”, de los Bienaventurados y lo obliga a vagar, durante ese mismo periodo, bajo una forma mortal, “a lo largo de tornadizas sendas molestas de la vida”. Juan David García Bacca (selección, traducción y notas), *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2002, p. 59.

pobres; si las fuerzas de una sociedad no dan para más, si el tiempo de trabajo se limita casi exclusivamente a la consecución de los bienes fundamentales para la reproducción de la vida, entonces las necesidades, los sentidos, la praxis misma, reducen al mínimo su carácter social, estético, cultural en general, y aparecen sometidos, repito, *casi* en su totalidad, al mero comportamiento animal.

“Para el hombre hambriento –comenta Marx– no existe la forma humana de la comida, sino solamente su existencia abstracta de alimento; y lo mismo exactamente podría presentarse bajo la más costosa de las formas, sin que fuera posible afirmar en qué se distingue esta actividad alimenticia de la actividad nutritiva puramente *animal*. El hombre que vive en la angustia y en la penuria no puede sentir o captar ni el más bello de los espectáculos”¹⁴⁰.

Al apremiar la necesidad y al escasear las capacidades para cubrirla socialmente, no sólo se muestran como limitados e inadecuados los objetos, sino que surgen como escasos, de manera irremediable, los mismos sujetos. Y esto es lo central. En este preciso momento el otro deja de aparecérseme en cuanto complemento de mi praxis, de mi actividad encaminada a la consecución de un fin material colectivo, y comienzo a observar su propia actividad como una negación de mis posibilidades prácticas, de mis facultades para lograr saciar mi hambre. Su mera existencia resulta ser un atentado contra mi posibilidad de existir, por cuanto los objetos y los recursos físicos y mentales no alcanzan para todos. Miro a mi prójimo ya no como un hombre, sino como un *contra-hombre*, o más bien, en tanto que *hombre inhumano*, una especie extraña que niega mis posibilidades de reproducción vital¹⁴¹. La vida deja de ser afirmación de la libertad y del goce, y se convierte en *lucha por la vida*, en lucha por la sobrevivencia.

¹⁴⁰ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Marx. Escritos de juventud*, op. cit., p. 622.

¹⁴¹ Cf. Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 263.

La escasez es, para Marx, el fundamento de toda lucha intracomunitaria. El otro es un peligro (“los otros son el infierno”): ese pareciera ser el corolario que marca, con la violencia de un estigma, a las sociedades escasas.

Para Marx, la posibilidad de ruptura de la organicidad comunitaria reside justo en este punto. Si la pura presencia del otro amenaza mi existencia, la posibilidad de continuar mi vida, aunque sea únicamente de forma inmediata, encuentra una respuesta viable en su negación; ya sea que se le aniquile, se le excluya de la participación del disfrute de los bienes producidos o se le someta. Al final, la necesidad misma de proseguir una y otra vez el proceso de producción social, que es a pesar de todo un proceso colectivo, conduce a elegir históricamente el camino de la apropiación exclusiva de los objetos y de los sujetos. No basta, en la lucha por la sobrevivencia, con asegurarse de contar con los bienes inmediatos de disfrute, ni tampoco con los medios de producción: es indispensable subordinar a mi voluntad la libertad del otro, convertirlo en un medio productivo, con el doble propósito de impedir que su afirmación me niegue, es decir, me aniquile, y, por el otro lado, con la clara finalidad de beneficiarme de su praxis laboral, la cual me libra de tener que trabajar y arriesgarme a no conseguir lo suficiente para sobrevivir. La escasez es el fundamento originario de la propiedad privada.

Aquí vale la pena aclarar una cuestión que hemos dejado en suspenso hasta este momento. No es lo mismo *propiedad* que *propiedad privada*. Esto fue algo que Marx no se cansó de recordarle a Proudhon en cada uno de los distintos periodos de su trabajo teórico. “Toda producción – incluso, podríamos agregar nosotros, toda manifestación de vida– es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar de ahí a una

forma determinada de la propiedad, por ejemplo, la propiedad privada”¹⁴². El simple acto de respirar es una forma de apropiarse de algo que en principio nos es ajeno, el aire, fundamento de nuestra vida. No hay forma de existir, de laborar, sin que nos apropiemos del mundo que nos rodea, esto es, sin que le brindemos a éste una *forma propia*. Pero pasar de esto a la afirmación de que toda propiedad es propiedad privada, o sea, una propiedad que excluye definitivamente a los otros de su goce o su disfrute, es tanto como dar un brinco mortal.

En realidad, nos explica Marx, las primeras formas de propiedad fueron comunitarias (verbigracia, las comunidades hindúes, eslavas, celtas, etc.), aun siendo sociedades de escasez. ¿Cómo se explica entonces que aparezca la propiedad privada en el seno de las comunidades si éstas existen originalmente aun cuando están marcadas por la escasez? Para contestar esto tendremos que pasar a un nuevo nivel de concreción en nuestro análisis.

Según nuestro autor, la escasez es una condición *necesaria* pero no *suficiente* de la propiedad privada. Mientras los miembros de una comunidad ocupen la totalidad de su tiempo de vida, por el desarrollo sumamente precario o casi nulo de la técnica, en la producción de los medios de subsistencia necesarios para su reproducción y este mismo proceso requiera de la participación constante de cada uno de ellos (excluyendo, tal vez, a niños y a ancianos), se tienen que mantener unidos por necesidad. Es muy difícil, en esta situación, apropiarse del trabajo de otro cuando cada praxis laboral es algo precioso para la sobrevivencia del conjunto. Lo que Marx llama “comunismo antiguo” o “comunismo primitivo” encuentra ocasión de ser precisamente en esto, en que la comunidad se mantiene unida por la fuerza de la necesidad y la penuria resultante de unas fuerzas productivas limitadas. Esto no quiere decir que la lucha por la

¹⁴² Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, 1991, p. 37.

sobrevivencia deje de estar presente de manera absoluta; lo está, e incluso se manifiesta violentamente en diversas ocasiones, pero su presencia, para decirlo de alguna forma, es latente y sólo estalla bajo ciertas condiciones.

La ruptura de la comunidad, y con ella del proceso planeado y orgánico de reproducción social, obtiene su posibilidad de ser cuando, gracias a un desarrollo lento y paulatino de las fuerzas productivas, se logra un producto que se halla por encima de las necesidades inmediatas de los miembros de dicha agrupación, esto es, cuando los sujetos sociales son capaces de arrojar un *plusproducto* resultado a su vez de un *plustrabajo*. Al ocurrir esto, se ponen las condiciones suficientes para que algunos individuos puedan trabajar no sólo para ellos sino incluso para otros, que se apropian privadamente de los resultados de su praxis. Por la importancia del tema, me permito citar extensamente a Marx:

“Si el trabajador necesita todo su tiempo para producir los medios de subsistencia imprescindibles para el sustento de sí mismo y de su prole, no le quedará ningún tiempo para trabajar gratuitamente en beneficio de terceros. Sin que se haya alcanzado cierto grado de productividad en el trabajo no habrá tal tiempo disponible para el trabajador. (...) Sólo después que los hombres se han levantado, a fuerza de trabajo, de su primitivo estado animal, sólo cuando su trabajo, pues, se ha socializado hasta cierto punto, aparecen las circunstancias bajo las cuales el plustrabajo del uno se convierte en condición de la existencia del otro. En los albores de la civilización las fuerzas productivas adquiridas por el trabajo son exiguas, pero también lo son las necesidades, que se desarrollan con los medios empleados para su satisfacción y junto a ellos. En esos comienzos, además, la proporción de los sectores de la sociedad que viven de trabajo ajeno es insignificamente pequeña frente a la masa de productores directos. Con el progreso de la fuerza productiva

social del trabajo, esa proporción aumenta tanto en términos relativos como en absolutos¹⁴³.

El desarrollo de las fuerzas productivas (el desarrollo de la técnica) en una situación de persistente escasez para el conjunto de los sujetos sociales es, paradójicamente, la punta de lanza que disuelve la principal fuerza productiva humana: la comunidad. En su esfuerzo por sobrevivir, los hombres ponen las bases que los disminuyen como sujetos sociales; actúan, en el curso de su mismo desarrollo, contra su potencia más íntima; proceden como si ellos fueran ajenos a sus propios fines. Esta circunstancia, en la que los seres humanos, por la persistencia de la escasez, se comportan ante ellos mismos, ante la comunidad y ante los miembros que la conforman, como entes ajenos que sirven sólo como medios para el fin más inmediato, la sobrevivencia, es lo que Marx entiende como *enajenación*.

La enajenación es un fenómeno que acompaña a todas las sociedades de escasez. En su expresión concreta, sin embargo, cabe proponer una diferenciación entre el tipo de enajenación que es común a todas las sociedades escasas desde la antigüedad, y las sociedades que sostienen su actividad económica sobre la base de la propiedad privada.

Vista en su dimensión general, la escasez es sobre todo *extrañamiento* (Entfremdung), esto es, manifestación de una fuerza extraña a la comunidad, que se le presenta a ésta última ya sea como poder limitante de su actuar o, en mayor medida, como peligro indomable y amenazante de su existencia. En primer lugar, al ser limitadas las fuerzas productivas y, por lo tanto, escasos y pobres los resultados del trabajo, la naturaleza toma la forma de una voluntad trascendente que define por encima de los hombres: es la majestad que rige los días y las noches, las estaciones y los climas, la fertilidad y la infertilidad de los suelos, los cambios bruscos del espacio y la

¹⁴³ Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo I/Vol. 2, pp. 620-621.

transformación, a veces súbita, a veces lenta, de los paisajes. Sea como sea, la naturaleza aparece como el sujeto auténtico y los sujetos sociales resultan los objetos que se someten y se sacrifican según su voluntad. Al ser incapaces de afirmar a plenitud sus fuerzas, los seres humanos se ven a sí mismo como el juguete incierto de esa voluntad extraña.

Por otro lado, la enajenación es también, enfocada desde la óptica de la propiedad privada, la lógica de eso que Sartre llama la *contra-finalidad*. La aparición de la propiedad privada al interior de los colectivos humanos supone la disolución de la convivencia consensuada entre los miembros que los conforman y anuncia la valoración de ciertos intereses individuales por encima de los específicamente comunitarios (que incluyen, por supuesto, al conjunto de sujetos de la agrupación). La comunidad, que antes era una *totalidad orgánica* o *totalidad totalizada*, se empieza a desintegrar y se conforma, paradójicamente, en tanto que *totalidad inorgánica* o *totalidad destotalizada*. Si bien los seres humanos siguen conviviendo, pues en todo momento son *animales sociales*, fundan su coexistencia en la exclusión mutua y en la incomunicación. Deja de haber un plan de reproducción que los organice y los enfrente conjuntamente a las fuerzas extrañas de la naturaleza e, incluso, a las de otros grupos humanos. De ahí que, por falta de la más mínima reciprocidad, se rompa la unidad basada en el reconocimiento de las necesidades y las capacidades de los sujetos sociales. Por otro lado, las actividades se especializan, surge lo que Marx reconoce como la división del trabajo¹⁴⁴, esto es, la fijación exclusivista del trabajador a una actividad que le corresponde de por vida (herrero, agricultor, sastre, zapatero, etc.) y con ello se limita la posibilidad de que los sujetos se formen como trabajadores diversificados que puedan

¹⁴⁴ La cual no debe de ser confundida con la *distribución del trabajo* de la que hablamos en el apartado del proceso de trabajo. Ésta última es una categoría transhistórica que se refiere a la indispensable repartición de las labores prácticas en el momento de la producción y la distribución sociales, la cual, sin embargo, no es nunca una asignación determinista de las tareas prácticas (como sí lo es la división del trabajo), sino tan sólo una ubicación momentánea y correspondiente a la labor a efectuar.

enfrentar distintas labores según los requerimientos del conjunto social. Los sujetos se crean en tanto que sujetos débiles, tullidos.

De esta forma, incomunicados en lo que corresponde al reconocimiento de sus capacidades y sus necesidades y limitados en su actividad productiva, los sujetos, en cuanto miembros de una comunidad, se colocan a sí mismos en una situación de *crisis estructural reproductiva*. No sólo se trata de un resultado del desconocimiento de lo que los otros requieren, lo que pone en suspenso la posibilidad de reproducir en general la vida, sino que, atomizados en parcelas impenetrables, la actividad misma deja de tener una finalidad definida en conjunto y, por lo tanto, carece de la conciencia de sus resultados, por mínima que ésta pueda ser. Al actuar cada uno por su lado, sin tomar en cuenta a los otros y utilizando a la naturaleza y a los sujetos violentamente apropiados como simples medios para la consecución de los fines más inmediatos, se generan efectos que terminan siendo desfavorables para el conjunto, incluyendo al propio sujeto que realiza el acto. El caso de China antigua, del que habla Sartre¹⁴⁵, es significativo. Durante siglos los campesinos arrancaron los árboles para plantar el mijo. Esa actividad persistente, que rendía frutos inmediatos, fue produciendo, a mediano y largo plazo, una consecuencia que heredaron a todos los campesinos posteriores: se creó una escasez de árboles y con ella se erosionó el suelo, provocándose al final justo lo contrario de lo que se pretendía, esto es, una dificultad para continuar con el cultivo del mijo. De esta manera la praxis del hombre se vuelve contra-praxis y su resultado es una contra-finalidad. Dejan de tomarse en cuenta los momentos mediatos y reproductivos, que implican un cuidado de la naturaleza y los sujetos concretos, y así los desgastan, los aniquilan poco a poco.

¹⁴⁵ Cf. Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., pp. 297-299.

Al ceder, bajo las circunstancias de la apremiante penuria, su capacidad de planear y decidir el tipo de reproducción social que necesitan, los sujetos sociales ponen en suspenso la viabilidad misma de su sobrevivencia y posibilitan que sea el azar y la contingencia los que elijan por ellos. Los valores de uso creados, productos ya no de un trabajo comunitario concreto sino de uno privadamente abstracto (o sea, separado y excluyente), no pueden satisfacer por sí mismos el conjunto de exigencias físicas y materiales de los individuos, de ahí que éstos creen un excedente que sirva para intercambiarlo por otros valores de uso que requieren, esto es, produzcan mercancías. De esta forma los sujetos, sin siquiera planearlo, inventan un nuevo espacio y una nueva potencia: el mercado, que funge como intercomunicador parcial y siempre defectuoso entre los propietarios privados, los cuáles comprueban en él si lo que produjeron es útil o no para los otros y, a la vez, si ellos mismos pueden encontrar lo que desean. El mercado, de esta manera, se erige como el sujeto o, mejor aún, el *pseudo-sujeto* ajeno a la comunidad que decide por ella quién sobrevive y quién no, lo cual depende de una contingencia, a saber, si el sujeto produjo lo necesario para otro y encontró, a su vez, lo que el requería. Si esto sucede, la crisis estructural de la que partía ese sujeto se *neutraliza* momentáneamente, mas no se elimina¹⁴⁶. La crisis permanece en tanto halla escasez y los sujetos sociales se establezcan como propietarios privados, sujetos atomizados e incomunicados unos de otros.

La crisis estructural, derivada de la escasez, que produce la propiedad privada y enajena la comunidad en la forma del mercado, produce también instituciones y organizaciones que pretenden mediarla y neutralizarla con mayor efectividad, aunque sin alterar nunca la causa original. En tanto que *totalidades destotalizadas*, las sociedades forman entidades que pretenden disminuir los efectos desagregados de la

¹⁴⁶ Ver de Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., p. 85.

acción privada. Surge así, en cierto nivel, el Estado que, en pos de los propietarios privados que han perdido su capacidad de organizarse social y políticamente, establece un poder fáctico que limita y ordena desde una *trascendencia terrenal* al conjunto comunitario disperso. Dicho poder emana ya no como consecuencia de una fuerza productiva de la comunidad, sino justo lo contrario, como una fuerza que se impone sobre ella enajenadamente y la determina. A las comunidades inorgánicas, esto es, a las sociedades que son *totalidades destotalizadas*, les corresponden poderes *totalizantes* o *totalitarios* que buscan asegurar la unidad en medio de la incomunicación y la desintegración.

Toda esta enajenación natural, laboral, económica, política, comunicativa, histórica, etc., consecuencia de las fuerzas productivas limitadas que producen escasez, repercute en el tipo de técnicas con el que las sociedades cuentan. Éstas adquieren una configuración especial que las determina en tanto que técnicas escasas o *sacrificiales*, para decirlo con la estupenda exactitud de Walter Benjamin¹⁴⁷.

Que la técnica sea sacrificial significa, en primer lugar, que el conjunto de fuerzas productivas humanas son incapaces de hacer frente con efectividad a las potencias naturales y, por ello, se tienen que sacrificar a un gran número de miembros de las comunidades en el esfuerzo productivo por arrancar un número escaso de bienes necesarios para la reproducción social. La construcción de grandes presas, por ejemplo, en el mundo antiguo, o de acueductos para transportar el agua y administrarla correctamente implican la movilización de una masa ingente de fuerza de trabajo que así como se utiliza se agota con velocidad. En su esfuerzo por extraerle algo al mundo que lo rodea y por dominarlo, la humanidad escasa crea técnicas que desgastan su medio ambiente y consumen de forma voraz las facultades físicas y mentales de los

¹⁴⁷ Cf. Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Editorial Itaca, traducción de Andrés E. Weikert, México, D. F., p. 55.

sujetos. La técnica, aun cuando preserve siempre sus características generales, vale principalmente en tanto medio para fines inmediatos, sin importar sus consecuencias dañinas para ciertos individuos o para la propia naturaleza. Esto no quiere decir que no se desarrollen a su vez técnicas encaminadas a potenciar las capacidades humanas o que busquen una relación distinta con la naturaleza. El mundo precapitalista está lleno de dichas fuerzas productivas, objetivas y subjetivas. Lo que se subraya simplemente es la preponderancia que adquiere este tipo de técnica en el proceso interno de una comunidad de hacer frente a la escasez.

En segundo lugar, la técnica en las sociedades escasas es sacrificial porque condena o sacrifica de por vida a los distintos sujetos laborales a un tipo específico de actividad productiva o improductiva, limitando la posibilidad de conducir su experiencia a otros ramos del quehacer y del saber humanos. Y justo ésta es la crítica que Marx hace a la división del trabajo en las sociedades precapitalistas¹⁴⁸.

Desde el punto de vista de nuestro autor, la viabilidad de la superación de la escasez y la enajenación reside en la trascendencia de la condición que las origina, a saber, las fuerzas productivas limitadas. En principio, ésta es la labor que se propone la modernidad: la creación de fuerzas productivas tendencialmente ilimitadas para la supresión de la escasez. En qué medida se cumple con ese objetivo, es algo que veremos en el siguiente apartado.

¹⁴⁸ "...a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida". Carlos Marx y Federico Engels, *La Ideología alemana*, op. cit., p. 34.

c) Técnica moderna y técnica capitalista

En tanto figura histórica de la civilización humana, la modernidad puede ser comprendida atendiendo al movimiento *esencial* que ella traza¹⁴⁹. En este estricto sentido, la modernidad aparece como un intento incesante de perfeccionamiento técnico cuyo objetivo central es la regulación y ordenamiento productivo de las fuerzas naturales en pos de la superación de la escasez. Su fundamento se halla, entonces, en un crecimiento lento, al principio, veloz, más tarde, de las potencias subjetivas y objetivas que ayudan a controlar el despliegue práctico de los hombres y les permiten, a éstos últimos, extender su rango de acción y alargar, como consecuencia natural, el tiempo que dedican a su desarrollo individual y colectivo. La modernidad, pues, en cuanto potencialidad técnica dibuja en el escenario histórico de los sujetos la posibilidad real de trascender sus limitaciones; coloca las bases de la superación de la *rareza* y con ello genera las condiciones para una vivencia *abundante* y rica.

Cierto, la modernidad no se agota en sus determinaciones económicas y productivas: es, a la par, transformación de las relaciones y las intenciones políticas; modificación de las formas tradicionales de entender al mundo, así como alteración de la manera en la que éste se conceptúa; cambio imparable de los comportamientos y las aspiraciones sociales; etc. Sin embargo, para Marx, la condición de posibilidad intrínseca a todos estos fenómenos se encuentra en la evolución (no progreso) material y productiva de la praxis humana. Al descubrir los seres humanos –gracias al desarrollo de las fuerzas productivas que apuntan a la ilimitación de la riqueza– la *inmanencia* de

¹⁴⁹ Bolívar Echeverría distingue entre la modernidad como una *forma ideal de totalización* y la modernidad vista en tanto *configuración histórica efectiva*. Nuestra exposición sobre este tema sigue, en gran medida, sus claros pasos. Ver de Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, D. F., 1995, pp. 140-141

su poder (para utilizar la terminología de Hardt y Negri¹⁵⁰), esto es, su capacidad para enfrentarse de manera victoriosa al mundo natural que los rodea y que antes se les aparecía como una potencia extraña a la que había que someterse, éstos transforman su comprensión de las cosas, justo porque se presentan ahora en tanto que sujetos. Las formas de organización política, social, cultural, etc., se patentizan como posibilidades de elección libre de los individuos y los grupos y ya no como imposiciones de una voluntad ajena a ellos. La enajenación, en tanto “fenómeno natural” empieza a desaparecer y el mundo, a su vez, deja de ser visto a la sombra de un hechizo o un encanto divino, o sea, de un poder trascendente.

No obstante, si bien la modernidad apunta en su movimiento general a la consolidación de un bastión de fuerzas productivas ilimitadas o abundantes, condición indispensable para la superación de la escasez y la enajenación social, su *concreción histórica efectiva* revierte, de manera paradójica, dicha tendencia, reconfigurándola de tal forma que ésta surge bajo el auspicio de un sujeto que no es el resumen del conjunto de individuos concretos, sino su negación de nuevo trascendente y ajena: el capital. A la afirmación histórica, aunque aún tímida, del plano inmanente del poder humano le sigue la instalación de una fuerza trascendente que lo adecua a sus propios principios y le dicta, otra vez, sus proyectos. Se impone, pues, una forma potenciada de la enajenación humana.

El modo de producción capitalista, lejos de construir los pilares que permitirían la supresión de la rareza, instala en escala ampliada –por la misma forma en la que establece los cauces de la reproducción social– una *escasez artificial*¹⁵¹ que alimenta el proceso de enajenación y división comunitaria. Por escasez artificial no hay que entender algo así como una “falsa escasez”, sino al contrario, una auténtica limitación

¹⁵⁰ Cf. Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Editorial Paidós, traducción de Alcira Bixio, Argentina, 2002, pp. 78-81.

¹⁵¹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, op. cit., pp. 140 y 157.

de valores de uso suficientes para satisfacer a plenitud las necesidades colectivas de los sujetos en el contexto, perversamente irónico, de un revolucionamiento incesante de las fuerzas productivas humanas, a la vez, cada vez más potentes y abundantes. Lo paradójico de esta situación consiste, así, en que el modo de producción capitalista basa su crecimiento y fortaleza en el desarrollo constante de las fuerzas productivas sociales y, sin embargo, promueve dicho desarrollo no para el beneficio conjunto de los sujetos sociales ni para la supresión definitiva de la escasez, sino de acuerdo al móvil que lo articula y conduce: el proceso de *producción de capital*, o sea, de *valor valorizándose*.

A diferencia de la enajenación primigenia que se fundamentaba en el reconocimiento de la impotencia humana frente a un poder natural extraño, o de la enajenación mercantil que cedía las facultades políticas de organización social a una entidad económica (el mercado) que articulaba a los sujetos privados de manera azarosa y contingente, la enajenación que se erige sobre el campo mellado de la producción capitalista tiene como sustento la dirección unívoca que le inyecta al proceso de reproducción general la dinámica de la *autovalorización*. No se trata, pues, sólo de una impotencia o de un azar que indiquen los alcances y los límites de la praxis subjetiva, sino de un proyecto impuesto a la humanidad en su conjunto que indica el camino preciso a seguir, desconociendo todo otro proyecto o posibilidad histórica. Los seres humanos ven enajenada su potencialidad productiva y creativa, en todos los sentidos, y terminan subordinándola a la fuerza opresiva del capital.

Apenas la modernidad instaure su propuesta histórica y civilizatoria, el capitalismo entra en escena para *traicionar* sistemáticamente las posibilidades que la primera promete. Si aquella abría la puerta de la abundancia, éste extiende la escasez a un grado jamás antes visto; si aquella establecía las condiciones para la afirmación

concreta de los sujetos, éste trata indistintamente al conjunto de los entes naturales y sociales como puros medios y objetos de sus fines.

Lo primero que el modo de producción capitalista hace, entonces, es replantear el conjunto social de finalidades que articulaban anteriormente la reproducción social. Curiosamente, pues, el capitalismo aparece no tanto impulsando un nuevo tipo de desarrollo técnico, sino más bien asumiendo en los terrenos de la producción y la reproducción social los “progresos acumulados” y readecuando los elementos componentes de dichos ámbitos, principalmente el factor subjetivo y laboral, a sus propios objetivos. El capitalismo, en tanto *modo de producción*, dota al proceso de trabajo de una figura histórica inédita y lo somete a una nueva dinámica, ajena a su sentido transhistórico original¹⁵²: lo enajena, lo torna sostén de una figura histórica de reproducción que acrecienta la riqueza negando y sometiendo, paradójicamente, la fuente de toda la riqueza, los propios seres humanos. A este proceso Marx lo nombra *subsunción formal del trabajo por el capital*.

La subsunción formal del trabajo por el capital expresa el modo en el que el capitalismo se apropia del proceso productivo tal y como venía ocurriendo antes de que él le implantara, sobredeterminándolo, su lógica específica. Ya fuera que éste sucediera anteriormente subordinado a la égida de un modo de producción primitivo, feudal o de tipo asiático, el capital rompe, mediante una expropiación violenta que Marx distingue con el nombre de *acumulación originaria*, los lazos que unían al trabajador directo con sus objetos y sus medios de labor. De esta manera, se interna en el seno de la producción social modificando la forma en la que venía funcionando e insertándole como único proceso válido el de la valorización del valor. Para el capital, a diferencia de otros sistemas basados en la propiedad privada, no se trata sólo de producir

¹⁵² Aunque nunca puede negarlo de manera cabal, pues si lo hiciera simplemente dejaría de reproducirse la vida humana.

mercancías con cierta cantidad de valor (tiempo de trabajo socialmente necesario); se trata también, y principalmente, de generar mercancías que encierren en su interior un plusvalor o valor excedente, fundamento de la ganancia. Para ello, el capitalista (la personificación del capital) opera en varios niveles: escinde, en primer lugar, al trabajador de sus objetos y medios de producción y, a través de ello, lo despoja de la capacidad de generar sus propios medios de subsistencia, instalándolo en una crisis estructural de reproducción vital; en segundo lugar, le ofrece como “opción” la posibilidad de “vender voluntaria y libremente” su fuerza de trabajo y lograr conseguir los elementos materiales de su reproducción o simplemente evadirlo y morir; por último, acepta unificar al trabajador y a los medios de producción *si y sólo si* éste genera una serie de productos o mercancías con un valor que supere o exceda el necesario para reproducir su fuerza de trabajo, esto es, si y sólo si despliega un plustrabajo que tome la forma de plusvalor. Como lo hemos visto, el capital no funda la explotación de plustrabajo, sino que tan sólo le brinda a ésta la forma específica del plusvalor. De igual modo, hace aparecer al obrero como “trabajador libre” cuya única posesión o mercancía enajenable es su fuerza de trabajo.

“No se opera entonces más que una metamorfosis formal, o, en otras palabras, el modo capitalista de explotación sólo se distingue de los precedentes, como el sistema esclavista, etc., por el hecho de que en éstos se arranca el plustrabajo por medio de la coerción directa, y en aquél mediante la venta ‘voluntaria’ de la fuerza de trabajo”¹⁵³.

Así, el capitalismo erige su singular dominio sobre el proceso de trabajo “liberando”, por una parte, a los obreros de sus vínculos productivos que los

¹⁵³ Karl Marx, *El capital*, op. cit., p. 617.

condenaban a permanecer de por vida en un mismo lugar y ejerciendo una misma actividad, y, por otra parte, subordinándolos a la explotación de plusvalor y a la dinámica opresiva de la acumulación capitalista, o sea, de la autovalorización. Los trabajadores, en vez de desplegar su actividad para el beneficio directo de ellos y sus familias, lo hacen en provecho de un ente ajeno: el capital. Éste último, al instalar la subsunción formal del proceso de trabajo le arrebató al obrero lo que anteriormente le pertenecía de manera legítima, a saber, su actividad libre y sus productos, frutos de su labor.

Encerrado, bajo el imperio de la subsunción formal, en un ámbito técnico de explotación igual al de los modos de producción anteriores, el capital sólo puede extraer plusvalor de un modo que Marx caracteriza de *absoluto*. Éste consiste ya sea en alargar el tiempo de trabajo de la jornada laboral, extendiendo gracias a ello el tiempo que el obrero dedica a la generación del valor excedente para el capitalista –el tiempo que trabaja gratis para él–, es decir, en la producción de *plusvalor absoluto extensivo*, o, ya sea en el uso más denso de esa misma fuerza de trabajo en un mismo plazo laboral, o sea, en la explotación de *plusvalor absoluto intensivo*¹⁵⁴. Sin embargo, en esta dirección, el capital topa pronto con dos límites: la capacidad física de los proletarios que requieren de un tiempo libre para la reposición de su fuerza de trabajo, sea que ésta se haya desgastado por un uso alargado o intensivo de la jornada laboral, y la cantidad de obreros existentes en un espacio y en un contexto dados. Mientras la técnica capitalista no se desarrolle y permita elevar los niveles de productividad, la explotación

¹⁵⁴ Para profundizar en los pormenores de esta clasificación ver de Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, op. cit., pp. 111-114.

se ve obstaculizada por el número de trabajadores disponibles y por la labor que éstos pueden otorgarle sin sufrir un desgaste físico irreversible¹⁵⁵.

Es por ello que, dada la necesidad intrínseca al sistema de producir cada día mayores grados de plusvalor, el capitalismo impulsa y promueve en escala ampliada el revolucionamiento de las fuerzas productivas sociales. Al hacer esto el capital no sólo extirpa al obrero mayores cantidades de plusvalor, sino que crea a su vez nuevos tipos de éste: el *plusvalor relativo* y el *plusvalor extraordinario*. El plusvalor relativo consiste en la disminución del valor de las mercancías requeridas para la reproducción de la fuerza de trabajo producto de un desarrollo técnico en el sector de generación de medios de subsistencia, gracias a lo cual el proletario puede dedicar un menor tiempo de su jornada laboral a la producción de mercancías con un valor igual al que necesita para su reproducción (*tiempo de trabajo necesario*) y alargar en consecuencia el tiempo que regala al capitalista (*tiempo de trabajo excedente*). De esta forma, en un mismo lapso temporal, el proletario es capaz de producir una mayor cantidad de plusvalor sin alargar la jornada laboral y sin hacerla (necesariamente) más intensiva. Se acorta el tiempo de trabajo necesario para su reproducción y se extiende el tiempo excedente.

Por su parte, el plusvalor extraordinario es el resultado del desarrollo y la apropiación monopólica, por un capitalista o una serie limitada de ellos, de una tecnología de punta que permite el despliegue potenciado de la fuerza de trabajo, la cual sirve para crear mayores cantidades de valores de uso y valor en un lapso determinado, reduciendo igualmente la cantidad de tiempo de trabajo necesario y estirando la de tiempo suplementario¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Esta es la conclusión a la que Marx llega al final de la sección tercera del tomo I de *El capital* (“Producción de plusvalor absoluto”), específicamente al concluir el capítulo IX. Cf. Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo I/Vol. 2, pp. 372-373.

¹⁵⁶ El análisis general del plusvalor relativo y del plusvalor extraordinario se localizan en la sección cuarta del tomo I de *El capital* (“La producción de plusvalor relativo”), especialmente en el capítulo X. *Ibíd.*, pp. 379-390.

El desarrollo de las fuerzas productivas sociales y la aparición de formas novedosas y más potentes de extracción de plusvalor, dotan al capitalismo de su configuración opresora y enajenante específica: la *subsunción real del trabajo por el capital*. A diferencia de la subsunción formal, que no altera sustancialmente el contenido material del proceso de trabajo, la subsunción real modifica el sustrato técnico y físico que sostiene la esfera productiva de la sociedad. Claro, los rasgos estructurales de la primera persisten (éstos son en esencia los que configuran a la sociedad capitalista), pero adquieren su dimensión específica al quedar colmados por la dinámica que guía a este modo de producción moderno: el desarrollo incesante de las fuerzas productivas como base del proceso de acumulación o valorización de capital.

Con la subsunción real, basada en el revolucionamiento técnico constante del aparato productivo, el sistema capitalista ingresa en un terreno propio, en el cual puede combinar los tres tipos de explotación (la absoluta, la relativa y la extraordinaria) e, incluso, practicar con gran frecuencia la sobreexplotación de la fuerza de trabajo (es decir, el pago de la fuerza de trabajo por debajo de su valor, el cual se determina, a su vez, por el valor de las mercancías necesarias para sostener su subsistencia). Comienza, de esta forma, una etapa que extirpa o enajena a los seres humanos todas las fuerzas productivas naturales y sociales inherentes a su existencia, enfrentándolos a ellos como potencias hostiles y perversas.

Históricamente, de acuerdo con Marx, la primera fuerza productiva que se apropia, enajenándola, y desarrolla el capital es la fuerza productiva por excelencia: la comunidad y, sobre todo, el producto de su actuar planeado y consciente, la *cooperación*. De nuevo, resulta paradójico que el capitalismo, el cual conduce a su extremo el régimen de propiedad privada, instituya su poderío sobre la base de la unificación de los antaño campesinos y trabajadores individuales dispersos, confiriendo

de esta forma a los sujetos sociales la posibilidad de romper su aislamiento ocasionado por la escasez y establecer un ámbito de comunicación y acción orgánica. Ciertamente el capitalismo es, sobre todo, un régimen social de producción, cuyo sistema de cooperación se diferencia de los anteriores en que no deriva ni de condiciones productivas comunitarias ni de relaciones despóticas de servidumbre, características de la antigüedad, sino de una relación mercantil de compra y venta de la fuerza de trabajo, despojada de cualquier otro atributo. La cooperación sometida a la dinámica del modo de producción capitalista es la consecuencia de la apropiación privada de una fuerza productiva social-natural patrimonio de todos los hombres, que deja de aparecer como tal y se presenta, enajenadamente, en tanto *fuerza productiva del capital*. Al desarrollarse en oposición a la economía campesina fundada en la pequeña propiedad privada y a la economía artesanal, la cooperación capitalista, así como los rasgos que ella incorpora, aparece como la *cooperación en sí*. La cooperación, entonces, deja de manifestarse a la comprensión y vivencia cotidiana de los individuos como una fuerza propia de los seres humanos, y se comienza experimentar en tanto que potencia natural del capital y su forma de organizar la esfera productiva.

Si antaño este poder, que al movilizar a través de una planeación y una dirección comunes un conjunto enorme de brazos, piernas y cabezas, lograba objetivos que ningún individuo aislado ni una serie de sujetos desconectados unos de otros alcanzarían; si en otros tiempos, digo, este poder era convocado en ocasiones especiales por los déspotas para edificar una presa o levantar un pirámide, bajo la égida igualmente despótica (aunque superficialmente basada en un “contrato libre”) del capitalismo es puesta en acción diariamente por un solo capitalista, que actúa dentro de la fábrica o el espacio laboral igual que un rey o un faraón de la antigüedad al frente de una población entera.

Al reunir en un único lugar a una serie de individuos trabajadores el capitalista “mata”, por decirlo de alguna manera, “varios pájaros de un solo tiro”: 1) ahorra en sus gastos de capital constante, es decir, de capital monetario invertido en objetos y medios de producción, ya que no necesita de varios edificios para concentrar el trabajo ni de varios depósitos para resguardar sus materias primas; 2) se apropia de una fuerza productiva social-natural que por sí misma es mucho más que el número idéntico de individuos aislados laborando por su parte, esto es, se apropia gratuitamente de una *fuerza de masas o fuerza productiva aumentada*¹⁵⁷ que los obreros despliegan naturalmente al actuar en conjunto y que el capitalista no se ve obligado a retribuir pues, desde su punto de vista (que es el que le importa al régimen), el contrato con el trabajador asalariado se hace individual y no colectivamente; 3) gracias a esta apropiación privada y gratuita de la cooperación, el capitalista desarrolla una potencia técnica (la más grande) que le permite extraer mayores masas y tasas de plusvalor en una jornada laboral constante o, incluso, disminuida; 4) por si no fuera suficiente, al someter a la cooperación y, con ella, a la comunidad a su dominio, el capital hace suya la capacidad más íntima de aquélla, esto es, su capacidad para crear civilización e historia. Al aparecer en escena la subsunción real, el capital readecua a sus propios intereses la socialidad humana y le impone un objetivo externo, ajeno a sus necesidades y deseos. Promueve la cooperación si ésta se da dentro de la fábrica, pero la inhibe si se da fuera de ella, sobre todo si el objetivo de ésta última es el de la organización política en contra del régimen de dominación. El capital, pues, moldea la sociedad y sobre ella construye la historia de la explotación de plusvalor, o bien, la historia de la enajenación capitalista de las fuerzas humanas capaces de instaurar un mundo abundante y libre.

¹⁵⁷ Con estos dos términos caracteriza Marx el tipo de fuerza productiva que desarrolla la cooperación. *Ibíd.*, pp. 396 y 400.

Ahora bien, en el capitalismo la cooperación acompaña siempre al fenómeno de la división del trabajo que, como lo indica Marx, “adquiere su figura clásica en la *manufactura*”¹⁵⁸. Según el pensador alemán, la división *sistemática* del trabajo en la fábrica manufacturera puede presentar dos formas: 1) o bien es la consecuencia de la *manufactura heterogénea*, que consiste en el ensamble “puramente mecánico de productos parciales independientes”¹⁵⁹ (caso ejemplar, el del *reloj*), 2) o bien es el resultado de la *manufactura orgánica*, la cual toma forma en la continuidad de “una secuencia de procesos y manipulaciones interrelacionadas”¹⁶⁰ (verbigracia, la producción de agujas). Al igual que lo sucedido con la cooperación, la división del trabajo manufacturera asume una faz contradictoria. Por un lado, al separar en partes las distintas fases laborales que anteriormente ejercía un solo artesano y encargárselas a distintos obreros, el capital libera al trabajador de la cadena que lo ataba de por vida a un solo tipo de oficio y le da la posibilidad (en teoría) de ejecutar distintas acciones. A su vez, potencia la productividad del trabajo porque divide la labor entre varios individuos, cada uno más ágil que el otro en cierto aspecto de la producción, y desarrolla una fuerza productiva aún latente en la cooperación humana.

No obstante, como debe de quedar claro de inmediato, el capital desarrolla la división del trabajo no para el beneficio de los sujetos sociales sino para explotar mayores cantidades de plusvalor relativo. Por ello, al capital no le importa algo así como la “liberación” del obrero de un único oficio, sino su especialización en una única fase productiva para la generación más expedita y eficiente de las mercancías. Así, lejos de liberar al trabajador, lo encierra hasta el embrutecimiento en una sola actividad específica y como consecuencia le roba a éste la capacidad de producir valores de uso completos; lo convierte en un sujeto parcial y decrépito para cualquier actividad que no

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 409.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁶⁰ *Ídem.*

sea para la que está entrenado; lo transforma, en definitiva, en un ser más dependiente del modo de producción capitalista, porque no puede plantearse la alternativa de crear y producir fuera de él.

A pesar de este incremento potencial de las fuerzas productivas capitalistas, gracias a la refuncionalización productivista de la cooperación y la división del trabajo, la subsunción real sólo alcanza su figura completa cuando logra desarrollar una tecnología que trasciende con mucho las capacidades humanas de producción, es decir, cuando logra dotarse de una maquinaria y de un sistema de máquinas correspondiente (gran industria). Si el capital pone énfasis en el aspecto objetual de la técnica, o sea, en la dimensión que nosotros hemos llamado tecnológica, es justo porque para él las fuerzas productivas valen sólo como medios para conseguir su fin, que es el de la autovalorización; el capital lo mediatiza y lo instrumentaliza todo, por ello en la época de su dominio la técnica sólo es pensada en tanto que tecnología y no desde su fundamento humano y comunitario. De esta forma, a diferencia de lo que sucede en la cooperación y en la manufactura cuyas revoluciones técnicas partían de la *fuerza de trabajo*, en la gran industria las mejoras en este rubro arrancan siempre del *medio de trabajo*¹⁶¹.

Si bien el capital tiende a tratar al conjunto de objetos y sujetos que le ayudan a producir plusvalor como meros instrumentos, la máquina no puede ser comprendida como un instrumento o una herramienta, ni siquiera como una simple suma de ellas. Marx distingue, desde el principio de su análisis, tres partes “esencialmente distintas” de la maquinaria: 1) el *mecanismo motor*, o sea, la fuerza motriz e impulsora de todo el mecanismo, 2) el *mecanismo de transmisión*, el cual –a través de palancas, volantes, conductos, etc.– sirve para regular o alterar el movimiento de la máquina, y 3) la

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 451.

máquina-herramienta o, propiamente, la *máquina de trabajo*¹⁶². El desarrollo de esta última constituye, históricamente, el punto de arranque de la revolución industrial del siglo XVIII que dotó al capitalismo de una gran industria.

La máquina-herramienta se distingue de la simple herramienta en dos puntos. En primer lugar, a diferencia de la herramienta que es un objeto singular manipulado para realizar algún trabajo, la máquina-herramienta es un *mecanismo*, esto es, un conjunto combinado de piezas que ejecutan una función. En segundo lugar, la herramienta depende de la capacidad humana de manipulación, no sólo en cuanto a su fuerza o habilidad sino incluso con respecto al número de órganos corporales con los que cuenta, los cuales lo limitan a usar a la vez un número específico de instrumentos; en cambio, al incorporarse a la máquina, la herramienta crece exponencialmente en número y se libera de las “barreras orgánicas” que le impone el cuerpo del trabajador, aun cuando él siga siendo la fuerza motriz que moviliza al mecanismo en su conjunto.

Una vez superados los obstáculos físicos que imponía la corporalidad humana a la maquinaria, se vuelve hasta cierto punto algo secundario cuál es la fuerza que la moviliza.

“No bien el hombre –indica Marx–, en vez de operar con la herramienta sobre el objeto de trabajo, actúa únicamente como fuerza motriz sobre una máquina-herramienta, pasa a ser *casual* el que la fuerza motriz se disfrace de músculo humano, y a éste lo pueden remplazar el viento, el agua, el vapor, etc.”¹⁶³.

Sin embargo, la tendencia que triunfa es la de *autonomizar* cada una de las partes componentes de la maquinaria de las limitaciones corporales de los hombres y de la propia naturaleza, constituyéndose así ésta en un *sistema de funcionamiento*

¹⁶² *Ibíd.*, p. 453.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 456.

automático. La máquina que de alguna manera representa el primer gran logro en el proceso de autonomización y automatización industrial es aquella que fusiona dos mecanismos: la máquina de hilar y cardar de Arkwright (1775) y la máquina de vapor de doble efecto de Watt (1784).

Para Marx, la revolución industrial comienza justo en el momento en el que el hombre se libera de las labores complejas y potenciadas del trabajo que realiza la máquina y empieza a participar en el proceso de trabajo como pura *fuerza* de acción¹⁶⁴. Por ello es que en Marx, a diferencia de lo que opina Mumford, no puede ser el *reloj* el que mejor represente “la moderna edad industrial”¹⁶⁵, a pesar del reconocimiento que otorga el autor alemán a dicho invento como el más significativo dentro del proceso de trabajo de la manufactura heterogénea.

Lo importante aquí es subrayar lo siguiente: mientras más progresa la maquinaria como mecanismo automático en su conjunto, menos esfuerzo y tiempo tienen que dedicar los trabajadores (sólo en tendencia) a la producción de valores de uso. Tanto la movilización de una gran cantidad de obreros en la cooperación, como la división y especialización del trabajo característica de la manufactura vienen a ser “absorbidas” por la máquina y, más tarde, por el sistema de máquinas coordinadas que elaboran en distintas fases un mismo producto, liberando de esta forma *en potencia* al proletario del desgaste que implica el trabajo.

Empero, de nuevo, apenas esbozada en el horizonte histórico de la humanidad la posibilidad de disminuir al mínimo la participación de los sujetos en la esfera de la producción social, el capital da cuenta del sentido que para él tiene la revolución

¹⁶⁴ “Desde el momento en el que la participación inmediata del hombre se reduce sólo al hecho de que él comienza a actuar como simple *fuerza*, en ese momento se origina el principio de la producción mediante la máquina”. Karl Marx, *Progreso técnico y desarrollo capitalista (manuscritos 1861-1863)*, Ediciones Pasado y Presente, traducción de Raúl Crisafio y Jorge Tula, México, D. F., 1976, p. 114.

¹⁶⁵ Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, traducción de Constantino Aznar de Acevedo, Madrid, España, 1982, p. 31. “El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina-clave de la moderna edad industrial”.

tecnológica de las fuerzas productivas. No se trata en ningún momento, como le recuerda Marx a John Stuart Mill, de “aliviar a los obreros de la faena laboral” con la invención de la maquinaria, sino de reducir al máximo el tiempo de trabajo necesario para la reproducción proletaria y extender en gran escala el tiempo de plus trabajo, o sea, el tiempo de extracción de plusvalor.

Así, al contrario de lo que promete, la maquinaria erigida sobre la subsunción real no libera al obrero del proceso de trabajo sino que lo esclaviza totalmente a él, completa su enajenación. Si bien todavía en la manufactura cada una de las distintas fases productivas especializadas, su velocidad y su ritmo, dependían de la habilidad y destreza de los trabajadores, ahora, con el desarrollo de la gran industria, son éstos los que se agregan a la máquinas como simples apéndices de éstas. Al crecer la tecnología a tal magnitud, terminan siendo las máquinas las que determinan los tiempos y las pausas del trabajo, sus movimientos y sus alteraciones, y ya no los sujetos que las accionan, los cuales se ven forzados a seguir incesantemente el ritmo impuesto por el “gran autómatas global”¹⁶⁶ en el que se convierte el sistema fabril industrial para cumplir con una jornada laboral de explotación. Por si fuera poco, la máquina creada en ese contexto concluye la labor de embrutecimiento que había iniciado la división del trabajo capitalista en la manufactura: reducido a una mera función dentro de un sistema de máquinas automáticas, el proletario no requiere, prácticamente, de ninguna preparación técnica, lo que termina siendo beneficioso para el sistema en tanto que disminuye el valor de la fuerza de trabajo (por su descalificación) y universaliza la incorporación de todos los sectores de la sociedad (mujeres, niños, ancianos) a la fase productiva.

Lejos de mellar el tiempo que los sujetos dedican al trabajo productivo en la sociedad, el capital lo extiende en todas las direcciones: hacia todos los individuos, pero

¹⁶⁶ Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*, Editorial Itaca, selección y traducción de Bolívar Echeverría, México, D. F., 2005, p. 47.

también hacia todos los espacios de expresión humana. En lugar de ampliar, como consecuencia del revolucionamiento industrial, el tiempo que la humanidad dedica a sus labores improductivas y libres, el modo de producción capitalista hace de ese tipo de trabajo un trabajo productivo. Vuelve ajena, de nuevo, una dimensión que constituía el centro de la afirmación humana. Esto no significa, de ninguna manera, que altere el sustrato transhistórico de éste, el cual, como dijimos más arriba, consiste en la generación de medios de subsistencia y medios de producción, sino que para el sistema sólo vale como productivo aquella labor a la que le puede succionar cierta cantidad de plusvalor.

En realidad, esto ya venía sucediendo desde el momento en que se hizo presente la subsunción formal del trabajo por el capital. Apenas aparecida ésta, varias áreas improductivas del proceso de trabajo social se convirtieron en fuentes de extracción de plusvalor. Los casos que Marx resalta son los más característicos de la esfera de circulación y conservación de mercancías, a saber, principalmente el del transporte y el del acopio¹⁶⁷. No obstante, la verdadera expansión del trabajo productivo a todas las áreas de la vida económica, social y cultural acaece con el periodo que inaugura la subsunción real. Sucede entonces una auténtica *industrialización universal generalizada*, como atinadamente la nombró Ernest Mandel¹⁶⁸.

Quizás el primer espacio improductivo (en sentido transhistórico) que refuncionalizó el capital a su lógica productivista fue el de la ciencia. Si bien en un inicio la ciencia, en tanto producto ajeno al capital y libremente difundido en la sociedad, no le costaba nada a éste y el capitalista se la apropiaba gratuitamente para innovar dentro de su fábrica, pronto la incorpora como parte de sus gastos productivos necesarios. La mayoría de los grandes inventos que dieron origen a la revolución

¹⁶⁷ Cf. Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo II/Vol. 4

¹⁶⁸ Cf. Ernest Mandel, *El capitalismo tardío*, Ediciones Era, traducción de Manuel Aguilar Mora, México, D. F., 1972, p. 378.

industrial no fueron producto de la investigación científica e incluso muchos de los inventores que después se convirtieron en flamantes empresarios sabían poco de conocimientos técnicos. Sin embargo, mientras más se desarrolla el capital y más complejo se hace el aparato tecnológico, más requiere de la fuerza productiva que significa la ciencia como momento indispensable para la generación de mercancías. Esto no significa, por supuesto, que la cultura técnica o científica de los capitalistas crezca de alguna manera al mismo ritmo o tan siquiera en alguna medida¹⁶⁹.

Pero la ciencia es tan sólo el primer paso. Rápidamente el capital se introduce en los más variados espacios de la vida improductiva de la sociedad: al expulsar a la mujer del espacio doméstico (lo que en un principio es algo positivo, pues la libera del sometimiento sexista debido al cual se le mantenía atada de por vida al hogar) ingresa en éste para sustituir, con un sinfín de mercancías, la labor que ella desplegaba anteriormente; además, penetra en todos los ámbitos del quehacer cultural, la educación, la creación y difusión artística, pero también la salud, la medicina e incluso el esparcimiento, los deportes, los espectáculos, etc. Cada espacio de la sociedad resulta un campo fértil para explotar plusvalía. La lógica productivista cubre cada poro de ella y hace de la cultura humana una *cultura del capital*.

Desde el punto de vista de Marx, la técnica capitalista es una técnica contradictoria: libera y, a la vez, oprime, subsume, enajena. Y ello no sólo es válido para el conjunto de los sujetos sociales, sino también para la naturaleza. Al adentrarse en la agricultura revolucionando las formas tradicionales de producción y rompiendo la vinculación atávica del hombre con la tierra, se traza el camino para una experiencia espacial sin límites geográficos. Pero si el capital disminuye la presencia de los obreros

¹⁶⁹ Cf. Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo I/Vol. 2, p. 470.

en las zonas rurales lo hace para crear su hábitat favorito, la urbe. Allí concentra a gran parte de la fuerza de trabajo, como una reserva disponible en cualquier momento, y la somete a condiciones miserables de vivienda, de trabajo y convivencia. Por otro lado, la transformación de la agricultura en una industria, donde lo que importa es hacer cada día más productivo al suelo, agota con velocidad la otra gran fuente de la riqueza, la tierra.

“...todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Este proceso de destrucción es tanto más rápido, cuanto más tome un país (...) a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*¹⁷⁰.

De la misma forma que ningún valor de uso es neutral a las intenciones de su productor, la técnica capitalista resume a la perfección la dinámica ínsita al capital. La técnica capitalista, por ello, es una técnica que ocupa como pura reserva material para explotación de plusvalor al conjunto de sujetos y objetos que componen la sociedad humana; no importa si esa técnica contamina y destruye a los individuos y a la naturaleza, si los agota y los descompone, mientras contribuya al proceso de autovalorización es útil al sistema y punto. Esto se nota con claridad en el estudio de la acumulación capitalista.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 612-613.

Las máquinas, más que para facilitar el trabajo del obrero sirven para sustituirlo. Una sola de ellas, accionada por un único trabajador, es capaz de producir en unas cuantas horas una cantidad de mercancías superior a la que podrían generar varios proletarios laborando conjuntamente en el mismo lapso de tiempo. De ahí que apenas ingresada a la fábrica capitalista desplace a una gran cantidad de sujetos, sin que a su vez ayude a crear de forma inmediata las condiciones de productividad suficientes para volverlos a emplear¹⁷¹. Al principio, nos explica Marx, esta situación la achacan los obreros a las máquinas mismas (el famoso caso de los *ludditas* que las destruían), pero más tarde se hace evidente que esa lógica es el resultado del empleo capitalista de aquéllas.

Con el desarrollo del capital, que desplaza de la esfera de la producción a un gran número de obreros, éste se provee de una reserva de fuerza de trabajo –disponible, además, en las mismas ciudades– de la que puede echar mano cada que el mercado reclame más mercancías industriales. A esta serie de trabajadores desplazados del proceso laboral y condenados a sobrevivir por su cuenta en condiciones miserables hasta que el capital se digne a disponer de ellos, la nombra Marx *ejército industrial de reserva*. A los que se hallan trabajando, en cambio, los llama *ejército activo*. La connotación militar de estos términos no es casual: subraya el sentido miliciano con el que el capital conduce a los grandes contingentes de obreros para la producción de plusvalor y los enfrenta unos con otros. El capital usa al ejército de reserva como factor de presión para la disminución del salario de los proletarios activos, que se ven sometidos al juego de la oferta y la demanda de fuerza de trabajo en el mercado. Así, irónicamente, en lugar de concebir a su opulento adversario y organizarse para eliminar la fuente opresiva de su dominio, se enfrentan unos con otros en una lucha por el

¹⁷¹ Cf. *Ibíd.*, pp. 533-534.

salario, esto es, en una nueva forma de lucha por la sobrevivencia. El proletario, para Marx, no es en primera instancia el sujeto fuerte de la historia, sino este conjunto de sujetos que *personifican* una lucha que les es impuesta por el capital a sus espaldas, la lucha descarnada por la defensa del valor de su fuerza de trabajo, el cual, por si hace falta aclararlo, cada día es menor.

Al lado de esta fuerza de trabajo desplazada temporalmente por el capital, surge también una masa de sujetos a los que se expulsa definitivamente de la esfera productiva y se les obliga a conseguir los medios de su subsistencia por vías degradantes. Éste es el famoso *proletariado harapiento o lumpemproletariado*. La ley de la acumulación capitalista sintetiza con crudeza este conjunto de fenómenos: a mayor acumulación de capital, mayor concentración de la riqueza en unas cuantas manos y, como su contraparte necesaria, mayor cantidad de explotación de plusvalor y de obreros condenados a formar parte de una *sobrepoblación relativa* miserable¹⁷².

*La subsunción real del trabajo que acompaña al desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo, conduce así a la enajenación humana a niveles insólitos. Mientras más riqueza crea el obrero, más se enriquecen otros y más miserable es él; mientras más condiciones existen para convivir con la naturaleza sin que eso signifique una lucha o un desgarramiento sacrificial, más extraña se le aparece ésta y más encarnizada es la lucha para extraerle los materiales requeridos por el capital; mientras más se amplían los niveles de comunicación y cooperación con los otros sujetos, más dejan de manifestárseles éstos como sus prójimos y más le resultan sus enemigos, contra los que lucha día tras día por sobrevivir*¹⁷³.

¹⁷² *Ibid.*, Vol. 3, pp. 782-797.

¹⁷³ La exposición de la enajenación capitalista en sus rasgos vitales, naturales, sociales y genéricos, se hallaba ya desarrollada en germen desde los *Manuscritos de 1844*. Ver de Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., pp. 594-605.

El dominio capitalista, empero, como no nos hemos cansado de insistir, es siempre contradictorio, de tal forma que la misma ley que explica el crecimiento de su poder y su dominio sobre la sociedad es la ley que nos introduce en el análisis de su crisis.

Aquí vale la pena distinguir algo. No es lo mismo *crisis de la sociedad en el capitalismo* que *crisis capitalista*. El dominio que ejerce el modo de producción capitalista encuentra su punto de apoyo en la escisión que origina entre el productor directo y sus medios de producción, lo que tiene como consecuencia inmediata la incapacidad de éste para generar sus propios medios de subsistencia. Esto significa que para que el capital someta al conjunto de la sociedad es indispensable que existan sujetos que carezcan de los medios necesarios para reproducir su vida, esto es, que se hallen en una *crisis de reproducción vital estructural* que los obligue a vender en el mercado “libremente” su fuerza de trabajo. O sea, el poder capitalista se sustenta en la crisis de reproducción permanente en la que coloca a la gran mayoría de la sociedad. La crisis capitalista, en cambio, es una *crisis cíclica* que tiene como fundamento la lógica intrínsecamente contradictoria que conduce a todo el proceso de autovalorización¹⁷⁴.

Digamos de entrada que el sueño más recóndito del capital es el de poder explotar ilimitadamente plusvalor al conjunto entero de la sociedad, a lo largo de los cuatro puntos cardinales y en cada fracción temporal del día, sin tener ninguna barrera ni natural ni humana que se lo impida. La realidad, no obstante, lo obliga “a poner los pies en la tierra” sin que por ello pierda su ilusión enfermiza. Así introduce en todo momento avances tecnológicos y promueve la industrialización entera de la sociedad para explotar mayores cantidades de plusvalor relativo y extraordinario, sin tener que depender ni de las contingencias materiales con la que le interrumpe la naturaleza ni de

¹⁷⁴ Aquí no hablaremos, para abreviar, de las crisis que se originan por la desconexión entre las necesidades y las capacidades sociales característica de la propiedad privada capitalista.

los brazos obreros, siempre torpes a sus ojos. Si bien es cierto que la reproducción ampliada del capital significa la reproducción ampliada de la clase obrera en su conjunto¹⁷⁵, igualmente cierto es que al aumentar las fuerzas productivas que impulsan la gran industria crece la sobrepoblación obrera relativa y disminuye, en términos también relativos, la masa de trabajadores que se requieren con respecto a la masa de medios de producción que los emplean, esto es, disminuye la *composición técnica del capital*. Como resultado de esto, varía también dicha relación expresada en términos de valor, es decir, disminuye la cantidad que el capital dedica a la inversión de capital variable (fuerza de trabajo) y aumenta la que invierte en capital constante (medios de producción). Se modifica la *composición de valor o composición orgánica del capital*. El capital variable crece en términos absolutos pero disminuye en términos relativos si se le compara con la cantidad de valor que se invierte en el capital constante.

El capitalista determina su tasa de ganancia según la proporción de plusvalor que realiza en el mercado al vender sus mercancías, sobre la inversión total que realizó al iniciar las labores productivas. O sea, calcula su tasa de ganancia dividiendo el plusvalor realizado sobre su inversión en capital variable y capital constante. El capital constante, empero, no genera plusvalor sino tan sólo se limita a transferir el que representa. El único elemento de la producción que crea valor y plusvalor es la fuerza de trabajo, la cual se le manifiesta al empresario como capital variable. Si la tendencia general del capitalismo es aumentar relativamente el capital constante sobre el capital variable, se entiende de suyo que las cantidades de plusvalor extraído a la masa de obreros no aumentan necesariamente por este hecho. Esto depende de otras causas, por ejemplo, de si disminuye el valor de la fuerza de trabajo o si se incrementa la tasa de explotación, es decir, la tasa de plusvalor (la masa de plusvalor extraído a la clase

¹⁷⁵ Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo I/Vol. 3, p. 761.

obrera calculado sobre el capital variable). Pero si al aumentar el capital constante se mantiene igual el capital variable necesario para movilizar a aquél, y la tasa de plusvalor continua inalterada o aumenta un poco, es claro que la tasa de ganancia, que se determina por la división de la masa de plusvalor sobre el capital variable y el capital constante, caerá. Un ejemplo numérico aclarará esto.

Si el capital invertido en una sociedad es de 200 unidades de valor (calculadas en millones, en billones o en lo que se quiera) y éstas se reparten en 100 unidades de capital variable y 100 de capital constante, la masa de plusvalor dependerá únicamente de la explotación sobre el capital variable. Digamos que la tasa de explotación es de 100%, entonces la masa de plusvalor estará constituida igualmente por 100 unidades de valor. Si se calcula la tasa de ganancia sobre el capital total invertido (200 unidades de valor), la razón que lo exprese será la siguiente: $100/200$, lo que es igual a .5 o, expresado en porcentaje, a 50% de tasa de ganancia.

Ahora bien, si, como lo dijimos, la dinámica propia del proceso de autovalorización del capital consiste en que el capital constante aumente relativamente con respecto al capital variable, esto es –expresado en términos técnicos–, que los medios de producción empleen cada vez menos fuerza de trabajo por unidad, entonces habrá que suponer que, por ejemplo, en un siguiente periodo, después de una serie de innovaciones tecnológicas introducidas en la esfera productiva de la sociedad y suponiendo una acumulación efectiva, el capital invertido será de 300 unidades de valor, 100 de las cuales se siguen empleando en capital variable, mientras que las otras 200 se dirigen al capital constante. Si la tasa de plusvalor sigue siendo la misma, es decir, de 100%, la masa de plusvalor continuará en 100 unidades de valor. La tasa de ganancia, en cambio, habrá variado, puesto que ahora se calcula una masa igual de plusvalor sobre

una capital invertido mayor: 100/300, 33.3 % de tasa de ganancia¹⁷⁶. La tasa de ganancia cayó.

A esta tendencia general del modo de producción capitalista que se manifiesta en el hecho de que a mayor desarrollo de las fuerzas productivas menor es la tasa de ganancia que obtiene el capital, la llama Marx la *ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia*. Esta ley expresa la paradoja en la cual está preso el capitalismo: revoluciona la tecnología, pues quiere obtener masas acrecentadas de plusvalor relativo y extraordinario, pero al hacerlo disminuye la proporción de la fuerza de trabajo –que es a la única a la que le puede extraer plusvalor– en relación a los medios de producción, de tal forma que cae su tasa de ganancia. Y mientras más rápido cae la tasa de ganancia, más difícil se vuelve para los capitalistas afrontar las siguientes inversiones. Cuando, en una situación determinada, esta tendencia adquiere fuerza y se vuelve irreversible el capital entra en crisis.

Apenas entrado en la crisis, el capital busca medidas para contrarrestarla. Marx enumera seis¹⁷⁷, pero nosotros sólo mencionaremos las cuatro más importantes: 1) aumento de la explotación de la fuerza de trabajo o, en su caso, recurrencia masiva de los capitales a la sobreexplotación; 2) detención inmediata del desarrollo tecnológico o, si es posible, destrucción de fuerzas productivas; 3) como salida posterior, nuevo desarrollo tecnológico para abaratar los elementos del capital constante y extraer futuras tasas de plusvalor relativo y extraordinario, y 4) conquista de mercados internacionales.

Si bien las crisis destruyen a una gran cantidad de empresarios y concentran en pocas manos los capitales existentes, los que sobreviven actúan, para contrarrestarla, como una orquesta coordinada contra la clase obrera. La paralización inmediata del desarrollo tecnológico va acompañada de un incremento exponencial de la explotación

¹⁷⁶ Recupero este ejemplo de Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo III/Vol. 6, pp. 269-270.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 297-307.

al proletariado. Por otra parte, este detente del revolucionamiento de las fuerzas productivas muestra hasta qué punto el capital no promueve el crecimiento técnico para beneficiar a la sociedad en su conjunto y que es capaz, incluso, de comportarse como un verdadero *luddita* destruyendo fuerzas productivas y fuerza de trabajo a la vez. Las guerras, en cierto sentido, constatan esta dinámica.

El capital, pues, lejos de salir derrotado o tan siquiera debilitado de las crisis, aprovecha estos momentos para consolidarse. Concentra inversiones, aumenta los niveles de explotación y unifica a sus elementos contra la clase obrera en su conjunto, detiene y destruye la tecnología según le convenga, etc.

Empero, su lógica contradictoria no lo abandona en ningún momento. No bien comienza a vislumbrar la salida de la crisis vuelve a promover, para salir completamente de ella, lo que la originó: el desarrollo de las fuerzas productivas. El capital se da como medicina lo que fue la causa de su enfermedad. Responde con más tecnología a una crisis ocasionada por el revolucionamiento tecnológico de los medios de producción que redujeron, en términos relativos, la fuerza de trabajo y propiciaron la caída de la tasa de ganancia. Para salir de la crisis el capitalismo termina poniendo las bases de crisis más potentes y más violentas. Impulsa su crecimiento industrial y a la vez expande su dominio a todos los rincones del mundo: inventa el mercado mundial y pone las bases para que las crisis tengan un alcance global¹⁷⁸. Esto es el resultado de un desarrollo incoherente y contradictorio de las fuerzas productivas que, a la vez que coloca las condiciones para una vivencia enriquecida de la humanidad, limita y pospone todo auténtico desarrollo de éstas si no sirve para alimentar la lógica del valor

¹⁷⁸ “¿De qué manera supera la burguesía las crisis? Por una parte, mediante la destrucción forzada de gran cantidad de fuerzas productivas; por la otra, mediante la conquista de nuevos mercados y la explotación más a fondo de mercados viejos. ¿De qué manera, pues? La supera preparando crisis más extensas y violentas y reduciendo los medios para prevenir las crisis”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Manifiesto del Partido Comunista-Artículos de la “Nueva Gaceta Renana” (1847-junio 1848)*, Obras de Marx y Engels (OME) 9, Editorial Grijalbo, traducción de León Mames, Barcelona, España, 1978, p. 142.

valorizándose. El capital le enajena su dimensión histórica a la humanidad, o sea, su capacidad de regir el tipo de proyecto civilizatorio que desea, y lo somete a una dinámica patológica.

“El *verdadero límite* de la producción capitalista lo es *el propio capital*; es éste: que el capital y su autovalorización aparece como punto de partida y punto terminal, como motivo y objetivo de la producción; que la producción sólo es producción para el *capital*, y no a la inversa, que los medios de producción son meros medios para un desenvolvimiento constantemente ampliado del proceso vital, en beneficio de la *sociedad* de productores. (...) El medio –desarrollo incondicional de las fuerzas productivas sociales– entra en constante conflicto con el objetivo limitado, el de la valorización existente. Por ello, si el modo capitalista de producción es un medio histórico para desarrollar la fuerza productiva material y crear el mercado mundial que le corresponde, es al mismo tiempo la constante contradicción entre ésta su misión histórica y las relaciones de producción correspondientes a dicho modo de producción”¹⁷⁹.

El choque entre estas dos lógicas, la lógica de la sociedad y la lógica capitalista, lleva a Marx a pensar en un modo histórico alternativo de desarrollar las fuerzas productivas y crear las condiciones efectivas para una experiencia plena de la libertad. De ahí que Marx piense, de manera esencial, en la viabilidad de una técnica poscapitalista.

¹⁷⁹ Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo III/Vol. 6, p. 321.

d) La posibilidad de una técnica poscapitalista

En el primer capítulo del *Manifiesto comunista*¹⁸⁰ Marx y Engels resumen de manera genial lo que consideran ser las condiciones de posibilidad de superación del modo de producción capitalista. Estas condiciones son, si se me permite llamarlas así, tanto objetivas como subjetivas.

En primer lugar, las condiciones objetivas se refieren esencialmente al revolucionamiento de las fuerzas productivas que instalan la pauta para superar la escasez. En segundo lugar, estos mismos requisitos toman en cuenta el desarrollo del mercado mundial que el capitalismo impulsa con la finalidad de dar salida a sus crisis y encontrar nuevos espacios de acumulación y de explotación de plusvalor. Ambas condiciones son el fundamento material y objetivo de la posibilidad de la revolución comunista por cuanto, por un lado, abren la puerta a la creación de una sociedad abundante que rompe con la causa original de la lucha por la sobrevivencia, base de la propiedad privada, y extienden en potencia esa posibilidad a todo el mundo, es decir, hacen de la revolución comunista y de la supresión del régimen algo factible a nivel mundial. Para Marx, el capitalismo es desde el origen un fenómeno global y esto es primordial, pues le brinda a la libertad un alcance universal e igualmente abundante.

Por otro lado, las condiciones subjetivas a las que hace referencia el pensador alemán tienen que ver con el singular sujeto histórico que produce la lógica de la explotación capitalista: el proletariado. En Marx, como ya lo comentamos, el proletariado sintetiza dos tendencias contradictorias. Es a la vez víctima y cómplice de la explotación capitalista. Víctima, porque sufre la expropiación constante de sus medios de producción y porque vive a expensas de la explotación de plusvalor;

¹⁸⁰ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit. Pp. 136-148.

cómplice, porque asume y personifica el sentido opresivo que le impone el capital al luchar descarnadamente por un salario contra sus compañeros de clase e impulsar la división obrera que potencia la subsunción real. En realidad, el proletariado, en tanto personificación de una de las clases del régimen actual, es una categoría que, para Marx, carece de posibilidades reales para promover una transformación.

El proletariado empieza a comportarse como sujeto viable de la acción revolucionaria sólo cuando deja de concebirse como mero proletario, esto es, cuando abandona la lucha estrictamente salarial¹⁸¹ y se lanza a la constitución como *sujeto complejo de la historia*. Esto no significa, en ningún momento, que se convierta en un sujeto homogéneo y único, pues entonces se recaería en lo mismo que trata de negar. Por sujeto complejo entiendo la convivencia, a veces conflictiva y a veces comprensiva, de múltiples individuos y grupos concretos que se organizan, respetando sus diferencias y sus similitudes, para una lucha contra el sistema que los oprime. Al principio esta lucha es reactiva, resultado de la escasez artificial que impone el capital como mecanismo coactivo de la fuerza de trabajo. Mientras más crece la escasez y más se expande a lo largo del globo terráqueo e inunda de capas de miseria a cada una de las sociedades existentes, más insoportable se convierte y funge como motor de movilización de grandes contingentes humanos. Sin embargo, este nivel de lucha es para Marx todavía un nivel limitado y escaso, pues parte más de una carencia que de una capacidad real. La lucha proletaria adquiere una dimensión auténticamente revolucionaria, según Marx, cuando comienza a ser consciente de las propias facultades y necesidades enriquecidas con las que el régimen, sin quererlo, lo ha dotado, esto es, cuando se empieza a ver como un sujeto fortalecido por el desarrollo de las fuerzas

¹⁸¹ Por eso Marx recomendaba al proletariado, en una conferencia dictada en 1865, lo siguiente: “En vez del lema *conservador* de ‘¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!’, deberá inscribir en su bandera esta consigna *revolucionaria*: ‘¡Abolición del sistema del trabajo asalariado!’” Karl Marx, *Salario, precio y ganancia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, República Popular China, 1976, p. 74.

productivas, por la unidad de clase que lo socializa con otros y por el cosmopolitismo al que potencialmente tiene acceso. El sujeto, entonces, deja de verse como simple obrero y encuentra en la realidad contradictoria del capitalismo una potencia insoportable que quiere y puede superar, no sólo en beneficio de su poder, sino para afirmar la subjetividad libre de cadenas hacia todos los rincones del mundo y dentro de cada uno de los sectores de la humanidad.

Si bien para Marx no constituye una imposibilidad lógica el que se pueda afirmar la libertad, experimentando formas alternas de organizarse y producir, aun dentro del propio sistema capitalista, la plena experiencia de ella, *lo que en nuestro autor significa siempre universal y abundante*, sí depende de esta serie de condiciones *tecno-políticas* cuyo alcance reside, en última instancia, en la capacidad y voluntad subjetivas de transformación. Más que por la escasez, la posibilidad de una sociedad y un técnica poscapitalistas a nivel generalizados están condicionadas, según Marx, por la abundancia potencial de las fuerzas productivas y de los sujetos existentes. Mientras estos requisitos no se cubran en una dimensión global y se mantenga el dominio de la escasez (aunque ésta sea artificial), entonces la lucha por la sobrevivencia permanecerá y con ella la propiedad privada que desintegra a las comunidades humanas. *La posibilidad de afirmación plena de la libertad humana está condicionada por estos factores*. El pasaje donde más claramente se expresa esta situación se localiza en la *Ideología alemana*. Por su importancia lo reproducimos casi en su totalidad.

“Con esta ‘*enajenación*’ (Marx y Engels se refieren a la enajenación capitalista), para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder ‘insoportable’, es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como

absolutamente ‘desposeída’ y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (...) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio *universal* de los hombres (...) y, por último, instituye a individuos *histórico universales*, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1.º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2.º las mismas *potencias* del intercambio no podrían desarrollarse como *potencias universales* y, por tanto, insostenibles, sino que seguirían siendo simples ‘circunstancias’ supersticiosas de puertas adentro, y 3.º toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local”¹⁸².

Así, el primer requisito de una técnica poscapitalista consiste en que sea una *técnica abundante*, esto es, una fuerza productiva tan potente no sólo para cubrir las necesidades humanas a cabalidad, sino incluso para rebasarlas por mucho, para que “corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva”¹⁸³ de tal forma que se suprima definitivamente la escasez y se le quite el suelo a todo el horizonte burgués fundado en la propiedad privada. El capitalismo abre esa ventana, pero es incapaz de atravesarla; vislumbra un mundo no escaso pero hace añicos esa imagen; promueve el desarrollo de la tecnología y a la vez lo paraliza, lo destruye. De acuerdo con Marx, sólo una sociedad que no se guíe por la dinámica del proceso de valorización, cuyo único

¹⁸² Karl Marx y Friedrich Engels, *Ideología alemana*, op. cit., pp. 36-37.

¹⁸³ Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, República Popular China, 1979, p. 19.

parámetro es el del valor de uso y el del reconocimiento de las necesidades colectivas, sólo esa sociedad tendría la fuerza para establecer las bases firmes para el despliegue de la libertad.

El hecho de que Marx ponga como primera condición, objetiva y subjetiva, el desarrollo de las fuerzas productivas, ha llevado a varios intelectuales marxistas serios y profundos a pensar que el autor alemán sustenta la viabilidad del comunismo en una razón cuantitativista. Este es el caso de Adorno y Horkheimer, quienes en su estupenda obra *Dialéctica de la Ilustración* sostienen que Marx cede demasiado al “sentido común reaccionario” y burgués, al afirmar que el reino de la libertad guarda una relación sólo “cuantitativa y mecánica” con el reino de la necesidad, lo que vuelve a afirmar a la naturaleza “como enteramente extraña”, cayendo con ello de nuevo en la mitología totalitaria de la ilustración y poniendo en serio peligro la libertad y el socialismo¹⁸⁴.

Este tipo de comentarios, empero, me parecen bastante apresurados. Para Marx, el que la técnica sea abundante implica, de manera inmediata, el que guarde una relación cuidadosa e, incluso, “ecológica” con la naturaleza, pues ello va implícito, como lo mencionamos al estudiar el proceso de trabajo, en la dimensión reproductiva de la vida humana. No se trata sólo de agotar a la naturaleza, sino también de conservarla y protegerla e, incluso, en una dimensión más amplia, de embellecerla sin violentarla. Lo primero que este autor les reclama a los dirigentes socialdemócratas alemanes en la famosa *Crítica del Programa de Gotha* es justamente que consideren, como buenos burgueses, solamente al trabajo como la fuente de toda riqueza material, cuando, según el propio Marx, la *naturaleza* es el verdadero manantial de todos los valores de uso¹⁸⁵. Afirmar lo otro, insiste, es comportarse como el empresario que cree ser el propietario

¹⁸⁴ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, traducción de Juan José Sánchez, Madrid, España, 2004, p. 93.

¹⁸⁵ Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, op. cit., p. 9.

privado del mundo y, por lo tanto, cree tener el derecho de esquilmarlo y desgastarlo sin rendir cuentas a nadie.

La técnica capitalista es una técnica que trata a la naturaleza como objeto que hay que domesticar y domeñar para extraer los mejores beneficios de ella, sin respetar sus ciclos y procesos, esto es, sin considerar su forma singular de manifestarse en sus distintas figuras. La técnica poscapitalista (una técnica aún no existente), en cambio, buscaría dejar de comportarse respecto a la naturaleza como el domador lo hace con el tigre; no se trata de someter nada ni a nadie, sino de saber escuchar y dialogar con los otros y con lo otro, o sea, tanto con los seres humanos como con la propia naturaleza. Ernst Bloch, que logra captar con agudeza este sentido de la propuesta marxiana sobre la técnica, piensa esta posible fuerza productiva, la cual no se impondría desde el exterior a la naturaleza sino, al contrario, reconocería sus movimientos y sus tiempos externos e internos, y la nombra *técnica de la alianza*¹⁸⁶. Quizás podría llamársele también, si el término no fuera tan horrible y chocante, *técnica dialógica*, porque si bien no consigue la unidad entre el hombre y la naturaleza, por lo menos descubre el espacio para un diálogo interminable y respetuoso de las características de cada uno de los participantes.

La crítica de Marx a la técnica contemporánea revela el grado en que ésta está atravesada materialmente por el propósito desquiciado de la acumulación de valor y con el signo que le estampa la subsunción real del trabajo por el capital. Es una técnica cualitativamente afectada que contamina, mutila, enferma, desfigura, desgasta y agota a la naturaleza y a los hombres. De ahí que la crítica de Marx no sea sólo cuantitativa, sino también, y sobre todo, *cualitativa*. La posibilidad de un mundo poscapitalista se

¹⁸⁶ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Tomo II, Editorial Aguilar, Madrid, España, 1979, p. 264.

funda en una técnica que no sólo produzca en cantidades enormes, sino que sea materialmente diferente a la que se emplea en el régimen actual¹⁸⁷.

Así, vista desde la óptica de lo que produce y satisface, la técnica es tanto abundante como dialógica. Genera riqueza y guarda al hombre y a la naturaleza. Pero las fuerzas productivas rebasan con mucho el ámbito de la mera necesidad, el espacio donde los hombres socializados planean, organizan, distribuyen y ejecutan el trabajo que se requiere para producir y repartir la riqueza material, y brillan con toda su potencia en el reino de la libertad, el terreno en el cual las fuerzas productivas humanas se convierten un fin en sí mismo¹⁸⁸ y no dependen de nada ni de nadie. La técnica aquí es, siguiendo a Benjamin¹⁸⁹, una *técnica lúdica*, una fuerza humana que aprende a jugar con su corporalidad, con su mente y con el mundo entero sin que su deseo sea el de dominarlo o someterlo.

Técnica abundante, técnica dialógica y técnica lúdica, son tres momentos o condiciones materiales que sostienen la posibilidad de eso que Marx visualizó a partir de su comprensión del presente y que pensó en términos políticos como una sociedad poscapitalista o comunista. Sobre esto último vale la pena agregar unas cuantas palabras antes de concluir el capítulo.

Si al comienzo nos preocupó tanto la exposición del punto de partida del cual arranca el pensamiento de Marx fue justo para prevenir este momento. La relación entre la técnica y la posible sociedad poscapitalista o comunista que teoriza Karl Marx ha sido

¹⁸⁷ Claudio Napoleoni captó muy bien este problema. "...si con la máquina se realiza a fondo el proceso de la subsunción real del trabajo en el capital, precisamente en el sentido, como hemos visto, de que tal subsunción se efectúa también en el terreno material del proceso laboral, entonces está claro que el cuerpo mismo del instrumento, su misma estructura material lleva el sello de esta subsunción del trabajo; por lo tanto una máquina usada no capitalistamente debería ser una máquina *distinta* a la usada capitalistamente". Claudio Napoleoni, *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, Editorial Era, traducción de Ana María Palos, México, D. F., 1979, pp. 116-117.

¹⁸⁸ Karl Marx, *El capital*, op. cit., Tomo III/Vol. 8, p. 1044.

¹⁸⁹ Walter Benjamin, op. cit., pp. 55-57.

imaginada de las más diversas maneras por sus intérpretes. Aquí plantearemos sólo una, aquella que sostiene que en el fondo de la perspectiva marxiana de la técnica mora una ilusión *armonicista* entre el hombre y la naturaleza. Desde este punto de vista, elaborado sobre todo a partir de algunas ideas escritas en los *Manuscritos de 1844*, Marx sería el autor más “locamente optimista” de la historia de la filosofía, porque creería en una reconciliación absoluta del ser humano consigo mismo y con el mundo, de tal forma que para él el comunismo vendría a significar algo así como la supresión total de los conflictos y los antagonismos¹⁹⁰. Kostas Axelos, que es quien sostiene esto, concluye que Marx recae en la metafísica que busca negar, pues coloca como presupuesto y fin de su planteamiento teórico una utopía idealista que no se constata, bajo ninguna circunstancia histórica, en hechos empíricos, en datos de la experiencia, de los cuales decía partir la perspectiva materialista y dialéctica de la historia¹⁹¹.

Pero así como se dice una cosa se dice otra. Y si el tema que preocupa y estimula al Marx que reflexiona sobre la técnica y el comunismo es el de la relación y factible reconciliación entre el hombre y la naturaleza, entonces bien puede ser considerado por unos como un optimista enloquecido y por otros, tal es el caso de Alfred Schmidt¹⁹², como uno de los “grandes pesimistas europeos”, ya que reconoce una dinámica propia de la naturaleza exterior a los seres humanos que nunca podrá ser suprimida en la identidad sujeto-objeto.

Tanto si se considera a Marx un *optimista* como si se le toma por un *pesimista*, lo que se halla en el fondo es que se supone a Marx partiendo de un objetivo o fin ideal establecido *a priori*, el cual, o bien, alcanza, o bien, simplemente no consigue. Igualmente, así como se supone que la meta es la reconciliación absoluta con la

¹⁹⁰ Esta es la interpretación de Kostas Axelos, *Marx pensador de la técnica*, Editorial Fontanella, traducción de Enrique Molina, Barcelona, España, 1969, p. 208.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 206.

¹⁹² Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Editorial Siglo Veintiuno, traducción de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, México, 1983, p. 160.

naturaleza, se podría conjeturar que el desarrollo de las fuerzas productivas y la edificación del comunismo tienen como propósito la consecución de la *felicidad*¹⁹³. El problema que subyace a este tipo de aseveraciones es que dan por hecho lo que se entiende por *felicidad* o por *reconciliación*. ¿Quién define esto y desde dónde? ¿Por qué los seres humanos deben tener como finalidad la felicidad o cualquier otro “buen deseo” de éste o aquel individuo?

Marx, sin embargo, no arranca su pensamiento de un objetivo ideal, sino de la meditación acerca de un proceso: la *subjetivación del sujeto* en la historia. ¿Cuáles son las condiciones reales, materiales, que hacen factible que los seres humanos se afirmen como sujetos y no como simples objetos de la historia? Eso es lo que a él le preocupa. Y esta posibilidad se empieza a dibujar apenas con las condiciones tecno-políticas que traza el comunismo. Para Marx, *el comunismo no es un fin, sino tan sólo un medio, una condición de posibilidad*, además, una condición siempre probable y nunca segura, pues bien el capitalismo puede devenir la más cruel barbarie si los sujetos no deciden cambiarlo. ¿Un medio para qué? Para la afirmación plena de la libertad de los sujetos; para la superación de la enajenación que permita hacer una historia y no sufrir la historia impuesta por la escasez, o sea, la *prehistoria de la humanidad*. Por eso Marx subraya, desde los *Manuscritos de 1844*, lo siguiente: “El *comunismo* es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, aunque no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”¹⁹⁴.

¿Y cuál es, entonces, “la meta del desarrollo humano”? Es imposible e inútil decirlo. El comunismo, como síntesis política y técnica de una humanidad que ha superado la escasez, disminuido al máximo el tiempo de trabajo socialmente necesario

¹⁹³ Cf. Jorge Veraza, *Carlos Marx y la técnica. Desde la perspectiva de la vida*, ensayo publicado en la revista *Críticas de la economía política. Edición latinoamericana*. No. 22/23, “Carlos Marx: Vida y obra”, Ediciones El Caballito, México, D. F., 1984, p. 94.

¹⁹⁴ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, op. cit., p. 626.

(tanto productivo como improductivo), adecuado la generación de valores de uso a una planeación y organización social libre y potenciado la verdadera riqueza de los hombres, esto es, el tiempo libre, el tiempo de libertad; el comunismo, digo, es esta condición de posibilidad material que, al negar la socialidad asocial del capitalismo, esa *totalidad destotalizada* característica de los conjuntos humanos fundados sobre la propiedad privada, crea la comunidad como una *totalidad totalizada* que, por lo mismo, no es nunca *totalizante* o *totalitaria*, como las comunidades escasas que requieren de un Estado para regular y controlar los efectos alienantes de la dispersión social, sino *destotalizante* o *libre*. No hay un único proyecto. Sólo se ponen los pilares para que los individuos inventen y vivan todos los proyectos que quieran, sin que tengan que estar presionados por la necesidad de trabajar jornadas extenuantes o, tan siquiera, largas. Lo que se pretende es asegurar la satisfacción de las necesidades sociales para que éstas dejen de ser una imposición material que impida el actuar libre de los sujetos, actuar que, por lo demás, no dejará de ser contradictorio o conflictivo.

No hay una única y mejor forma (o más “liberada”) de vivir, ni de comer, ni de gozar la sexualidad, ni de amar. El ser humano, desde la perspectiva de Marx, no es ni nómada ni sedentario por esencia; ni carnívoro ni vegetariano por esencia; ni monogámico ni poligámico por esencia¹⁹⁵; etc. Y cualquier intento por volver a una definición unilateral y sustancialista de los hombres y las mujeres que habitan el planeta, es un intento de reintroducir a la visión del gran pensador alemán un totalitarismo y dogmatismo del cual carece. Para Marx, el comunismo no es un espacio que obliga a la comunidad, sino un terreno que, sobre la base de la comunidad

¹⁹⁵ Sobre este punto vale la pena rescatar lo que decía Engels sobre la “regularización de las relaciones sexuales” en el comunismo. Si bien él pensaba que, lejos de desaparecer la monogamia, en el comunismo por fin se realizaría por igual para los hombres y las mujeres (y no sólo compulsivamente para las últimas), su honestidad intelectual no le permitía asegurar que sería la única forma de relacionarse. Ello, decía, depende de lo que decidan en libertad las mujeres y los hombres del futuro, ya libres de la enajenación mercantil-capitalista. Ver de Friedrich Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Editorial Planeta-Agostini, España, 1992, pp. 140 y 152.

libremente elegida, potencia la individualidad, aun cuando ésta sea *individualista* y pese como un fardo insoportable a los *colectivistas*. Y es desde aquí, me parece, una vez *escuchado* –sin rechazarlo *a priori*–, desde donde el discurso crítico de Marx puede abrirse al debate con otros autores.

Para concluir, me permito citar un comentario que, según creo, resume con exactitud lo que con torpes palabras traté de expresar apenas arriba:

“La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la ‘tiranía del capital’ es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción”¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Editorial Siglo Veintiuno, México, 1998, pp. 196-197.

CAPÍTULO 2

TÉCNICA EN HEIDEGGER

Quien sabe darles nombre a las cosas,
no debe olvidar que existe lo innombrable.

Lao Tse, Tao Te King

I. Ubicación y sentido del filosofar de Martin Heidegger

a) ¿Qué entiende Heidegger por filosofía? Similitudes y diferencias con otros saberes y disciplinas

¿Qué más se puede agregar? Ciertamente, frente a la impresionante y extensa reflexión sobre la técnica desplegada por Karl Marx, los comentarios, apuntes y ensayos dispersos al respecto a lo largo de la obra de Martin Heidegger aparecen, por decir lo menos, como intentos modestos por abordar el tema. Carecen del análisis detallado, sutil, casi microscópico al que somete el pensador socialista al conjunto de instrumentos, máquinas y procedimientos que conforman el complejo de lo técnico; no revisten la erudición histórica que se filtra con gesto natural en cada uno de los comentarios de las obras principales del autor de *El capital*; escasean, en fin, de ese tejido artesanal con el que se enlazan los resultados de las investigaciones uno tras otro, trazando un camino en el cual las conclusiones no son más que el fin esperado y lógico de una búsqueda paciente. Y, sin embargo... Sin embargo, a pesar de la apariencia de disgregación teórica, de aislamiento temático, de falta de continuidad y enlace riguroso de las nociones filosóficas, nos atrevemos a decir que las meditaciones de Heidegger

sobre la técnica constituyen, junto con las del pensador de Tréveris, las más grandes contribuciones al pensamiento crítico de la modernidad, sin que ninguna de las dos pueda reducirse a la otra, ni, mucho menos, lleven a caminos similares. La cuestión de su distancia, empero, no puede decidirse desde las diferencias más obvias (políticas, sobre todo), sino desde la raíz de la cual arranca el pensamiento de ambos, pues sólo desde ella se puede comprender la motivación que los anima a pensar y a aventurarse a una crítica de la realidad moderna. No vale la pena, pues, apresurar el paso y tomar posición de antemano, sino seguir con tranquilidad y minucia la forja de un pensamiento y atender la dirección a la que apunta. Lo importante, sobre todo, es no imponerle a ese pensamiento nuestras propias conclusiones ni las del autor que hasta ahora hemos estudiado con cierto detenimiento, sino otorgarle la oportunidad de hablar y decir hacia dónde camina, sin censurarlo por no haber alcanzado sus propósitos (según nuestra propia interpretación) o porque desde nuestro pensar lleve a un lugar errado.

La primera contraposición que salta a la vista cuando uno se decide a ingresar a la lectura de la obra heideggeriana, es que ésta aparece inmediatamente relacionada con los problemas clásicos de la filosofía y que su lenguaje, a pesar de su extravagancia, continúa en este ámbito, a diferencia del de Marx, el cual, tal y como señalamos al comienzo del capítulo anterior, mostraba de entrada un cariz de ciencia social (economía, política, sociología, etc.). No obstante, mientras más se profundiza en dicha obra, más salta a la vista el hecho de que el autor se niega a caracterizar su esfuerzo como metafísico e incluso llega a dudar del término filosofía¹, igual que sucedía en

¹ Ver sobre todo su ensayo “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, aparecido en Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, traducción de José Luis Molinuevo (específicamente del ensayo señalado), Madrid, España, 2006, al término del cual dice que “La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la «cosa» del pensar”. *Ibíd.*, p. 93. Esto parece indicarse también en su ensayo *Superación de la metafísica* al señalarse lo siguiente: “con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo”. Martin Heidegger, *Superación de la metafísica*, en *Conferencias y artículos*, Ediciones Serbal, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, España, 1994, p. 60.

Marx. ¿Qué es, entonces, lo que entiende Heidegger por filosofía y qué por metafísica?
¿Cómo ubica él mismo su manera de pensar?

Quizás nunca en la historia del pensamiento de problemas filosóficos un autor insistió tanto en el tipo específico de pregunta que guiaba su reflexión desde el comienzo y, a la vez, quizás nunca fue tan tergiversada dicha forma del cuestionar e invocada desde sus intérpretes una serie de supuestos “giros” y cambios radicales a lo largo de su obra, a pesar de las indicaciones en sumo claras sobre la continuidad de ese mismo cuestionar. Si bien es correcto afirmar que fue el propio Heidegger quien habló en primer lugar de un “giro” o de una “vuelta” (*Kehre*) en su planteamiento², esto lo hizo resaltando el marco unitario que daba coherencia al conjunto e, incluso, señalando el modo por el cual esa vuelta pretendía radicalizar el punto de partida: la pregunta por el sentido del ser³. La forma incompleta en la que se abordó ese preguntar y la meta provisional propuesta desde el prefacio de *Ser y tiempo* (“La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general”), dio lugar a una serie de malentendidos y confusiones según las cuales Heidegger, al abandonar la posibilidad de concluir su obra capital, abandonaba también el punto de vista desde ahí asumido (para el cual la apertura del *Sein* se daba a partir del *Dasein*) y “traicionaba” el espíritu de aquel gran libro.

No hay tal traición, empero. La idea de una traición en filosofía sólo puede surgir para quien no acepta que ese tipo de reflexión encuentra siempre cauces diversos y desemboca en mares inesperados, provocando constantemente una decepción para las expectativas que ese alguien había puesto en los orígenes de éste o aquel pensador. La apuesta intelectual de Martin Heidegger es muy arriesgada. Ella pretende posicionarse

² Principalmente a partir de *Carta sobre el humanismo*, en Jean Paul Sartre y Martin Heidegger, *Sobre el humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, D. F., 1998, p. 82

³ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, España, 2003, p. 23. Más tarde esta pregunta pasaría a ser la pregunta por la *verdad* del ser.

frente a toda la tradición filosófica de Occidente (o *Metafísica occidental*), de Parménides a Nietzsche, y establecer una diferencia de fondo. Por eso es necesario, en primer lugar, antes de pasar a cualquier otra tarea, indagar lo que significa filosofía y metafísica en este autor, para luego comprender la manera en la cual dice apartarse de estos rótulos. Y una buena forma de enfrentar este problema es estableciendo aquello que para Heidegger *no es* filosofía.

Empecemos con la *ciencia*. En diversas ocasiones Heidegger se preocupó por distinguir entre ciencia y filosofía. Ambas, en primera instancia, se diferencian de una tercera: la perspectiva cotidiana del mundo. Para ésta última, los objetos y cosas que componen dicho mundo se presentan como seres evidentes, dotados de una significación propia y que no reclaman una atención especial para ser comprendidos y utilizados en el campo referencial promedio, espacio donde despliegan su vivencia diaria los individuos. Todas las cosas de ese mundo, todos los objetos de los que se puede predicar que *son algo*, esto es, todo aquello que Heidegger denomina con el nombre de *ente* (*Seiend*), aparece desde esa perspectiva con la cualidad de ser obvio. La obviedad es esa posición que acepta de antemano y comparte públicamente, sin discutirla ni cuestionarla, la variedad de entes así como las formas de utilizarlos y administrarlos por el conjunto de seres humanos que habitan una comunidad determinada. Cada cosa es comprendida inmediatamente dentro de un cierto *horizonte de sentido* y adecuada pronto a las necesidades, deseos y exigencias de cada quien, sin que, a su vez, esto derive en el cuestionamiento sobre el sentido y la significación de esas cosas. No se pregunta nunca en la vida cotidiana (en términos generales, claro), por ejemplo, ¿por qué o cómo funciona ese automóvil?: simplemente *uno* se sube en él y lo conduce.

Pues bien, frente a esta manera cotidiana de asumir la totalidad de los entes mundanos, la ciencia y la filosofía se presentan como intentos por cuestionar la *cuasi-naturalidad* con la cual aparecen esos objetos en el mundo y, además, por hacer explícito su sentido y significado dentro de él. A su manera, la ciencia y la filosofía se preguntan por la *verdad* de las cosas. Sin embargo, la forma en la que cada una inquiera sobre la verdad resulta problemática y lleva a senderos distintos.

Para la ciencia (ese primer intento por alejarse de la perspectiva cotidiana de la vida mundana), la tarea consiste en hacer visibles las estructuras y dinámicas de los entes que la gente da por entendidos de antemano. Se trata, pues, de describir sus características o rasgos principales, de explicitar sus movimientos, de hacer visibles sus alcances y sus fronteras para, de esa manera, tornarlos utilizables y prácticos. La ciencia es, fundamentalmente, estudio de los entes en cuanto seres que *están-ahí* delante (*Vorhandensein*), esto es, en cuanto cosas (*rei*) que son como son, que *existen* (en el sentido tradicional de la palabra) sin la intervención, manipulación o comprensión expresa de alguien. Heidegger llega a usar la palabra latina *positum* (un participio perfecto neutro del verbo *pono*, poner), que se podría traducir como lo “puesto” –no en el sentido de “lo puesto por alguien”, sino de lo que está *dispuesto* de cierta forma y sólo de esa–, emplea esa palabra, digo, para aclarar el modo por el cual la ciencia inaugura su conocimiento sobre los objetos. Si los objetos son *posita*, entes en sí mismos, su conocimiento es un *conocimiento positivo*⁴. Desde el mirador de Heidegger, la verdad desde la cual se erige la ciencia es una “verdad del ente”⁵ y su conocimiento es un “conocimiento óptico”, o sea, un conocimiento referido a los entes pero nunca al

⁴ Ver de Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, España, 2001, p. 209

⁵ Desistimos, en este momento, de profundizar en el significado de verdad óptica y ontológica en el pensamiento de Heidegger. Los siguientes pasos de nuestra investigación darán pie a ello de mejor forma.

ser de esos entes. Por ello nuestro autor lo nombra un conocimiento “pre-ontológico”: un conocimiento previo a la pregunta por el ser de esos entes.

No obstante, a pesar de constituir la ciencia un conocimiento óntico, el modo en el que se pregunta por la verdad de los entes implica ya una cierta comprensión expresa del ser, sin que en ninguna etapa de su reflexión se entienda como tal o se aborde con precisión.

“La proyección (científica) de la constitución o estructura de ser es por lo general (o en general) una comprensión preontológica del ser. El ser es entendido, aunque no sea objeto propiamente de aprehensión, es decir, de conceptualización en tanto que tal. Ahora bien, sabemos que también el ente puede sernos manifiesto sin que propiamente estemos dirigidos a él, ni propiamente lo aprehendamos o conceptualicemos. Más aún, en buena medida es en esta forma como nos queda manifiesto el ente. (...) El físico, por ejemplo, no especula sobre el tiempo como tal, ni sobre su esencia. Sin embargo, trabaja con el tiempo, pues éste se encierra en todo enunciado científico; trabaja con el tiempo, por ende el tiempo viene dado de alguna manera y, por cierto, necesariamente, y, sin embargo, no es objeto”⁶.

Lo dicho es importante, pues resalta una peculiaridad del conocimiento científico: él se aleja de la visión cotidiana y promedio de los individuos al investigar expresamente los entes con los cuales ellos conviven sin preocupación alguna, pero esto lo hace dejando en suspenso la pregunta por lo que son esos entes, de tal manera que, sin quererlo, termina asumiendo en los hechos las concepciones vulgares sobre los objetos corrientes.

⁶ *Ibíd.*, p. 216.

A la filosofía, en cambio, más que la pregunta por los entes, le interesa la pregunta por el ser. Su conocimiento es un *conocimiento ontológico* y su búsqueda por la verdad deviene un cuestionamiento por la verdad del ser. Ello no significa, empero, que su esencia sea *anti-óptica*. La filosofía inquiriere también, y de forma especial, por el sentido de los diversos entes e incluso, bajo la luz de la pregunta por el ser, sus resultados son más plurales y ricos. A diferencia de la ciencia, la filosofía no reduce los entes a objetos, esto es, a meros seres que están-ahí delante, a meros *posita*, sino que los descubre en su diversidad específica. Heidegger, por escribir sólo algunos ejemplos, llega a hablar además de las cosas que están-ahí delante (*Vorhandenheit*), esto es, las cosas “materiales” de la naturaleza (piedras, tierra, ríos, etc.), de las cosas que *están-a-la-mano* (*Zuhandenheit*), o sea, los instrumentos; de los *seres vivos* (plantas y animales); de los seres que *existen* (*Dasein*), los seres humanos; e incluso de los números, de los cuales dice que son entes que *se dan*⁷.

La filosofía, pues, *no es ciencia* y no es posible decir de ella que pueda llegar a ser científica. En realidad, su conocimiento es “previo” al conocimiento óptico-científico, ya que se ubica antes de la pregunta por los entes. Claro que, como se deja ver de inmediato, la noción de ciencia utilizada hasta este punto por Martin Heidegger se refiere exclusivamente a la *ciencia positiva*. Queda aún sin aclarar si la filosofía podría a llegar a ser ciencia en el sentido de la filosofía clásica alemana o del propio Marx⁸.

En segundo lugar, la filosofía tampoco es una *cosmovisión* (*Weltanschauung*). Esto no quiere decir, empero, que no se relacione para nada con cierta cosmovisión o que incluso carezca de ella. Para Heidegger, la posibilidad misma de la filosofía parte de una cosmovisión, pero sin reducirse jamás a su ámbito específico. ¿Qué entiende,

⁷ Para esta “clasificación” provisional de entes, *ibíd.*, pp. 80-81.

⁸ Este problema se despejará cuando se hable de la relación entre la filosofía y la metafísica en el siguiente inciso.

entonces, Heidegger por cosmovisión? De esto debemos partir para comprender su relación y su diferencia con la filosofía.

Una cosmovisión, en el sentido heideggeriano del término, no es simplemente una «opinión» (*Ansicht*) o «perspectiva» acerca de las cosas del mundo⁹, o sea, un decir, por ejemplo, “yo creo u opino esto o aquello acerca de cierto suceso o de un particular evento”. Tampoco se trata, como en el caso de Dilthey, de una imagen derivada de la experiencia vital del mundo, esto es, de una apreciación teórica acerca de los objetos y acontecimientos de la naturaleza y la sociedad, resultado de una vivencia determinada que concluye con la formulación de un “ideal de vida”. En este último sentido, la cosmovisión es una actividad teórica, mas nunca práctica (aunque se puede argumentar que se deriva de ésta). Heidegger dirá, en cambio, que la factibilidad de formación de una opinión o la elaboración de un “ideal de vida” o de una propuesta teórica, se fundan en la adopción previa de una cosmovisión y no al revés, es decir, la cosmovisión no es el resultado de una opinión o una consideración teórica del mundo, como si además el mundo fuera la simple suma de entes que están-ahí delante y de la cual se puede aventurar una opinión en ésta o aquella dirección.

Según Heidegger, la cosmovisión es, antes que nada, un intento del ser humano o *ex-sistencia* (*Dasein*) por superar su singular falta de sostén o apoyo (*Haltlosigkeit*) en medio de los entes mundanos. Se vuelve imprescindible en este punto adelantar algunas tesis del pensamiento de Heidegger para hacer inteligible lo que se busca explicar, aclarando de antemano de que aquí sólo se introduce a los problemas y no se les da aún un tratamiento sistemático y profundo.

La ex-sistencia o *Dasein* se presenta, en el pensamiento de nuestro autor, como aquel ente entregado a la elección constante de sus posibilidades de *estar-en-el-mundo*

⁹ *Ibíd.*, p. 247.

(*in-der-Welt-sein*) sin que él mismo, por su parte, sea capaz de elegirse en cuanto existencia. El Dasein convierte toda experiencia de vida en un resultado de sus decisiones, pero “en el fondo” su ser carece de un fundamento o sostén (*Halt*) que le brinde de seguridad a cada acción a la cual se arroja. Su “esencia”, dice Heidegger en *Ser y tiempo* (llamando la atención sobre las comillas), *consiste en su existencia*¹⁰, sin que por la palabra esencia se entienda “sustancia”, sino sólo la forma de ser de este ente, entregado siempre a sus propias posibilidades. La esencia de la existencia es una *nihilidad* (*Nichtigkeit*), esto es, una nada que lo empuja en todo momento a tener que escoger su forma de estar-en-el-mundo. Y es esta nada, esta falta de apoyo o *Halt* (*Haltlosigkeit*) que impulsa al Dasein a asumir un modo de estar-en-el-mundo, previo a toda reflexión teórica, la raíz de las cosmovisiones.

En términos generales, se pueden señalar dos posibilidades básicas de la visión del mundo o cosmovisión. La primera corresponde a la singular perspectiva que se introduce con el *mito*. La segunda, por su lado, es la que da cabida a la ciencia y a la filosofía.

Para el mito, la ausencia de sostén se manifiesta como una falta de *cobijo* (*Ungeborgenheit*) frente a una superpotencia del ente que amenaza en todo momento la existencia. Los entes (la naturaleza, el espacio, el tiempo, los animales, los otros, etc.) son experimentados como amenazantes y todopoderosos, de tal manera que el terror a sus efectos induce a un deseo de protección o cobijo (*Bergung*), el cual, a su vez, se pretende alcanzar mediante una “voluntad de aplacarlo(s) y venerarlo(s), de servirlo(s)” y de relacionarse con ellos a través del sacrificio, la magia, la oración, etc.¹¹ Los ritos y la serie de rituales acompañan siempre esta búsqueda de cobijo, la cual no pretende cuestionar al ente, sino principalmente aplacarlo, tranquilizarlo.

¹⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 67.

¹¹ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 378.

Cosa distinta ocurre con el segundo tipo de cosmovisión. Ésta puede considerarse como un «posicionamiento» o «postura» (*Haltung*) expreso frente al conjunto de los entes. No se trata tanto de un “confrontarse” como de un intento por dotarse de apoyo o Halt a partir de “sí mismo”, esto es, a partir de una asunción de la más íntima capacidad de abrirse a las posibilidades de la existencia sin estar subordinada al ente.

“La existencia –explica Heidegger–, en esta forma básica [de cosmovisión] que representa la postura o el posicionamiento o *Haltung*, se convierte en un enfrentamiento o discusión con el ente (en un habérselas con él) y, por cierto, en todas las relaciones esenciales o en todas las dimensiones esenciales de lo que hemos llamado la *dispersio* de la existencia. El todo del ente, que se había vuelto ya manifiesto en el contexto del cobijo o protección (...), no ha desaparecido, pero lo que sí se ha transformado es el carácter de la verdad”¹².

A partir de este posicionamiento o *Haltung* que cuestiona al ente y se distancia de él, es que se hace factible la aparición en escena de la ciencia y la filosofía. Como se ve, éstas últimas se relacionan con un tipo específico de cosmovisión pero no se reducen a ella. La filosofía no es cosmovisión porque no consiste en un mero posicionamiento del Dasein frente a los entes mundanos (hecho que puede derivar en otras posibilidades, como la de la investigación científica), sino en una pregunta expresa por el ser a raíz de ese posicionamiento; posicionamiento que, a su vez, es importante resaltar, ya que nos explica el por qué la filosofía no es pura teoría o contemplación, sino un tipo peculiar de preguntar a raíz de un posicionamiento específico del Dasein en medio del mundo. Por otro lado, como ya se ha señalado, la cosmovisión que da pie al surgimiento de la filosofía no es la única, ni necesariamente la más viable.

¹² *Ibíd.*, p. 389.

En tercer lugar, la filosofía no es *ni religión ni teología*. Según Heidegger, hay dos diferencias sumamente importantes que distancian a la religión de la filosofía: 1) por un lado, la religión se aboca a la consideración exclusiva de un ente, *Dios*; 2) por otro lado, la manera en la que el religioso se relaciona con Dios es a través de la *fe*, de la *creencia* y no de la pregunta por la *verdad*.

Para la religión (Heidegger piensa, principalmente, en el mundo medieval), Dios aparece contrastado con el ser humano: Él es el *ens infinitum y perfectissimum* que se diferencia de su criatura, el ser humano, comprendido como *ens finitum*. Dios, entonces, es pensado como un *ente creador o productor* al cual le pertenecen todos los atributos y cuya esencia (aquí sí, sin comillas) o sustancia es su existencia, entendida como positividad o efectividad, mientras que el ser humano es un ente imperfecto, el cual puede o no existir¹³.

Ahora bien, esto no es lo central de la diferencia entre la religión y la filosofía. Lo fundamental es el modo por el cual ambas afirman su conocimiento. De acuerdo con Heidegger, el hecho de que “el ente debía ser entendido como creado por Dios (en la religión medieval) era una convicción inquebrantable”¹⁴. Para la religión, la creencia en Dios y en su poder creador no es siquiera debatible, esto es, deviene necesariamente un asunto de fe, algo que no puede ser puesto en duda. La *verdad* de la religión es una *revelación* divina, a la cual el creyente se ve obligado a ceñirse en todos los ámbitos prácticos y teóricos de la vida con la finalidad de cumplir un destino predeterminado y fijo, independiente de su intervención. “Por culpa de esta explicación óptica –insiste Heidegger–, desde el comienzo quedaba condenado como imposible todo planteamiento de la cuestión ontológica”¹⁵. La creencia, desde el horizonte de inteligibilidad

¹³ Ver Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, España, 2000, p. 111.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 133.

¹⁵ *Ídem*.

heideggeriano, está peleada con el conocimiento esencial, esto es, con el conocimiento del ser, pues el creer, tal y como lo explica el autor de *Ser y tiempo*, es “tener-por verdadero lo que está sencillamente sustraído al saber. Pero ¿qué significa aquí saber? ¿Cuál es el verdadero saber? Aquel que sabe la esencia de la verdad y conforme a ello en el viraje determina tan sólo desde esta esencia misma”¹⁶.

Para la filosofía la esencia de la verdad (*Wahrheit*) no es la revelación, pues ésta está atada a la aparición de un ente (por más divino que éste sea); la esencia de la verdad es siempre *develamiento* o, mejor aún, *des-ocultamiento* (*Un-verborgenheit*). ¿Qué significa “la esencia de la verdad es des-ocultamiento”? La respuesta a esta pregunta nos permitirá abundar con un poco de mayor detalle en la diferencia entre la filosofía y la ciencia, recordando de antemano que, en este punto, nuestra exposición sólo se detendrá en los momentos más relevantes para dilucidar el tema en cuestión.

Ya comentamos que para la religión la verdad es, en términos generales, revelación. Ahora bien, ¿cómo entiende el concepto de verdad la ciencia? De acuerdo con Heidegger, la noción de verdad según la ciencia se asienta en la fórmula corriente establecida desde el medioevo: *veritas est adaequatio rei ad intellectum* (“La verdad es la adecuación de la cosa a la inteligencia”)¹⁷. La teología cristiana comprende este enunciado interpretándolo como la adecuación o la correspondencia de todas las cosas existentes, incluido el ser humano, a la idea original pensada por Dios en el acto de la creación. Todo lo existente, pues, se adecua a esa idea y le corresponde en plenitud. En la modernidad, en cambio, dicha fórmula da paso a la interpretación de la ciencia según la cual la verdad es la adecuación del intelecto humano a las cosas creadas o, más bien, a las cosas puestas o dis-puestas. La verdad comienza a ser pensada en cuanto

¹⁶ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, coedición de la Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Almagesto y Editorial Biblos, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Argentina, 2003, p. 295.

¹⁷ Ver el ensayo *De la esencia de la verdad*, en Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Siglo Veinte, traducción de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Argentina, 1979, p. 114.

concordancia de un enunciado adelantado por un sujeto y la cosa de la que se habla en ese enunciado.

Si bien Heidegger acepta la interpretación común de la verdad como una fórmula “correcta”, se niega a tomarla como verdadera. Para nuestro autor, la adecuación del enunciado a la cosa sólo puede darse en el marco de un previo aparecer y manifestarse de los entes en un mundo, esto es, en un ámbito abierto anterior a todo abordaje temático o teórico explícito de las cosas. La verdad no se da a partir de un enunciado subjetivo o una idea divina, sino que ella aparece previamente como apertura de todas las cosas dentro de un mundo. La esencia de la verdad es $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, *Unverborgenheit*, des-ocultamiento, con lo cual se indica, también, que a ella le viene siempre un ocultarse esencial de los entes que lleva a la filosofía a nunca quedarse sólo en ellos, sino a preguntar por la verdad de su ser.

No obstante la distancia establecida por Heidegger entre la religión y la filosofía, no debe concluirse con velocidad por ello que el pensamiento de este autor es esencialmente *ateo*, tal como lo cree erradamente Jean-Paul Sartre¹⁸. Desde el pensamiento de Heidegger el asunto no es si se cree o no en Dios, lo cual sería un planteamiento ridículo para él; lo importante desde este pensamiento es que para la filosofía el tema de la reflexión no es Dios ni ningún otro ente, sino el ser, lo cual deja en suspenso el modo adecuado de tratar a Dios o a los dioses. A lo que ciertamente se niega de manera explícita es a proceder como la teología, es decir, reduciendo la esencia de Dios a una mera causa productora, la *causa efficiens*. Con dicha representación, nos dice, se pierde todo “lo sagrado, lo alto y lo enteramente misterioso de su lejanía”¹⁹.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, en *Sobre el humanismo*, op. cit., p. 10.

¹⁹ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, en *Gesamtausgabe*, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 27.

En cuarto lugar, la filosofía tampoco es una *antropología*. Que la filosofía pueda llegar a confundirse con la antropología sólo es factible en una época en donde el *άνθρωπος*, esto es, el humano, llega a tomar el papel preponderante en la serie de reflexiones que articulan el trajín filosófico; es decir, la mezcla entre antropología y filosofía sólo es posible en el seno del pensamiento moderno. Para la filosofía moderna, el ser humano no representa solamente un ente entre otros, sino el ente desde el cual es necesario erigir el saber sobre todos los demás entes. Como Heidegger lo demuestra con tino²⁰, las tres de preguntas que ordenan el intento kantiano por fundamentar la metafísica (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) concluyen inevitablemente en una cuarta: ¿qué es el hombre?, indicando con ello que toda metafísica encuentra lugar de reposo en la antropología.

La antropología filosófica, sin embargo, no se reduce meramente a reflexionar sobre el ser humano en general, sino que, por lo menos desde la intervención cartesiana, lo central es el abordaje temático del hombre como portador de una estructura racional, lo cual permite introducir al conocimiento y a la vivencia misma un elemento de *certeza* y seguridad. Para la antropología, el humano es *sujeto*, lo que viene a traducirse como *ente racional* o *animal rationale*: un ente que tiene *razón*. ¿Qué es la razón? Atengámonos por el momento a la definición kantiana y digamos que es la “facultad de los principios”. ¿Principios de qué? Principios del conocimiento, pero también de la acción y de la vida en su conjunto. La antropología que piensa al humano en tanto que sujeto siempre va acompañada de una *lógica*, la cual sirve para indicar el conjunto de posibilidades del conocimiento y las vías de la práctica en todos sus niveles.

Desde esta perspectiva, la intervención crítica heideggeriana avanza en dos direcciones. En primer lugar, subraya el hiato visible entre la pregunta que compete a la

²⁰ Ver de Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Gred Ibscher Roth, México, D. F., 1973, pp. 173-174.

antropología, “¿qué o quién es el hombre?”, y la pregunta por el sentido del ser, la cual subyace a todo intento de pensar la filosofía en su esencia. De acuerdo a esta última, el humano, al ser un ente, pasa a comprenderse desde la verdad del ser y no viceversa, por lo cual se desprende de los motes de antropología y *humanismo*²¹. En segundo lugar, atendido desde la verdad del ser, el humano no es reducido a mero *animal rationale*. No se reconoce, entonces, una suma de principios lógicos que establezcan *a priori* las estructuras básicas del comportamiento humano, sino que se insiste en que éste es siempre un *Dasein*, un ente *ex-sistente*, esto es, un ente que en todo momento está entregado a las posibilidades proyectivas de su existencia en medio de un mundo, sin que haya de antemano un sentido unilateral de ese mundo. En el fondo de todo mundo hay una nada, una falta de fundamento, sobre la cual el conjunto de entes *ex-sistentes* construyen horizontes de sentido abiertos siempre a la interpretación y a la modificación. No hay, pues, según Heidegger, ninguna lógica íntima y eterna de los hombres y sus comunidades. Pero tampoco puede definirse al humano desde la animalidad, la cual a la vez es entendida como *Vorhandenheit*. El ser humano o *Dasein* no está-ahí delante, sino que *ex-siste*. “La persona –insiste nuestro autor en su obra principal– no es ni cosa, ni substancia, ni objeto”²².

La crítica de Heidegger, pues, vale tanto para los filósofos que conceptúan al humano en cuanto ser racional, como para aquellos que, alejándose de la tradición idealista, lo piensan desde su materialidad. Para Heidegger, mientras la pregunta central de la filosofía siga siendo “¿qué o quién es el hombre?” y su búsqueda continúe centrada en las posibilidades fácticas de ese ente, ésta abandona la pregunta esencial del pensamiento.

²¹ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 102.

²² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 73.

Lo dicho, sin embargo, no debe derivar en una estigmatización del filósofo de Messkirch como un *anti-humanista* y un defensor del *irracionalismo*. Heidegger no es un anti-humanista, porque su propuesta no es la de negar al humano, ni la de aniquilarlo, ni la de someterlo a un poder superior, ni la de entregarlo a los brazos de la barbarie; se trata simplemente de pensarlo desde otro horizonte de inteligibilidad, desde un horizonte en el cual su “esencia” pueda abrirse a la luz del ser y se le desplace, entonces, en cuanto que ente al cual quedan subordinados todos los demás. Si Heidegger se separa del término “humanismo” es sólo porque ya no piensa desde la primacía óptica y lógica del sujeto, sino desde la primacía del ser, el cual lo comprende pero, a la vez, lo trasciende, sin negarlo ni eliminarlo. Al contrario, ha sido la insistencia moderna de colocar al sujeto como ente supremo la que ha llevado a negar, someter y a pretender aniquilar a los otros entes y también a los otros seres humanos.

Por otro lado, Heidegger no es un irracionalista, tal como lo sostienen Lukács y Adorno, junto con otros filósofos marxistas²³, pues su intención no es negar la razón para entregar al humano “a la arbitrariedad de los instintos y los sentimientos”²⁴, lo cual es el intento de la filosofía que, presa aún de la pregunta por el hombre, desea definir a éste último desde “el lado oscuro de la razón”. La pretensión heideggeriana es, más bien, la de bosquejar una vía gracias a la cual pueda el pensamiento abrirse camino sin atenerse a ciertos principios únicos e inamovibles de la razón o a los intereses particulares de ésta o aquella esfera de entes. Pensar, para Heidegger, significa abrirse a

²³ La acusación a Heidegger de ser un “filósofo irracionalista” es la base de gran parte de las críticas marxistas a este autor. El fundamento de esa acusación se encuentra en los libros de Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Editorial Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, Barcelona, España, 1968, pp. 391-426, y en el de Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Editorial Taurus, traducción de José María Ripalda, España, 1992, pp. 65-135.

²⁴ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 103.

todas las posibilidades de ser sin atarse a una ruta predefinida, asumiendo incluso la falta última de sentido de todas las cosas sin retroceder o huir ante ello²⁵.

La senda recorrida hasta ahora nos lleva inevitablemente a un último punto, sin duda el más difícil y espinoso de todos: el de la diferencia entre la filosofía, la *ética* y la *política*. No se trata de la diferencia más simple y obvia, esto es, de la mera distinción entre la ética y la política como partes integrantes de un *corpus* teórico mayor y la identificación de la filosofía como ese espacio general donde se encuentran diversas ramas del conocimiento, cada una ocupada de un ámbito específico del saber. En efecto, Heidegger se separa en todo momento de la versión vulgar que entiende a la filosofía como un conjunto articulado de disciplinas encargadas de dilucidar diversas cuestiones, cada una por su lado, y por lo tanto para él lo importante no consiste en establecer una distancia entre la “filosofía general” y una “filosofía ética” o una “filosofía política”. Lo principal, en cambio, resulta ser lo que se mienta al hablar de las nociones de ética y política y lo que se puede llegar a pensar como la esencia de ambas.

El reclamo y la insistencia de una ética y de un pensamiento ético, según llegó a escribir Heidegger, sólo pueden hacerse sentir en su urgencia “cuando se eleva a lo desmedido (...) la para todos visible desorientación del hombre”²⁶. Es esta situación de desarraigo y de desconcierto, esta falta de pertenencia propia no sólo del hombre moderno, sino incluso del hombre que se forma a la par de la Metafísica occidental y que se tiende a “universalizar” en la modernidad conforme avanza históricamente la sociedad que lo posibilita (la sociedad europea), la base de esa búsqueda desmedida de una serie de leyes y principios fundadores de la convivencia entre los individuos y las

²⁵ Esto último es relevante. El miedo que ocasiona la radicalidad de la pregunta por el ser, su confrontación con la nada, es el motivo principal de la huida ante ella. Se podría decir, incluso, que el argumento principal de los detractores de Heidegger es el de señalar ese miedo y apuntar las posibles “consecuencias nefandas” de ese tipo de proceder. Así Adorno, por ejemplo: “Las ontologías en Alemania, sobre todo la de Heidegger, siguen influyendo, *sin que las huellas del pasado político sirvan para escarmentar*”. Theodor W. Adorno, op. cit., p. 65. (Cursivas mías.) El “argumento del miedo” a las consecuencias políticas es útil para ahuyentar al pensamiento, pero su validez filosófica es nula.

²⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 111.

comunidades, simplemente porque no se sabe cómo sobrellevar las relaciones entre unos y otros. No se trata, entonces, de paliar o atenuar ese estado de cosas a través de fórmulas y normas reguladoras, lo cual es cómplice de esa misma des-ubicación generalizada, sino de atender la necesidad misma que hace indispensable una ética y pensar en la esencia de ella para así dilucidar otras posibilidades de habitar y convivir en el mundo.

Para Heidegger, ese desarraigo y *desazón (Unheimlichkeit)* del ser humano que lo lleva a ocuparse de las tareas éticas, tiene como condición de posibilidad el *olvido de la pregunta por el ser* característico de la Metafísica occidental²⁷. Por ello, según el mismo autor, la pregunta por la esencia de la ética sólo se puede dar en el contexto de la pregunta por la verdad del ser.

“Poco después de haber aparecido *Sein und Zeit* me preguntó un joven amigo: ‘¿Cuándo escribe usted una Ética?’ Allí donde la esencia del hombre es pensada tan esencialmente –esto es: únicamente desde la pregunta por la verdad del ser– *pero sin que el hombre sea considerado el centro de los entes*, allí ha de despertar el hambre de indicaciones obligatorias y reglas que digan de qué modo debe vivir históricamente el hombre experimentado a partir de la ex-sistencia hacia el ser”²⁸.

La posibilidad de un renacimiento de la pregunta por la esencia de la ética y de un replanteamiento de reglas y deberes implica, así, dos cosas: 1) que se asuma y experimente a fondo la pregunta por la verdad del ser y 2) que el hombre deje de ser considerado el eje articulador de todos los entes. La pregunta por la esencia de la ética, pues, es pensada por Heidegger desde el horizonte de la pregunta por la verdad del ser,

²⁷ Aquí tan sólo señalamos esta cuestión. El desarrollo de lo que ella implica se abordará en el siguiente inciso

²⁸ Ídem. (Cursivas mías.)

la cual, a su vez, lo conduce a una crítica del humanismo ético que no cuestiona el desarraigo y la desorientación del hombre y su comunidad, justo porque no inquiere sobre la primacía que se le ha otorgado a ese mismo ente sobre los demás y sobre la necesidad de repensar su esencia.

Así las cosas, el pensamiento de Heidegger no puede llevar nunca a la formulación de una ética como un sistema ordenado de principios, leyes y valores del actuar moral, pues, al igual que sucedía con la lógica, no es factible derivar de ninguna parte ese conjunto de normas *apriorísticas* y, por otro lado, desde su perspectiva, la formulación ética oculta y es cómplice de la confusión que rige a la sociedad humana, sobre todo en la modernidad; es cómplice y acompaña en todo momento a ese *nihilismo*, ya que ha comprendido y establecido al ser humano como sujeto y, por lo tanto, ha difuminado en una nada al ser.

La pregunta heideggeriana por la ética no deviene ética ella misma, porque ya no pregunta desde un sujeto presuntamente racional y soberano que ordena la serie desarticulada de entes a su alrededor (incluido él mismo) bajo sus principios o mandatos, ni de ningún otro ente (Dios, por ejemplo), sino que se vuelve una consideración de la esencia de ella y, desde ahí, revela otras posibilidades. De acuerdo con nuestro autor, la esencia de la ética se halla en el ἦθος mismo del cual ella aspira a ser la reguladora. El ἦθος, sin embargo, ya no es definido por Heidegger como el mero “hábito” o “costumbre” moral, sino desde su acepción previa, esto es, desde la *habitación* o *morada* que sostiene a todo hábito o moral. Sin profundizar demasiado en este tema (lo cual, sin duda, nos podría desviar por mucho tiempo), vale la pena decir que para Heidegger la esencia del morar reside en el *guardarse* y *res-guardarse* del hombre en la cercanía del ser. La guardia misma indica el camino del morar unos con otros y del convivir. Por ello no puede decidirse *a priori* el tipo de ἦθος de las distintas

comunidades, pues cada una lo vivirá según su forma de abrirse y asumir históricamente la verdad del ser.

De esta manera, cuando Heidegger dice que su pensamiento “jamás” puede derivar en una ética, no debe entenderse por ello que es incapaz de una sensibilidad o de un sentimiento de responsabilidad sobre sus congéneres, como lo piensa el sumamente prejuicioso y poco profundo Víctor Farías, sino que para él todo acto de responsabilidad parte de una apertura al ser sin tratar al humano en cuanto que sujeto, esto es, en cuanto ente articulador y organizador despótico del conjunto de los entes. Farías se encoleriza, como la buena conciencia que es, porque “frente a la exigencia de un principio, válido para toda ocasión y para todo ser humano digno de respeto y a veces de piedad, su filosofía (la de Heidegger) carecía absolutamente de condiciones para percibir todo esto, siquiera como una dimensión”²⁹, sin avistar por su lado que la necesidad misma de ese “principio válido para toda ocasión y para todo ser humano digno de respeto” se halla en la incontrolable pérdida de arraigo del hombre occidental, principalmente en la modernidad, y que su formulación sólo sirve para paliar las contradicciones internas de esa sociedad, más no para cuestionarla de fondo. Además, ¿qué han sido todos los movimientos autoritarios hasta la fecha sino un intento por proclamar una única ética válida para todos aquellos que, de acuerdo con sus perspectivas, merecen ser llamados “seres humanos dignos de respeto”? ¿No han sido, acaso, esos mismos movimientos, luego convertidos en Estados e instituciones, los que en su tiempo justificaron masacres bajo el argumento de una serie de principios promotores del “hombre racialmente superior” o del “hombre socialista”? Y si la idea es la de una ética universal que retome al ser humano desde su individualidad, como lo intenta hacer la ética de la Ilustración, ¿tendríamos que olvidar el exterminio, la desaparición y la represión, que en nombre de

²⁹ Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, coedición de Akal Ediciones y Fondo de Cultura Económica, Santiago, Chile, 1998, p. 549.

los “derechos y valores fundamentales del hombre” se han acometido y se acometen contra pueblos enteros por considerárseles “primitivos” y “bárbaros”? ¿Qué pensaría Farías si leyera el texto de Engels³⁰ donde éste afirma que en cuestiones de moral, donde se define acerca del bien y del mal, no hay verdades definitivas sino sólo verdades históricas? ¿Lo condenaría a compartir un círculo del infierno junto con Stalin?

Digámoslo claramente: la posición de Heidegger no es tampoco *anti-ética*. Su pensamiento busca meditar la esencia de la ética a partir la verdad del ser y, desde ahí, comprender la viabilidad de una convivencia no despótica, es decir, de una convivencia que se abra a distintas posibilidades de experimentar el resguardo del ser sin someterse a una serie de principios rígidos e incuestionables establecidos por quién sabe quién. Insistimos: que esta postura convenza o no al intérprete de Heidegger o, incluso, que éste la considere correcta o errónea, es algo distinto y este trabajo no busca, además, juzgar de esa manera, pues los problemas filosóficos no se enfrentan evaluándolos desde un meta-saber, sino aventurándose a pensarlos a plenitud por cuenta propia.

Pasemos, ahora, al último problema: la relación entre la filosofía y la política. Este punto es, a todas luces, el que ha bloqueado con mayor fuerza la comprensión del planteamiento heideggeriano, no tanto por lo que se encuentra redactado en los textos del autor, sino por la posición política asumida por Heidegger en su vida pública. Ha sido ésta última (su lamentable acercamiento con el nazismo a raíz del rectorado en la Universidad de Friburgo durante diez meses entre 1933 y 1934) la que ha orillado a varios de los estudiosos del filósofo a encontrar una relación de necesidad entre su propuesta teórica y su inclinación política. Toda la “fuerza de la hermenéutica” se ha dirigido contra los textos del pensador de Messkirch con la finalidad de descubrir una

³⁰ Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, op. cit., p. 80.

vinculación intrínseca entre sus escritos y el nazismo. Ciertamente fue el propio Heidegger quien llegó a hablar, en uno de sus escritos más importantes, de la “verdad interior y la grandeza”³¹ del nacionalsocialismo. Sin embargo, esa frase por sí misma no justifica el calificar a toda la obra de Heidegger, de principio a fin, de nacionalsocialista o fascista. Veamos las cosas más de cerca.

La mayoría de los autores que estudian y analizan la obra y la vida de Heidegger, sean de la tendencia política que sean, no titubean a la hora de considerar la estrecha relación entre política y pensamiento en este autor. Incluso se llega al extremo de señalar a la filosofía como un simple parapeto de una postura política radicalmente fascista. El caso más atroz (por decirlo suavemente) en este sentido, es el de Pierre Bordieu, quien escribió una de los libros de más mala fe no sólo contra la obra de Heidegger, sino contra la filosofía en su conjunto. Para este autor, “la estrategia filosófica es inseparablemente una estrategia política en el seno del campo filosófico”³². Según Bordieu, el filósofo no es más que un político común y corriente que no se atreve a confesar su credo sino a través de una “eufemistización” del lenguaje que oculta el sentido normal de las palabras, dotándose, mediante este simple recurso, de un aire de superioridad e intelectualidad y alejándose de las “masas” a las cuales desprecia. Para este sociólogo-psicoanalista, entonces, el hermético lenguaje del filósofo sólo se puede comprender si se le traduce a las palabras cotidianas de uso público. Allí donde Heidegger, por ejemplo, habla de “desarraigo del intelectual” hay que entender “judío”³³; allí donde dice “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) hay que traducir “élite política” y donde “caída en la inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*), “odio a las masas”³⁴ y a la

³¹ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, España, 2003, p. 179.

³² Pierre Bordieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, Ediciones Paidós, traducción de César de La Mezsa, Barcelona, España, 1991, p. 66.

³³ *Ibíd.*, p. 57.

³⁴ *Ibíd.*, p. 82

“opinión pública” (*Öffentlichkeit*). De esta forma, nos explica, se puede descifrar al político disfrazado de filósofo. Yo le recomendaría a Bordieu algo más: allí donde hay que leer lo mejor sería no hacerlo y de esa manera se podría juzgar más expeditamente a todos los pensadores que algún día creyeron trabajar de manera autónoma y original. Por ejemplo, sin leer a Platón se podría decir que su obra es sólo una justificación del “Estado esclavista griego” (¿o no había todavía en ese momento un “Estado griego”?); sin leer a Hegel se podría afirmar que desde sus orígenes fue el filósofo del “Estado prusiano”; sin leer a Marx se podría señalar que su filosofía preparó el surgimiento de Stalin (¿o no fue, acaso, él el que algún día escribió que frente a los prejuicios de la llamada *opinión pública* no hacía ninguna concesión y tornaba suya la divisa del gran florentino: *Segui il tuo corso, e lascia dir le genti?*³⁵ Perdón, se me olvidó que no tenía que leer nada).

Más allá de estas patrañas anti-intelectuales que se niegan a abrir los oídos a todo discurso situado fuera del ámbito de lo común y reducen cada esfuerzo del pensamiento a lo que ellos creen que es lo único importante (lo “político” o lo “sociológico”), lo innegable es que han sido muchos los intentos por estrechar los lazos entre filosofía y política en Heidegger. Incluso autores afines a los planteamientos del filósofo, como Otto Pöggeler o Ernst Nolte (desde posturas muy distintas, por su puesto), han insistido en ello. Para el primero, no debería extrañar el señalamiento de que la filosofía, en todas sus versiones –por lo menos desde Platón–, ha conducido siempre a una “dimensión política”³⁶. La “filosofía política” de Heidegger, en este sentido, sería una tercera vía frente a la discusión clásica entre los autores que dan prioridad a la teoría y los que se la dan a la praxis. Desde este punto de vista, la cuestión consistiría en “determinar de una nueva manera desde el estar-en-obra de la verdad, las

³⁵ Karl Marx, *El capital*, Tomo I/Volumen I, op. cit. p. 9

³⁶ Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Editorial Alfa, traducción de Juan de la Colina, Barcelona, España, 1984, p. 50.

constelaciones de teoría, praxis, poiesis y, dentro de la teoría, también las diferentes formas de ‘teoría’”³⁷.

Desde otra perspectiva, coherente con su versión revisionista de la historia europea del siglo XX que ve al nazismo como una tercera opción política frente a las otras dos grandes alternativas históricas, el liberalismo y el comunismo, en la primera mitad de aquel siglo³⁸, Ernst Nolte comenta que Heidegger, en tanto opositor a la vía del “americanismo” y del socialismo, se inclinó por la “solución menor” del fascismo y al final fracasó. En realidad, según Nolte, la adopción de esta “tercera opción” fue más el resultado de una valoración “histórica” que política, esto es, un esfuerzo por adaptar a la circunstancia alemana el paradigma de la *polis* griega³⁹.

A pesar de estas indicaciones sobre el tema de la política y la filosofía en el pensamiento de Heidegger, lo que queda sin resolver es lo siguiente: ¿por qué si le interesaba tanto a Martin Heidegger la política e, incluso, constituía el centro de sus reflexiones, por qué, digo, fuera del breve *Discurso del rectorado*, no elaboró ninguna obra teórica sobre la política? A esto no rehuieron ni Kant, ni Fichte, ni Hegel, ni Marx, ni Sartre, ni muchos otros filósofos. ¿Por qué, entonces, él no lo hizo? Descartemos de entrada las respuestas pseudo-psicoanalíticas y personalizadas de tipo Pierre Bordieu, de acuerdo con las cuales Heidegger sería una especie de “cobarde compulsivo” e “hipócrita elitista”, incapaz de aceptar su profundo ser fascista y abramos nuestros oídos a las razones argüidas por el autor al cual estudiamos.

En primer lugar, vale la pena aclarar lo que se entiende por política. Todos los autores que insisten en que para Heidegger política y filosofía van unidas lo hacen,

³⁷ *Ibíd.*, p. 51.

³⁸ Una breve pero profunda explicación sobre esta versión revisionista de la historia se encuentra en el ensayo de Bolívar Echeverría, “El sentido del siglo veinte”, publicado en *Vuelta de siglo*, Editorial Era, México, D. F., 2006, 81-105.

³⁹ Ver de Ernst Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Editorial Tecnos, traducción de Elisa Lucena, Madrid, España, 1998, pp. 340-341.

claramente, refiriendo el primer concepto al ámbito de la modernidad. ¿Qué significa política en este contexto? A estas alturas del trabajo debe ya quedar claro que la modernidad se identifica, en gran parte, con la emergencia del sujeto como ente organizador y articulador del conjunto de la realidad teórica y práctica de las distintas comunidades o sociedades. En la modernidad, el ser humano aparece como sujeto y la pretensión de éste último es la de referir y sujetar cada uno de los aspectos y acontecimientos de la vida histórica y natural a su voluntad y a sus propios proyectos (sin que necesariamente estos proyectos se cumplan a plenitud o ni siquiera en una mínima medida). La política en la modernidad ubica la acción voluntaria del sujeto en el ámbito de la incidencia y la transformación de las relaciones sociales de una comunidad dada y, específicamente, interpreta estas relaciones sociales como *relaciones de poder*. Aquí no se trata de abundar acerca de si esas relaciones de poder comprenden la noción de poder como dominio o si las entienden como fuerza creativa o productiva. Lo importante es recalcar que la política es interpretada en tanto *poder de incidencia y transformación de las relaciones sociales y comunitarias por medio de una acción voluntaria*, sea que esa acción la traduzcan algunos a una acción más individual y otros a una más colectiva. ¿Qué relación tiene la filosofía con esta noción de política? Escuchemos a Heidegger:

“La filosofía nunca puede proporcionar *inmediatamente* las fuerzas y modalidades de los efectos y ocasiones que producen una situación histórica, y no lo puede hacer por el mero hecho de que, de manera inmediata sólo concierne a unos pocos. ¿Quiénes son esos pocos? Son lo que transforman y transponen las cosas con su labor creadora. Solo de manera mediata y por rodeos nunca influenciables en su dirección, la filosofía tiene una repercusión más amplia, de manera que, finalmente, en algún momento, cuando ya hace

tiempo que fue olvidada como filosofía originaria, desciende al nivel de una evidencia de la ex-sistencia”⁴⁰.

Y un poco atrás escribe:

“Se dice por ejemplo: «puesto que la metafísica no participó en la preparación de la Revolución, hay que rechazarla». Esto es tan ingenioso como aducir que, como no se puede volar con un banco de carpintero, hay que declararlo en desuso”⁴¹.

La filosofía, pues, de acuerdo con lo expresado por Heidegger, no sirve para fundamentar una acción histórica o política ni ayuda a transformar una realidad social determinada. Y no lo puede hacer justo porque su labor reside en unos pocos. ¿Esto quiere decir que Heidegger es un elitista? No, tan sólo indica que la filosofía no ha sido y difícilmente será una actividad preferida por todos y precisamente por ello su influencia es y será siempre escasa. Lo que hace la filosofía es preparar una interpretación auténtica y original del mundo y del ser, la cual, tal vez, logre impactar, de manera no directa, sobre la vida social en un futuro indeterminado. En una conversación con Frédéric Torwarmicki y Jean-Michel Palnier, Heidegger abunda sobre el tema:

P. ¿Qué representa, pues, la filosofía?

H. Es una de las raras posibilidades de existencia autónoma y creadora. Su tarea original es la de hacer las cosas más pesadas y difíciles.

P. ¿Puede entonces, según usted, jugar un papel en la transformación del mundo, como lo pretendía Karl Marx?

⁴⁰ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 19.

⁴¹ Ídem.

H. *La filosofía no puede jamás de una manera inmediata aportar las fuerzas o crear las formas de acción y las condiciones que susciten una acción histórica.*

P. Pero, entonces, ¿cuál es su sentido?

H. No es un 'saber' que se pueda adquirir y utilizar directamente. No concierne jamás sino a un número reducido de personas. No puede ser apreciada por criterios comunes. *No se puede hacer nada con ella: por el contrario, es ella la que hace algo de nosotros si nos comprometemos con ella*⁴².

Con la filosofía, en este sentido heideggeriano, no se puede hacer nada, sino que, por el contrario, es ella la que cambia al que asume sus preguntas esenciales. Con esto indica Heidegger cómo la posición de la filosofía no es la del sujeto, sino la de la existencia (*Dasein*) que se abre a la pregunta por la verdad del ser y se deja modificar y llevar a sus más propias posibilidades.

Sin embargo, se podrá argumentar, a pesar de Heidegger no hay forma de que un discurso humano, por más filosófico que sea, no tenga algún impacto sobre la realidad y sirva de base para tomar ésta o aquella posición política. Sin duda, esto me parece que ni el propio Heidegger lo negaría, pero el sentido de lo dicho ya no es el de la igualdad entre filosofía y política, sino el de la influencia que puede tener un texto sobre la realidad política, cosa muy diferente. De hecho, asumir las ideas filosóficas de Heidegger lo lleva a uno a confrontarse con la versión teórica predominante derivada de la modernidad. Por otro lado, esta influencia o posición que se puede derivar de un escrito filosófico no necesariamente tiene que repercutir en la esfera política, sino que también se puede interpretar como un posicionamiento frente al mundo religioso,

⁴² Frédéric Torwarmicki y Jean-Michel Palnier, *Conversación con Heidegger*, entrevista aparecida en *Palos de la crítica*, revista trimestral de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, número 4 ½, traducida por Julio Díaz Báez, México, D. F., 1981, p. 19.

cultural, artístico, etc. En efecto, uno de los biógrafos más importantes de Heidegger, Hugo Ott, ha interpretado así el periplo reflexivo del pensador de Messkirch, a saber, como un conflicto interno entre su pérdida de fe religiosa y su planteamiento específicamente filosófico y, por lo tanto, laico⁴³. Lo que sucede es que, en una época donde lo político y no lo religioso es lo central en la vida de los hombres y de las mujeres, las implicaciones que apuntan hacia el primer campo de acción se vuelven, ineludiblemente, las más llamativas.

Ahora bien, por otro lado, el hecho de que para Heidegger la filosofía no sea política y que no pueda tomarse de ella una postura política específica, no quiere decir que nuestro autor sea *anti-político* o haya dejado sin pensar la esencia de la política, esto es, la *πόλις*, entendida no cósicamente como ciudad, sino como comunidad e incluso como pueblo (*Volk*)⁴⁴.

“Πόλις se traduce por Estado y ciudad; pero estas acepciones no aciertan con su pleno sentido. Antes bien, πόλις quiere decir el lugar, el allí, dentro del cual y en el cual es el ser allí, la ex-sistencia, entendido como histórica. La πόλις es el lugar de la historia, el allí *en* el cual y *a partir* del cual y *para* el cual acontece la historia”⁴⁵.

Para Heidegger, el acontecer de un pueblo está ligado a un *destino común*, lo cual no significa una *fatalidad común*, sino una apertura resolutoria a las posibilidades heredadas fácticamente que le vienen de un pasado y las cuales, la comunidad, está dispuesta a repetir en su originalidad con tal de dotarse de un porvenir propio. Que ese

⁴³ Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Editorial, traducción de Helena Cortés Gabaudan, Madrid, España, 1992, p. 131. Según este autor, en Heidegger la “cuestión de los orígenes católicos, de la fe de los orígenes, no quedó cerrada, sino muy abierta”. Y un poco más arriba, en la misma página: “La herida siempre vuelve a abrirse”.

⁴⁴ Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., § 74, p. 400.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., pp. 140-141.

destino común no es fatalidad lo demuestra el hecho de que la resolución colectiva “es la libertad para *renunciar* a una determinada decisión si eventualmente la situación lo demandare”⁴⁶. (Sin embargo, resulta imposible no reconocer una cierta dimensión que abre la posibilidad para una empatía entre la voluntad del pueblo y la forma del Estado. Esta vinculación pone las bases para una posterior, aunque no esencial ni total, identificación con proyectos políticos autoritarios. Por cuanto consideramos que esa vertiente y línea conclusiva del pensar de Heidegger no es ni la central ni la definitiva, no la abordaremos en este inciso y simplemente remitimos al lugar de su tematización, Cf. Capítulo 3, II parte.)

Aquí no se trata de defender ni de librar a nadie de sus responsabilidades. Heidegger jugó un papel, en su momento, dentro de la estructura académica del nazismo y llegó a creer en la “verdad interior y grandeza del nacionalsocialismo”. De eso, si es posible, no se puede defender más que él con la historia de su vida. Lo que aquí se señala, simplemente, es que de acuerdo con lo que él escribió (y lo cual no hemos de descartar *a priori* como buenos “filósofos de la sospecha”) la filosofía *no es política* ni lleva inevitablemente a una toma de posición política determinada, pues incluso pensada la política filosóficamente desde su esencia, o sea, desde la resolución destinal de un pueblo, esta apertura no lleva obligatoriamente hacia una política fascista o autoritaria, sino que depende de cada comunidad y de la forma en la que se dé esa apertura, el tipo de política que se llevará a cabo. Heidegger, por su parte, asumió en su tiempo que esa “resolución destinal” tenía la forma del nacionalsocialismo y tomó partido. Años después, en la conversación señalada más arriba, Heidegger le externa a Palnier lo siguiente:

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 406.

“El pensamiento está siempre un poco solitario. Cuando se lo compromete se lo puede desviar. Le diré una cosa. Lo aprendí en 1933 durante mi rectoría, en un momento trágico de la historia alemana. Me sentí engañado. ¿Un filósofo comprometido es aún filósofo? La manera como realmente la filosofía actúa sobre los hombres y la historia, el filósofo mismo ¿qué sabe de ello? La filosofía no se deja organizar”⁴⁷.

La filosofía, desde el mirador heideggeriano, si pretende seguir siendo pensamiento libre, no puede atarse ni sujetarse a una posición política determinada. Por ello, para Heidegger, a pesar de la experiencia *impropia e inauténtica* de su misma vida, la filosofía no puede tomar partido.

Podemos, ahora, resumir los resultados de lo hasta aquí expuesto y prepararnos para el siguiente análisis.

En primer lugar, se dijo, la filosofía no es ciencia porque su conocimiento no se reduce al ámbito óntico, sino que avanza al campo de lo ontológico con la pregunta por la verdad del ser, lo cual no significa, empero, que la filosofía sea una especie de saber anti-óntico, pues para ella los entes se abren de una manera más plural y diversa a partir de la pregunta propiamente ontológica.

En segundo lugar, se mostró que la filosofía no se reduce a la cosmovisión pero parte de un tipo de cosmovisión comprendida como posicionamiento o *Haltung*, la cual permite colocarse frente a los distintos entes y cuestionarlos sin quedarse encerrada en ellos. En tanto el cuestionar filosófico parte de un posicionamiento del Dasein en medio de los entes mundanos queda claro, por su parte, que la filosofía no es mera teoría o contemplación del mundo.

⁴⁷ Frédéric Torwarmicki y Jean-Michel Palnier, *Conversación con Heidegger*, op. cit., p. 24.

En tercer lugar, la filosofía no es religión por cuanto su forma de inquirir por la verdad de las cosas no arranca de una revelación, esto es, de una creencia o un principio de fe en un Dios que da por entendido de antemano lo que significan el ser y el conjunto de los entes, sino de una tematización de la verdad como develamiento o *Unverborgenheit*, lo cual viene a traducir el conflicto constante entre la apertura y el ocultarse en general de los entes y el ser. Por ello es que, a diferencia de la ciencia y de la teología, la filosofía no piensa tampoco la verdad desde la *adequatio* entre sujeto y objeto, definición a la cual Heidegger califica como correcta. A pesar de estas diferencias con la religión y la teología, Heidegger no es un ateo ni se niega a pensar la esencia de Dios o de los dioses, tan sólo se niega a llevarlo a cabo desde la posición teológica que conceptúa al ser supremo en tanto *causa efficiens*.

En cuarto lugar, la filosofía no es una antropología ya que su pregunta no es por la verdad del hombre, sino por la verdad del ser, aun cuando ese primer cuestionamiento se realiza de manera fundamental, pero sólo en el marco del segundo. Por otro lado, para Heidegger la filosofía no parte de un principio de razón para pensar, sino que asume la nada que hay en el fondo de la ex-sistencia y se arriesga a reflexionar sin fundamento último. Si bien Heidegger se separa del humanismo y del racionalismo no se puede derivar por ello que sea un anti-humanista e irracionalista, pues su propósito no es el de negar al humano ni el de entregarlo a una barbarie, sino simplemente el de desplazarlo en tanto que articulador y organizador despótico y tirano del conjunto de los entes y ubicarlo en su posibilidad más propia a partir de la pregunta por el ser.

En quinto lugar, la filosofía no puede llegar a ser nunca una ética, pues su propósito no es el de instaurar una serie de valores y principios morales para regir el desconcierto nihilista de los hombres y mujeres en la sociedad, sino el de preguntar por la esencia de la ética, por el ἦθος, por el morar, y desde ahí preparar un resguardarse del

humano en la cercanía del ser, sin imponer de antemano una serie estricta, rígida y autoritaria de leyes del comportamiento.

Por último, la filosofía no es política ni puede devenir en una toma de partido explícita en la lucha por el poder o en la lucha de clases o en la preferencia por éste o aquel grupo o caudillo, etc., pues, según Heidegger, la filosofía no es capaz, en ningún momento, de tener una influencia inmediata sobre la realidad social vigente o sobre una decisión importante en la vida cotidiana de los seres humanos. Ello no debe ser interpretado, empero, en el sentido de que la filosofía es anti-política o, incluso, apolítica. La filosofía piensa la esencia de la política, la *πόλις*, desde la resolución destinal de un pueblo o comunidad que se abre firmemente a la pregunta por el ser y desde ahí toman una posición política e histórica.

En términos positivos, todo lo mencionado podría enunciarse de la siguiente manera: la filosofía, en tanto pregunta por el sentido y la verdad del ser, es un saber ontológico y, sin embargo, no anti-óntico, que parte de un posicionamiento o *Haltung* gracias al cual puede cuestionar a los entes en su verdad (la filosofía no es pura teoría); verdad que, a su vez, se entiende como develamiento (no como revelación ni corrección) del ser, esto es, como lucha contradictoria entre el ocultamiento y apertura del ser en medio de los entes. Además, por ser la filosofía una pregunta por el ser no puede subordinar su exégesis a la pregunta exclusiva por un ente, en este caso el ser humano entendido como sujeto, motivo por el cual ella se separa del humanismo sin llegar a ser anti-humanista, ya que contribuye a develar este ente desde la verdad del ser y no viceversa. Finalmente, la filosofía asume la nada ínsita a toda pregunta por la verdad del ser desde la ex-sistencia y, por ello, no puede partir de un sistema racional (sin llegar a ser irracional), lógico o ético, ni a una propuesta política determinada (sin

ser anti-política o apolítica), sino que piensa la esencia de éstos, λόγος, ήθος y πόλις desde el des-ocultamiento del ser.

Ahora bien, si la filosofía es ya esa pregunta por el sentido y la verdad del ser, comprendida ésta última como develamiento, y sus posibilidades propias de ser no la llevan a una “desviación” humanista, irracionalista, eticista o politicista, ni a sus contrarios, ni tampoco la encierra en ningún ámbito específico del ente, gracias a lo cual puede permanecer como pensamiento libre, ¿por qué, entonces, Heidegger se aparta al final de sus consideraciones de las nociones de filosofía y metafísica? A responder esta pregunta nos dedicaremos en el siguiente inciso.

b) Metafísica y filosofía. De la pregunta por la *entidad* a la pregunta por el ser

Para Heidegger, como lo dice desde el principio de su obra principal, la pregunta por el ser ha caído en el olvido. La reflexión sobre el ser, sin embargo, fue el centro de atención de los filósofos griegos al comienzo del preguntar propiamente occidental. Es por ello que nuestro autor no reclama para sí el crédito de inaugurar dicho cuestionamiento, sino el de rescatarlo del olvido y preparar un nuevo comienzo para el pensar. ¿Cómo fue posible que la pregunta por el ser, fundamental en el apogeo de la cultura helénica, cayera en el olvido? ¿Qué significa olvido en este caso?

Originalmente, en los pensadores esenciales del mundo griego y, por lo tanto, occidental (para Heidegger, éstos son en lo fundamental Anaximandro, Heráclito y Parménides), el ser (εἶναι, en griego) tuvo varios nombres: principalmente, φύσις, λόγος y δίκη. Cada uno de estos nombres expresó a su forma, y sin separarse mucho uno del otro, el sentido original de la palabra ser. Así por ejemplo, la palabra φύσις, lejos de mentar a la mera *naturaleza*, es traducida por Heidegger (tomando en cuenta su origen

en el verbo φύω, que significa, en una de sus acepciones, surgir o brotar) como “la fuerza imperante que surge”⁴⁸; λόγος, en vez de significar *razón*, se traduce (comprendido desde el verbo λέγω, cuya acepción original es reunir o juntar), como “la conjunción del ente que se sostiene en sí misma”⁴⁹; finalmente, δίκη tampoco es tomada en su sentido tradicional, esto es, en tanto que *justicia*, sino pensada desde el *ajustarse que ajusta* y, por eso, es traducida como “el poder sometedor de lo que ajusta”⁵⁰.

Como se ve, ni φύσις ni λόγος ni δίκη son pensadas desde la física, la lógica o la ética, sino desde su contenido metafísico fundamental, esto es, desde su referencia explícita al ser. Cada una de ellas, a su manera, subraya un elemento esencial: el ser aparece como fuerza o poder conjuntador y ajustador que surge y se sostiene en sí mismo. El ser reúne y mantiene unidos a la totalidad de los entes, haciéndolos brotar o abriéndolos y mostrándolos en su verdad, la cual asumida en su esencia significa ἀλήθεια, esto es, des-ocultamiento. El ser como fuerza imperante y conjuntadora arranca a los entes de su ocultamiento y los hace aparecer en su verdad. Claro, la tendencia común de todos los hombres es a dejar ocultos a los entes y no develarlos⁵¹, por lo cual la meditación sobre el ser según sus nombres esenciales implica una cierta *violencia*, no en el sentido destructivo de la palabra, sino justo en el creativo: se arranca a los entes de su *apariencia ocultadora* y se les conduce a su más propia posibilidad de ser.

El pensar original griego, pues, envolvía desde el comienzo una reflexión explícita y propia sobre el ser, base de toda la pregunta por la esencia de la filosofía expuesta en el inciso anterior. ¿Qué fue lo que sucedió, entonces? ¿Cómo se abandonó

⁴⁸ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 118.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 122.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 151.

⁵¹ Esto era lo que denunciaba Heráclito cuando decía: “Aunque λόγος existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como una vez que lo han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según λόγος, parecen inexpertos”. Fragmentos de Heráclito de Efeso en *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, traducción y notas de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Barcelona, España, 2001, p. 229. Se ha alterado la traducción para enfatizar la palabra λόγος, la cual los autores traducen, siguiendo a la tradición, como *Razón*.

el camino del pensar original y auténtico del mundo griego? Para Heidegger, la respuesta a estas preguntas sólo se puede comprender desde el comienzo mismo.

Según nuestro autor, fue el propio Parménides, en su *poema ontológico*, quien dio paso a esto. El que Parménides haya dado paso al olvido del ser no quiere decir, empero, que el ser haya sido olvidado por su pensar, sino tan sólo que en las formulaciones esbozadas en su poema se encuentra ya implícita la posibilidad de ese olvido. Observémoslo más de cerca.

En el proemio del poema de Parménides, la diosa Dike, guardiana de las llaves que abren la puerta de la noche y el día y hacia la cual fue dirigido por medio de un carruaje tirado por yeguas, le revela el verdadero sendero del pensamiento y le dice: (fragmento B6, 1) ἔστι γὰρ εἶναι⁵², “Es, pues, el ser”. De acuerdo con Heidegger, el hecho de que Parménides diga que “el ser es” no debe llevar a la apreciación fácil de que Parménides toma al ser como ente, pues, como ya dijimos, ente es todo aquello de lo cual se puede decir que es. Para Heidegger, así, el ἔστι se debe transcribir, según el sentido original griego, por un «puede», con lo cual se ve al ser como un poder que dispone, brinda y da.

“Hace años (1947) que en la *Carta sobre el humanismo* se llamó la atención sobre la mencionada sentencia de Parménides: «El ἔστι γὰρ εἶναι está hoy aún impensado.» Esta indicación quisiera hacer notar que no nos está permitido someter precipitadamente la mencionada sentencia, «Es, pues, el ser», a una interpretación que nos salga cómodamente al paso y haga inaccesible lo pensado en ella. Todo aquello de lo que digamos que sea, es de acuerdo con esto representado como algo ente. Pero el ser no es nada ente. Por ende, el ἔστι sobre el que se ha cargado el acento en la sentencia de Parménides no

⁵² La referencia y ubicación del texto griego la tomamos del interesante libro de Alfonso Gómez-Lobo, *El poema de Parménides*. (Texto griego, traducción y comentario.), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 74.

puede representar como algo ente al ser, al que nombra. El acentuado ἔστι significa por cierto, literalmente traducido, «es». Sólo que en esa acentuación resuena desde el ἔστι lo que ya antaño pensaron los griegos en el acentuado ἐστι y que nosotros podemos transcribir por «puede». En todo caso continúa siendo el sentido de este poder, antaño y posteriormente, tan impensado como el «Se» o «Ello» que puede ser. Poder ser quiere decir dispensar y dar ser. En el ἔστι se oculta o alberga el Se da⁵³.

Si bien la sentencia de Parménides sobre el ser apunta hacia un dispensar y dar, no lo tematiza propiamente, razón por la cual ese poder que brota y da, que une y ordena, queda escondido en el ἔστι de la oración, esto es, en el *es*, que después de él se pensará en cuanto ὄν, o sea, en cuanto *ente*. Para Aristóteles, la pregunta de la filosofía no es ya la pregunta por el ser, entendido como φύσις, λόγος o δίκη, sino la pregunta por el ente: τί το ὄν, ¿qué es el ente? El pensar original del mundo griego se vuelve *filosofía* y, propiamente, *metafísica*. ¿Qué quiere decir esto?

Heidegger afirma que Parménides y Heráclito (se podría incluir igualmente a Anaximandro) no eran todavía filósofos ni hacían filosofía, pero no porque fueran inferiores a los filósofos, sino justo porque fueron los pensadores más grandes, esto es, los que pensaron en armonía con la esencia del ser. La filosofía surge, en cambio, cuando el pensador deja de estar en armonía con el σοφόν, con el saber esencial, con el λόγος, y el sentido de la meditación en tanto que φιλεῖν το σοφόν (según Heráclito) deja de ser el de armonía con ese saber y se comienza a entender el φιλεῖν como ὀρεξίς, es decir, como *aspiración* o *búsqueda* del saber. Allí surge, entonces, la filosofía⁵⁴.

⁵³ Martin Heidegger, *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, traducción de Manuel Garrido, Madrid, España, 2006, p. 27.

⁵⁴ Ver de Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Herder, traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, España, 2004, pp. 42-46.

Al estar en desarmonía con el ser y reducir su comprensión al ente, la filosofía abandona el pensar original y se olvida del ser. No obstante, este olvido no es un olvido absoluto. Tanto Platón como Aristóteles siguen preguntando por el ser, solo que ya no desde el εἶναι, sino desde el ὄν, desde el ente, por lo cual su investigación se trueca en una inquisición por el *ser del ente* o, dicho en términos heideggerianos, por la *entidad del ente* (ουσία). La pregunta por el ser atada a la pregunta previa por la esencia del ente, esto es, por el conjunto de seres que surgen y brotan, por la φύσις (entendida ya como la cualidad de los entes), deviene una interrogación por lo que hace posible que el ente sea, es decir, por la entidad del ente que no es el ente mismo, que es μέτα τα φύσικα: más allá de la φύσις, *metafísica*.

La filosofía y la metafísica se inauguran cuando la pregunta por el ser se transforma en la pregunta por el ser del ente, dándosele así una prioridad al ente en la cavilación pensativa. A partir de este punto tenemos que hacer una ligera corrección de lo dicho en el inciso anterior: las conclusiones sobre lo que significa filosofía en Heidegger son válidas siempre y cuando se entienda con esto que se habla de la *esencia de la filosofía* o, incluso, de la *esencia de la metafísica* y no sólo de la filosofía o de la metafísica a secas. Heidegger se aparta de los términos filosofía y metafísica no para destruirlos o abandonarlos, sino para preguntar por su esencia, o sea, para pasar de la pregunta por el ser del ente o, mejor dicho, por la entidad del ente a la pregunta por el ser. “No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia”⁵⁵. Pero no nos apresuremos y veamos, brevemente, ahora, cuál es la historia de la metafísica, es decir, la historia del olvido del ser.

⁵⁵ Martin Heidegger, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, España, 1987, p. 100.

Una vez que el ente y no el ser se vuelve el eje articulador de toda consideración filosófica, empiezan a introducirse una serie de modificaciones en las nociones que el pensar original había adelantado. El ente deja de ser concebido desde el enfrentamiento discordante del ser (πόλεμος), desde la lucha del ocultarse y des-ocultarse y comienza a ser considerado desde el pensar cotidiano e impropio. ¿Qué significa ser para este tipo de pensar? En primer lugar, lo fabricado, lo producido por alguien, lo útil a la mano (*Zuhandenheit*); en segundo lugar, lo que está-ahí delante (*Vorhandenheit*), pero que, en igualación con lo que es útil, se le imagina como un “haber sido traído a ese su estar-ahí”⁵⁶ delante, como un producto de alguien (aun cuando ese alguien no sea humano). El ser del ente, pues, interpretado de manera impropia el ente como lo *Zuhandenheit* y lo *Vorhandenheit*, es visto en cuanto que origen y condición de posibilidad de las cosas, en tanto que αρχή, principio.

“Por tanto, cuando despierta la cuestión general acerca de qué es el ente y de cómo lo es, resulta que esa pregunta no tiene más remedio que quedar encauzada o enfocada de la siguiente forma: ¿de qué está fabricado ese ente, es decir, partiendo de qué queda puesto ahí ese ente, en qué consiste ese ente, cuáles son sus proto-ingredientes, y por medio de qué ha surgido a partir de ellos, o qué es lo que le ha hecho brotar de ellos? La pregunta acerca de qué es el ente, la pregunta por aquello en que el ente consiste, la pregunta por qué sea el ente, se orienta, necesariamente de nuevo hacia el «de dónde», hacia la αρχή”⁵⁷.

El primero en nombrar ese principio posibilitante del ente, esa entidad o ουσία, fue Platón, para el cual ésta es εἶδος (aspecto) y, desde ahí, ἰδέα. En Platón, la ἰδέα o el εἶδος se entendía como el aspecto que era común (κοινόν) a un conjunto particular de

⁵⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 407.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 408.

entes, es decir, lo que era invariable en la presentación o manifestación de los entes, sin que dicho aspecto fuera un ente específico.

“Pensado en modo griego, el «aspecto» de un ente, de una casa, por ejemplo, es decir, la «casidad», es aquello en lo que ese ente llega al aparecer, es decir, a la presencia, al ser. [...] Visto desde las casas individuales existentes, la «casidad», la *ιδέα*, es, entonces, lo «universal» respecto de lo particular, y por ello la *ιδέα* es caracterizada pronto como lo *κοινόν*, aquello que es común a muchos individuos”⁵⁸.

De esta manera, lo propiamente ente de los entes para Platón era la *ιδέα*, en tanto que daba al ente «ser». Frente a ésta, los entes individuales aparecían como *μη όν*, es decir, no como nada, sino como lo que no es propiamente un ente, o lo que es un ente pero no de manera plena o por antonomasia. A partir de este momento se ponen las bases para pensar la entidad del ente (la *ουσία*) como lo *a priori*, o sea, como lo que precede o está antes de la manifestación del ente. Lo que es, en cierto sentido, pre-sente, permanente y constituye por ello el “mundo real”, separado del mundo aparente. Así se diferencia, por primera vez en la filosofía, el *qué es* (*το τί εστιν*) de lo *que es* (*το εστιν*). Mientras el primero hace referencia a la entidad del ente, el segundo apunta al ente respectivo (*τόδε τί*), al “éste”, que para Platón es un *μη όν*.

A partir de Aristóteles, en cambio, las cosas, según Heidegger, se muestran de otra manera, sin que esto signifique, empero, un retorno a la pregunta original por la verdad del ser. A diferencia de Platón, para Aristóteles lo presente se aparece como lo ahí yacente en cada caso (*τόδε τί*), esto es, como lo que hace consistente a cada ente

⁵⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, tomo II, Ediciones Destino, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, España, p. 177. Los comentarios siguientes sobre la historia de la metafísica pensada desde la verdad del ser en Heidegger están basados en este libro, el cual representa, sin duda, la mejor muestra de aquello que el autor de *Ser y tiempo* pretendía exponer cuando habló de una *destrucción* (*Destruktion*) de la ontología metafísica.

singular, lo que explica su aspecto y su permanencia en ese aspecto. Aristóteles, así, observa lo consistente y lo yacente en cada caso como lo que se encuentra en cierto modo en reposo. El reposo no es entendido aquí como lo contrario a la movilidad, sino como el “modo eminente de la movilidad”⁵⁹, es decir, como lo que cumple el sentido del movimiento. Lo movido llega a la presencia en lo que yace ahí delante en reposo. Y este movimiento puede aparecer a la manera de la φύσις (lo que deja surgir desde sí) o de la ποίησις (desde el pro-ducir y re-presentar). El reposo de lo que brota y de lo producido recoge en sí y reúne los distintos momentos de su movimiento, por ello el reposo es un re-cogimiento que finaliza, que pone un fin (τέλος), pero nunca en la acepción de un mero cesar, sino en el de un acabar que cumple con su presencia el sentido mismo del movimiento. Lo que está-ahí delante, el éste respectivo en cada caso, es para Aristóteles un έργον, una obra. Obra (Werk, en alemán) significa “lo reposado que se expone en el presenciar en lo desoculto”⁶⁰, o sea, el cumplimiento de un movimiento que se muestra en su verdad como lo recogido en un ente singular.

Ahora bien, por cuanto el έργον u obra caracteriza el modo de lo presente en Aristóteles, la entidad de la obra es para él lo que “despliega su ser (*west*) en la obra en cuanto obra”. La entidad del έργον es ενεργεια, *obridad*. Recuperando el sentido de acabamiento, fin o τέλος contenido en la palabra έργον, el filósofo griego llama también a la entidad de la obra εντελέχεια, vocablo que Heidegger comprende como el “tener-en-el-final” la posesión del movimiento que ha dejado tras de sí la producción y aquello que surge desde sí (la φύσις).

Como se puede apreciar, la perspectiva filosófica de Aristóteles no consiste en algo así como “haber bajado” las ideas que Platón colocaba en un “lugar supraceleste” a las cosas reales, sino en haber comprendido el modo eminente del presenciar, esto es,

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 330.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 331.

del manifestarse el aspecto (εἶδος) y la entidad de lo ente según lo que mora libremente en cada caso individualizado.

“La misma esencia del ser, el presenciar que Platón piensa para lo κοινόν en la ἰδέα, lo comprende Aristóteles como τόδε τί para la ἐνέργεια. En la medida en que Platón no puede nunca admitir el ente individualizado como lo que propiamente es mientras que Aristóteles integra lo individualizado en el presenciar, Aristóteles piensa de modo más griego que Platón, es decir más conforme a la esencia del ser inicialmente decidida”⁶¹.

Aristóteles, pues, no abandona la distinción entre el ente (ὄν) y la entidad (ουσία), entre lo *que es* (το ἐστιν) y el *qué es* (το τί ἐστιν); tan sólo piensa la entidad como manifestándose en su verdad en cada ente individualizado. Lo que se manifiesta y se hace presente en el ente sigue siendo un aspecto (un εἶδος), sólo que singular. La posibilidad de pensar en un εἶδος o aspecto universal, tal como lo conceptuó Platón es válida también en Aristóteles, pero sólo de modo derivado o secundario. El aspecto así mentado es un “género” que reúne los entes ya develados en su obridad, en un nombre que los engloba y reúne. Por ejemplo, un hombre singular se puede entender desde su aspecto de “hombre” (general) y ese aspecto de hombre está englobado por el género “ser viviente”.

Tal y como nos lo explica Heidegger, en la tradición latina posterior a Aristóteles, esta sutil distinción dio paso a la siguiente interpretación: la entidad o presencia en sentido primario se entendió como lo que se enuncia en la fórmula ὅτι ἐστιν, o sea, lo que es, o bien, la *existentia*; por su lado, la entidad o presencia en

⁶¹ *Ibíd.*, p. 335.

sentido secundario terminó mostrando al ser al que se le hace la pregunta τί ἐστιν, o sea, al qué-es, o bien, la *essentia*.

Interpretada desde la existencia, la obra dejó de significar lo que recoge el movimiento en lo abierto del presenciar y pasó a mentar el *opus* (la obra) del *operari* (operario), el *actus* (acto o acción) del *agere* (agente): lo *efectuado* del *efectuar*. De esta forma, la ἐνέργεια se vino a traducir en la palabra latina *actualitas*, la cual significa *realidad efectiva*, según Heidegger. Así, *lo que es* terminó entendiéndose como lo efectuado y, por tanto, lo efectivo, mientras el *qué es* se comenzó a pensar en tanto que *potentia* o *essentia*. La esencia, para el pensamiento latino (que incluye al mundo romano y al mundo de la Edad Media) es aquello que posibilita la existencia de los entes, o sea, que es la *causa* de los entes, los cuales, por su parte, no son más que efectos de ella. Para el pensamiento onto-teológico de la Edad Media, la causa de toda existencia no era más que el ente existente por excelencia: Dios. En este tipo de reflexión, Dios es la existencia pura, el *actus purus*, causa esencial de todas las cosas. Al reducirse lo existente a lo efectuado, cada ente responde necesariamente a la idea original del efectuante y creador (Dios), por lo que su ser se determina en correspondencia con el plan del ente supremo. La verdad deja, entonces, de significar des-ocultamiento o develamiento, significado que todavía persistía en Aristóteles, y pasa a expresar la adecuación (*adaequatio*) de lo existente a la idea divina. Dicha adecuación que asegura una correspondencia entre la intelección o el pensamiento de Dios funda, posteriormente, el concepto de verdad como certeza, entendida no sólo como el saber claro sobre las cosas, sino, principalmente, como el saber que se sabe a sí mismo y asegura su esencia.

Todo lo que es se encuentra ya, para la especulación teológico-cristiana, en el pensamiento de Dios y le corresponde fielmente. La teología reconoce, fuera de lo

divino, dos campos que conforman lo ente en general: la naturaleza y la humanidad. De estos dos, sólo el ser humano tiene la cualidad del pensamiento (*intellectus*), aunque no en el sentido de la excelencia creativa de Dios, sino sólo como pensamiento consciente finito. Por ello, la facultad de conocer, de representar y de crear es también humana, aunque, como se señaló, nunca de manera plena, sino sólo restringida. El hombre puede representar, tratar y cultivar el mundo de los entes (sin ser su creador) y tener certeza, por lo menos, de su actuar y de sí mismo. La verdad en cuanto certeza, pues, aparece en escena como una posibilidad humana y no sólo divina.

A partir de este momento, nos dice Heidegger, está puesto el escenario para una “lucha entre los posibles portadores de” la esencia de la certeza de los entes mundanos⁶². Con Descartes, la verdad en tanto que certeza se ve ya como la característica propia del saber humano que se asegura a sí mismo, inaugurándose con este hecho la *modernidad*. El ser humano pasa a ser comprendido como sujeto.

El término sujeto es una traducción del vocablo latino *subiectum*, el cual, a su vez, traduce al griego υποκείμενον, “lo que mora en cada caso (y) yace por sí delante”⁶³, de acuerdo con Heidegger. Si bien la noción de lo υποκείμενον está claramente vinculada en el pensamiento de Aristóteles con la de ενέργεια, para los latinos la primera viene a significar lo sub-yacente, o sea, lo que yace debajo de lo existente en acto, la *substantia*. En la onto-teología cristiana esa sustancia no es más que el λόγος divino, el pensamiento de Dios que se vuelve realidad efectiva. Pero con la aparición de la modernidad dicha sustancia lógica llega a valer por la esencia del ser humano como ente racional, el cual constituye y comprende, a partir de la certeza, a la totalidad de los entes mundanos. Así, λόγος se traduce por *ratio* y la razón deviene la sustancia del ser

⁶² *Ibíd.*, p. 345.

⁶³ *Ibíd.*, p. 350.

humano, comprendido ahora como sujeto que asegura la totalidad de los entes a partir de su auto-representación y su acción.

El *yo represento* de Descartes (así traduce Heidegger el *ego cogito*) se convierte, para la modernidad, en el nuevo fundamento de la verdad-certeza del ente, tal que pone al hombre como centro de toda realidad, incluso de la suya. La tarea de Descartes, entonces, “fue la de *fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma*”⁶⁴. Todo queda, pues, determinado por el hombre entendido como sujeto, mientras que el ente efectivo es reducido a puro objeto, el cual él mismo estima y utiliza según sus necesidades y su conveniencia.

Sin embargo, el sujeto pensado por Descartes es aún un sujeto limitado, condicionado, por cuanto el gran filósofo francés no se pudo librar a cabalidad de la herencia medieval. Por eso Heidegger afirma lo siguiente: “...la *res cogitans*, que en cuanto *fundamentum absolutum et inconcussum*, es el *subiectum* eminente, es, al mismo tiempo, una *substantia finita*, es decir, *creata*, en el sentido de la metafísica tradicional”. El sujeto no es percibido aún como un ente auto-generado y auto-producido, sino que sigue debiendo su existencia al *ens creatorum*. La historia de la metafísica moderna, entonces, debe ser reflexionada en la clave de la liberación plena de la subjetividad y de los ensayos por alcanzar dicho objetivo.

De acuerdo con Heidegger, el intento más descabellado por hacer del sujeto la verdad total del ente y de fundamentar la realidad en la racionalidad, fue el impulsado por el idealismo alemán, sobre todo en las figuras de Schelling y de Hegel, bajo el principio de la subjetividad absoluta. La subjetividad en éste último es pensada como *subjetividad de la razón o espíritu absoluto*, la cual se presenta como una

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 123.

autoleislación incondicionada⁶⁵. Todas las condiciones de lo real, todas las categorías lógicas que lo sustentan, se manifiestan en el aparecer histórico del espíritu o sujeto incondicionado que reúne bajo su voluntad y organización cada uno de los momentos limitados de la subjetividad. Pero este sujeto, por más incondicionado que se presente, continúa siendo sólo en la forma de la razón, esto es, de la lógica, que si bien incluye la “certeza sensible” y la “autoconciencia corporal” de los sujetos concretos, lo hace únicamente para reintegrarlos en el sistema de un saber absoluto y creador, o sea, de nuevo bajo la voluntad del Dios cristiano⁶⁶. La esencia del sujeto es comprendida aún por Hegel como una voluntad, si bien ya no condicionada, que actúa sólo a partir de un representar racional y cierto de los principios lógicos. Lo que sostiene el despliegue de la subjetividad incondicionada es la lógica que la soporta y le da certeza. Por eso es que Heidegger puede afirmar que la voluntad racional absoluta está al “servicio del representar”⁶⁷ y no viceversa, esto es, el representar al servicio de la voluntad.

El proyecto de la plena subjetividad incondicionada sólo se puede dar cuando lo racional, entendido como la serie de principios lógicos que fundan en sí mismos la certeza de los entes reales y, desde ahí, erigen su condición de posibilidad, cuando esto racional, digo, deja de ser la “vía directriz y el tribunal” de lo efectivo y se subordina a la potencia de la pura voluntad subjetiva. Con esto no sólo se agotan todas las posibilidades latentes en la metafísica moderna, sino, incluso, las posibilidades de la metafísica misma.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 241.

⁶⁶ De ahí que Hegel diga, sin ningún empacho, al comienzo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* lo siguiente: “La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder *suponer* sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el *método* de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]. Pero también es cierto por de pronto que sus objetos lo tiene en común con la religión. Ambas tienen la *verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber en el sentido de que *Dios* es la verdad y él *solo* lo es”. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid, España, 2000, p. 99.

⁶⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche*, tomo II, op. cit., p. 243.

Heidegger llegó a mencionar en diversas ocasiones que los dos momentos cumbres de este acabamiento de la metafísica se hallaban en las obras de Marx y de Nietzsche. Sin embargo, fue únicamente acerca del último que realizó una reflexión continua y ordenada.

Acabamiento o fin de la metafísica no quieren decir en Heidegger una simple conclusión o un cese de la metafísica, sino un cumplimiento cabal de sus posibilidades y, a la vez, una muestra de su sentido más íntimo, de su proyecto oculto. Para Nietzsche, el sujeto entendido como *animal rationalis*, deja de ser afirmado en primera instancia desde la racionalidad y se privilegia, entonces, la *animalitas*, ya sin el carácter negativo de ser lo inferior a la razón. Lo animal del hombre es su corporalidad viviente, la cual no elimina la razón sino que la pone a su servicio. “El cuerpo es una gran razón”⁶⁸, decía Nietzsche, y con ello buscaba afirmar desde lo puramente óptico, esto es, desde lo animal, la incondicionalidad subjetiva. El sujeto-cuerpo se determina a sí mismo desde sí mismo, sin nada encima ni atrás que lo determine.

Para Nietzsche, el cuerpo es vida y la vida es un “tener y querer tener más, en una palabra, *crecimiento*”⁶⁹. La vida es, pues, voluntad de conservación y acrecentamiento, o sea, *voluntad de poder*. Por eso la voluntad de poder no es un ideal externo al acontecer de la vida, ni una causa *a priori* de la misma, sino un principio activo que se expresa en todo el mundo de lo vivo. De esta manera, si se piensa por el término voluntad de poder un querer ejercer la fuerza y el dominio, como pareciera indicar literalmente la misma sentencia, es decir, un querer que quiere el poder porque carece de él (tal como especulan los que desean ver en Nietzsche a un filósofo “malvado y perverso”), se pensaría débilmente la esencia de la voluntad de poder, pues ahí el poder aparece como una finalidad externa a la voluntad. En cambio, Nietzsche entiende

⁶⁸ “Der Leib ist eine große Vernunft”. Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, Nietzsches Werke in zwei Bänden, Verlag «Das Bergland-Buch», Salzburg, Österreich, p. 326.

⁶⁹ Citado por Heidegger, *ibíd.*, p. 217.

la voluntad de poder como una afirmación ilimitada de la conservación y acrecentamiento de la vida. Fuera de la vida, pensada ópticamente desde la corporalidad, no hay nada. Ser, εἶδος, Dios, razón universal, etc., son sólo valores puestos por la voluntad de poder y en sí mismos nada.

Ahora bien, en tanto que toda voluntad de poder es un fijar y organizar condiciones de posibilidad para la conservación y el acrecentamiento de la vida, esto es, un instaurar determinadas perspectivas de vida en el proceso de su constante afirmación, ella es siempre una continua posición de nuevos valores; continua en cuanto los valores son sólo condiciones, o formas condicionadas de afirmar la vida, siendo la voluntad de poder el carácter incondicionado de toda posición de valores. Los valores son sólo metas que se opone la voluntad de poder para incrementarse, es decir, estas metas no son nunca metas *en sí*, sino tan sólo objetivos y obstáculos que la misma voluntad de poder se coloca en un círculo incondicionado del cual nunca sale. Por eso la forma en la que esta voluntad de poder se afianza es en su simple auto-referencialidad sobrepotenciadora, o, dicho en otras palabras, es como *eterno retorno de lo mismo*. Y el sujeto que asume el carácter general de la vida como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo, es el sobre-hombre (*Übermensch*), en el sentido de que es el hombre que pasa sobre (*über*) el hombre existente hasta ese momento y soporta el terror que significa enfrentarse al vacío y a la falta de sentido último de la vida.

Así, Nietzsche representa para Heidegger el fin y la culminación de la historia de la metafísica occidental en un doble sentido: 1) en cuanto concluye el proceso moderno de fundamentación de la verdad del ente en la subjetividad, al afirmar ésta última, bajo la noción de sobre-hombre, de manera incondicionada; 2) debido a que, al centrarse únicamente en la afirmación óptica de la vida, completa la historia del olvido del ser (el

ser visto como simple valor) y da paso al imperio pleno del ente. El ser ya ni siquiera es visto como el ser del ente: del ser ya no hay nada.

Ubicado en este escenario, Heidegger ve surgir la pregunta por la esencia de la metafísica, y ya no por la metafísica misma, como una pregunta urgente para comprender el sentido y destino del pensar occidental, para despertarlo y reencauzarlo. No se trata ya de “invertir” la metafísica, lo cual es moverse dentro de las condiciones establecidas por ella de antemano, ni de superarla en la dirección de su “abandono”, pues eso es reducirla a pura teoría –siendo que su posibilidad de ser parte (como lo hemos visto) de un posicionamiento en medio del mundo– y, por ello, entregarse a su fuerza irreflexivamente. El propósito, más bien, es el de “saltar” por encima de la tradición metafísica y hospedarse en su inquirir original. Léase bien: el planteamiento no apunta hacia un instalarse en el inicio y reproducir su camino, tarea absurda e imposible, sino a la tarea de renovar su cuestión esencial para inaugurar, de esta forma, un nuevo comienzo.

“El salto –comenta Heidegger–, lo más osado en el proceder del pensar inicial, deja y arroja todo lo corriente detrás de sí y no espera nada inmediatamente del ente, sino que salta antes que todo a la pertenencia al ser [Seyn]...”⁷⁰

Pero del ser no queda nada. El ente tiende a absorberlo todo en su imperio ilimitado. De ahí que la pregunta esencial de la metafísica (o sea, la pregunta que cuestiona por la *esencia de la metafísica*) sea la siguiente: ¿por qué es el ente y no más bien la nada?⁷¹ Esta pregunta no es ya la de Leibniz, para quien el objetivo de enunciar dicha interrogación era el de justificar el principio de razón, el principio del fundamento de todo lo ente (la entidad de lo ente). En Heidegger, en cambio, dicha pregunta resuena

⁷⁰ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 189.

⁷¹ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit., p. 11.

con otro tono: ¿por qué se pregunta por el ente y no por aquello de lo que se dice que es nada, o sea, por el ser?; “¿Por qué el ente tiene la prioridad, por qué la nada no es pensada como idéntica al Ser?”⁷²

El intento filosófico heideggeriano se comprende a sí mismo como un esfuerzo por recuperar la pregunta por el ser sin referencia inmediata al ente (lo que el llama, en el contexto de *Ser y tiempo*, la formulación de una *ontología fundamental*). Se pregunta, pues, por el sentido, y, posteriormente, por la verdad del ser en cuanto tal. Pero si es posible rescatar del olvido dicha cuestión, lo es porque el olvido no es una *pérdida absoluta*⁷³: tan sólo es la ausencia de un interrogar expreso sobre aquello que se considera lo más obvio de todo, el ser. ¿Hay, entonces, una comprensión del ser? Sí, únicamente que esa comprensión es, por decirlo de alguna manera, una comprensión despreocupada, indiferente ante lo que le es lo más común y cotidiano. Y esa comprensión cotidiana e indiferente del ser se da justo en “el ente que somos en cada caso nosotros mismos”, esto es, en el *Dasein* o ex-sistencia. De ahí que Heidegger, en aras de preparar la auténtica pregunta por el ser, se detenga a investigar cómo se da esa comprensión primigenia del mismo y, desde ahí, cómo es posible para dicho ente la aparición esencial de aquella cuestión.

⁷² Entrevista del Profesor Richard Wisser con Martin Heidegger. Difundida el 24 de septiembre de 1969, en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger, por la segunda cadena de televisión alemana, ZDF.

⁷³ Aquí brilla, con toda su fuerza, la influencia del pensamiento agustiniano en Heidegger. En efecto, según el santo no hay olvido absoluto: “Y es que no hemos olvidado todavía por completo, lo que al menos recordamos haber olvidado. De manera que ni siquiera lo que está perdido podríamos buscar, si lo hubiésemos olvidado por completo”. San Agustín, *Confesiones*, Editorial Porrúa, versión de Francisco Montes de Oca, México, D. F., 2005, p. 213. Para una profundización de las reflexiones de Heidegger sobre Agustín ver Martin Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Jacobo Muñoz, México, D. F., 2003, pp. 34-45.

II. *Dasein*, técnica y ser (*Seyn*). El camino del filosofar de Heidegger

a) De la comprensión “promedio” al planteamiento expreso de la pregunta por el ser

Lo que a continuación sigue no pretende ser un resumen o síntesis de la obra central de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Un esfuerzo tal, por sí mismo, sería digno de un trabajo entero aparte. La intención en este inciso es tan sólo mostrar las características primordiales y constituyentes del *Dasein*, así como el sentido de su despliegue dinámico, para hacer visible la forma en la que se puede llevar a cabo la pregunta por el ser y, a partir de ahí, indicar la condición de posibilidad de una consideración explícita sobre la técnica en el campo despejado por este horizonte. No se trata, pues, de un análisis exhaustivo, sino simplemente de una introducción a los problemas principales con la finalidad de abrir brecha rumbo a lo que nos motiva en este trabajo, lo cual no debe entenderse, empero, como si se utilizara esa reflexión oportunistamente. Lo mismo vale para Marx que para Heidegger: si la noción de técnica es esencial y no contingente en ambos pensadores, entonces, debe ser el despliegue “natural” de su meditación el que nos lleve necesariamente a abordar la temática que exige nuestra atención. Quede, así, lo dicho para no reclamar la falta de acentuación en éste o aquel asunto específico.

En términos generales, se puede decir que el plan proyectado en la introducción de *Ser y tiempo* (Introducción, capítulo 2, §§ 5 y 6)⁷⁴ constituye el programa comprensivo de la obra de Martin Heidegger en su conjunto. Si bien, como se mencionó al inicio de este capítulo, la obra no pudo ser concluida, las materias y los

⁷⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit. pp. 39-50.

temas anunciados en la introducción pueden servir, sin duda, como el mejor de los índices para entender el recorrido reflexivo del autor alemán a lo largo de su carrera filosófica.

De acuerdo con la señalada introducción, *Ser y tiempo* debía dividirse en dos partes: 1) “La interpretación del Dasein por la temporeidad (*Zeitlichkeit*)⁷⁵ y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser” (título original de la primera parte publicada); y 2) “La destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias decisivas en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser”⁷⁶. De estas dos partes sólo pudo ser publicada, aunque de manera incompleta, la primera.

Esta primera parte, a su vez, contemplaba tres secciones: 1) Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein; 2) Dasein y temporeidad; 3) La *temporiedad del ser* (*Temporalität des Seins*) o “El tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser”. De éstas, como es conocido, Heidegger tan sólo redactó las dos primeras. Sobre la tercera sección, el autor llegó a remitir a un libro que ya hemos citado y que recoge lo enseñado en un curso del verano de 1927 dado por él en la universidad de Marburgo, de nombre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*⁷⁷. Si nos fijamos bien en el contenido de este texto, notaremos que eso es válido únicamente para la segunda parte del libro (“La cuestión ontológica fundamental del ser en general. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser”), pero no para la primera parte, la cual recorre, a su manera, el trayecto bosquejado por el título de lo que hubiera sido la segunda parte de *Ser y tiempo*. Las otras dos referencias básicas que se tendrían

⁷⁵ Seguimos aquí las traducciones propuestas por Jorge Eduardo Rivera C. en la citada edición de *Ser y tiempo*.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 46.

⁷⁷ Ver la nota al pie de página que agrega Heidegger a la séptima edición de *Ser y tiempo* (1953), incluida en la versión castellana del libro que hemos citado. *Ibíd.*, p. 65.

que tomar en cuenta para una comprensión de lo que habría sido esa tercera sección son las obras *Aportes a la filosofía. Sobre el evento* y la conferencia *Tiempo y ser*.

La segunda parte, por su lado, esbozaba la llamada “destrucción” de la ontología tradicional mediante tres pasos: 1) la crítica a los postulados de la filosofía moderna, sobre todo, en las figuras de Kant y Descartes; 2) la demostración de los vínculos y la dependencia de la filosofía moderna respecto a las categorías de la ontología medieval, y, finalmente, 3) la interpretación de la ontología antigua, fundadora de todas las demás ontologías, “a la luz de la problemática de la temporalidad”⁷⁸. Al respecto son valiosos, en términos de una exposición sintética, la primera parte del ya mencionado libro *Los problemas fundamentales de la fenomenología* y, principalmente, el segundo volumen del *Nietzsche*, en el cual nos hemos basado para presentar de forma apretada la historia de la metafísica según Heidegger.

Como se puede observar, este inmenso proyecto comienza por la presentación de las estructuras básicas que componen al ente que en cada caso somos nosotros, es decir, al Dasein. A estas alturas del capítulo debe ya quedar claro por qué las consideraciones filosóficas acerca del Dasein no pueden tomar la forma de una antropología, sino que deben ser develadas a la sombra de lo que es el ser y sus maneras de “aparecer”. Lo que se busca en las dos únicas secciones redactadas de *Ser y tiempo* es mostrar el conjunto de características que conforman al ente llamado Dasein en su totalidad, con la finalidad de que, a partir de ello, se haga evidente la pregunta por el ser. No se debe confundir, empero, la palabra totalidad con la idea de una compleción cerrada de ese ente. Como se verá (en realidad, ya lo hemos señalado desde el inciso I, a) este ente nunca puede ser un ente “cerrado” o completo, sino que su forma es la de estar abierto y proyectarse a todas las posibilidades de ser. La totalidad o integridad, entonces, se refiere únicamente

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 48.

a los momentos constitutivos de dicho ente, los cuales pueden ser *proprios*, si responden a la auténtica posibilidad de ser ya latente en el Dasein, o *impropios*, si “huyen” o se “escabullen” de una asunción auténtica de sus posibilidades. Estos dos caminos factibles del Dasein son los que llevan a tematizarlo de una forma separada. En primer lugar, porque esa es la manera en la que aparece en tanto que fenómeno⁷⁹, el Dasein es tratado desde su *impropiedad* (primera sección de *Ser y tiempo*). En segundo lugar, se cuestiona la viabilidad de su manifestación auténtica y propia de ser, desde donde se vislumbra la pregunta añorada y la viabilidad de formulación de una *ontología fundamental*.

Al comienzo de su análisis Heidegger introduce dos determinaciones del Dasein:

1) “el ser de ese ente es cada vez *el mío*”; 2) la esencia de ese ente consiste en su existencia.

La primera determinación apunta hacia dos direcciones. En primera instancia, nos dice que no hay algo así como una “estructura general y universal” del Dasein, o sea, un yo sustancial inherente a todos y cada uno de los Dasein singulares, sino que cada uno es según sus propias posibilidades de ser y no de acuerdo a una serie de posibilidades establecidas de antemano. Por otro lado, indica que este ente se halla siempre entregado a la consideración (no necesariamente, ni en primer lugar, temática) de su ser y, por lo tanto, en todo momento comprende algo (aunque no le preste atención) de lo que se mienta con la noción de ser.

⁷⁹ Renunciamos aquí, no sin una cierta preocupación, a la explicación detallada del término *fenomenología*, con lo cual se aclararía el privilegio dado por Heidegger al aparecer cotidiano del Dasein. Al respecto, ya que una aclaración plena nos alejaría por un buen rato de nuestro tema, vale decir que para Heidegger la fenomenología, por lo menos en su libro *Ser y tiempo*, es el nombre esencial de la filosofía y no un simple método entre otros. Fenomenología, recuperando su sentido etimológico (griego) original, significa: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”. *Ibíd.*, p. 57. Si se revisa con atención lo que hasta el momento hemos escrito, se notará que esta definición se ajusta a lo ya explicado acerca de la forma en la que la filosofía (en su esencia) asume la noción de verdad como $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, des-ocultamiento, lo cual expresa la manera de mostrarse las cosas en una apertura o claro (*Lichtung*) previo a toda tematización o teorización explícita.

La segunda determinación, por su parte, nos explica que la “esencia” de dicho ente no radica en ser en la forma de una sustancia fija y preestablecida, sino que su forma de ser estriba en *ex-sistir*. Heidegger retoma el sentido de la palabra *ex-sistir* del verbo latino *exsisto*, cuya primera acepción es *salir*. *Ex-sistencia*, *da-sein* en alemán, en este sentido, no viene a significar lo mismo que en la ontología tradicional se entendía por existencia o “realidad efectiva”, sino la forma de ser del ente que “sale fuera de sí mismo” hacia las posibilidades que él mismo proyecta. Existencia en el sentido clásico de la metafísica nombra, más bien, aquello que Heidegger identifica con la palabra alemana *Vorhandensein*, o sea, lo que *está-ahí delante*. Mientras el *Dasein* *ex-siste* y está arrojado a diversas posibilidades de ser, los demás entes (a los que normalmente se les llama “cosas”⁸⁰) se aparecen, de entrada, como estando-ahí delante sin posibilidad de proyectarse. Por eso los “caracteres ontológico-estructurales” de ambos son nombrados de distinta manera: a los que corresponden al *Dasein* se les llama caracteres *existenciales* (*existenzialen*); a los que aluden a los otros tipos de entes, *categoriales*⁸¹.

A partir de este punto podemos señalar los rasgos esenciales que componen ontológicamente al *Dasein*. Fundamentalmente, para Heidegger, el *Dasein* es un ente que *está-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*). De ahí se desprenden todas las demás características de este ente.

En primer lugar, ese estar-en-el-mundo es un estar-*en-medio*-del-mundo (*bei-der-Welt-sein*). Con ello Heidegger busca salvar dos confusiones típicas a la hora de comprender el fenómeno: por un lado, se muestra que el *Dasein* no es un ente que está colocado frente a un mundo ya existente de por sí, o sea, un sujeto enfrentado a un objeto escindido de él y que lo contempla o transforma desde “afuera”; por otro lado,

⁸⁰ En este punto empleamos la palabra “cosa” (así lo hace también Heidegger) en su sentido común. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que, en otros textos posteriores, esta palabra implica muchos rasgos más complejos y ricos de los que aquí denota.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 80.

ese estar-en-medio-del-mundo no es un simple estar-juntas cosas que están-ahí delante, a la manera en la que están, por ejemplo, un árbol junto a un río o un vaso sobre una mesa, porque incluso para que haya cosas que estén unas al lado de las otras, se requiere previamente la existencia de algo así como un mundo que indique lo que significa “estar al lado” o “junto” a una cosa. El Dasein, por su parte, no sólo *está* en el sentido común, sino que *hace algo*, esto es, juega, trabaja, piensa, pelea, etc.; el Dasein sólo está-en-el-mundo en la forma de un hacer algo, de un *ocuparse* (*Besorgen*). Por ello es que su forma de estar en el mundo no es la de un ente “extramundano”, sino la de uno que está dentro del mundo y se ocupa de las cosas que hay en él: es un ente “intramundano”, un ente al que le van siempre, en todo momento, las cosas del mundo con las cuales se ocupa. Y a este sentido del estar-en-medio-del-mundo le llama Heidegger “carácter fáctico” o *facticidad* del Dasein.

Ahora bien, todas las cosas que comparecen en un mundo, dentro de un mundo, no son meros entes que están-ahí delante, sino que tienen un *significado* para el Dasein que se ocupa de ellos. En tanto que su forma de estar-en-medio-del-mundo es la de referirse siempre a los entes que en ese mundo se muestran, su ocuparse de ellos es un volverlos “utilizables” o “útiles”: los entes adquieren su carácter de *estar a la mano* (*Zuhandensein*). Gracias al ocuparse, el mundo aparece como un “mundo circundante” (*Umwelt*): cada cosa refiere a otra y tiene su “para qué”, su utilidad, alrededor y dentro de un campo de ocupación. La forma originaria de establecer una relación con ese mundo es a través de la *circunspección* (*Umsicht*), lo cual aclara que la manera de tratar a los entes que comparecen dentro de un mundo no es, en primer lugar, *teórica*, contemplativa, ni tampoco *práctica*, en el sentido de un actuar que aplica una teoría para no ser ciego, sino *circunspectiva*, mentando con ello la *visión* y *comprensión* propia que tiene el Dasein de los entes intramundanos a la hora de ocuparse de ellos.

Al estar siempre referidos a algo y remitir ineludiblemente a otras cosas, los entes que están a la mano pueden tomar la forma de signos, esto es, ser significativos. El ocuparse, al establecer un “campo de ocupación”, instaura el dónde y el cómo de cada cosa, su tiempo y su dirección, su valor y su sentido. Así, en el trabajo del campo, por ejemplo, “el viento del sur ‘vale’ como signo de lluvia”⁸². No se trata, en ningún caso, entonces, de que las cosas tengan un valor en o por sí mismas: si los entes pueden ser signos y pueden tener significatividad es tan sólo porque son *descubiertos* por un ocuparse circunspectivo que los toma en cuenta y que los hace valer como esto o como aquello, según su necesidad y su sentido propio.

Los seres a la mano, pues, remiten siempre a algo, indican un “para qué” y un “cómo”. Por eso Heidegger llama a la propia forma de ser de estos entes *Bewandtnis* o *condición respectiva* (Gaos traduce este término por “conformidad”). Esta condición respectiva, a su vez, se determina siempre desde una “totalidad respeccional” (*Bewandtnisganzheit*). Es lo que ya habíamos distinguido al hablar de un “campo de ocupación”. Un martillo, por ejemplo, remite al martillar y, desde ahí, al clavar, al consolidar, al estructurar algo para hacerlo sólido y protegerlo de eventualidades. Pero ese mismo martillo se ubica dentro de una totalidad respeccional que lo engloba y le brinda su sentido específico: un taller, una casa, una oficina, etc. Finalmente, todo ente a la mano es o está dentro de un mundo porque se le “deja ser” (*Bewendenlassen*), no en el sentido de que se le deja sin alterarse o modificarse (lo cual tendría más bien un sentido óptico), sino entendido ontológicamente como un “dejar mostrar su ser”, un poner en libertad lo a la mano para así hacerlo visible y utilizable dentro de un mundo, un develar. Sólo desde ahí puede quedar claro el por qué se dice a veces que una cosa

⁸² *Ibíd.*, p. 111.

“sirve” o “no sirve”, esto es, cumple o no cumple con su función según su respectivo “poder ser”.

Heidegger resume todas estas características del *fenómeno del mundo* de la siguiente manera: “*El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva*”. Con esta definición se deja ver ya que la noción de mundo, propia del Dasein, remite a un “en dónde”, a un espacio en el cual el Dasein se establece y se ocupa. El espacio no es nunca en la forma de una *res extensa*, sino sólo en la forma de un “en dónde” del ocuparse circunscriptivo. Es este ocuparse el que puede hacer visible algo así como un lugar, un *ahí (Da)* desde el cual todo toma su sentido espacial, su ubicación y su dirección.

En segundo lugar, el Dasein, como ente que está-en-el-mundo, *co-está (Mitsein)* y *coexiste (Mitdasein)*, es decir, está siempre en un trato con otros que son como él, existencias, y no sólo entes a la mano. Que el Dasein co-esté con otros significa que el Dasein comparte un mundo con otros, incluso cuando esos otros no están presentes de manera inmediata y se hallan ausentes. El Dasein, pues, no parte de una soledad y se “eleva” a una convivencia: su estar-en-el-mundo es, en todo momento, un estar-con-los-otros, y, por lo tanto, la misma soledad no los elimina sino que los muestra en su estado de ausencia. Gracias a este co-estar, el Dasein co-existe con otros, esto es, puede referirse a otros en tanto que existencias. De ellos el Dasein no puede “ocuparse”, pues no son entes a la mano; su trato y referencia hacia ellos se da a la manera de una *solicitud* o diligencia (*Fürsorge*). Este estar solicitante en su trato con los otros, funda las posibilidades del comportarse de ésta o aquella manera: se puede estar a favor o en contra de alguien, se puede ser indiferente o amoroso con esta persona, etc. Lo que no se puede, en ningún caso, es no referirse solicitantemente a alguien.

Finalmente, el Dasein en tanto ser que tiene un trato solicitante con los otros en medio-del mundo, revela siempre una *distancialidad* (*Abständigkeit*) respecto a ellos de la cual, en cada instante, está pendiente y quiere resarcir. Ya sea que se sienta rezagado frente a ellos y busque igualarse, ya sea que busque superarlos o, en su caso, someterlos, el Dasein existe “sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano”⁸³. Así, los otros, aquellos que no tienen un rostro determinado, a partir de sus posibilidades y arbitrio disponen las posibilidades mismas del Dasein, el contexto de sus luchas y sus pretensiones. El Dasein cotidiano se deja guiar, de esta manera, por ese otro público que no es ninguno en particular, pero que impone una “auténtica dictadura” en los modos de estar en el mundo. “Gozamos y nos divertimos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos sobre la literatura y arte como *se ve* y *se juzga*; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se debe hacer*; encontramos ‘irritante’ lo que *se debe encontrar irritante*”; y es ese *se o uno (das Man)* el que impone la estructura existencial e impropia del *sí mismo cotidiano* del Dasein, el que constituye su *medianía (Durchschnittlichkeit)*, su “existencia promedio”.

Lejos de asumir sus posibilidades más propias, como la existencia que es, el Dasein se entrega al dominio de lo público y no lo cuestiona, sino que se esfuerza por alcanzar el “nivel” exigido por ese público. ¿Por qué si el Dasein es, en todo momento, ex-sistencia, es decir, un ente proyectado a las más diversas posibilidades de ser, renuncia a ello y se entrega al dominio del uno? Para contestar esto es necesario aclarar primero lo que Heidegger denomina con el existencial, *disposición afectiva (Befindlichkeit)*.

De acuerdo con nuestro autor, el Dasein no sólo se ocupa de un mundo o se relaciona solícitamente con respecto a otros de manera “maquinal”. Su ocuparse y su

⁸³ *Ibíd.*, p. 151.

trato está siempre unido al fenómeno de la afectividad. El Dasein, pues, está ya siempre abierto a distintos estados de ánimo, sin que él mismo pueda rechazar esta situación. De ahí que Heidegger diga que el Dasein se encuentra en la *condición de arrojado* (*Geworfenheit*) en medio del mundo. Este estar arrojado y afectivamente dirigido al mundo establece y determina los sentimientos y las sensaciones con los que el Dasein asume su existencia dentro de él. En la cotidianidad promedio este ente vive su relación con todos los demás entes, incluidos los que son existencias igual que él, como un estar familiarizado y seguro dentro del mundo: como un “estar en casa”⁸⁴. Este “estar como en casa”, a pesar de representar un modo eminente y no secundario del ser del Dasein en el mundo, oculta la manera en la que él está arrojado en éste. La disposición afectiva de la *angustia* revela esto. En la angustia el Dasein no se angustia de ésta o aquella cuestión, sino de su propio estar en el mundo, de su propia condición de arrojado que le muestra su contingencia dentro de él. Estando en la cotidianidad de lo familiar, al Dasein se le revela su contingencia a partir de una *desazón* (*Unheimlichkeit*), la cual, tal como Heidegger lo explica, debe ser entendida como no-estar-en-casa (*Nicht-zu-hause-sein*). En resumen, la angustia muestra al Dasein en su desazón por estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sus más propias posibilidades.

Con todo esto, Heidegger nos quiere indicar que el estar en el mundo del Dasein no tiene ni un fundamento ni un significado último que le dé sentido en cuanto tal, sino que es el Dasein arrojado en él, entregado a él en su ocuparse, en su solicitar, en su estar afectado, el que define su modo de ser. El Dasein es, pues, “libre para...”, no hay determinación que lo ancle necesariamente a esta posibilidad, y ello le demuestra que la forma en la que está en el mundo “podría ser de otra manera”; de lo que huye el Dasein es de su más íntimo poder ser, porque eso le arranca de su seguridad y estabilidad: lo

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 211.

llama a asumir su libertad. Frente a ello, frente a su contingencia, el Dasein, sin hacerlo a través de una reflexión explícita, afirma su mundo “presente” como la única posibilidad a la cual se entrega, creyendo con esto que supera la desazón angustiante. A este fenómeno, nuestro autor lo llama la *caída* (*Verfallen*).

Con el término caída no mienta Heidegger la pérdida de un “estado originario” o la “expulsión de un paraíso” en el sentido bíblico, sino, se podría decir, justamente lo contrario: el Dasein *cae* porque no puede asumir en su cotidianeidad promedio la carencia plena de un “estado originario”, de un único modo de estar y ser en el mundo y, por ello, se entrega a la publicidad mundana como la forma de ser por excelencia. Así, el Dasein escucha, dice, escribe y comprende como todos lo hacen, sin detenerse jamás a pensar cada uno de estos momentos (lo que Heidegger nombra con el término de *habladuría*, *Gerede*); se interesa por ver las cosas que todos ven, sin inquietarse por comprenderlas o cuestionarlas: ve tan sólo por ver (la *curiosidad*, *Neugier*); por último, esta misma falta de tematización y cuestionamiento de los entes que comparecen en el mundo y del modo de existir en él, se reflejan en la “comprensión promedio” de las cosas, en ese “sospechar” lo que algo quiere decir sin saberlo “a ciencia cierta” (la *ambigüedad*).

El Dasein es siempre un ser libre para poder ser de éste o aquel modo⁸⁵ en medio de un mundo en el cual se halla. A este carácter libre del Dasein, Heidegger le llama un *anticiparse a sí del Dasein* (*Sich-vorweg-sein des Daseins*). El Dasein se anticipa a sí en medio de un mundo en el cual existe fácticamente. A esta estructura esencial y definitoria del Dasein, el filósofo la bautiza como *cuidado* (*Sorge*)⁸⁶. Con la noción de cuidado se indica el hecho de que el Dasein proyecta sus posibilidades en medio de un contexto al cual él es arrojado y dentro del cual *toma posición*. En dicho mundo él

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 213.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 214.

devela su forma de ser, ya sea propia, asumiendo su poder-ser y no dejándose determinar por lo establecido previamente en el mundo, o impropia, huyendo de esa posibilidad y sumiéndose en la impropiedad de lo público.

Como ha quedado claro hasta ahora, en la primera sección de *Ser y tiempo* Heidegger muestra la tendencia irreversible del Dasein a proyectar su mismidad de modo impropio, a huir de sus propias posibilidades de ser. ¿Existe la posibilidad fáctica, no impuesta teóricamente, de que este ente se anticipe a sí mismo de manera propia? De acuerdo con Heidegger sí, al enfrentarse el Dasein a los fenómenos de la muerte y la culpa.

A partir de este momento tan sólo presentaremos los rasgos más generales y sobresalientes del análisis heideggeriano, los cuales nos guiarán, por sí solos, a la formulación explícita y abierta de la pregunta por el ser.

Con la experiencia existencial de la muerte, una experiencia que en cuanto tal nunca es la suya, al Dasein se le aparece con toda su fuerza la contingencia y *gratuidad* de su estar en el mundo. La muerte para el Dasein no es nunca un fin que lo cumpla totalmente, pues el Dasein no tiene en sí un fin que cumplir, es siempre ex-sistencia, siempre un salir fuera de sí, proyectado a sus más propias posibilidades. Al contrario, la muerte se le muestra, al igual que todas las cosas a las que se encuentra referido, como una posibilidad. Pero esta posibilidad no es, por sus características, una posibilidad entre otras, sino una posibilidad extrema: “La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir”⁸⁷. En la figura de la muerte el Dasein ve la posible aniquilación de todas sus formas de ser, de su existencia misma, mostrándosele así la fragilidad de sus elecciones y de su mundo, la contingencia que lo corroe y le arrebatara de toda factibilidad de afirmar un fundamento. La angustia, que anteriormente aparecía

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 271.

como un término introducido arbitrariamente, revela aquí su profundo significado como angustia frente a la muerte. “La nada, frente a la cual lleva la angustia, desvela la nihilidad que determina al Dasein en su *fundamento*, fundamento que, por su parte, es en cuanto arrojamiento en la muerte”⁸⁸.

Al enfrentarse a la muerte el Dasein atestigua su carencia de fundamento, su nada y se abre repentinamente a la “voz de su conciencia”, la cual no le dice nunca nada, sino le llama, en su silencio, a asumir su “más propio *poder-ser-sí-mismo*”, a asumir su propia posibilidad de ser libre y anticiparse a sí. Desde ahí, la llamada convoca al Dasein a mostrarse, develarse, como un ser *culpable* (*Schuldigsein*), no en el sentido moral-cristiano que entiende al humano en tanto ser pecaminoso, sino en el sentido de un *ser responsable*. La culpa del Dasein parte de su carácter de arrojado, de su falta de fundamento que lo orilla en todo tiempo a elegir entre una serie de posibilidades fácticas ya instauradas de antemano. Él es, pues, en cada momento culpable o responsable de sus posibilidades asumidas. La carencia de fundamento, la nihilidad que lo caracteriza, lo lleva siempre a ser el fundamento de sus propios actos. Y si el Dasein se abre a esta circunstancia develada por los fenómenos de la muerte y de la culpa y se proyecta anticipatorio y libremente a un por-venir, en medio de un mundo ya instaurado y cargando el peso de la angustia, entonces, acontece su vivencia propia y brilla como lo que es: “la libertad para la muerte”⁸⁹.

Se observa ya con claridad el modo en el que la *temporeidad* le ha aparecido al Dasein. El Dasein no es sólo un ente arrojado en-medio-del-mundo a secas, sino que ese estar arrojado en un mundo se da enfrentado a un por-venir (*Zukunft*), al cual se anticipa. A diferencia del Dasein impropio que vivía su mundo como una posibilidad

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 375

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 285.

“presente” y única, el Dasein propio experimenta su estancia en él a través de una anticipación a las posibilidades futuras.

Si al estudiar su estar en el mundo el Dasein relucía en su “salir fuera de sí”, ocupante de los entes que comparecían ante él en su éxtasis espacial, de igual manera ahora éste “vive su tiempo” como un “éxtasis temporal”. Y, por otro lado, de la misma forma que antes, cada uno de los éxtasis temporales puede ser experimentado de modo propio o impropio. Así, para la cotidianidad promedio que funda su seguridad en la afirmación de un presente estable e inamovible, el *futuro*, lejos de portar el carácter de una *anticipación*, es un simple *estar a la espera* de algo que todavía no es presente, pero lo será (esta es la seguridad de la opinión pública). El presente, por su parte, tampoco es entendido desde el éxtasis ocupante que funda una situación y la muestra como *instante* (*Augenblick*), o sea, no como *ahora*, como punto dentro de una línea temporal, sino como libertad que deja comparecer a los entes mundanos en el seno una existencia propia; el presente impropio, más bien, es un “presentar” el mundo y los entes bajo el carácter de lo que está-ahí delante, de lo que es así y sólo así, puro objeto de una ocupación distraída. Finalmente, el pasado deja de develarse en su sentido extático en tanto que un *re-tomar* las posibilidades originales de un *haber-sido*, para repetir las en su autenticidad y develar un presente y un futuro, sino en cuanto un no-ser-ya presente y, por lo tanto, no digno de ser recuperado en su potencialidad básica, sino, más bien, *olvidado*.

Mientras el Dasein impropio huye de una consideración explícita del tiempo y lo convierte en algo evidente, obvio, incluso manipulable como un ente a la mano (el caso del reloj), que, o ya sucedió, o está simplemente ahí-delante a la mano, o ya vendrá con seguridad, el Dasein propio se anticipa a sí mismo en el éxtasis temporal y se vuelve responsable de su destino (*Schicksal*), esto es, de la facticidad a la cual fue arrojado y,

así, ocupado de un mundo, solidarizado con los otros entes existentes, se *resuelve* y se proyecta develando una situación *histórica*.

“Sólo un ente que es esencialmente venidero en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás, hacia su ‘Ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea originariamente un ente que está siendo sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para ‘su tiempo’. Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia”⁹⁰.

Destino no es para Heidegger una fatalidad establecida de antemano por algún dios o ser omnipotente, pues, como ya se dijo, en la base del Dasein hay una nada, una nihilidad. Destino se refiere, en cambio, a la herencia fáctica a la que el Dasein ha sido arrojado o destinado y a la cual se abre en sus posibilidades originales, con la finalidad de re-tomarlas en la proyección y fundación de un nuevo presente y futuro histórico. El Dasein se abre al destino si logra hacerse responsable de su mismidad, anticipándose a sí mismo y arriesgándose a una resolución (*Entschlossenheit*) fundadora y despejante de su ser histórico.

En este momento se vuelve evidente algo: el Dasein arrojado y abierto, a partir de su temporeidad propia, a un mundo y a una historia puede proyectarse siempre, gracias a una “libertad para...”, al modo propio o impropio de ser en el mundo; puede asumir o huir de su responsabilidad, de su culpa originaria; pero lo que no puede hacer, bajo ninguna circunstancia, es elegir u optar por su carácter de “ser arrojado” y “ser en el tiempo”. Él es ya siempre, antes de cualquier elección fundadora o cobarde, en un

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 401.

tiempo y en un mundo, y su estancia en ese mundo se da en la forma de una develación del poder ser y del ser que es en ese mundo. El carácter enigmático de ese estar siempre siendo y proyectando-develando su ser es lo que lo incita a interrogarse por lo que lo “arroja a ser” de ésta o aquella manera. El ser se vuelve, así, cuestionable y se hace, además, cuestionable desde un tiempo al cual él es destinado. ¿Qué hay, entonces, del ser al cual el Dasein está destinado a develar? ¿Desde dónde preguntar, ahora, por el ser, cuando se ha hecho explícito que el Dasein no puede nunca fundar su carácter de “ser arrojado”, sino tan sólo proyectarse a sus posibilidades fácticas de ser de manera *develante*? Más allá de su comprensión o de su intuición, ¿aparece el ser? Y si el ser aparece, ¿desde dónde aparece? ¿Queda intocada la estructura existencial del Dasein una vez que el ser aparece, fuera de la consideración primordial por ese ente? ¿Qué significa tiempo referido ya no al éxtasis del Dasein, sino al ser como tal? ¿El tiempo sigue siendo considerado desde el éxtasis temporal?

Al volverse evidente la primacía del ser, gracias a la experiencia propia del Dasein, el camino privilegiado de éste último para la comprensión de aquél, paradójicamente, queda imposibilitado, pues el Dasein sólo puede ser porque hay algo como ser. Es necesario *girar*, dar una *vuelta (Kehre)* capaz de mostrar esa primordialidad del ser. Sólo que el problema, ahora, consiste en saber si existe algún “lugar” desde donde se aparece o se devela el ser, ya no sólo como algo comprendido por un ente, sino en sí mismo. Incluso, si ese “lugar”, ese “dónde”, desde el cual aparece el ser, incluye al Dasein, tiene que manifestarse no tanto como la experiencia de ese Dasein, sino que ese Dasein tiene que mostrarse a la luz de dicha experiencia. ¿Se da ese “dónde” desde el cual aparece, de forma privilegiada, el ser? La reflexión de Heidegger, en gran medida, después de *Ser y tiempo*, rondará en torno a este problema. Su meditación, sin embargo, no se asentará solamente en un único indicio de la

aparición del ser, sino que se moverá, por lo menos en tres direcciones: el *lenguaje*, la *obra de arte* y la *técnica*. Nuestra consideración tomará en cuenta, de forma especial, tan sólo este último ámbito.

b) La *Kehre* y la pregunta por la esencia de la técnica

En *Carta sobre el humanismo*, Heidegger apunta lo siguiente:

“Si se entiende el proyecto (Entwurf) aludido en *Ser y tiempo* como un poner representativo, entonces se le considera como obra de la subjetividad y no se le piensa así como sólo puede ser pensada la ‘comprensión de ser’ en el ámbito del ‘análisis existencial’ del ‘ser-en-el-mundo’, esto es, como la referencia ek-stática al despejo del ser. La debida y suficiente comprensión verificativa de este otro pensar –del ser que abandona la subjetividad– es cierto que fue dificultada por el hecho de que al publicarse *Ser y tiempo* fue retenida la III sección de la Primera Parte, es decir, ‘Tiempo y ser’. Aquí todo se vuelve e invierte. La sección en cuestión falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarla con ayuda del habla de la metafísica”⁹¹.

El párrafo anterior remite a varios temas. En primer lugar, subraya lo tantas veces señalado a lo largo de toda su obra: el Dasein no es un sujeto. No lo es porque su estar en el mundo no consiste en un re-presentar objetivo, o sea, en un colocar los entes mundanos como entes para un sujeto que los define desde sí mismo y para sí mismo. “La trabazón del todo remisional –dice Heidegger, en *Ser y tiempo*–, de los múltiples respectos del ‘para algo’, con aquello que al Dasein le va, no es la soldadura de un

⁹¹ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 82. La traducción ha sido alterada para hacerla más inteligible.

‘mundo’ de objetos que esté-ahí, con un sujeto”⁹². El Dasein no es libre en el sentido de que él ponga y coloque los objetos tal como él quiera, necesite o deseé según su voluntad autónoma, sino en el sentido de que deja ser a los entes en el ser de lo que ellos ya son, esto es, es libre por cuanto “deja ser” y muestra ese ser, pudiendo, ese mostrar, ser de modo propio o impropio, develante u ocultante. El Dasein, pues, no es una existencia en el sentido del “existencialismo”, el cual pone énfasis en la elección libre del sujeto (“estamos condenados a ser libres”, decía Sartre), sino en el sentido del develar al cual es arrojado por el ser.

El Dasein, así, está arrojado a la develación del ser, desde sus dimensiones más simples hasta sus dimensiones históricas. Esta es la conclusión de las partes publicadas de *Ser y tiempo*. Pero ¿y qué hay con el ser? La vuelta que indica la tematización explícita y propia del ser, y ya no desde el Dasein sino desde su manifestación temporal –subraya Heidegger en el párrafo comentado–, se vio dificultada, sin embargo, porque al tratar de aclararla, la consideración resultó presa del habla de la metafísica. Pero la metafísica, lo hemos visto, habla de la entidad del ente y no del ser. Había, pues, que repensar el habla en su esencia, esto es, a la luz de la develación del ser y ya no someterse a los términos de la metafísica misma. Si el habla despejante del ser había de mostrarse, entonces, esa habla tenía que trazar su propia forma de expresión, desplegar sus propios términos. Por ello, Heidegger comienza por abandonar vocablos que llamaban a la confusión, tales como “ontología fundamental”, la cual, por ejemplo, parecía indicar algo así “como si la ontología fundamental fuese el fundamento de la ontología misma, que aún falta, pero que ha de ser edificada sobre ella”, o sea, algo “análogo a la relación que guarda la teología fundamental con la sistemática teológica”⁹³; o, incluso, nociones

⁹² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 214.

⁹³ Martin Heidegger, “Protocolo de un seminario sobre la conferencia ‘Tiempo y ser’”, en *Tiempo y ser*, op. cit., p. 51.

como la de Dasein, el cual pasará a ser pensado, en ensayos posteriores, bajo el rótulo de “ser mortal”.

Y así como el habla ahora es cuestionada para dejar libre paso al desocultamiento del ser, también el ocuparse mismo del hablante (del Dasein, en primera instancia) busca hacerse manifiesto desde ese ámbito. Se pretende con ello revocar la fácil interpretación que ve en el ocuparse un simple “efectuar”, justo como lo comprende la metafísica al hablar de “realidad efectiva” desde un sujeto. El ocuparse en medio de un mundo caracteriza a ese ente que habla y a ese ocuparse se le vincula siempre con la palabra “técnica”. Lo técnico vale la pena cuestionarse sólo si, al igual que el habla, nos abre a las posibilidades de la develación del ser y no sólo del “ser del Dasein”. La pregunta por la técnica es fundamentalmente una pregunta por la *esencia* de la técnica, no en el sentido de una pregunta por la sustancia o la entidad de la técnica, sino por la manifestación del ser a partir de la técnica. Al rebasar el análisis preparatorio del Dasein y dejarse de preguntar, inmediatamente, por su ser (que, en realidad, no es más que la manera de cuestionarse por el aparecer del ser desde el Dasein), la reflexión heideggeriana se aboca a la manifestación propia del ser, la cual no niega al Dasein, sino que lo incluye “acogedoramente”, y lo hace centrándose en los modos más propios en los que se da esa manifestación: el habla y la técnica⁹⁴.

Para avanzar en nuestro comentario tomaremos como eje central el ensayo principal que Heidegger dedica a este asunto⁹⁵. Todos los otros textos referidos al problema aparecerán en correspondencia con él.

La pregunta por la técnica, o sea, la pregunta por la *esencia* de la técnica, tiene su *por qué* y su *a dónde*. El por qué no lo dice Heidegger inmediatamente al comienzo del texto, sino ya adentrados en él. Se trata de la técnica moderna. En efecto, Heidegger

⁹⁴ Más adelante veremos que la pregunta por la técnica lleva, por sí misma, a la pregunta por la obra de arte.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, op. cit., pp. 7-36.

comenta que es justo la inquietante “técnica moderna de máquinas motorizadas” (*Kraftmaschinentchnik*) la que nos mueve a preguntarnos por la técnica. ¿Por qué justo ella y no otra? ¿Acaso porque es lo más inmediato y urgente, lo que vivimos y sufrimos todos los días? Si fuera así, entonces, la meditación de Heidegger se movería en el ámbito de lo inmediato y de lo urgente. Pero, en todo caso, ¿qué es lo que nos urge a preguntar por la técnica? La pregunta no lleva a ningún lado, desde la perspectiva de Heidegger, si no se aclara primero el contexto desde el cual se asienta y es posible la técnica moderna: la modernidad. Como lo hemos ya comentado, el rasgo central de la modernidad es que, bajo la figura del sujeto y la tendencia a desplegarlo incondicionalmente sin referencia a ningún ser, concluye la tarea de la metafísica, a saber, la del olvido del ser, completando, de esa manera, el imperio o el reino despótico de lo ente objetivado y subjetivado (ambos van de la mano). La conclusión o fin de la metafísica, empero, no significa su acabamiento, en el sentido de su cese, sino precisamente en el de su despliegue feroz y sin obstáculos. La metafísica comienza a reinar cuando llega a su fin y abandona el camino de la meditación reflexiva; cuando la “práctica cotidiana” se afianza en su quehacer y envuelve con su premura a todos los ámbitos de la vida social: todo se hace más rápido, más eficiente, más ordenado, más sistematizado, más científico y más técnico. No hay ya tiempo para pensar. Por eso Heidegger llegó a decir que la ciencia no pensaba, o sea, tan sólo seguía la inercia de sus descubrimientos, sus investigaciones y sus teorías sin detenerse a valorar el recorrido auto-asignado.

“Que la historia de la metafísica (con Nietzsche) llegó a su fin, de ninguna manera significa que desde ahora el pensar metafísico (es decir, acorde a la razón, lógico) esté extirpado, por el contrario: este pensar traslada su firme habituación a los ámbitos de las concepciones de mundo y de la creciente

cientificación del emprendimiento diario, así como ya se fijó en la conformación del cristianismo y con él se convierte en las formas de su ‘secularización’, en las que se encuentra a sí mismo en la figura que tomó a través de su cristianización (comenzando ya con Platón)”⁹⁶.

La técnica moderna nos impulsa a preguntarnos por la técnica y por su esencia debido a que en ella se hace patente el nihilismo más puro: el olvido del ser.

En segundo lugar, Heidegger inaugura el texto en cuestión anunciando un camino y una pretensión. El camino, nos explica, es un camino del pensar y se abre paso a través de una pregunta. La pregunta, empero, no pregunta “ingenuamente”, sino que prepara algo, apunta hacia una posibilidad: “preguntamos por la técnica y a través de esto deseamos preparar una relación libre con ella”⁹⁷. Y de inmediato aclara lo mentado por la expresión “relación libre”: “Libre es la relación si logra abrir nuestro Dasein a la esencia de la técnica”⁹⁸. ¿Cómo entender con mayor claridad lo que se avisa en estos dos enunciados? Sustituyendo, en primera instancia, el adjetivo por un sustantivo. Ahí donde dice “relación libre” hay que escribir “relación de libertad”. La pregunta por la técnica no prepara cualquier cosa, sino que quiere avanzar en la dirección de una relación de libertad. Libertad en Heidegger, hemos insistido, no denota “la licencia para poder hacer o no hacer”⁹⁹; no alude, así, a un arbitrio subjetivo, a una capacidad de elección. La palabra libertad pensada en su esencia, dice tanto como “dejar ser” a los entes de los cuales el Dasein se ocupa. “Dejar ser” (*Sein-lassen*) significa “comprometerse” (*sich einlassen*) con la apertura y la develación de los entes. De esta forma, para el pensador de Messkirch, la libertad no es algo que el hombre posea; en

⁹⁶ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, op. cit., p. 345.

⁹⁷ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 7.

⁹⁸ Ídem.

⁹⁹ Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, op. cit., p. 119.

realidad sucede justo lo contrario: el hombre es el poseído por la libertad¹⁰⁰. El Dasein está siempre en la libertad, esto es, está siempre colocado de antemano en el camino del desocultamiento de los entes. Por eso Heidegger aclara en seguida que una relación no se *hace* libre, ni por medio de una elección ni por medio de una voluntad, sino que una relación llega a ser libre si se abre a la esencia, o sea, a la manifestación del ser a través de aquello que convoca a la relación, en este caso, la técnica.

Pero con la segunda frase también se indica algo más: que la relación puede no ser libre. ¿Cuándo una relación no es libre? Cuando el ente que promueve la relación, el Dasein, no logra abrirse a la esencia de lo que busca ser relacionado, es decir, cuando en lugar de comprometerse con el camino de la develación del ser en su experiencia con lo ente, en vez de abrirse a la experiencia misma, digo, el Dasein permanece en el ocultamiento de lo cotidiano, en el mundo de la publicidad donde reinan la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. La libertad en la relación con la técnica, pues, no sólo implica el dejar ser y el dejar mostrarse en su propiedad al ser a través de la técnica; la libertad requiere ya, de antemano, que el Dasein esté comprometido con su propia forma de ser libre, que el Dasein salga de la impropiedad cotidiana y asuma a fondo su carácter de arrojado y destinado a un proyecto develante. Sólo así puede haber una “relación libre con la técnica”.

¿Qué sucede cuando no logramos abrirnos a la libertad, de antemano y de manera propia, en nuestra relación con la técnica? Entonces, señala Heidegger un poco más adelante, permanecemos atados a lo técnico, sin libertad, esclavizados. ¿Cuándo sucede esto, o sea, cuándo nos comportamos impropriamente respecto a la técnica? Cuando dejamos que la habladuría hable por nosotros. Ella dice: “la técnica es la maravilla del progreso”, y se entrega fascinada a su despliegue incontenible; o también,

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 120.

“ella es lo más aborrecible, el peligro total” y, en consecuencia, pretende o desea destruirla. Finalmente, hay una tercera forma en la que la habladuría habla, la peor de todas, explica Heidegger, la que nos somete con más fuerza al dominio de lo técnico: “la técnica es algo neutral”, afirma esta tercera posición, y, por ende, se puede utilizar “bien” o “mal” de acuerdo a nuestros propósitos, intereses y necesidades. Así se cree controlar a la técnica, siendo que es ella la que manda irrefrenablemente.

La pregunta por la técnica, pues, para no quedar presa y esclavizada en lo puramente técnico, debe arriesgarse a preguntar por su esencia y no instalarse en las aseveraciones de lo que “todos saben”. Y, bueno, ¿qué es la esencia? En este punto, Heidegger no profundiza mucho y se limita a indicar dos cosas: 1) la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica; 2) la esencia de algo es “aquello que algo es”. Con la primera indicación, se advierte que la esencia de la técnica no se puede hallar investigando o estudiando las herramientas, aparatos, máquinas y procedimientos conformadores del mundo técnico (o tecnológico, si se quiere). ¿Por qué? Porque ello significaría quedarse en el campo de lo óntico y tratar de buscar lo esencial, esto es, el ser, a partir de lo ente; es decir, esa forma de proceder llevaría a un camino metafísico. Lo esencial de lo técnico no es algo que resuma, en términos generales, las características comunes a todos los aparatos técnicos, algo así como el aspecto ideal de lo técnico, lo técnico por antonomasia. La esencia de la técnica, aclara Heidegger, no es ella misma algo técnico (tampoco anti-técnico, agregaríamos nosotros, previniendo cualquier especulación fácil de la impetuosa y atrevida habladuría). Por eso escribe: “Cuando buscamos la esencia del árbol, debemos percatarnos de que aquello que prevalece en cada árbol en tanto que árbol, no es ello mismo un árbol que se deje encontrar en medio del resto de los árboles”¹⁰¹. La segunda indicación, por su parte, la

¹⁰¹ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 7.

más vaga de las dos, tan sólo apunta hacia el modo inicial de preguntar: ¿qué es la técnica?

En el ensayo comentado, Heidegger examina con detenimiento tres respuestas. La primera de ellas, la más común y corriente, contesta por partida doble a la pregunta original: a) “La técnica es un medio para (ciertos) fines” u objetivos; b) “La técnica es un obrar humano”. Ambas respuestas se co-pertenecen, van de la mano, pues todo colocar fines y ocuparse de las cosas a través de ciertos medios es un obrar humano. Dentro de esta perspectiva, entonces, la técnica es un conjunto de dispositivos mediadores entre los objetivos, intereses y necesidades del hombre y los objetos naturales: un medio, un *instrumentum*. De ahí que nuestro autor llame a esta representación la “determinación antropológica e instrumental de la técnica”¹⁰². Ella es, de entrada, *correcta (richtig)* y vale tanto para la técnica más antigua y lejana, la técnica artesanal, como para la moderna técnica, la técnica de turbinas y generadores, de aviones de propulsión a chorro y máquinas de alta frecuencia. La definición antropológica-instrumental de la técnica coloca, así, al hombre en una posición correcta frente a la técnica: él es su manipulador, su maestro, su amo y, por ello, el sujeto de la acción frente a un objeto pasivo e inerte.

Empero, Heidegger apunta de inmediato, lo correcto no es todavía lo verdadero. Si recordamos lo dicho en incisos anteriores entenderemos pronto el por qué: lo correcto pertenece al ámbito de la adecuación inmediata (*adaequatio*) entre una representación y una cosa (entre un sujeto y un objeto), pero esa misma adecuación sólo puede ser posible gracias a una previa manifestación de los entes en medio del mundo. Lo correcto, pues, se mueve en el plano previamente abierto de lo verdadero y no viceversa. Sin embargo, lo primero que aparece al paso de la pregunta por la técnica es

¹⁰² *Ibíd.*, p. 8.

la respuesta común de lo correcto y, en consecuencia, es inevitable partir de ella con la finalidad de avanzar hacia lo verdadero. De ahí que Heidegger inquiera a continuación por el significado de lo instrumental: “¿Qué es lo instrumental? ¿A dónde pertenecen cosas tales como un medio o un fin? Un medio es aquello a través de lo cual algo se efectúa y así se alcanza. A lo que tiene como consecuencia un efecto se le nombra causa (*Ursache*)”¹⁰³. La pregunta por lo instrumental conduce por sí misma a la pregunta por la causa.

Para aclarar lo que es una causa, nuestro autor remite a la tradición metafísica, la cual organiza los distintos tipos de causas en cuatro posibilidades: 1) la causa *materialis* (el material, la materia); 2) la causa *formalis* (la forma, el aspecto en el cual se circunscribe la materia); 3) la causa *finalis* (el fin u objetivo por el cual se le da una forma a la materia); 4) la causa *efficiens* (el efectuyente, el operario). A pesar de ser cuatro las causas consideradas, se acostumbra poner el acento en la última de ellas, la causa *efficiens*, como si sólo el hacer práctico fuera el responsable de una obra u objeto producido. Ello es así, en gran medida, por el hecho de que la perspectiva del sujeto deviene la dominante en el transcurso de la filosofía.

La doctrina de las causas se remonta al pensamiento de Aristóteles, sólo que en él, explica Heidegger, la determinación de lo causal desde lo efectuyente no tiene ningún sentido. Dicho pensador llamaba a la causa por el nombre griego αἴτιον, el cual, de acuerdo al autor de *Ser y tiempo*, no debe ser traducido ni comprendido desde lo que efectúa u opera algo, sino desde lo que es *culpable* (*verschuldet*) o, mejor dicho, *responsable* de otra cosa. Heidegger busca aclarar lo señalado por medio de un ejemplo. Una copa de plata llega a ser gracias al material del cual ella está confeccionada, la plata. Así, la copa le adeuda (*schuldet*) su ser a la plata, pero también a algo más, a

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 9.

saber, al aspecto (εἶδος) o forma por el que ella llega a tener la apariencia de copa y no de otra cosa (anillo, collar, etc.). Ahora bien, existe un tercer elemento responsable del ser de la copa: el ámbito o espacio donde ella se cumple y encuentra fin, el campo de la consagración y de la ofrenda. Gracias a éste ella no cesa, sino apenas comienza a desplegar su ser después de la producción. A este fin, entendido no como cese sino como compleción o cumplimiento, los griegos lo llamaban τέλος. Como se ve, τέλος no mienta ni un fin ni un objetivo, en el sentido tradicional (una representación en la conciencia de un sujeto). Por último, existe un cuarto factor responsable de dar ser a la copa: el orfebre. El orfebre es responsable de la copa de plata, pero no porque opere un efecto a través de su actividad (causa *efficiens*). El orfebre es responsable en la producción de la copa de plata porque medita sobre los otros tres elementos y los reúne, llevándolos a la presencia. Su labor consiste, entonces, en producir (*Her-vor-bringen*), en llevar adelante, o sea, a la presencia (*Anwesen*) el ser de la copa.

Las cuatro causas en su conjunto son cuatro modos de traer algo a la apariencia¹⁰⁴ o de “dejar venir” (*Ver-an-lassen*) algo a la presencia. Ese dejar venir y llevar algo a la presencia, se decía en griego, según Heidegger, ποιήσις, nombre que no correspondía tan sólo al ámbito de lo artesanal, sino también al de la φύσις. En realidad, la φύσις es la manifestación por excelencia de la ποιήσις, pues ella es un producirse a sí misma, un llevarse a la presencia ella misma, mientras que aquello que es producido no se deja venir a la apariencia por sí mismo, sino sólo a través de otro, del artesano.

En resumen, el resultado de la reflexión acerca de las cuatro causas arroja lo siguiente: ellas no son más que modos de llevar algo a la presencia, o sea, de sacar una cosa de lo oculto para guiarla a lo desoculto. Las cuatro causas son cuatro modos de develar (*Entbergen*). A la desocultación o develación la llamaron los griegos ἀλήθεια. A

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 12.

la técnica le va en su esencia el desocultamiento; ella misma es tan sólo un modo de develar.

La segunda respuesta sobre lo que es la técnica, entonces, nos muestra a ésta vinculada a la develación. La técnica es algo “poiético”. En la antigüedad, los griegos llamaron a la técnica τέχνη y con ello mentaron no únicamente lo correspondiente al hacer y al obrar artesanal, sino incluso a la actividad del arte elevado y a las bellas artes. Por otro lado, la τέχνη fue siempre pensada junto a la επιστήμη. Ambas, a su forma, hacían referencia al conocimiento en un sentido amplio. En este ensayo Heidegger no desarrolla las diferencias entre las dos y simplemente remite al libro VI, capítulos 3 y 4 de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, pero a partir de lo comentado en otros textos es posible derivar su interpretación al respecto.

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles define la επιστήμη como una disposición demostrativa. Por su lado, en la *Metafísica* (Met. A 2, 982 b, 9-10) la circunscribe al ámbito de lo contemplativo, de lo “teórico”, que observa los primeros principios y causas¹⁰⁵. Según Heidegger, la palabra επιστήμη no debe ser traducida velozmente como “ciencia”, pues con ello se traslada al mundo griego una significación propia de la modernidad. Επιστήμη refiere, más bien, a una cierta competencia o aptitud hacia algo, en este caso, hacia la θεωρειν, hacia el contemplar o “seguir con la mirada”, los primeros principios y las causas responsables de los entes¹⁰⁶. La επιστήμη, entonces, es una cierta disposición que contempla o sigue con la mirada los primeros principios y causas de lo ente y los muestra o los demuestra en su necesidad a través del λόγος. Este λόγος, lo hemos ya comentado, no remite a la razón. Su significado, según Heidegger, es el de una consideración reflexiva que reúne y enlaza los distintos momentos de aquello contemplado, en este caso, los principios y las causas.

¹⁰⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, edición trilingüe, traducción al castellano de Valentín García Yebra, Madrid, España, 1998, pp. 13-14.

¹⁰⁶ Ver de Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 47.

La τέχνη, en cambio, no pertenece al ámbito de lo “teorético”, sino de lo “poiético”. Ella es una disposición pro-ductiva (poiética) acompañada de λόγος. En la misma *Ética*¹⁰⁷, Aristóteles diferencia entre πράξις y ποίησις. Mientras la πράξις es una actividad cuyo fin o cumplimiento no se distingue de la misma acción desplegada, o sea, no se manifiesta en una obra (es el caso de las virtudes, la prudencia, por ejemplo, que se expresa en el actuar prudente de una persona) la ποίησις, por su parte, se patentiza siempre en una cosa distinta de la acción, en un pro-ducto. De esta manera, la τέχνη es una disposición pro-ductiva o poiética acompañada de λόγος verdadero o develador. En tanto ella saca de lo oculto lo que todavía no está delante de nosotros y no se produce a sí mismo (como sí sucede con los primeros principios y causas), su mostrar puede fallar y enseñar a veces de ésta o a veces de aquella forma. Su develar, pues, no es necesario como en el caso de la επιστήμη.

La τέχνη es un desocultar pro-ductivo, un develar en la modalidad de lo que arroja una obra. ¿Vale esta definición para la técnica moderna? Dicha pregunta lleva a Heidegger a una tercera respuesta acerca de la técnica, en este caso, específicamente, en la dirección de la técnica moderna.

La técnica moderna no deja de ser un develar, pero lo es de una manera singular. Ella no es más un develar poiético, un pro-ducir (*Her-vor-bringen*, guiar algo hacia adelante), sino un *provocar* (*Herausfördern*). ¿Qué es provocar? Esta palabra puede significar tanto un inducir o exigir a alguien para que ejecute algo, como un generar en otro una cierta reacción con la misma finalidad. Que la técnica moderna provoque, quiere decir que ella le plantea y le exige a la naturaleza liberar energía y materia, capaz de ser extraída y acumulada de la manera más expedita y eficiente. La técnica moderna, así, es una presión sobre la naturaleza para extraer de ésta todos los recursos disponibles

¹⁰⁷ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, UNAM, edición bilingüe, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, D. F., 1954, pp. 377-385.

y acumularlos. Dentro de esta definición, la técnica antigua queda excluida. El molino de viento, por ejemplo, no exigía ni inducía a la naturaleza a brindar, lo más rápido posible, la mayor cantidad de viento para acumularlo y re-utilizarlo posteriormente. Al contrario, las aspas del molino de viento permanecía a la merced de éste último y era él el que proporcionaba su fuerza a su debido tiempo. El campesino no presionaba a la tierra para producir con mayor premura a través de máquinas motorizadas y materiales químicos, sino que guardaba su semilla en ella y la dejaba libre a las fuerzas del crecimiento, cuidando tan sólo por su desarrollo sin contratiempos. La técnica moderna, en cambio, *fija (stellt)* a la naturaleza, o sea, la coloca y la prepara de tal forma que le puede ser útil para extraer de ella lo necesario y urgente. De ahí que sea incapaz de respetar los ciclos naturales y sus procesos propios.

De este modo, la técnica moderna es un *promover (Fördern)* en un doble sentido. Por un lado, ella es un abrir y un mostrar (*herausstellen*). Por otro lado, sin embargo, es un provocar o, mejor dicho, un *conminar (Bestellung)*, esto es, un apremiar a la naturaleza para que obedezca y otorgue, de forma expedita, lo que se le requiere.

“El develar que domina a la técnica moderna tiene el carácter del fijar, en el sentido de la provocación. Esto sucede así: la energía oculta en la naturaleza es liberada, lo liberado es transformado, lo transformado es acumulado, lo acumulado es a su vez dividido y lo dividido nuevamente readaptado. Liberar, transformar, acumular, dividir, readaptar son modos del develar. No obstante, esto no sucede de una manera simple. Tampoco se pierde en lo indeterminado. El develar devela para sí mismo sus propias rutas, entrelazadas de múltiples maneras, y las devela dirigiéndolas. Por su parte, la dirección misma es ante todo asegurada. Dirección y aseguramiento se vuelven, así, los rasgos fundamentales del develar provocante”¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 17.

A la naturaleza así transformada, acumulada, asegurada y dirigida Heidegger la nombra con la palabra alemana *Bestand*. El significado común de esa palabra es el de “existencia” o “stock”, pero Heidegger previene contra esa traducción inmediata. Lo *Bestand* no mienta simplemente un fondo pasivo de reservas, sino una fondo de reservas fijas o un “fondo fijo de reservas”¹⁰⁹, es decir, una serie organizada de materiales acumulados y colocados previamente, de tal manera que se puedan utilizar y requerir sin espera alguna. Lo determinado en este aspecto ya no es un mero objeto (*Gegenstand*), sino un *Bestand*.

Ahora bien, una vez aclarado esto, nuestro autor pregunta lo siguiente: “¿Quién consume el fijar provocante por medio del cual, lo que se llama lo real es develado como “fondo fijo de reservas”?”¹¹⁰. La respuesta es clara: el hombre. Así, pues, el hombre consume la develación de lo real como “fondo fijo de reservas”, pero él mismo es conminado a ello. ¿Eso quiere decir que el hombre forma parte del “fondo fijo de reservas”? Sí y no. Sí, porque él se vuelve una pieza más en el proceso de sometimiento de lo natural, de tal forma que él es también subordinado y ordenado para cumplir ésta o aquella tarea. No, en el sentido de que él es provocado más originariamente que la naturaleza, o sea, como aquél por el cual la conminación develante es consumada. El humano siempre está lanzado a un proceso inevitable del develar, incluso en la modalidad de la técnica moderna, y como consecuencia ésta no es una mera hechura humana. El humano es también fijado, sólo que su fijación se da en la forma de un fijar que consume el fijar, razón por la cual nunca puede estar sólo colocado y asegurado. A la reunión de lo fijado (*Stellen*) la llama Heidegger lo *Ge-stell*. Esta palabra es muy

¹⁰⁹ Oscar Terán traduce esta palabra como “fondo fijo acumulado” en la versión del ensayo (Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”) publicada en la revista *Espacios*, del Centro de Investigaciones Filosóficas, Instituto de Ciencia, Universidad de Puebla, Año 1, Número 3, p. 59.

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 18.

difícil de traducir. Su acepción normal es la de un almacén, un soporte o una estantería. Pero Heidegger quiere que diga más. El prefijo “*Ge*”, según Heidegger, indica la cualidad de reunir. Lo *Ge-stell* es “lo que reúne lo ya fijado que fija al hombre, es decir, que lo provoca a develar lo real como “fondo fijo de reservas” en la modalidad del conminar”¹¹¹, o sea, del apremiar a la obediencia. Con el término *Ge-stell*, el autor de *Ser y tiempo*, no sólo apunta a la noción del provocar, sino que guarda ese otro significado del *Stellen*, el cual se expresa en la palabra *Herstellen*, producir, o sea, lo “poiético”. Sea como sea, esta segunda acepción está subordinada a la primera. Por eso, quizás, se podría traducir lo *Ge-stell* como lo *im-puesto* o la *im-posición*¹¹².

Al tratar conminadoramente a la naturaleza y convertirla en un reservorio fijo de materia y energía, se le exige igualmente al hombre el aseguramiento de ella a partir de un cálculo exacto y preciso. Por ello la ciencia aparece al lado de la técnica moderna como un aspecto esencial de la misma e, incluso, se le llega a colocar como lo esencial de aquella. Sin embargo, la ciencia sólo puede surgir si el hombre está ya colocado en el ámbito del conminar y del provocar de la técnica moderna.

“Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna –dice Heidegger en otro texto– es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que ésta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza”¹¹³.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 20.

¹¹² Ésta es la propuesta de Jorge Acevedo en su libro, *Heidegger y la época de la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 132.

¹¹³ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo, en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, España, 1993, p. 63.

En este punto, Heidegger se detiene y reconsidera el camino recorrido. La esencia de la técnica moderna es lo Ge-stell y lo Ge-stell es un modo de develar que provoca y conmina a la naturaleza, colocándola como un “fondo fijo de reservas”. Lo Ge-stell se despliega a través del hombre, pero no se reduce a su actividad, pues el hombre, lo quiera o no, está siempre puesto en el camino del develar. “Está puesto en el camino”, o sea, está arrojado en él. Según el pensador de Messkirch, estar puesto o arrojado en un camino significa *enviar (schicken)*. Aquel enviar que reúne lo develado y lo muestra, lo nombra el filósofo, a su vez, *Geschick*: el *destino*. El humano está destinado al camino del develar, desde el cual surge la posibilidad de toda historia (*Geschichte*). Este destino, empero, lo hemos dicho ya varias veces, no es una *fatalidad*. Estamos siempre en el camino del develar igual que somos libres sin la posibilidad ni la voluntad de elegirlo. Pero este destino no nos limita a una única forma de develar, no nos encierra ni nos hace sus siervos. Se puede escuchar o no el llamado a la develación propia, mas nunca se puede huir de ese estar entregados al camino del desocultamiento.

Lo Ge-stell es un destino del develar en este sentido. Sólo que él es una modalidad del develamiento muy especial: abre, pero a la vez cierra; se muestra como develante, pero se pone a sí mismo como *la única posibilidad de la develación en cuanto tal*. A pesar de ser un develar es un *develar impropio*, porque cierra otras vías del develar, sobre todo aquella que se despliega en el modo del develar poético. Sin embargo, esta modalidad es asumida por los hombres como la única, casi inevitablemente. ¿Por qué? Porque en el hombre domina siempre, según lo vimos en el comentario a la obra *Ser y tiempo*, una *caída* en la impropiedad de su ser como existencia. El hombre o Dasein busca el aseguramiento y la fijación para negar a sí su carácter indefinido y siempre abierto a distintas posibilidades de ser. Por eso cae en las

modalidades impropias del develar y no porque el Ser, como si fuera Dios, lo “destinara fatalmente” a ello.

Lo Ge-stell, auto-comprendido como la única vía del develar, coloca a la totalidad de los entes en un *peligro*. El peligro consiste en el quedarse presos en lo oculto, en la oscuridad y no poder salir de ella; el peligro reside, también, en el permanecer atados los entes a la calculabilidad de la técnica y la ciencia y, en consecuencia, destruidos en sus múltiples y ricas posibilidades de manifestación. Todos los entes, incluido el propio hombre, quedan reducidos a una determinación parcial de su ser; o, en otras palabras, quedan hechos añicos.

“En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia (moderna) ha aniquilado ya las cosas como cosas antes de que hiciera explosión la bomba atómica. La explosión de ésta no es más que la más burda entre las burdas confirmaciones de que la cosa ha sido aniquilada, algo que ha sucedido ya hace mucho tiempo: la confirmación del hecho de que la cosa, en cuanto cosa, es algo nulo. La cosidad de la cosa permanece oculta, olvidada”¹¹⁴.

Y, sin embargo, justo cuando lo Ge-stell domina a plenitud, colocando a todo, incluso al hombre, como “fondo fijo de reservas”, éste último “se pavonea como el amo de la tierra”¹¹⁵, generándose la apariencia de que es él el que determina, con su voluntad, todo lo ente a su imagen y semejanza. Esta apariencia, por su lado, genera otra ilusión, según la cual el hombre se encuentra en todas partes sólo consigo mismo, esto es, ve al conjunto de los entes como un reflejo de su yo. Empero, ello es lo contrario de lo acaecido: el hombre ya no se encuentra más a sí mismo, está totalmente fuera de su esencia (o sea, de su ser ex-sistencia) y yace en la impropiedad, en el olvido del ser. Lo

¹¹⁴ Martin Heidegger, “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, España, 2001, p. 125.

¹¹⁵ Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, op. cit., p. 28.

peligroso no es, entonces la técnica, sino su esencia misteriosa, la cual encamina el develar a una sola posibilidad, esclavizando al hombre y enceguciéndolo a cualquier otra alternativa de un desocultamiento propio.

“Mas donde hay peligro, crece también lo que salva”¹¹⁶.

Con este verso de Hölderlin, Heidegger intenta acercarse a la posibilidad de superar el peligro subyacente a la esencia de la técnica moderna, la cual encuentra en lo Ge-stell la única forma del develar. ¿Qué quiere decir salvar? Para nuestro autor, salvar no es sólo librar algo de la amenaza de destrucción y asegurarlo en su estancia anterior. Salvar dice más. “Salvar es: reconducir en la esencia, para así llevar a la esencia, por primera vez, a su aparecer propio”¹¹⁷. Salvar, pues, es hacer brillar la esencia en su propia posibilidad. Si hay en la técnica algo que pueda salvarla del peligro de lo Ge-stell, ello sólo puede estar enraizado en su esencia. Pero, ¿qué es la esencia? Hasta ahora la definición ha sido escueta y pobre: la esencia de algo es lo que algo es. ¿Desde dónde pensar la esencia?

Para los griegos del comienzo de la metafísica, Sócrates y Platón en primera instancia, la esencia tenía el sentido de la duración. Lo esencial era lo que duraba y lo duradero era pensado desde lo perdurable. Esto no debe extrañarnos a estas alturas; lo hemos ya explicado. La esencia de algo, entendida como εἶδος (aspecto), revela aquello que se mantiene y permanece por encima de las modificaciones y variaciones de los entes aparentes. Lo esencial, para Platón, es lo permanente y presente, lo ideal, cuyo rasgo característico es el de ser incorruptible e inmodificable a través del tiempo. ¿Cabe dicha determinación de la esencia para la esencia de la técnica? Evidentemente no, pues

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 29

¹¹⁷ *Ídem.*

se ha dicho que la esencia de la técnica es el develar y el develar como destino no está atado a ninguna fórmula fija, sino que él mismo es un “encaminar”, un poner en marcha la aparición de algo. Lo esencial, pues, no puede decidirse desde el concepto del perdurar.

Volteando a otras orillas, Heidegger oye la voz de Goethe. Para el gran literato alemán, el durar (*währen*) es un *conceder*, un *dar* (*gewähren*). “*Sólo lo concedido dura. Lo duradero inicial desde temprano es lo concedido*”¹¹⁸.

¿Vale el conceder para la esencia de la técnica moderna? Ciertamente no. Ella es un conminar, un mandar para que se obedezca, un dominar. El conceder es, en cambio, un regalar, un donar. Se aclara, así, el sentido del término destino. Él es un enviar en tanto regalar o dar, o sea, en tanto otorgar el don de la develación y encaminar en esa dirección. El dar es un acontecimiento (*Ereignis*)¹¹⁹ que inaugura. ¿Qué es lo que inaugura? Un tiempo, una historia (*Geschichte*). Así, a través de la esencia de la técnica, aparece el ser como lo que *se da* o *se concede*: un don. Y el hombre brilla como ese guardián o develador del ser. Lo que salva del peligro de la esencia de la técnica moderna (lo *Ge-stell*), es lo concedido en su propiedad (o sea, en su ser propio). En cierto sentido, lo *Ge-stell*, por su ambigüedad, encierra esa posibilidad. Por un lado, él es un develar provocante, un conminar que exige esto y aquello. Por otro lado, sigue residiendo en lo concedido, en el camino del develar. Pensar la esencia de la técnica convoca a meditar acerca del *conceder develante*.

Se nota ya el hiato insoslayable que separa a una meditación de este tipo de la posición belicista y *voluntarista* de un Ernst Jünger. Para éste último, la técnica no es más que un instrumento al servicio de la “figura del trabajador”, la cual, mediante su voluntad, provoca “la movilización del mundo”, destruyendo valores, fe y todo cuanto

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 32.

¹¹⁹ Dejamos aquí sin explicar esta importante palabra. Lo haremos en el siguiente inciso.

se le oponga. Guerra y técnica, van de la mano en este escritor y militar. Veamos, tan sólo, dos pasajes significativos.

“La guerra es un ejemplo de primer rango porque pone al descubierto el carácter de poder que habita en la técnica, con exclusión de todos los elementos económicos y progresistas”¹²⁰.

Y más adelante:

La tarea de la técnica (...) consiste en hacerse apropiada para servir a un poder que es el que en última instancia decide de la guerra y de la paz y, con ello, de la moralidad o la justicia de esas situaciones”¹²¹.

Ejemplos como éstos hay muchos en la obra de *El trabajador* y sólo alguien de muy mala fe podría negar las diferencias entre ambos autores. El propio Heidegger, llegó a situar con muchísima transparencia su posición sobre Jünger. Si bien, en alguna ocasión, comentó lo mucho que adeudaba el ensayo de *La pregunta por la técnica* de una obra como la de *El trabajador*¹²², lo hizo subrayando el sentido de esa deuda: la obra de Jünger era una obra nietzscheana, es decir, un libro encaminado a revelar el sentido de la técnica en la clave de la *voluntad de poder*. Oigamos a Heidegger en una carta enviada a Jünger con motivo de su setenta cumpleaños (en este punto le reseña un extracto, no publicado, de un comentario a la obra):

¹²⁰ Ernst Jünger, *El trabajador*, Tusquets Editores, traducción de Andrés Sanchez Pascual, Barcelona, España, 1990, p. 155.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 178.

¹²² Martín Heidegger, “Hacia la pregunta del ser”, en *Acerca del nihilismo*, Ediciones Paidós Ibérica, traducción de José Luis Molinuelo, Barcelona, España, 1994, p. 81.

“«La obra de Ernst Jünger, *El trabajador*, tiene peso porque logra, de un modo distinto a Spengler, proporcionar lo que no fue capaz hasta ahora toda la literatura nietzscheana, a saber, una experiencia del ente y de cómo es, a la luz del proyecto nietzscheano del ente como voluntad de poder. Sin duda que con ello no se comprende en absoluto la metafísica de Nietzsche de modo pensante; y ni siquiera se indican los caminos hacia ello; por el contrario: en lugar de digna de preguntarse en sentido auténtico, se vuelve esta metafísica en comprensible de suyo y aparentemente superflua»¹²³.

Y remata, diciéndole más adelante:

“Como ve usted, la pregunta crítica piensa en un sentido cuyo seguimiento sin duda no pertenece al círculo temático de las descripciones que lleva a cabo *El trabajador*”¹²⁴.

Para Heidegger, la obra de Jünger se halla en la perspectiva nietzscheana de la voluntad de poder y tematiza a la técnica desde la óptica del sujeto incondicionalmente desplegado, la cual lleva a pensar en una “economía maquinal”¹²⁵. Las críticas heideggerianas contra Nietzsche, explicitadas anteriormente, valen lo mismo para Jünger y su concepción de la técnica. Sirvan estas palabras para evitar cualquier otra confusión al respecto.

La pregunta por la esencia de la técnica logra respuesta una vez vislumbrado el conceder delante del ser. Pero ella misma vuelve a encaminar. En la antigüedad griega la palabra τέχνη nombraba no sólo a la técnica en cuanto tal, sino también al “hacer aparecer en lo bello”, al *arte*. La τέχνη mentaba, entonces, a la actividad poética

¹²³ *Ibíd.*, p. 80-81. (Cursivas mías.)

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 81.

¹²⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche*, tomo II, op. cit., p. 137.

de las bellas artes, pero no entendidas estrechamente como el sector cultural de una sociedad, sino como la actividad pro-ductiva por excelencia. ¿Qué significa arte? ¿Cómo completa ella la noción de la esencia de lo técnico? Hacia allá se ha desviado el preguntar.

c) Técnica, arte y *Ereignis*

La pregunta por la técnica ha devenido la pregunta por el arte y ella, a su vez, nos envía, casi sin quererlo, a la pregunta por lo que hace al arte, verdadero arte: la obra. Si la técnica, comprendida como un develar, muestra al ser en su propiedad, la obra de arte debe ser el lugar donde esa aparición se manifieste a plenitud, donde el ser saque a los entes de lo oculto y los haga permanecer en lo desoculto. Hasta ahora hemos dado por obvio lo aludido con la palabra ocultación y desocultación, pero si el propósito es alumbrar la relación esencial entre la técnica y el arte, dichos términos tienen que ser develados.

¿Cómo comprende Heidegger lo oculto y por qué ve en la técnica, pensada desde el arte, una modalidad privilegiada de la desocultación, o sea, de la develación del ser?

En primer lugar, es necesario desvanecer prejuicios. Lo oculto no significa lo que reside “detrás” o “debajo” de una cosa, esto es, lo que no se deja ver para la simple vista humana y hay, entonces, que pensarlo como un “más allá de la cosa”. Lo oculto para Heidegger no es un “no verse” la cosa, pero tampoco un “pasar desapercibida”, un “no notarse”. De esta forma, lo oculto no mienta ni lo que no se deja ver, como la nuez detrás de su dura cáscara, ni lo que pasa desapercibido, como cuando no se logra ver a una persona deseada por estar mirando hacia otra parte, o porque logró, escondiéndose,

no ser observada. Como ya se intuye, para el pensador alemán, esta noción sólo puede ser comprendida a partir de la palabra original griega.

En griego lo verdadero se dice το αληθές, de donde viene α-λήθεια, la verdad. El alfa al comienzo de la palabra denota una privación de algo, en este caso, de lo ληθές, vocablo derivado del participio activo aoristo del verbo λανθάνω, el cual se escribe λαθόν y significa lo que “está oculto”. Por eso Heidegger traduce lo verdadero, dicho en griego, por lo des-oculto. Si prestamos atención a la palabra des-oculto veremos que lo primero y lo afirmativo en ella es lo oculto y no lo verdadero. Lo verdadero es tan sólo un resultado de la des-ocultación. Lo oculto, pues, no es un no verse, sino justo lo contrario: es un modo original de manifestarse lo ente. Lo oculto es un modo de presenciar, un modo primigenio, previo a todo des-ocultar. No se trata de que las cosas estén escondidas o de que su esencia esté “detrás de ellas”: las cosas son, originalmente, en el modo de la ocultación.

Heidegger explica esta difícil idea remitiendo a una famosa frase epicúrea:

“...quizá el cambio exacto de nuestro modo de experimentar, pensar y decir, en relación con los griegos, aparece de manera aguda y concisa en el conocido proverbio epicúreo: λάθε βιωσας. Traducimos en «correcto» alemán: «vive en lo oculto». El griego dice: «permanece oculto en el modo como conduces tu vida». El ocultamiento determina aquí el carácter de la presencia del hombre entre los hombres. Lo «oculto» y lo «desoculto» son caracteres del ente mismo. Y no características del notar y del aprehender”¹²⁶.

Ahora bien, lo oculto como modalidad del presenciar de los entes se oculta a sí mismo. Igual sucede con el olvido. Al olvidar mantenemos en lo oculto al olvido. Des-

¹²⁶ Martin Heidegger, *Parménides*, Ediciones Akal, traducción Carlos Másmela, Madrid, España, 2005, p. 34.

ocultar, sin embargo, no significa sólo recordar lo oculto en el olvido, sino hacer presente al ente de tal forma que en su patencia manifieste sus posibilidades propias de ser. Con esto se aclara algo más: lo oculto como modalidad de la presencia óptica es un modo impropio de estar de los entes, pero un modo, al fin y al cabo, primigenio y no impuesto o derivado.

Que la técnica, comprendida como τέχνη, como arte, lleve a lo ente de lo oculto a lo des-oculto significa lo siguiente: la técnica conduce a lo ente desde su modo impropio de presenciar a su más propia posibilidad de ser, haciéndolo lucir, a partir de ello, ya no como simple objeto, sino como obra. Y, ¿cómo logra esto la obra de arte? Comparémosla con otra manera de ser de los entes.

En el ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, Heidegger confronta el modo de ser de lo “a la mano” (*Zuhandenheit*) con la obra. Ambos, se puede decir, son productos, pero su función es distinta. El primero se aboca a la servicialidad y se confirma en ella. Mientras más apropiado sea, mientras más brinde su utilidad sin resistencia, se dice que está mejor confeccionado. Así el martillo que se acopla, sin lastimarla ni debilitarla, a la mano que lo ocupa. A este modo de ser de los útiles, lo llama nuestro autor “ser de confianza”¹²⁷. Ahora bien, lo que importa, empero, de este útil no es él mismo, sino lo que él posibilita, el producto que él permite elaborar. No importa, entonces, que al usarse, con el paso del tiempo, el útil se desgaste, siempre y cuando ese desgaste suceda sin obstaculizar la actividad desplegada. El ente a la mano se usa y se desgasta, pero apoya y facilita la confección de algo más, de una obra.

La obra, por su parte, no busca servir en ese sentido, sino ser la compleción de un proceso. No depende del ser de otra cosa, sino que ella es ya el cumplimiento de la

¹²⁷ Martin Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Samuel Ramos, México, D. F., 2002, p. 60.

develación. Más aun: al surgir la obra, lo producido lejos de desgastarse brilla en sí mismo, reluce en su propiedad. Heidegger lo expresa de modo inigualable:

“El útil toma para prestar su servicio, puesto que está determinado por servicialidad, la materia en que consiste. La piedra se usa y se gasta en la confección del útil, por ejemplo, en el hacha. Desaparece en la servicialidad. La materia es tanto mejor y más apropiada, cuanto más se agota sin resistencia en el ser útil del útil. Pero el templo, al establecer un mundo, no hace que la materia se consuma, sino ante todo que sobresalga en la patencia del mundo de la obra; la roca llega a soportar y reposar; y así llega a ser roca por primera vez; el metal llega a brillar y a centellear, los colores a lucir, el sonido a sonar, la palabra a la dicción. Todo esto sobresale cuando la obra se retrae a lo macizo y pesado de la piedra, en lo firme y flexible de la madera, en lo duro y lo resplandeciente del bronce, en la luminosidad y oscuridad del color, en el sonar del sonido y la fuerza nominativa de la palabra”¹²⁸.

La obra, consecuencia natural de la técnica poiético-artística, difumina la apariencia de lo caótico y lo sinsentido; la materia dispersa toma forma, el fluir atrabancado del río encuentra cauce en el canal que, en lugar de retenerlo, lo ayuda a correr. En este sentido se puede decir que la obra funda un mundo, lo inaugura, y con él un tiempo histórico. No se habla aquí de la obra de arte encerrada en el museo; ni tampoco de la obra que adorna o ilumina; se trata de una visión del mundo como obra. Heidegger no piensa la obra de arte como un momento diferenciado del devenir histórico, sino como el momento fundador de lo histórico y, por ello, esencia de todo pro-ducir y de todo crear.

¹²⁸ *Ibíd.*, pp. 76-77.

La técnica, experimentada desde su esencia, deja ser a los entes y los lleva a su culminación, fundando un mundo y un tiempo a través de la obra (o, si se quiere, de las obras). En la obra, cada elemento se reúne dirigiéndose, a partir de ello, a su devenir propio. La tierra deja de ser una masa informe, caótica, agresiva y se convierte en un hogar, un lugar habitable, sólido y, a la vez, acogedor, proveedor; el cielo no pierde su errancia ni cede en su inclemencia, pero también nos regala su claridad y su oscuridad, nos ubica en un tiempo; lo divino sigue guardándose en el misterio y, sin embargo, aparece en ciertos momentos indicando un destino; finalmente, los mortales, los humanos, cesan su provocar y se instauran en su posibilidad más íntima, la de develar el ser y permitir el surgimiento de los entes en su bella verdad. En la reunión de estos cuatro elementos (lo que Heidegger llama la cuaternidad, *Geviert*), acontece (*ereignet*) la verdad. Se da un acontecimiento (*Ereignis*).

Se suele traducir el término *Er-ignis* como *acontecimiento apropiador*. Sin embargo, dicha traducción es pobre si se comprende el sentido de lo apropiador desde la *apropiación* o la *propiedad* de algo¹²⁹, ya que no se trata de que a partir del *Er-ignis* el ser se apropie del hombre ni el hombre del ser. No hay apropiación, en el sentido de *propiedad privada* o *propiedad comunal*. Quizás se podría traducir de mejor forma la palabra *Er-ignis* como *acontecimiento de lo propio*. Gracias al *Er-ignis* el ser se muestra como lo que se da o se regala, otorgando ser a cada cosa y colocándola en su más *propia* o *íntima* posibilidad de ser. De esta manera, el *Er-ignis* no es una apropiación, sino precisamente lo contrario: una donación.

El ser, develado gracias al despliegue esencial de la técnica, nunca *es*. El ser se da, dice Heidegger. El ser (*Sein*) no puede ser pensado como sustancia fija e

¹²⁹ Así lo entiende Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Editorial Gedisa, traducción de Alfredo EBáez, Barcelona, España, 2000, p. 100.

inamovible¹³⁰. Por eso es que Heidegger llegó a escribir dicha palabra modificando su grafía. Así, en lugar de *Sein* terminó escribiendo *Seyn*, y, más tarde, incluso se atrevió a tacharlo (*Sein*)¹³¹. A través de esto último pretendió prevenir de un error que lo agobiaba, el de ver en el ser una especie de Dios, la entidad total de lo ente; a su vez, la tachadura, quería continuar la idea del ser como acontecimiento donde brillaba la cuaternidad en sus cuatro puntas.

Abierto libremente, el Dasein, a la donación del ser, la técnica despliega su esencia fundando un mundo y un tiempo. Aparece, de esta forma, una técnica distinta, nueva. ¿Depende ese aparecer de una disposición meramente humana, de una voluntad o de un poder subjetivo? Heidegger contesta negativamente:

“Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época”¹³².

¿Esto quiere decir que estamos inevitablemente perdidos al dominio esclavizante de la técnica? Mientras sigamos ocupados tratando de modificar a la técnica y no reflexionemos sobre su esencia, esto es ineludible, según Heidegger. La posibilidad de abrirnos de una manera distinta y propia hacia la técnica se origina de una apertura libre al ser y no viceversa. Heidegger llegó a pensar en una especie de “propedéutica” o preparación para ese re-posicionamiento. Lo llamó *serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*. Se intentaba con ello avanzar en una dirección distinta en la relación con la

¹³⁰ De ahí que el planteamiento de Sartre que comprende al ser en Heidegger como lo Otro, lo enajenado o lo práctico inerte, sea verdaderamente una aseveración de *mala fe*. Ver de Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, op. cit., p. 317-318

¹³¹ Martin Heidegger, “Hacia la pregunta del ser”, op. cit.

¹³² Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, España, 2002, p. 26.

técnica, relación que hiciera capaz al Dasein de decirle *sí* a sus aparatos en unos aspectos inevitables y *no* “en la medida en que rehusemos que nos requieran de modo tan exclusivo que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”¹³³.

En este punto vale la pena ser cautelosos. Aquí no se habla simplemente de defender una actitud la cual, independientemente de las cosas del mundo y su organización técnica, se crea libre sólo con decir a veces *sí* y a veces *no* a los objetos técnicos, como si se tratara de una especie de filósofo estoico. Tampoco se busca, por supuesto, destruir la técnica y regresar a un mundo bucólico. Mucho menos se quiere únicamente “temperar el proyecto físico-técnico, de conquista incondicionada de la tierra, con los efluvios del pensar meditativo”, como piensa Jorge Acevedo¹³⁴, pues en este caso se actuaría como si la técnica fuera neutral y se estaría completamente perdido a sus designios. Temperar o introducir una “ética” que modere el uso de la técnica moderna es desconocer la esencia conminadora de la misma¹³⁵.

La actitud serena, señalamos, es sólo una preparación. Heidegger piensa en la posibilidad de un nuevo comienzo fundado, a su vez, en un nuevo acontecimiento (*Ereignis*) del ser. La viabilidad de dicho acontecimiento reside en la apertura libre del Dasein al ser; en oír su llamado y abrirse a él. Desde esa apertura es factible vislumbrar una técnica distinta, una técnica futura. Heidegger no demoniza a la técnica ni quiere su destrucción, ni mucho menos un regreso a la técnica del pasado, a la técnica artesanal. Tampoco se casa con la técnica moderna y su tendencia a la automatización irrefrenable en todos los ámbitos de vida. Para él no es mejor ni una ni la otra; ni la segunda es más “progresista” ni la primera más cercana, necesariamente, al llamado develante del ser.

¹³³ *Ibíd.*, p. 28.

¹³⁴ Jorge Acevedo, *op. cit.*, p. 96.

¹³⁵ Al respecto escúchese a Heidegger: “Mientras en el mundo de la era atómica, y a pesar de toda la seriedad de la responsabilidad, la reflexión sólo sienta el impulso, pero también sólo ahí se tranquilice como en la meta, de usar pacíficamente la energía atómica, el pensar quedará a medio camino. Este resultado a medias es el único que le sigue asegurando al mundo técnico su predominio metafísico de manera suficiente”. Martin Heidegger, “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, España, 1990, p. 95.

El autor de *Ser y tiempo* no se atreve a decir cuál será la forma de la técnica del provenir. Tan sólo indica, que si ella es posible, sólo lo es a condición de una apertura libre a las posibilidades propias a las que hemos sido destinados desde el origen. Si es auténtico el camino de una técnica distinta no lo es nunca por un acto de voluntad, sino por uno de libertad: y aquí se dice libertad como aquella experiencia que deja manifestarse al ser en su donación bondadosa.

CAPÍTULO 3

COMPARACIÓN, RESULTADOS Y APORTES

I. Comparación de las concepciones sobre la técnica en Karl Marx y Martin Heidegger.

Resultados de la comparación

En este momento contamos ya con una exposición detallada o, por lo menos, amplia acerca de las nociones de técnica en los pensamientos de Karl Marx y Martin Heidegger. Hemos podido aproximarnos a ellas siguiendo, con cierto detenimiento, los planteamientos filosóficos esenciales de ambos y evitando imponer un análisis insensible a todo desarrollo previo de esas reflexiones. En general, se puso especial cuidado en no introducir un tipo de preguntar violento, el cual, en aras de conseguir con mayor prestancia la respuesta anhelada, ignorara los numerosos eslabones a superar antes de alcanzar cualquier resultado digno de atención. Siendo así, no se inquirió, en primer lugar, por la noción de técnica, y se dejó a las interpretaciones de Marx y Heidegger libres de toda atadura para hablar desde sus posiciones originales, guiándonos, de esta forma, al abordaje de dicha cuestión como consecuencia necesaria y no contingente del desarrollo mismo de sus perspectivas. Las conclusiones de los capítulos escritos nos mostraron lo intuido desde un principio: la técnica no es un pasaje aleatorio u ornamental en las meditaciones de sendos autores alemanes, sino un paradero indispensable para dar cauce a sus pretensiones filosóficas. Atención: no se afirma que la técnica sea el centro del pensar de Marx y Heidegger; lo único que se dice es que el despliegue pleno y esencial de sus cavilaciones pasa necesariamente por el paraje de la técnica. Y ello no al modo de un caminante distraído que deambula por una

plaza cualquiera, sino a la manera en la que se atraviesa un despeñadero: cualquier paso en falso, desbarranca; la precaución en su cruce, en cambio, asegura el arribo al lugar de destino.

Los frutos obtenidos, empero, no garantizan el objetivo del presente trabajo, a saber, el de tender puentes o, al menos, encender luces con la finalidad de establecer un diálogo entre esos dos pensamientos y, desde ahí, tomar una posición propia. Tenemos las conclusiones, faltan los elementos para inaugurar la comunicación. Para el trabajo filosófico no es suficiente con anunciar los resultados por separado y llamar a elegir el que parezca más atractivo o afín a los intereses de cada uno. Resta esforzarse, si lo deseado es un diálogo, por encontrar un lugar común desde el cual el “intercambio de ideas” pueda darse, pero siempre previniendo contra alteraciones artificiales. Ciertamente, no hay interpretación neutra y todo comentar es ya un tomar posición por adelantado, pero ello no justifica una intervención consciente que, por aversión o disgusto, niegue la voz a uno y se la conceda a otro. Si el diálogo filosófico es viable, sólo lo es sobre la base de un escuchar sereno de quien lo intenta. Ese escuchar, previo a todo decidirse a intervenir, pasa por distinguir similitudes y conservar las diferencias. Esta es la tarea de la comparación.

Comparar no es evaluar para luego juzgar sobre algo definido de antemano, como el magistrado que anuncia un veredicto resuelto hace mucho sin la presencia de los que luego se digna a condenar. Comparar no tiene tampoco, en este caso, el sentido de una competencia: no hay ni ganadores ni vencedores después de estudiar a fondo los argumentos de cada uno. La comparación de dos pensamientos quiere algo más: oír, no para después condenar, beneficiar o mezclar sin respeto a las diferencias de los confrontados, sino para arriesgarse, una vez aclaradas las cosas, a tomar posición y seguir pensando los problemas, motivos del análisis. Se trata, pues, de colocar o parar

uno frente al otro y convocarlos (sin violentarlos) a escucharse, a pesar de su negativa a hacerlo, es decir, a pesar de ellos mismos.

Si nos hemos esforzado por exponer, paso a paso, los planteamientos de cada autor, al punto de habernos casi perdido en su lenguaje y en sus modos y de haber dado la impresión de escribir dos trabajos distintos, no podemos ahora, sencillamente, tirar todo por la borda y anunciar nuestra simpatía guardada por mucho tiempo, como si todo hubiera sido un simple juego y lo conducente en este momento fuera quitarse las máscaras. Para algo de ese tipo no es necesario ni siquiera leer; basta con descarsarse desde el inicio. La coherencia, empero, con lo dicho implica una comparación que ni repruebe ni confunda. Sea, entonces, de esa forma el diálogo.

Agreguemos dos condiciones más. Sabemos bien, lo hemos comentado, que la afirmación sobre la falta de neutralidad de una interpretación lleva a abordar todo discurso como un discurso afectado o intervenido por otra serie de prácticas e intenciones discursivas. No hay discurso puro, nadie lo niega. Pero este hecho no puede llevar a negar otro: toda interpretación parte o, si se quiere, dice partir de un campo particular de reflexión, desde el cual se hace sus preguntas, limitadas por las posibilidades específicas de dicho ámbito, y extrae un conjunto de respuestas. Claro que es válido el intento de hacer coincidir e, incluso, combinar disciplinas y ciencias antaño totalmente separadas. Pero lo contrario también es válido, o sea, tratar de seguir el camino que traza una forma de saber y decidirse a recorrerlo. En el presente trabajo nos hemos aventurado a pensar desde la filosofía la noción de técnica en Marx y Heidegger. Creemos, por lo menos, no estar tan despistados. Ambos, si bien no quisieron confesarse como filósofos a secas, sí meditaron esencial y no pasajera, lo hemos demostrado, los problemas fundamentales de la filosofía: dieron algunas respuestas, avanzaron varias críticas y nos legaron un sinfín de preguntas.

Se dirá, sin embargo, que una cosa es estudiar a dos autores que cavilaron sobre problemas filosóficos y otra muy distinta arriesgarse a pensar sus planteamientos básicos de manera filosófica. Se preguntará, entonces, ¿qué se entiende por filosofía?, y es sabido que una pregunta de este tipo no se puede contestar en dos renglones. Pero no hemos escrito sólo dos renglones y podemos adelantar algo, aunque sea vago y general: la filosofía se asienta en un tipo muy especial de preguntar, un preguntar que inquiere siempre por lo que parece más obvio y claro en los discursos, en las disciplinas y en las ciencias; un cuestionar que no queda satisfecho con las definiciones de conceptos y principios, pero que tampoco busca encontrar una única respuesta, sino abrirse a la pluralidad esencial de manifestaciones de nociones, ideas y conceptos. Preguntamos, así, por las preguntas esenciales que, en relación con el asunto de la técnica, se hicieron Marx y Heidegger. Por eso la comparación no buscará confrontar una posición ética con otra posición ética; una posición científica con otra posición científica; una posición política con otra posición política; etc. La pretensión es la de vislumbrar, a través de un diálogo, las preguntas claves de todo su reflexionar y las respuestas por ellos adelantadas. Desde ahí, se verá (un lector atento ya lo habrá notado), hay mucha similitudes y, sobre todo, diferencias enormes, insalvables, pero aleccionadoras para quien quiera abismarse junto con ellos en dichos menesteres.

Por último, vale la pena prevenir contra algo más. Los planteamientos de Marx y Heidegger llevan a sendas claramente diferenciadas y, por lo tanto, los hacen abocarse a cuestiones distintas, lejanas a veces unas de las otras, por lo cual en ocasiones un autor aborda un tema sin que ni siquiera pase por la mente del otro. Sin duda, hay ausencias escandalosas en ambos, pero esto no debe traducirse en exigencias injustificadas para éste o para aquél. Se trata sólo de un acto de justicia: no se puede querer encontrar la diferencia central entre dos pensadores por una ausencia en uno de ellos, o sea, por algo

que no constituyó el motivo de su pensar. Las similitudes y diferencias sólo se podrán aprehender sobre la base de una discusión común que habremos de dilucidar y de explicitar. Esta es la razón por la cual la siguiente comparación parte de una exposición de las coincidencias entre ambos pensadores. Fijémonos en ellas, pues de ellas también nacen las diferencias esenciales.

En contraposición con la manera de exponer de los dos capítulos anteriores, en esta ocasión partiremos directamente del análisis de la técnica. No se trata de ninguna contradicción; el tema se ha vuelto visible gracias a lo escrito y, al fin y al cabo, los rasgos de origen permanecen a lo largo de toda su reflexión. Pedimos, sin embargo, no olvidar y mantener presentes, en todo momento, las características singularísimas de los dos puntos de partida en los cuales nos detuvimos tanto y pusimos especial énfasis. Ellos volverán para decidir la cuestión.

Vayamos punto por punto.

1. Tanto en Marx como en Heidegger, *la técnica no puede ser definida unilateralmente como un instrumento*. La técnica no es, simplemente, un medio para el cumplimiento de ciertos fines. Para Karl Marx, la definición instrumental de la técnica pertenece tan sólo a la dimensión inmediata del proceso de producción y reproducción social. Dicha dimensión no es negada, ni desaparece a la hora de entrar en contacto con los niveles mediatos y totales; solamente es redefinida. El ser humano no se enfrenta nunca a la naturaleza como un sujeto absolutamente autónomo y escindido de ella, esto es, como un individuo sin herencia comunitaria y sin historia. Todo individuo pertenece a una comunidad y hereda de ella un conjunto de formas de organización y de producción, así como de aparatos configurados previamente. Al utilizar los objetos necesarios para desplegar su facultad de trabajo, no toma cualquier objeto y lo convierte

en un medio para cubrir sus carencias. No. El empleo de utensilios se da en el contexto de un lugar y de una época precisa, la cual carga decisiones pasadas y, a su vez, aporta nuevas maneras de comportarse con la naturaleza a través de distintos objetos. Las herramientas, aparatos, materias primas, espacios de conservación y acumulación, máquinas, etc., sintetizan no sólo las necesidades y deseos inmediatos de un pueblo o una comunidad (mucho menos de un individuo aislado), sino también sus prevenciones, sus cuidados, y, principalmente, su modo de concebir la relación con los otros seres de la naturaleza, su forma de proyectarse y afirmarse históricamente: su manera de aparecer como sujeto. La técnica no es una serie de objetos neutros, utilizables de manera indistinta por éste o por aquel individuo. Al contrario, la técnica es una expresión clave de las potencialidades y límites históricos y espaciales de una comunidad, por lo que el individuo o los grupos que la emplean reproducen, sin saberlo, prácticas, modos, gestos, intenciones, ritos y proyecciones plasmados en ella por sus antecesores.

Por otro lado, en Marx la técnica no se limita al ámbito de la necesidad, ni inmediata, ni mediata ni total (histórica): la técnica es, fundamentalmente, una extensión de la “organicidad” humana y, por ello, su despliegue pleno se da con la afirmación de la libertad de los hombres y las mujeres. La técnica brilla en su potencialidad al realizarse el humano como fin en sí mismo, o sea, cuando las capacidades y facultades dejan de estar al servicio de una mera necesidad natural y empiezan a lucir como fuerzas creativas, productivas, embellecedoras de la socialidad y de la práctica cotidiana; de la naturalidad y de los sentidos; de la inteligencia y de las pasiones. En resumen, la técnica no se reduce ni se piensa esencialmente desde el ámbito de la instrumentalidad, principalmente, por dos razones: 1) porque ella no es un objeto (*Objekt*) pasivo, neutro, empleado por un sujeto autónomo e independiente que la

adecua a sus fines y necesidades, sino un objeto (*Gegenstand*) en el cual se sintetizan una suma de dimensiones productivas y sociales que trascienden con mucho la inmediatez del proceso de satisfacción de carencias y a través del cual se proyectan posicionamientos históricos y culturales de una comunidad dada; 2) porque, pensada a plenitud, esto es, pensada desde la libertad de los hombres y mujeres comunitarios, su finalidad no es nunca algo externo a lo humano y, por ello, no es un mero medio para vincular un objeto con un sujeto y adecuarlo a sus intereses. La técnica se cumple cabalmente al ser expresión de la potencialidad creativa humana, comprendida como finalidad en sí misma.

Ahora bien, para Heidegger lo esencial de la técnica tampoco puede hallarse en la determinación instrumental. Dicha determinación es correcta, mas no verdadera. De acuerdo con él, sin embargo, la definición instrumental de la técnica es igual a la definición antropológico-humanista de la misma. En este punto, sin adelantarnos mucho, podemos preguntar lo siguiente: ¿es válido identificar “definición instrumental” con “definición antropológico-humanista” a la luz de lo planteado por Marx? Parece que la respuesta es clara: no. Sin embargo, es mejor seguir desarrollando la idea de Heidegger y no detenernos en este asunto. Regresaremos a él.

Como se expuso en el capítulo 2, la obra de *Ser y tiempo* avanza una concepción central respecto a los rasgos decisivos de los utensilios. Al igual que Marx, Heidegger se niega a pensar la esencia de las cosas útiles en tanto instrumentos al servicio de un sujeto autónomo e independiente. Todo ente, según este autor, comparece siempre en-medio-del-mundo previamente a toda tematización, necesidad, interés o práctica explícita del Dasein. El fenómeno del mundo no es él mismo un simple objeto, sino el “en-dónde” en el cual comparecen, comprendiéndose, los entes que tienen la característica de la “condición respectiva” (*Bewandtnis*), y el cual, a su vez, el Dasein

comparte con otros entes que, como él, son ex-sistencias. El Dasein está siempre arrojado a un mundo en el cual todos los entes allí comparecientes se le aparecen comprensivamente (sin necesidad de tematizarlos) en su “para qué” y en su “cómo”; o sea, se desplaza y se ocupa, en todo momento, de ellos comprendiendo de antemano, circunspectivamente, su función y su significado. El Dasein, pues, es un ente que está-en-medio-del-mundo ocupado, circunspectivamente, de los entes que ahí comparecen; para él dichos entes tienen la forma del ser-a-la-mano (*Zuhandensein*), es decir, no son puros objetos escindidos de él, sino cosas utilizables. Los utensilios, empero, no son *instrumentos* en el sentido de ser simples medios entre el Dasein y el mundo, pues como ya se mencionó, ni el mundo ni los utensilios son objetos, sino conjuntos significativos. El Dasein hace uso de los utensilios y al hacerlo los deja comparecer en lo que ellos son previamente; los conduce a su propia posibilidad de ser y así los muestra, los devela.

Para Heidegger, al igual que Marx, el humano, al cual el primero llama Dasein, es un ente que se haya siempre en medio de una comunidad y de un mundo cuyos rasgos están previamente delimitados con anterioridad a toda elección. Esos rasgos, sin embargo, son para Marx, en primera instancia, históricos, pues dependen de la proyección subjetiva de una comunidad, tanto pasada como presente; para Heidegger, en cambio, tienen una primacía *ontológica*. ¿Qué significa esto último? Que toda posibilidad histórica se asienta en un estar previamente abierto un mundo. El Dasein no inaugura un mundo con su acción potenciada gracias a la técnica, sino que “deja ser” a un mundo que ya es previamente a todo acto transformador y proyectante. La técnica en Heidegger no patentiza la potencialidad humana ni muestra a este último como un fin en sí mismo, sino que tiene como característica esencial la de develar a los entes y al mundo en su ser propio y, más aún, al ser mismo, gracias a lo cual puede acaecer algo

así como una historia. La técnica no es un instrumento, en este sentido; es un modo de develar al ser e, incluso, una modalidad de ser.

2. En segundo lugar, *ni Marx ni Heidegger reducen los rasgos esenciales de la técnica al conjunto de herramientas, aparatos, maquinarias y procedimientos que conforman el ámbito de lo tecnológico*. La técnica no es esencialmente tecnología y, por ende, no puede derivarse del análisis de la segunda una concepción de las características esenciales de la primera. Esto no quiere decir, empero, que la tecnología sea desestimada, sino tan sólo considerada desde su ámbito posibilitante o donador de sentido.

Lo dicho parecería estar en contradicción con el proceder de Marx, el cual, como lo explicamos en su momento, no parte de un *a priori* ideal o sustancialista para explicar algún fenómeno, sino justo lo contrario, de una descripción histórica que sigue el devenir propio de cada objeto sin imponerle de antemano ninguna ley de cambio o desarrollo. Como consecuencia, se diría, el estudio marxiano de la técnica no piensa en algo así como una esencia detrás la tecnología, sino que su proceder fundamental se erige sobre la construcción de una “historia crítica de la tecnología”. Sin embargo, esta manera de plantear las cosas olvida algo esencial: *para Marx no hay una historia pura de los objetos*, sino una historia de la experiencia de los sujetos concretos en su relación transformadora con los objetos circundantes. Lo que piensa Marx es, entonces, el proceso histórico de subjetivación de los sujetos, en el cual la técnica juega un papel estelar. De esta manera, la tecnología es pensada desde su fundamento subjetivo, de ahí que Marx llame a los aparatos tecnológicos los “órganos productivos del hombre en sociedad”¹. La tecnología, pues, por sí misma indica poco y su estudio termina

¹ Karl Marx, *El capital*, tomo I/Vol. 2, op. cit., p. 453, nota al pie de página.

revelando algo más: “La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas”². Como se ve, gracias a la tecnología se descubre algo más, el fundamento o *condición de posibilidad transhistórica* de la misma: la actividad productiva del hombre en sociedad. En este sentido, y sólo en éste, piensa Marx algo así como una esencia de la técnica.

Se ha dicho que lo transhistórico no es lo que trasciende la historia como un espíritu ordenador de los acontecimientos humanos, sino una condición histórico-concreta permanente en todos los eslabones del desarrollo de las comunidades y los pueblos. Bajo esta perspectiva, la técnica constituye esencialmente, para Marx, una *fuerza productiva transhistórica*. El complejo tecnológico es tan sólo la manera de patentizarse de esa potencialidad natural y social de los seres humanos organizados en sociedad. Pensada como fuerza productiva, entonces, la esencia técnica no es algo técnico o tecnológico, sino una fuerza, un poder, una potencia humana. Y en tanto la forma humana original de residir los hombres en el mundo es la *comunidad*, ésta es la fuerza productiva por excelencia. La comunidad es una fuerza productiva tanto natural como social-humana. En términos generales, se podría decir que la naturaleza es la primera fuerza productiva, pero ello sólo teniendo en cuenta que en Marx no hay posibilidad de hablar de una naturaleza o de una fuerza natural escindida de lo humano. Por ello la comunidad, entendida como fuerza productiva original y originante, constituye la síntesis más elevada de las dos fuerzas esenciales: la natural y la social-histórica.

² Ídem.

Por su parte, Heidegger anuncia desde el comienzo de su ensayo *La pregunta por la técnica* la diferencia entre la técnica y la esencia de la técnica: “La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica”. Mientras la meditación sobre la técnica se quede en el ámbito de los aparatos y las representaciones tecnológicas, el pensamiento corre el peligro de permanecer atado a ellos y, por lo tanto, esclavizado a las indicaciones impropias y comunes del “dominio público”. El campo tecnológico es el campo de lo óntico que adeuda su sentido y significado al ser, y no viceversa. Lo esencial de la técnica sólo puede ser pensado en su relación con el ser y en la manera en la que éste se aparece a través de ella. Lo importante aquí, según Heidegger, es hacer explícito lo mentado con la palabra “esencia”.

La esencia, entonces, no puede ser pensada desde una reflexión metafísica, para la cual lo esencial es lo más general y lo común a todos los entes. La esencia, de este modo, es pensada como la “entidad del ente” y no como lo que corresponde, en primer lugar, al ser. Para la metafísica, comenzando con Platón, lo esencial es lo permanente, presente y duradero a lo largo del tiempo, el εἶδος, el aspecto que limita y soporta las cualidades de los entes, los cuales, a su vez, son sólo pasajeros y contingentes.

El término esencia, en cambio, implica algo distinto para Heidegger. Si bien no se podría negar de manera absoluta que lo esencial dura e, incluso, el mismo autor no se negaría a considerar dicha definición como “correcta”, sin embargo se apuntaría de manera inmediata, como en otras ocasiones, que esa “determinación correcta no es ya por ello verdadera”. La verdad de la esencia no reside en el durar, pues el propio durar sólo puede ser gracias a que ha sido *concedido*. Lo esencial, para Heidegger, es lo concedido u otorgado por el ser, lo donado y, por ello, arrojado a un *destino* (*Geschick*). Destino no debe ser traducido por la palabra *fatalidad*. *El destino no es fatalidad, sino un conceder que envía hacia ciertas posibilidades de ser sin obligar a ellas*. Lo

concedido en la técnica es una modalidad del develar, o sea, del desocultar al ser y del mostrarlo en su propiedad. Esa modalidad del develar es una modalidad “poiética”, artística, no porque se conforme como una dimensión “cultural” de la sociedad, sino porque su manifestación se consume y cumple en la *obra*. La obra, a su vez, no es un mero objeto de contemplación, reflexión y goce “artístico”, sino el modo en el que se erige un mundo y se inaugura una época, esto es, la forma en la que sucede y se da el “acontecimiento de lo propio” (*Er-eignis*).

En Marx, la esencia no es comprendida en el sentido de un Platón, o sea, como aspecto ideal que impera permanentemente sobre el conjunto de los entes y acontecimientos mundanos, como un “ser previo” de los entes, sino como una condición histórico-concreta de posibilidad presente en el conjunto de experiencias sociales-naturales de los seres humanos. En Heidegger, por su parte, lo presente y permanente de la esencia sólo tiene cabida gracias a lo concedido por el ser. La esencia no es una forma ni un aspecto ideal; tampoco un condición de posibilidad histórico-concreta; es una donación que arroja a los entes, entre ellos a los mortales, a una variedad de posibilidades de ser y los invita a develarla.

3. En ambos autores, *lo esencial de lo técnico es pensado en su relación con lo productivo*. El pro-ducir es lo esencial del proceder técnico y no únicamente en el sentido del transformar, sino esencialmente en el de pro-yectar y en el de develar.

La técnica, hemos mencionado, es para Marx en esencia una fuerza productiva. Lo esencial de esa fuerza o potencia es que ella pro-yecta, o sea, arroja hacia delante un objetivo imaginado, pensado y planeado por el trabajador o los trabajadores, con anterioridad al despliegue de la actividad laboral. Producir significa eso, “guiar hacia adelante”. Lo guiado hacia delante es un proyecto. “Lo que distingue ventajosamente al

peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla”³.

En su dimensión inmediata, el proceso productivo (en términos transhistóricos, se entiende) parte de una necesidad, toma forma en un proyecto o plan que valora el nivel de las capacidades sociales y se ratifica en la elaboración práctica de un objeto devenido valor de uso. Dicho valor de uso no sólo da cuenta de una modificación de la naturaleza; él es también expresión de una actividad creativa que innova necesidades y capacidades humanas, o sea, que no simplemente se aboca a la transformación de la naturaleza, sino que ello es una condición de posibilidad para la transformación de los sujetos. En el proceso productivo el humano, pasando por la modificación de las formas naturales, se transforma a sí mismo.

Pero lo productivo, dijimos, no contempla únicamente los niveles inmediatos e incluye las dimensiones reproductivas y desarrolladas o históricas. En términos muy generales, se puede afirmar que lo productivo transforma (nivel inmediato o productivo), conserva (nivel mediato, reproducción simple), acrecienta (reproducción ampliada) y proyecta históricamente (nivel total o desarrollado) a una comunidad determinada a través del despliegue de sus fuerzas productivas. La proyección histórica de una comunidad no se limita a revelar una modalidad cultural de asentamiento y aseguramiento social: su fin sigue siendo, para Marx, el que rige el conjunto de los acontecimientos históricos, a saber, el proceso de subjetivación de los sujetos.

Lo productivo, pues, produce primordialmente a la comunidad histórica humana. Pero dicha producción no se despliega, tampoco ella, sobre un campo neutral. Históricamente, la innovación y el desarrollo de las fuerzas productivas se lleva a cabo en el contexto de una lucha por trascender la escasez y la enajenación social-natural a la

³ Karl Marx, *El capital*, Tomo I/Vol. 1, op. cit., p. 216.

cual los seres humanos se enfrentan en el momento de pretender afirmar sus proyectos individuales y comunitarios. Y la escasez, lo comentamos, significa justo lo siguiente: limitación histórica en el desarrollo de las fuerzas productivas. La potenciación de la última tiene como objetivo, no importa si es o no consciente, la superación de la escasez y con ello la instauración de las condiciones posibilitantes (la abundancia) para la afirmación plena e ilimitada de las capacidades y necesidades humanas. Por eso se puede decir que la producción de las fuerzas productivas guía hacia adelante el proyecto histórico de superación social-natural de la escasez, para el asentamiento de una comunidad humana abundante e ilimitada.

Para Heidegger, por su parte, lo productivo está vinculado esencialmente a lo *poiético*. La producción es “póiesis”, lo cual no reduce lo productivo a lo humano, sino que lo abre a la propia manera de ser de la naturaleza comprendida como φύσις. Según se dijo, la φύσις no es fundamentalmente naturaleza en el sentido común de un conjunto de “organismos naturales”, definición que reduce a ésta a sus puras determinaciones físicas, químicas y biológicas. La φύσις no es en esencia ni algo físico, ni algo químico, ni algo biológico. La φύσις, en su acepción griega original, es una tipo especial del “surgir” o del “brotar”; esto es, la φύσις es esa fuerza que brota por sí misma y se da apariencia desde sí misma y que, además, mantiene unidos los diversos momentos de su aparición, cuidándose de su desperdigamiento y desunión. Heidegger traduce esa palabra griega como “la fuerza imperante que surge”. Ella devela desde sí misma sus propias posibilidades de ser.

La producción humana es también poiética, sólo que lo producido por ésta no tiene lo abierto en sí mismo y adeuda su ser a otro, al productor⁴. El productor, a su vez, no genera dicha cosa imponiéndole o planteándole a los objetos naturales un objetivo o

⁴ Cf. Martin Heidegger, *Die frage nach der Technik*, op. cit., pp. 12-13.

una planeación consciente (tampoco inconsciente). Lo producido no es un mero efecto, resultado de un pensamiento o una intención particular; tampoco el producir es en esencia un efectuar. Lo esencial del producir reside en que retoma lo que ya es y lo lleva a su aparición plena, lo hace lucir en tanto que *obra*. El producir es un obrar, porque lleva lo ya aparecido en el desenvolvimiento de la φύσις a su cumplimiento cabal y lo muestra como obra. Así, la técnica es un obrar (pro-ducir) y el obrar es un *arte*.

Heidegger no limita la producción a la actividad artística, no dice algo así como “la única actividad verdaderamente productiva es el arte y el trabajo de un albañil o de un campesino no llega a ser productivo”, porque eso sería reducir lo productivo a un sector cultural, al sector de los artistas que producen “obras artificiales”, las cuales, por su lado, buscan representar un fenómeno o, en su defecto, expresar algún sentimiento, pasión, idea, intención o afecto individual o grupal. Para Heidegger, toda producción tiene en su esencia la posibilidad de ser arte en el sentido de develar lo producido como obra. La producción se cumple en la obra de arte no porque ella se produzca en ciertas condiciones y bajo ciertas premisas culturales, sino porque ella reúne el movimiento del obrar y hace aparecer al mundo como obra. El trabajador que edifica una vivienda no le plantea esencialmente a la cosa su necesidad de habitar y, desde ahí, la transforma, la modifica; al revés, precisamente porque él, como mortal, está ya siempre habitando en un mundo previamente a cualquier elección, lleva a la presencia la modalidad del habitar y la muestra en su plenitud como ese cuidar y acoger que siempre es propiamente⁵.

El pro-ducir es un develar que muestra y mantiene al mundo como obra arrancándolo de su ocultamiento. En eso consiste el pro-yecto del producir. Abierto el mundo como obra y entregados los mortales al proyecto del producir delante,

⁵ Ver de Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencias y artículos*, op. cit., pp. 107-119.

acontece también el mundo como el espacio de una historia, pues al develar se les revela a los mortales su ser propio, o sea, su modo de hacer acontecer propiamente al ser. El develar último del producir técnico no muestra al humano como fin en sí mismo, sino que pro-yecta al ser en su propiedad y arroja a los mortales a una asunción de su destino histórico.

4. Tanto Marx como Heidegger relacionan la esencia de la técnica moderna con el dominio y el sometimiento de la naturaleza y de los seres humanos. Aquí es indispensable matizar lo expresado.

En Marx, la modernidad representa esencialmente una figura histórica de la civilización humana, la cual introduce en el horizonte comunitario de los hombres y mujeres la posibilidad histórica auténtica, gracias al desarrollo incesante de las fuerzas productivas, de trascender las condiciones lacerantes de escasez social-naturales, abriendo con ello la viabilidad de una afirmación auténtica de la subjetividad de los sujetos, o sea, poniendo un cese al proceso de enajenación. Recordando lo escrito en el primer capítulo de este trabajo (Cf. Capítulo 1, III parte, inciso c), podemos sostener que la posibilidad de superar la escasez reside en el desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales reducen el despliegue de un tiempo de trabajo necesario y amplían el disfrute de un tiempo libre o de libertad. En este sentido esencial, la modernidad y las fuerzas productivas que ella arroja, lejos de conducir a una situación de dominio y sometimiento de la naturaleza y del hombre, deslizan –para las diversas comunidades– la posibilidad concreta de entregarse a una serie de proyectos humanos libres, interesados en avanzar por encima de las condiciones de sometimiento y esclavitud tanto de los seres humanos como de la naturaleza, estableciendo además las bases de un diálogo y una convivencia respetuosos entre unos y otros.

Sin embargo, ese camino que esencialmente traza la modernidad se ve negado a la hora de tomar un cuerpo efectivo en las sociedades humanas concretas. La modernidad no pierde nunca su fundamento material, es decir, el desarrollo incesante de las fuerzas productivas, pero redefine su sentido epocal: la innovación en las fuerzas productivas ya no tiene como finalidad la reducción del tiempo de trabajo necesario para incrementar el tiempo libre o de libertad, sino para aumentar el tiempo de trabajo excedente o de plustrabajo. La funcionalidad humano-concreta desplegada por la propuesta civilizatoria moderna queda así subordinada, de forma enajenada, a un principio productivista de acción: se produce para producir más y lo producido ya no vale primordialmente como un valor de uso, sino que el valor de uso mismo se vuelve el siervo de una sobredeterminación que porta: la del valor capitalista, o valor valorizándose.

En lugar de construir las bases de una afirmación plena de los sujetos concretos, la modernidad en su versión capitalista inaugura un orden que arrebató la posibilidad misma de la subjetividad, transfigurándose el propio capital en el pseudo-sujeto que dirige enajenadamente el destino de las sociedades de acuerdo a sus principios de funcionamiento. De este modo, en lugar de quedar superada la escasez y con ella la enajenación, se impone un estado estructural de *escasez artificial*, esto es, no una situación de “escasez aparente”, sino una escasez efectiva en medio de una serie de condiciones materiales para su superación. Y es sobre esta escasez artificial que coloca en un peligro de muerte a los sujetos desposeídos de las condiciones materiales para asegurar su existencia, que el capital, en la personificación de los individuos y corporaciones capitalistas, asienta su dominio y establece sus prerrogativas.

El capital arranca a los sujetos su capacidad de auto-afirmación histórica, enajenando así el fundamento de toda libertad humana. A él se subsumen, ahora, los

distintos momentos de producción, reproducción y desarrollo laboral desplegados antaño, para sus propias finalidades, por las comunidades concretas. El capital escinde a los productores directos de la posesión de sus medios de trabajo, los proletariza y los obliga a convertir su fuerza de trabajo en una mercancía de tipo especial: una mercancía que no es una cosa, sino una actividad y que, por lo tanto, empleada dentro del proceso de producción capitalista sirve para desplegar un plus-trabajo y generar un valor excedente o plusvalor (explotación). De esta manera, el capital somete a su voluntad los factores objetivos (naturaleza, medios de trabajo y valores de uso en general) y subjetivos (fuerza de trabajo) de la producción social y los refuncionaliza según su lógica univocista: la de la valorización del valor. Este sometimiento, vale la pena apuntarlo, no es nunca total, ya que son siempre los sujetos sociales los que sostienen con su actividad productiva la generación de valor.

Ahora bien, dicho proceso, nombrado por Marx como *subsunción formal del trabajo al capital*, se potencia al adquirir el dominio capitalista moderno su figura desarrollada: la de la *subsunción real del trabajo al capital*. Gracias a esta figura el capital no sólo subordina a su lógica las fuerzas productivas, sino que logra impactar en su materialidad, alterando su configuración concreta. Así subsume a la comunidad misma y a su actividad planeada y consciente, la cooperación, al proceso manufacturero y a la innovación tecnológica y maquinal. El capital tiende a automatizar todo el proceso productivo y a convertir a sus operarios en simples apéndices de su funcionamiento, en simples instrumentos. Se convierte en un “gran autómatas global”, que consume naturaleza y fuerzas vivas del trabajo con el único objetivo de exponenciar la explotación de plusvalor.

Este gran autómatas global en el que se convierte el capital, no sólo vale en el interior de la fábrica: se extiende, como una epidemia, por todos los poros de la

sociedad. La técnica capitalista es la expresión máxima de esta enajenación; construye las posibilidades de una vida abundante y libre, pero traiciona día con día esta potencialidad. La “ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia”, ley que rige la dinámica histórica de la sociedad capitalista moderna, anuncia este patrón enfermizo de comportamiento: el capital construye y destruye, según sus necesidades de acumulación y no las de la humanidad, fuerzas productivas. La técnica capitalista es síntesis material, no sólo formal, de este proceso maniaco. En este momento ella ya no es fuerza productiva comunitaria, sino fuerza productiva del capital, o sea, fuerza productiva del proceso de valorización del valor que subsume formal y realmente a las comunidades humanas, refuncionalizando su lógica de reproducción social a esa otra lógica enajenada.

En el caso de Marx, entonces, lo correcto no es decir que la esencia de la técnica moderna, a secas, expresa el dominio de la naturaleza y la humanidad, pues ello es válido para la modernidad capitalista, pero no para el movimiento esencial y potencial que aquélla inaugura. La modernidad, pensada en la perspectiva de ese movimiento esencial, abre la posibilidad de un modo de producción y organización social distinto, no escaso ni enajenado y, por ello, no subordinante de los sujetos ni de la naturaleza.

Heidegger, en cambio, carece de esta distinción. Para él, la técnica moderna en esencia es un *provocar (herausfordern)*, un exigirle a la naturaleza la liberación de materia y energía con la finalidad de acumularla y utilizarla para propósitos diversos, de manera expedita y eficiente. Este provocar *fija (stellt)* a la naturaleza y la coloca como un mero “fondo fijo de reservas” (*Bestand*). A diferencia de la técnica antigua, la técnica moderna no deja surgir o brotar a la naturaleza según sus propios ritmos y estaciones; al contrario, la presiona para extraer de ella lo requerido sin respetar su forma de ser. La conmina a responder de ésta o aquella manera y la dota de una figura

disponible en cualquier momento para la utilización provocante. La naturaleza no es puesta sólo como mero objeto pasivo, sino como un ente “preparado”, dispuesto para su empleo eficiente. Así, por ejemplo, un valle es configurado como una pista de despegue y aterrizaje de aviones y su modalidad de ser sólo cuenta en tanto funciona para la premura y urgencia del viajar motorizado. La naturaleza es colocada de cierta forma y alterada en sus posibilidades propias de ser.

La técnica moderna, empero, al igual que sucedía con Marx (aunque en un sentido diferente, claro), es contradictoria y ambigua. Por un lado, es un provocar, un conminar; por el otro, sigue siendo un develar, un llevar algo a la presencia. El mismo hombre que es el que cumple la develación es provocado y colocado como “fondo fijo de reservas”. Sin embargo, justo porque él es llamado siempre a develar y está abierto a todas sus posibilidades, nunca puede ser colocado totalmente en tanto “fondo fijo de reservas”.

A la reunión de lo fijado y provocado en su ser, Heidegger lo llama lo *Ge-stell*. Ésta es para él, la esencia de la técnica moderna. Lo *Ge-stell* le impone al hombre la tarea de provocar y colocar a la naturaleza como un “fondo fijo de reservas” y así asegurar la extracción de energía y materia acumulable. Y es esta tarea de aseguramiento y fijación la que exige la aparición de un cálculo exacto y de una ciencia cuyos principios sean indubitables. La técnica moderna requiere y ordena una concepción científica de la naturaleza con la finalidad de completar su dominio sobre ella. Por eso no es la ciencia la que precede a la técnica moderna, sino viceversa. (Este tema constituye, en realidad, una quinta coincidencia entre Marx y Heidegger, pues para el primero el desarrollo de la técnica capitalista moderna sucede históricamente antes de ser solicitada la investigación científica como un requisito indispensable para la innovación constante y continua de las fuerzas productivas, sin embargo, dicha

coincidencia no es definitiva para comprender las semejanzas y diferencias entre ambos autores y por ello la tratamos sólo como un aspecto subordinado a la consideración presente.)

Aparte de esta noción de lo Ge-stell como lo que reúne lo provocado y coloca al hombre en tanto ente conminador de la naturaleza, este término evoca otra cosa. En lo Ge-stell sigue sonando, según Heidegger, la palabra alemana Herstellung, la cual significa pro-ducción en el sentido de la “póiesis”. Lo Ge-stell, a pesar de ser un conminar sigue siendo un tipo especial del develar. ¿En qué consiste el rasgo característico de ese develar? En que se presenta como la única posibilidad de llevar el ser a la presencia, esto es, en que niega cualquier otra posibilidad de hacer aparecer la verdad del ser. Lo Ge-stell muestra su peligrosidad en este rasgo: él dice ser la única forma del develar y como consecuencia amenaza con prolongar y sostener el sometimiento sobre la naturaleza y los hombres. Por esto se señala que *lo Ge-stell es una modalidad impropia del develar*.

El Dasein, se ha insistido en ello suficientemente, está siempre arrojado a un camino del develar; nunca puede escapar de esa situación. Lo Ge-stell se aparece como un destino del develar del Dasein no porque constituya una fatalidad, sino porque éste ente se halla siempre *caído*, está en todo momento sometido al dominio del “uno”, del “se” público y niega sus posibilidades más íntimas (su carácter de ex-sistencia) para dotarse artificialmente de una seguridad y de un fundamento. El Dasein huye de su ser y así cae en lo impropio del develar. Pero exactamente en ese momento, en el momento en el que afirma el develar provocante de lo Ge-stell, se cree éste el amo del mundo, sin darse cuenta de que se ha cerrado completamente al ser y lo ha olvidado. La posibilidad de la modernidad se asienta en esta característica ineludible del Dasein.

De nuevo resaltan las diferencias. La modernidad, para Marx, es el nombre de una figura civilizatoria cuya viabilidad se asienta en un hecho histórico concreto: el desarrollo incesante de las fuerzas productivas materiales en pos de la trascendencia de la escasez. El capitalismo traiciona esta potencialidad, pero no la puede cancelar del todo. La modernidad, así, es un título que abarca no sólo la etapa capitalista, sino que anuncia como posibilidad latente (nunca segura de por sí) una configuración no expoliadora de la naturaleza y las comunidades humanas. Por ello es factible pensar en una técnica moderna poscapitalista, no subordinante. Heidegger, en cambio, ve en la modernidad un *destino* del hombre occidental proveniente de la tendencia a olvidar el ser y acallar la pregunta y la búsqueda expresas por su verdad. En la técnica moderna reina el nihilismo porque impera el olvido del ser en la figura representativa del dominio del sujeto sobre la naturaleza. Por eso Heidegger no contempla una posibilidad no nihilista ni expoliadora del hombre y la naturaleza en la técnica moderna, de la cual surge la imagen del sujeto.

5. *Marx y Heidegger piensan, de manera esencial, en la posibilidad de una técnica nueva, distinta o futura, no expoliadora de los seres humanos y la naturaleza.*

Para el autor de *El capital*, el desarrollo de la técnica moderna capitalista encierra en su desenvolvimiento esa vía. La tendencia creciente a la automatización muestra la factibilidad de la producción de una técnica abundante que elimine o, por lo menos, disminuya al máximo, la necesidad humana de participar forzosamente en el proceso de trabajo. Aprisionada en su corsé capitalista, empero, dicho camino se encuentra prácticamente bloqueado, pues la automatización de la maquinaria pone al descubierto únicamente la tendencia del capital a la explotación de plusvalor relativo y extraordinario. Por sí misma, entonces, la sociedad capitalista no lleva a la fabricación

de una técnica distinta al desarrollar las fuerzas productivas. Al contrario, refuerza su vocación subordinante.

La producción de una técnica no expoliadora pasa, de acuerdo con Marx, por un cambio ineludible del régimen vigente, un cambio económico, político, social y cultural. Mientras esto no se logre, la técnica moderna, lo más que podrá llegar a ser es una fuerza contenedora del afán devorador y destructivo del capital, pero nunca una fuerza productiva completa. Una técnica plenamente libre sólo puede llegar a serlo en un ámbito moderno poscapitalista que afirme la potencialidad abundante contenida en el proceso de automatización general de la maquinaria y, desde ahí, sin quedarse sólo en esa dimensión, abra paso a la superación de la escasez y la enajenación, potenciando las capacidades de los sujetos y estableciendo las condiciones para una historia regida por la voluntad (no absoluta ni total) de las comunidades humanas concretas.

La técnica poscapitalista, tal cual la pensó Marx en varias ocasiones, no sería expresión de un deseo irrestricto de extraer todo cuanto sea posible de la naturaleza, violentando de nuevo, al igual que la técnica capitalista, los ciclos y etapas de ésta, sino una oportunidad auténtica para establecer un diálogo abierto y no opresivo con ella, en el cual uno y otro se acoplaran a sus formas de ser sin forzarse.

Finalmente, el brillo total de esa técnica se daría en la consecución de una potencialidad “lúdica” de gozo y disfrute de lo humano y lo natural por sí mismo, sin ninguna finalidad externa impuesta por algo o por alguien. En ese momento, según el pensador Messkirch, surgiría en el horizonte por primera vez la aurora de una historia humana, una historia planeada por la voluntad consensuada de todos y ya no más una pre-historia, o sea, un correr de acontecimiento regidos enajenadamente por un pseudo-sujeto, llámese a éste “fuerzas incontrolables de la naturaleza”, mercado o capital.

A la inversa, Heidegger observa la viabilidad de una técnica distinta no moderna (tampoco antimoderna o premoderna) no en una decisión unilateralmente humana, sea ésta política, revolucionaria, ética, científica o cultural, sino en un reconocimiento de la esencia de la misma, esto es, en su modalidad devalante y poética a la cual el Dasein está arrojado antes de cualquier elección. La técnica, en su posibilidad artística abre un mundo en su propiedad sin forzamiento ni provocación; tan sólo lo deja ser en su ser (en su posibilidad propia de ser).

Heidegger no es un anti-técnico, ni considera que la técnica sea demoníaca. Incluso se podría aseverar que su posición no es antimodernista, pues no se trata de un ataque a la modernidad en sí, sino de una consideración que ve en la modernidad la consumación de un proceso lejano, un proceso original del pensar occidental: el olvido del ser. Si se quisiera criticar a Heidegger en este sentido lo mejor sería llamarle una anti-occidental, pero apenas dicho eso resalta lo absurdo de la enunciación. Lo que pretende Heidegger al plantear de nuevo la pregunta por el ser es inaugurar un nuevo principio del pensar recuperando la esencia de la meditación occidental original. No se trata de regresar a ella, sino de recuperarla para comenzar algo nuevo. Heidegger lo dejó muy claro en la respuesta a una pregunta de Palnier, en la entrevista ya comentada (Cf. Capítulo 2, I parte, inciso a):

“P. ¿Se considera a veces como un desdeñador de la técnica y del mundo moderno.

H. Esto es absurdo. Lo que importa es el futuro”⁶.

Heidegger no quiere, entonces, un regreso a la técnica artesanal de la Edad Media ni nada por el estilo. Pero tampoco reduce la única posibilidad de la técnica a su

⁶ Frédéric Torwarmicki y Jean-Michel Palnier, *Conversación con Heidegger*, op. cit., p. 20.

figura automatizada. Si hay en él una crítica a la modernidad es ésta: que para la modernidad y los modernos sólo hay modernidad de aquí al infinito. La trampa íntima de la modernidad es su imagen de auténtica fatalidad. Heidegger observa en la apertura a una modalidad técnico-artística una figura propia de la develación del ser, la cual, más allá de las urgencias y necesidades de su tiempo, podría abrir paso a la superación del nihilismo y ala visualización de un nuevo comienzo. Él sólo considera a su pensar una reflexión preparatoria de ese otro comienzo posible.

Detengámonos en este punto y valoremos lo obtenido, con la finalidad de plantearnos posteriormente si lo dicho es suficiente como para aterrizar una conclusión provisional y llevar a cabo un balance, o si ello es aún insuficiente y falta atinar la esencia del problema.

Ad 1. Según Marx, la técnica no es instrumento por dos razones: 1) porque ella es una síntesis histórica y cultural de una comunidad y no un objeto neutro adecuado a un sujeto para la satisfacción de sus necesidades inmediatas; 2) porque esencialmente no persigue un fin externo al sujeto, sino que ella es la expresión de una potencialidad creativa humana pensada como fin en sí misma

Por su lado, Heidegger rechaza la determinación instrumental de la técnica pues, de acuerdo con él, ésta no es el producto de un simple actuar humano sino una modalidad de la develación del ser.

Ad 2. Para Marx la técnica es esencial o transhistóricamente una fuerza o potencialidad productiva. La fuerza productiva por excelencia es la *comunidad social-natural* de los seres humanos y su capacidad de proyectarse históricamente.

En Heidegger, en cambio, la esencia de la técnica es un don concedido por el ser. Este don es un tipo peculiar del develar: un develar “poiético”-artístico que erige al mundo como obra y prepara el “acontecimiento propio” de una época histórica.

Ad 3. De acuerdo con Marx, la técnica está esencialmente vinculada con la producción porque ella es, fundamentalmente, transformación, conservación, acrecentamiento y proyección histórica de una comunidad determinada a través del despliegue de sus fuerzas productivas. Esa proyección histórica apunta a la trascendencia de la escasez como condición limitante de la afirmación cabal de los sujetos y dibuja la promesa de un mundo abundante y rico.

Heidegger vincula lo productivo de la esencia técnica con lo “poiético”. Esta modalidad del develar muestra y mantiene al mundo como obra arrancándolo de lo desoculto y abriendo terreno para el “acontecimiento propio” del ser. Al abrir el mundo como obra, el Dasein se entrega a su destino histórico (ninguna fatalidad) y logra superar, aunque sea momentáneamente, el olvido del ser.

Estos tres puntos primordiales de comparación podrían resumirse así: Marx ve esencialmente en la técnica una potencialidad o fuerza productiva humana que proyecta a las distintas comunidades concretas históricamente, brindándoles la posibilidad de afirmarse como sujetos y no como objetos de la historia al trascender la escasez e instaurar, en potencia, la abundancia. El humano o sujeto se vuelve fin en sí mismo.

Heidegger, por su lado, ve en la técnica una modalidad privilegiada de la develación del ser y nunca una potencialidad, fuerza o voluntad humana. El Dasein tan sólo deja ser a los entes al abrirse al desocultar técnico y los hace llegar a la presencia en tanto obras, preparando el espacio para el “acontecimiento de lo propio”. La técnica es una donación develante del ser.

Ad 4. Marx llega a considerar a la moderna técnica automatizada como una figura de la explotación y dominio sobre la naturaleza y los seres humanos únicamente en su concreción capitalista, guiada por la lógica subordinante y enajenada de la valorización del valor. La modernidad es el nombre de un proyecto civilizatorio que no se reduce, necesariamente, al ámbito capitalista y abre la posibilidad de una técnica libre, poscapitalista y moderna.

En Heidegger, la esencia de la técnica moderna, lo Ge-stell, es necesariamente y en todo momento un provocar y someter a la naturaleza a un tipo de develación que la fuerza a aparecer como “fondo fijo de reservas”. En este ámbito el Dasein mismo queda colocado como parte de dicho fondo pero sin reducirse a él, pues el Dasein está arrojado y abierto siempre al proyecto del develar, proyecto multilateral y jamás unívoco. Lo Ge-stell se presenta como la única vía del develar; es un develar impropio en el cual el Dasein cae por su misma tendencia a la impropiedad. Un “salto” por encima de lo Ge-stell es viable, pero pasa por abrirse a la modalidad “poiética” del develar.

Ad 5. La posibilidad de una técnica moderna poscapitalista cruza en Marx por dos condiciones: 1) un nivel de desarrollo histórico de las fuerzas productivas que haga posible trascender la escasez, fundamento de la propiedad privada y de la enajenación humana, e inaugurar un estadio tendencial de abundancia; 2) un movimiento tecnopolítico que se oponga activamente a la escasez artificial instaurada por el dominio capitalista. Dicha técnica envuelve tres rasgos: uno abundante, uno dialógico y otro lúdico.

Para Heidegger, una técnica distinta o nueva pasa por la apertura del Dasein a la modalidad “poiética” y artística del develar. No se trata nunca de un regreso a una técnica artesanal, pero tampoco a una técnica moderna y automatizada. Una técnica

distinta y futura es viable sobre la base de una recuperación del pensamiento del ser y su donación develante.

Sobre los últimos dos puntos obtenemos lo siguiente: en Marx la técnica moderna es opresiva de lo natural y de lo humano sólo en su dimensión capitalista; por otro lado, una técnica moderna poscapitalista es viable si su proyecto es el de cumplir y completar el proceso de subjetivación de los sujetos y lograr un diálogo respetuoso con la naturaleza. Por su parte, Heidegger no tematiza la dimensión capitalista de la modernidad y ve en su técnica un tipo de develar que provoca y oprime a la natural y a lo humano, profundizando así el olvido del ser. En segundo lugar, considera el surgimiento de una técnica futura como el resultado de un abrirse a la develación “poiética del ser”.

¿Qué resultados arrojan los dos puntos sintetizados? En primer lugar, que la intención de Marx al tematizar la técnica consiste en proyectar históricamente las posibilidades de afirmación plena de los sujetos y sus comunidades, trascendiendo la escasez y la enajenación y estableciendo las condiciones para hacer de lo humano un fin en sí mismo. A su vez, Heidegger observa en la técnica una modalidad privilegiada del desocultamiento del ser y se niega a ver en ella un cariz primordialmente humano. La técnica devela al ser al instaurar al mundo como obra, pero no al Dasein en sí mismo, pues éste es tan sólo un “guardián del ser”. A Marx le interesa el sujeto y su proyección histórica; a Heidegger, el ser y su rescate del olvido, pues toda afirmación de lo humano en tanto sujeto, incluso la más radical, le parece presa de una perspectiva metafísica que privilegia lo óntico.

En segundo lugar, a Marx le preocupa superar práctica y teóricamente al capitalismo como modalidad opresiva de la modernidad, pues éste es, para el autor de *El capital*, la expresión máxima de la irracionalidad pre-histórica del mundo escaso y

enajenado que niega la afirmación cabal de los sujetos. Por eso su pensamiento confluye inevitablemente en la política y en la práctica revolucionaria. Al revés, Heidegger no ve en la práctica política o revolucionaria ninguna posibilidad de trascender la opresión técnica de la modernidad, pues eso sería querer lograr, mediante una práctica voluntaria de sujeto algo que en el fondo es justo resultado de esa perspectiva metafísica del olvido del ser. Sólo la apertura al ser lograría, sin proponérselo prácticamente, una nueva posibilidad técnica.

Veamos. Por un lado tenemos la contraposición entre sujeto y ser, el punto de partida de ambos autores. Por el otro, un proyecto práctico, político y revolucionario de trascendencia del capitalismo, y uno meditativo, preparatorio de apertura al ser y una salto sobre lo moderno y lo metafísico; las pretensiones de los dos, los puertos de arribo. El primero no dice nada por sí mismo: tan sólo indica dos puntos de partida distintos e incluso, si se quiere, totalmente contrapuestos. Pero nada sabemos del sentido de esa divergencia si se la toma aisladamente. Se podría decir, “uno es *sensible* al sufrimiento humano y el otro no”, pero ese tipo de frases sólo confunden porque abordan las diferencias esenciales entre dos pensadores al modo en el que se habla en las películas de un chico bueno y uno malo. Por otra parte, la segunda diferencia señala una ausencia (la de la noción de capitalismo en Heidegger) y un modo divergente de llegar al horizonte descubierto: en Marx un actuar revolucionario; en Heidegger uno reflexivo que vislumbra un reposicionamiento respecto al ser. De nuevo, de nada sirve reclamarle a Heidegger el no haber tematizado al modo de producción capitalista. En todo caso cabría, más bien, preguntar, ¿vale la crítica de Heidegger a la modernidad a pesar de estar ausente la noción de capitalismo? Intentemos una respuesta.

Si decimos sí a la pregunta, entonces, el comentario de Heidegger sobre la técnica moderna implica que ésta es esencialmente una forma opresiva de la naturaleza

y la socialidad, sin posibilidad de escape ni modificación. Y Marx estaría incluido en esta aserción. Heidegger ni siquiera lo duda:

“El Ser está pensado por Marx como Naturaleza a la que es necesario doblegar, dominar. Marx sigue siendo el más grande de los hegelianos”⁷.

En este punto, lo podemos decir sin ninguna preocupación, Heidegger yerra profundamente. Y esto sucede porque para él, como se vio en el primer punto de la comparación, la determinación instrumental de la técnica es igual a la definición antropológico-humanista de la misma. Y en Marx no es así. Ninguna de las dos cosas. La definición antropológico-humanista de la técnica, pensada radicalmente en términos de Marx, no es instrumentalista ni quiere la opresión de la naturaleza, pues el mismo ser humano al cual se pretende afirmar a cabalidad es concebido como un ser social-natural. No hay forma de desvincular estas dos características. Por lo menos, no en Marx. Si se afecta una se afecta a la otra.

¿Esto quiere decir que Heidegger terminó por divagar y perderse en su pensamiento, debido a que no comprendió que la versión humanista radical de la modernidad no lleva ineludiblemente a la opresión de la naturaleza ni de los hombres, sino sólo su configuración capitalista? ¿Debemos sostener, entonces, que las dos posiciones no están tan alejadas y llevan a puntos similares nada más que desde terminologías distintas? ¿Bastaría con agregar a la reflexión heideggeriana la noción de capitalismo para “corregirla”? No hay que ir tan deprisa. Que Heidegger se haya equivocado con respecto a Marx no quiere decir que las diferencias se desvanezcan de repente. Ambos pensamientos siguen apuntando hacia direcciones distintas y no hay que soslayarlo. Desde el mirador heideggeriano sigue siendo válida la consideración de

⁷ *Ibíd.*, p. 23.

Marx como un filósofo metafísico, pues su intervención concluye, junto con la posterior de Nietzsche, la perspectiva moderna del sujeto y, a la vez, el discurso occidental del olvido del ser. A pesar de la exclusión temática del capitalismo, Heidegger tiene un punto de separación importantísimo con la modernidad y su proyecto de afirmación incondicional de los sujetos. Heidegger es un crítico de este horizonte, desde sus versiones primigenias hasta las más radicales y complejas.

¿En qué radica entonces la diferencia filosófica de fondo entre estos dos autores? Evidentemente en su punto de partida. Pero no tenemos todavía los elementos para decidir esta cuestión. Tenemos el hiato gigantesco entre los puntos de partida y los de llegada. Falta ahora por preguntar sobre el sentido general que los impulsa a pensar de modos tan distintos el problema de la técnica ¿Qué los motiva o qué los impulsa a pensar sobre la técnica? ¿Qué quieren descubrir al hablar de la esencia de la técnica, por un lado, como una *fuerza productiva subjetiva* y, por el otro, como una *modalidad de la revelación o desocultación del ser*? Existe un último punto de comparación. Él nos dará la clave buscada.

6. *Tanto Marx como Heidegger piensan la esencia de la técnica en relación directa y primordial con la **libertad**.* El propósito es el de abrir, cada quien a su modo, un camino hacia la libertad a través de la reflexión sobre la técnica. Y ese es el “espíritu” que guía a los dos pensadores a lo largo de su proceder.

Al final de la primera parte del primer capítulo (Cf. Capítulo 1, I parte, inciso b) se nos apareció el punto de partida de la propuesta teórica y crítica de Marx en la forma de una pregunta, es decir, de un problema y no de un principio absoluto. La cuestión era la siguiente: “¿cómo es posible que los sujetos necesitados y limitados por sus condiciones económicas e históricas puedan, en el transcurso de su experiencia, afirmar

su libertad y su capacidad de transformar la naturaleza y la socialidad de acuerdo a sus proyectos más íntimos?” La pregunta planteaba, así, un problema clásico de la filosofía, el de la relación contradictoria entre la necesidad y la libertad. Dicho problema, sin embargo, se colocaba en un terreno distinto al de la reflexión filosófica y metafísica tradicional. Marx dialoga en este punto, sin decirlo expresamente, no sólo con Hegel, sino esencialmente con Schelling, el cual fue el primero en explicitar la pregunta y afrontarla directamente sin retroceder ante ella mediante una solución fácil y planeada de antemano⁸. Para Schelling se trataba de pensar el tema de la necesidad (*Notwendigkeit*) y de la libertad a partir de la existencia de Dios, para llegar posteriormente al asunto del bien y del mal en los hombres. Schelling, pues, consideraba esa relación dentro de la tradición onto-teológica y su perspectiva apuntaba a dilemas morales, no precisamente prácticos en el sentido marxiano. Marx, en cambio, parte de los sujetos concretos y por ello la noción de la necesidad no corresponde a la del ser divino y necesario, a la de Dios (*Notwendigkeit*), sino a la de las carencias inmediatas de los individuos y de las comunidades humanas (*Bedürfnis*). Necesidad no significa para Marx *inexorabilidad*, lo opuesto a lo que es contingente o fortuito, sino *condición material básica para la reproducción de la vida*.

¿Cómo se tematiza, en este contexto, el concepto de libertad? El ser humano es siempre libre, siempre sujeto. Esto no quiere decir que sea un sujeto puro (conciencia, autoconciencia) o absoluto (espíritu). El ser humano es un sujeto concreto, corporal y espiritual a la vez. ¿Qué es lo que hace a los seres humanos sujetos o entidades libres? La capacidad de elección, se dirá. Pero, ¿qué es lo que elige el ser humano o a qué elecciones se enfrenta primordialmente? El ser humano, en términos de Marx, es un ser

⁸ “Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central más íntimo de la filosofía”. F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, RBA Coleccionables, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, España, 2002, pp. 107-108.

que proyecta sus necesidades, intereses, deseos, modos, comportamientos, etc., y los plasma prácticamente en un objeto, sea tangible o intangible. No sólo responde a una necesidad inmediata ni tampoco histórica: elige la forma de satisfacerla, prioriza sus deseos y los concretiza en un conjunto de objetos; así trans-forma el mundo. Esa transformación del mundo, lo hemos dicho, termina transformándolo a él, creándolo de manera diversa y rica. La libertad, entonces, es para Marx *un proyecto y una elección, pero no cualquier elección ni cualquier proyecto: la libertad humana, la única posible en términos de Marx, se elige y se proyecta a sí misma, es auto-elección práctica y concreta.*

Las necesidades materiales no niegan la libertad, *tan sólo la condicionan* (lo cual no significa que la determinan). Las necesidades le plantean a la libertad humana el contexto, el contenido, las formas y el tiempo en el que tendrá que desplegarse, pero no la fuerzan a nada. Ellas le hablan a la libertad del siguiente modo: “si quieres desplegar tu potencialidad de forma sostenida es indispensable que nos cubras y nos satisfagas”. Ello no significa que la libertad se presente sólo después de cubierta una necesidad. La libertad se juega en todo momento, únicamente que su despliegue pleno y total, de acuerdo con Marx, se da más allá del condicionamiento material. La libertad brilla con toda su fuerza fuera de la esfera de la necesidad, o sea, cuando el ser humano deviene fin en sí mismo, o *fin infinito*.

Sin embargo, así como el propio sujeto, la libertad no se presenta de forma pura. Su afirmación se ofrece siempre en un espacio y un tiempo determinados. La primera experiencia concreta de los sujetos es la de la escasez, o sea, la de la limitación histórica de las fuerzas productivas, experiencia que los coloca ante el peligro de muerte, pues la limitación implica la incapacidad real de producir suficientes objetos para satisfacer a cabalidad las necesidades de todos los miembros de una comunidad. Si bien los

individuos continúan produciendo sus medios de vida y su técnica, y desde ahí su historia, lo hacen en una situación que los obliga a actuar de cierta manera si quieren sobrevivir. La escasez muestra a los individuos como seres peligrosos unos de otros; el otro, el prójimo si se quiere, se presenta bajo una figura que amenaza mi existencia, ya que “no hay suficiente para todos”. Sin repetir lo escrito anteriormente (Cf. Capítulo 1, III parte, inciso b), baste decir que la escasez orilla a los distintos individuos a una “lucha por la sobrevivencia”, obligando con ello a una apropiación privada de los objetos y los sujetos y poniendo las bases para una división clasista de la sociedad. La libertad no desaparece en este contexto, pero su efectividad es puesta entre paréntesis: los hombres siguen haciendo su historia, se dijo, pero bajo condiciones que no permiten la comunicación, la planeación o la toma consensuada de decisiones y, por lo tanto, en un ambiente donde domina la contra-finalidad, esto es, la finalidad adversa a los objetivos de cada uno. La enajenación, tanto natural como social, se impone con toda su violencia. No hay forma, en condiciones de ruptura y escisión comunitaria, de lograr establecer los lazos que posibiliten un enfrentamiento común a las fuerzas hostiles de la naturaleza y, mucho menos, que pongan fin a la lucha descarnada por la sobrevivencia.

Históricamente el capitalismo pone las bases para superar esta condición, pues introduce como base esencial de su dinámica económica el desarrollo incesante de las fuerzas productivas técnicas, promesa latente de la abundancia. Empero, como se ha explicado suficientemente, apenas anuncia esa posibilidad, la traiciona instaurando un estado de escasez artificial. En consecuencia, el capitalismo es en todo momento un régimen contradictorio, según Marx: “progresista” y decadente al mismo tiempo. La posibilidad anunciada, sin embargo, muestra por primera vez en la historia el camino a seguir para la afirmación auténtica y plena de la libertad humana. Dichas condiciones son condiciones tecno-políticas: por un lado, el desarrollo complejo (las tres

dimensiones de la técnica poscapitalista antes señaladas) y potenciado de las fuerzas productivas; por otro lado, el despliegue de una acción política coordinada que permita la trascendencia del modo de producción capitalista y ponga las bases para un restablecimiento genuino de la comunidad. Esta acción o praxis política es ya ella misma una fuerza productiva⁹.

La figura completa de la libertad humana, la factibilidad de su aparición histórica en una sociedad no enajenada ni regida por los principios de escasez, que obligan a la lucha de clases y colocan los pilares del dominio de unos sobre otros, *está condicionada en Marx por el desarrollo de las fuerzas productivas*, tanto objetivas como subjetivas, pues ellas son la base para la consolidación de una sociedad abundante que reduzca al mínimo o desaparezca totalmente el tiempo de trabajo necesario y abra el espacio para el disfrute de un tiempo totalmente libre de cualquier coerción material.

De igual modo, Heidegger avisa desde el inicio de su reflexión explícita más importante sobre la técnica (el famoso ensayo *La pregunta por la técnica*) que su pretensión al preguntar por ésta es la de lograr una relación libre de nuestro Dasein con la esencia de ella. “Libre es la relación si logra abrir nuestro ex-sistencia (Dasein) a la esencia de la técnica”.

No obstante, para Heidegger la palabra libertad no mienta nunca, en ningún caso, una elección subjetiva. El Dasein, previamente a cualquier elección, está ya arrojado a un mundo, está destinado a él y puesto, por el ser, en el camino del develar. Ese poner el ser al Dasein en el camino del develar no obliga necesariamente a una modalidad específica y por ello al hombre le parece que es “libre para elegir” entre múltiples posibilidades. Pero las posibilidades mismas de su actuar le fueron otorgadas antes de cualquier decisión suya. Imitando al autor de *Ser y tiempo*, se podría aseverar

⁹ Esto lo resaltó muy bien Karl Korsch, *Karl Marx*, op. cit., p. 213.

que la determinación de la libertad en tanto elección constituye la “definición correcta” de la libertad, pero nunca su concepción verdadera. Pues la libertad no es algo que el humano elija, sino algo en lo que él está puesto, colocado, sin capacidad de deslindarse nunca de ello.

En esencia el Dasein está abierto hacia diversas posibilidades de ser y al ocuparse del mundo circundante las muestra de ésta o aquella manera. Su forma de ser es la de develar. Por ello en el fondo, la libertad es un “dejar ser” esa propia esencia de su ser, un no bloquear y obstaculizar ese don.

Pero el Dasein se pierde, de acuerdo con Heidegger, en el mundo de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad, en el mundo de lo “público”, razón por la cual tiende a dejar en el ocultamiento al ser. Aparece, entonces, para sí mismo como el fundamento de todo y se olvida de su destino; cae en la impropiedad, esto es, en el modo impropio de ser y abre un mundo para el que lo dado, lo otorgado, es algo obvio, algo comprendido de suyo y no cuestionable en su fundamento. La esencia de la técnica moderna, lo Ge-stell, es resultado de esta actitud y la expresa en su máximo nivel: el Dasein es sordo al ser y se vuelca al dominio incontrolado del mundo con la pretensión de asegurar su existencia, cuando lo seguro sólo llega a serlo porque limita otros caminos del desocultamiento, porque bloquea otras vías del pensar y del ser. La necesidad de una seguridad que dote de sentido unívoco a la ex-sistencia se vuelve el motor de la ceguera del mundo moderno.

Abrirse a la libertad y arriesgarse a fundar nuevos senderos del meditar y del existir en general, implica una *asunción* cabal del Dasein de su propia esencia, de lo que le ha sido concedido, regalado. No se trata de una elegir, sino de un *asumir* su ser a plenitud y, desde ahí, hacer viables nuevas modalidades de develar el ser, entre ellas, de manera principal, nuevas posibilidades técnicas que inviten a la erección de un mundo

distinto al presente. El llamado mudo del Sein al Dasein consiste en una invitación a “dejar ser” lo concedido, a vivir libremente la experiencia de la verdad con la finalidad de llevar a la presencia un espacio y un tiempo históricos, permitiendo brillar y resguardando novedosos modos del lenguaje, la técnica y el arte.

Tenemos ya ante nuestra mirada el núcleo principal que separa irremediabilmente las concepciones de Marx y Heidegger acerca de la técnica. Los resultados arrojan dos conclusiones totalmente inversas. *Mientras en Marx el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo y la producción de un nuevo tipo de técnica, es la condición material para una experiencia a fondo de la libertad, para Heidegger la asunción previa y cabal de la esencia de la libertad por parte del Dasein, esto es, de su don de develar, es el camino que permite la aparición de un nuevo tipo de técnica.*

Una búsqueda similar, un planteamiento inicialmente compartido, aunque haya sido sólo en términos formales, lleva a dos caminos totalmente separados y contrapuestos para siempre. Para uno, la praxis subjetiva transformadora del mundo circundante es la única que hace factible el establecimiento y aseguramiento de condiciones básicas para la experiencia de la libertad, pues gracias a la movilización tecno-política que recupera lo ya heredado por la historia se torna viable la superación de la escasez y con ella la afirmación de una época abundante, rica en valores de uso y en tiempo. Para el otro, en cambio, esa posición sólo fuerza la situación y la hace depender de una voluntad subjetiva, desconocedora de la verdad del ser e, incluso, “activamente olvidadiza”, pues huye de la apertura ilimitada e insegura de posibilidades de ser y pretende dotarse, artificialmente, de una seguridad imposible de alcanzar a cabalidad. Por eso, para este segundo posicionamiento, sólo la apertura libre y la

asunción plena de la develación del ser arrojan al camino vasto de las posibilidades diversas del porvenir¹⁰.

Las consecuencias de todo tipo, políticas también, resaltan de inmediato. Marx piensa la transformación del mundo capitalista y convoca a los sujetos (¡Proletarios de todo el mundo, uníos!) a su trascendencia y a la construcción de un nuevo espacio y tiempo histórico, libre al fin (con todo las contradicciones que implica la noción de libertad). Heidegger, por su lado, considera un llamado de este tipo inútil, pues simplemente labora en pos de una tarea impuesta previamente por la metafísica y queda esclavo de ella: la de la proyección incondicional del sujeto. Nadie puede pretender transformar por medio de actos voluntarios la historia y la situación vigente, dice claramente Heidegger. Sólo una apertura libre al ser, o sea, a las posibilidades ilimitadas de la develación, prepara un nuevo comienzo, una nueva época, ya no entregada a la representación subjetiva de las cosas, sino agradecida con el don del ser.

¿A dónde hemos ido a parar? La pregunta por la técnica en los pensamientos profundos de Marx y Heidegger nos ha llevado, casi sin quererlo, a *la pregunta por la libertad*. Sea que se piense como la libertad de los sujetos comunitarios, sea que se piense desde la develación del ser, el asunto inquieta por los caminos radicalmente distintos que traza. ¿Cómo tomar posición frente a ellos? En primer lugar, hay que aventurarse a preguntar y a errar sin temer alejarnos o acercarnos mucho o poco a éste o a aquel autor. Preguntemos, pues.

¿Puede condicionarse la libertad?; ¿depende ésta de un acto o de varios actos subjetivos?; o, ¿estamos siempre abiertos de antemano a la libertad y no hay manera de

¹⁰ De ahí que resulte completamente erróneo decir, como lo hace Chatelet, que el pensamiento de Heidegger “continúa la obra de Marx”. En este punto queda claro que su distancia es, en verdad, enorme. Ver el diálogo entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Chatelet y Kostas Axelos, “Karl Marx y Heidegger”, en Kostas Axelos, *Argumentos para una investigación*, Editorial Fundamentos, Madrid, España, 1973, p. 115.

condicionarla?; si esto es así, entonces, ¿no corresponden ya más al problema de la libertad las nociones de condicionalidad o incondicionalidad?; pero, si siempre estamos en la libertad, ¿qué sucede con las condiciones concretas de ex-sistencia que ponen en riesgo todo proyecto libre?, ¿habría que ignorarlas simplemente como si no estuvieran ahí y no tuvieran un peso en nuestro ser-en-el-mundo?; ¿podemos negar la noción de necesidad y separarla por completo de la de libertad?

A proponer algunas vías para abordar estas complejas preguntas se dedicará, brevemente, el siguiente inciso, sin tener la menor pretensión de responderlas todas o tan siquiera alguna de ellas de modo satisfactorio o, por lo menos, mínimo.

II. Aportes para pensar las nociones de técnica y libertad, según los resultados obtenidos

Al comienzo del segundo tomo de la *Crítica de la razón dialéctica*, precisamente en el momento en el que Sartre explora la posibilidad de trascendencia del campo de lo práctico inerte, originado por la rareza o escasez, y se aboca a explicar el tránsito de la colectividad pasiva y enajenada a la figura integrada, y organizada conscientemente contra la violencia, del *grupo*, comenta y pregunta lo siguiente:

“...el grupo se constituye a partir de una necesidad o de un peligro común y se define por el objetivo común que determina a su praxis común. (...) Sin el hambre, este grupo no se habría constituido: ¿pero de dónde viene que se defina como lucha común contra una necesidad común? ¿Por qué los individuos –como también ocurre– no se han disputado como perros los alimentos en tal caso particular?”¹¹.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, tomo II, op. cit., pp. 14-15. (Cursivas mías.)

Resulta muy curioso el que Sartre se haga esta pregunta, sin duda pertinente, justo en este momento y no al comienzo del inciso C del primer tomo de la obra, donde estudia el tema de la rareza como una “primera experiencia de la necesidad”. Allí las cosas se presentan al revés, y por obvias razones (no cuestionamos eso), pues de lo que en dicha parte del libro se trata es de aclarar el origen de la enajenación desde un horizonte marxista. La primera experiencia de la necesidad es la de la rareza, nos dice el filósofo francés, y el primer movimiento para negarla es el de negar al otro humano que se me aparece como *contra-hombre*, ya que su sola existencia pone en riesgo la posibilidad de mi reproducción vital (hay pocos objetos para todos y las fuerzas productivas son limitadas, escasas). La necesidad es el móvil que me orilla a sufrir esa situación como un “peligro” y me hace enfrentarme violentamente contra el otro, a aniquilarlo o someterlo a mi voluntad. No se trata simplemente, se dijo en su momento (Cf. Capítulo 1, II parte, inciso a), de tomar a la necesidad en su significado más inmediato y burdo: “si no se come se muere”. La necesidad, para la perspectiva materialista de la historia –la cual buscaba revitalizar Sartre con su gran obra–, es el “acontecimiento motor” que impulsa y saca de su pasividad todas las cualidades vitales y “espirituales” de los hombres y los arroja, en las sociedades raras o escasas, a la lucha por la sobrevivencia y, finalmente, a la lucha de clases.

¿Qué hizo que Sartre no inquiriera en ese punto de su investigación lo que más tarde, en el segundo volumen, pregunta? O sea, ¿por qué Sartre no pregunta lo contrario de lo que afirma, a saber, que la rareza torna al otro individuo en un contra-hombre y obliga a luchar contra él para sobrevivir? Se dirá que una cuestión semejante sólo se puede formular desde el ámbito cómodo y distanciado de la filosofía, desde un espacio que no sufre el desgarramiento del hambre y la enfermedad incontrolable, pero una sentencia de este tipo no disminuye la pertinencia de la pregunta por sí misma. Es

necesario preguntar eso a pesar de la posibilidad de caer en el ridículo al hacerlo o de ser considerado “pequeño burgués” o cualquier otro título parecido. Si el preguntar aspira a ser serio y revelar por lo menos algo, no debe detenerse ante el embate del sentido común que considera esa manera de proceder absurda y “contra-fáctica”, sino que debe, incluso, sentirse impulsado al encontrar (o creer encontrar) una fisura en cualquier estructura discursiva.

La pregunta (inspirada en la que realiza Sartre al estudiar el fenómeno del grupo) sería la siguiente: ¿por qué los individuos, enfrentados a una situación donde los objetos son mucho menores a los sujetos por una limitación de las fuerzas productivas técnicas, se arrojan a una lucha descarnada por la sobrevivencia y no encuentran otra posibilidad (la que sea) de comportarse?; ¿ello es así, inevitablemente? Si la necesidad (*Bedürfnis*) no es Necesidad (*Notwendigkeit*), entonces tiene que haber otras posibilidades, aunque ellas no se contemplen ni teórica ni prácticamente.

Llegado a estas alturas se comprenderá lo difícil de una pregunta como ésta: ¿quién puede negar que colocado en una situación extrema de sobrevivencia no lucharía al máximo, ya sea por él o por sus seres más queridos, hasta la muerte si es necesario, por obtener los requerimientos mínimos para continuar la existencia? ¿Se puede siquiera pensar algo distinto?

No olvidemos que preguntamos por la libertad. La condición de la necesidad (*Bedürfnis*) es ésta: si no se cubren las carencias fisiológicas mínimas e indispensables cualquier ser vivo, incluyendo al hombre, muere. Pero una cosa es vivir y otra ser libre. La condición no dice: si el ser humano quiere ser libre, entonces, tiene que cubrir sus necesidades básicas. Se dirá de inmediato, pero “si no hay vida no hay libertad”; la reproducción de la vida no garantiza la libertad (se entiende que en un sentido pleno, cabal), pero es condición de ella. La conclusión sería: la reproducción de la vida, a

través de la satisfacción de las necesidades básicas, es una *condición necesaria* mas *no suficiente* de la libertad. ¿Eso quiere decir que el ser humano nunca es libre frente a su necesidad y está condicionado por ella? Sabemos que esto no es así totalmente. A pesar de parecer lo más ilógico del mundo, cualquier ser humano puede negarse a la alimentación y morir (piénsese, por ejemplo, aunque no sólo, en un acto político: una huelga de hambre). Entendámonos bien. Nadie está diciendo que la libertad se ratifique en el hecho de que un ser humano puede dejarse morir, tan sólo se observa en ese caso extremo que nada puede condicionar absolutamente un acto humano, así sea la necesidad. La libertad puede llegarse a mostrar, incluso –en un caso extremo y *sui generis*–, en contra de la necesidad. Y si se da este caso, entonces, es posible un comportamiento distinto frente a la escasez, la situación límite de la necesidad.

Quizás se admita más fácilmente una posibilidad de este tipo en la experiencia de un individuo. Se reconocerá, y tal vez hasta se recuerden varias historias, que una persona puede comportarse de distintas maneras ante una situación de sobrevivencia por falta de alimentación: habrá quien mate, quien se suicide, quien se desespere, quien se resigne, quien busque, quien se sacrifique, etc. Pero, ¿qué pasa cuando hablamos de comunidades enteras?; ¿vale esta cómoda apreciación para un conjunto humano determinado? Es difícil decirlo de buenas a primeras.

¿Es inevitable que, ubicados en un contexto histórico de fuerzas productivas limitadas, los individuos y las comunidades se confronten unos contra otros, originando una lucha por la sobrevivencia? Si la respuesta es sí, el resultado es que el primer acto histórico del hombre no es un acto libre, sino necesitado y esclavo. Se aceptará de inmediato: “eso es justo lo que se busca demostrar, que el hombre no es libre de origen sino que llega a ser libre”. Pero la afirmación yerra en sí misma: no se puede llegar a ser libre (en términos plenos) si no se es ya libre desde el principio. No hay

transubstanciación. Consecuencia de esto, se cambiará la forma de argumentar: el hombre es siempre libre sólo que en un contexto que lo condiciona, por ello su libertad es limitada y se expresa en su facultad de hacer y de moldear su mundo circundante, aunque no logre controlar a cabalidad su sentido y dirección. Pero si la libertad es de origen, el ser humano puede enfrentarse de diversas maneras a sus condiciones primigenias y no sólo de “forma cultural”, sino igualmente primigenia.

No hay vuelta de hoja. Si el ser humano es siempre libre, si “está condenado a ser libre”, entonces la respuesta violenta (la “lucha por la sobrevivencia”) a una situación donde los “objetos” están limitados frente a un número mucho mayor de “sujetos”, por una escasez histórica de las fuerzas productivas, no es la única posible; tal vez sea, tan sólo, la más recurrente. Pero se alegrará una y otra vez que éstas son únicamente “especulaciones lógicas” y no interpretaciones de acontecimientos históricos. “La historia muestra lo contrario”, se asegurará, o sea, que la violencia entre los seres humanos es lo más recurrente y precisamente como manifestación de la escasez (social-natural o artificial). No obstante, a pesar de la fuerza de estas afirmaciones, es indispensable matizar lo dicho. La historia actual, la historia desde la que pensamos, hablamos e interpretamos es una versión de la historia, la historia triunfante (que muchos, no nosotros, ven en decadencia) del mundo occidental. Para Occidente (no un espacio único, sino un todo no cerrado que admite varias versiones), sin duda, la lucha por la sobrevivencia y la apropiación privada es uno de los grandes móviles. Y hoy Occidente lo es todo, o casi todo. ¿Vale esta versión, hoy vigente y dominante, para todas las épocas históricas y para todos los espacios humanos? La pregunta se hace por el pasado, pero se piensa en el futuro. ¿Estamos condenados a pensar la afirmación de la libertad plena y cabal sólo a condición del desarrollo tendencialmente ilimitado las fuerzas productivas técnicas y automatizadas (siendo ellas

abundantes, tal como lo piensa Marx)? ¿No será esa condición una condición auto-impuesta por los sujetos existentes de una versión histórica específica?

Fuera del ámbito de la filosofía, con otras intenciones y preguntas, algún tipo de antropología se ha planteado problemas similares. En su estupendo libro *Economía de la Edad de piedra*¹², Marshall Sahlins voltea la mirada a las comunidades que viven y conviven cotidianamente en condiciones consideradas por los occidentales como propias de la “Edad de Piedra”. Lo que lo llama a estudiar esas poblaciones son sobre todo dos razones: 1) si es verdad que dichas comunidades viven (y vivieron en el pasado) condiciones de extrema penuria como tienden a imaginárselo los occidentales, y 2) si frente a condiciones de escasez se comportan, inevitablemente, de manera violenta y salvaje unos contra otros. El caso que él toma y estudia principalmente, entre varios otros, es el de los Bosquimanos del África Sudoriental. El ejemplo no es menor: se trata de grupos ubicados en un desierto, donde el clima y la naturaleza son sumamente hostiles. Oigamos un poco acerca de ellos.

Los Bosquimanos de África son una comunidad errante, cuya pasión más íntima es el nomadismo. Cada tribu se desplaza en un perímetro de 750 Km², según los requerimientos del clima y las estaciones, pues su actividad laboral principal es la caza y la recolección. El hecho de que la región que habitan sea un desierto, ha llevado a varios antropólogos a pensar que se trata de pueblos que sufren una escasez constante, abrumados por la necesidad y apenas capaces de lograr su supervivencia¹³ mediante enormes esfuerzos y sacrificios que los mantienen todo el día trabajando (en general, esa es la visión que se tiene de los pueblos nómadas primitivos). Sin embargo, como se puede constatar en el magnífico libro de Marshall Sahlins, en realidad, los

¹² Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal Editor, Madrid, España, 1983.

¹³ Ver, por ejemplo, de Melvill J. Herkovits, *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Carlos Silva, México, D. F., 1974, p. 70.

Bosquimanos, por más sorprendente que pueda parecer, disfrutaban de una especie de «abundancia material».

“Esa «abundancia material» depende en parte de las facilidades de la producción, y ésta de la simplicidad de la tecnología y la democracia de la propiedad. Los productos son de fabricación casera: hechos de piedra, hueso, madera, piel, todos materiales que «se encuentran en abundancia a su alrededor». Por regla general, ni la extracción del material bruto ni su elaboración implican un esfuerzo extenuante. El acceso a los recursos naturales es directo por naturaleza —«todos son libres de tomarlos»—, así como la posesión de las herramientas necesarias es general y el conocimiento de las técnicas requeridas común. La división del trabajo es igualmente simple, predomina la división por sexo. Agregad a esto las costumbres liberales de compartirlo todo, por las cuales los cazadores tienen una merecida fama, y tendréis que toda la gente puede participar en general de la prosperidad existente, tal como sucede en realidad”¹⁴.

Por supuesto, medido desde el parámetro occidental el nivel de vida que implica esta prosperidad es muy bajo. Los Bosquimanos, prácticamente, carecen de posesiones, y sus pertenencias se reducen a una correa en la espalda, una manta de piel y una bolsa de cuero¹⁵; en el caso de los cazadores, se agregan a esos objetos el arco, las flechas y lo que sirve para transportarlos. Esa pobre posesión de bienes les permite salvaguardar lo que para ellos representa el bien máspreciado de todos: la libertad de movimiento. De ahí, también, su escaso interés por el desarrollo de nuevas tecnologías. “Nos sentimos

¹⁴ Marshall Sahlins, op. cit., p. 23.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 25.

inclinados –comenta Sahlins– a pensar que los cazadores y recolectores son *pobres* porque no tienen nada; tal vez sea mejor pensar que por ese mismo motivo son *libres*”¹⁶.

Se pensará, sin embargo, que esta relativa prosperidad implica muchos sacrificios de trabajo, pero esto no es cierto. Según las estimaciones de varios etnógrafos que han residido por largos periodos acompañando a los Bosquimanos en el desierto del Kalahari, el tiempo de trabajo promedio por día que dedican dichas tribus (sobre todo, en la rama Dobe) para adquirir su alimento es de aproximadamente dos horas y nueve minutos diarios¹⁷, además de que la labor de caza y recolección realizada por un individuo basta para mantener a cuatro o cinco personas.

“Si nos basamos en el valor aparente, la recolección de alimentos realizada por los Bosquimanos es más eficiente que la producción de las granjas francesas en el período anterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando más del 20 por 100 de la población se encargaba de alimentar al resto”¹⁸.

Apenas conseguido el alimento, los cazadores y recolectores dejan de trabajar, sin preocuparse por el día de mañana. Por si no fuera poco, la ingesta diaria de alimentos de estos pueblos rebasa con mucho la recomendada según los patrones de la National Research Council of America¹⁹.

¿Y qué hacen los Bosquimanos la mayor parte del tiempo que tienen libre? Dos cosas, fundamentalmente: visitan otras aldeas o se dedican a descansar y dormir dentro de su poblado durante mucho tiempo, más del que estamos acostumbrados a hacerlo en las sociedades occidentales. Esto les ha dado la mala fama de flojos, aunque no tenga

¹⁶ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 34.

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 31 y 37.

ningún sentido esa opinión si se toman en cuenta los requerimientos laborales de dichas comunidades.

Cierto, el hecho de que no guarden reservas de comida y no sean muy cuidadosos con las herramientas de trabajo (las cuales arrastran por el lodo y la tierra, sin la menor preocupación, durante sus largas travesías) ocasiona, de vez en cuando, cierta carencia de alimentos que se prolonga durante dos o tres días. Empero, esa carencia no es afrontada ni con violencia ni con desesperación. Oigamos el relato de un viajero jesuita de finales del siglo XIX:

“... Los he visto, en medio de dificultades y penurias, sufrir con alegría... Yo mismo me encontré entre ellos amenazado por grandes sufrimientos. Solían decirme: «A veces estamos dos días, tal vez tres, sin comer, por falta de alimentos; ten confianza, Chiliné, ten fortaleza de espíritu para soportar el sufrimiento y las dificultades; no te pongas triste porque si no te enfermarás; míranos a nosotros que no dejamos de reír aunque tengamos muy poco que comer»²⁰.

Desde el “etnocentrismo neolítico” (como lo llama Sahlins) se cree que los pueblos que no se dedican a la agricultura y a la ganadería viven siempre en la penuria más terrible. No obstante, los nómadas cazadores y recolectores rechazan el trabajo de siembra justo porque eso implicaría más tiempo de labor y cuidado de las posesiones. Los individuos de otra tribu cazadora, los Hadza africanos, argumentaban que preferían no dedicarse a la agricultura porque eso implicaría “un duro trabajo”. O como lo dicen los Bosquimanos, “¿para qué plantar cuando hay tantos frutos de mongomongo en el mundo?”²¹

²⁰ Citado por Marshall Sahlins, *ibíd.*, p. 46.

²¹ *Ibíd.*, p. 41.

¿Se puede decir, después de lo relatado, que las tribus bosquimanas no son libres? Aquí se cumplen todas las condiciones para el surgimiento de la lucha entre humanos: 1) una técnica limitada, pero suficiente para producir un cierto excedente o plusproducto (si se trabajara más tiempo); 2) un clima y una naturaleza hostil, aunque no tan abrumadores como para obligar a mantenerse en comunidad; 3) situaciones de penuria, las cuales ponen en riesgo, en determinados momentos, la supervivencia de los individuos y del conjunto. Y sin embargo, la pelea por la supervivencia y la apropiación privada de los objetos y los sujetos no se presenta y los Bosquimanos se dan el lujo de tener una cierta “democracia” en el uso de las herramientas y de los medios de trabajo.

El propósito de este ejemplo no es el de hacer un llamado “romántico” a regresar a los “buenos tiempos del nomadismo” ni nada semejante. La descripción, como se ve, no es reconfortante, no para un occidental, quien no soportaría un día, mucho menos dos o tres, sin comer ni podría vivir con una cantidad “tan pobre” de posesiones. Tampoco se pretende espetar en la cara de las sociedades modernas su “falta de aguante” y su fragilidad ante la naturaleza. Ni una ni otra humanidad es, en esencia, mejor ni más “evolucionada” o “progresista”. De lo que se trata, simplemente, es de mostrar otras posibilidades de posicionarse frente a situaciones iguales o parecidas. No hay dos respuestas iguales ante una misma situación, sea o no de escasez; y no se habla, insistimos, sólo de un modo distinto de asumir la confrontación con los otros, sino de que incluso dicha confrontación puede no darse. En esa multiplicidad, jamás delimitada, de modos de posicionarse en el mundo, reside en gran parte lo que llamamos libertad (sin atrevernos a definirla aún). Lo que nos muestran las tribus bosquimanas, a diferencia de lo que concluye el propio Sahlins, no es una especie de “estrategia budista” para disminuir los deseos y sobrellevar su situación, sino una posibilidad histórica propia de esos pueblos; una forma particular de abrirse y posicionarse en su

mundo sin estar sometidas sus proyecciones a la frustración inevitable de ésta o aquella necesidad.

La necesidad (*Bedürfnis*) nunca deviene plenamente una *necesidad necesaria* (*notwendiges Bedürfnis*), ni aún ante condiciones consideradas de escasez. El ser humano está siempre “condenado a la libertad” y, por ello, puede abrirse a la existencia de múltiples maneras en todos los contextos imaginables, tanto individual como colectivamente, aunque, sin duda, hay caminos que, por su “facilidad” e inmediatez en los resultados, aparecen de forma más repetitiva, tal es el caso de la “lucha de todos contra todos”. Ésta última vía manifiesta, empero, exactamente lo contrario de un acto libre: en esa circunstancia los humanos asumen su condición necesaria como algo que los obliga a actuar de cierta manera y se esclavizan a ella.

¿Por qué Marx, si concibe desde el origen al humano como sujeto, o sea como ser libre, termina condicionando la experiencia plena de la libertad a la satisfacción abundante de las necesidades (a través de un desarrollo de las fuerzas productivas)? *Justo por eso, porque piensa al humano como sujeto y su preocupación teórica y práctica es la de lograr la subjetivación plena de los sujetos, la de abrirlos incondicionalmente a sus posibilidades autónomas y voluntarias.* Para ello se separa de la arrogancia metafísica que negaba a los humanos de carne y hueso un lugar en los “altos y dignos conceptos filosóficos” y se dispone a escucharlos, a seguir su historia y a plantear posibilidades concretas y reales de aparición de la libertad, y no a imponerles desde afuera, como el intelectual elitista de mente bloqueada, un supuesto “mundo libre”, sólo, tal vez, deseable para él. Marx quiere, pues, con su pensamiento y con su acción, contribuir a la apertura de infinitas posibilidades para los sujetos, quiere rescatar esas “historias dormidas” de nuestros antepasados y nuestros muertos (tal como las

pensaba Walter Benjamin²²) y proyectarlas hacia un provenir abundante e ilimitado, pero sin someterlos a sus planteamientos teóricos, sino comprendiendo las vías por las que los propios sujetos, en su contexto histórico específico, o sea, en la sociedad occidental y dentro del modo de producción capitalista que tiende a “universalizarse”, pueden lograr instaurar ese “reino de la libertad”.

Pero al hacer eso, al rechazar la postura francamente aberrante y elitista de los metafísicos de su época (las críticas redactadas en *La Sagrada Familia*, dirigidas contra Bruno Bauer y consortes, son un ejemplo excepcional de ello) y hacer “descender” la filosofía a las necesidades e intereses de los individuos históricos concretos, *Marx termina concediendo demasiado no al “sentido común reaccionario y burgués”, como lo dicen Adorno y Horkheimer, sino al “sentido común en general” de Occidente*, sin importar la clase social (proletarios o burgueses) ni la postura política de sus portadores (reaccionaria o progresista)²³. Dicho sentido común habla de la siguiente manera: “Para poder comportarme libremente requiero de ciertas condiciones materiales de seguridad que me prometan no poner en riesgo mi existencia ni, en consecuencia, correr el peligro de tener que pelear con otros para vivir a plenitud o, tan siquiera, para sobrevivir”. Sólo que esta “seguridad” o “certeza” es imposible a cabalidad y, por ende, esa condición es incumplible. Pero Marx no toma posición frente a esa condición del “sentido común de los sujetos”, pues el hacerlo le parece una actitud elitista y metafísica, y más bien la retoma para poder alcanzar, en un provenir poscapitalista posible (no ineludible), una socialidad libre y abundante, no enajenada ni escasa. La única cosa que ciertamente le

²² “En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Editorial Contrahistorias, traducción de Bolívar Echeverría, México, D. F., 2005, tesis VI, p. 20.

²³ ¡Cuidado!: no se dice que Marx sea un pensador del “sentido común”, sino que le concedió demasiado a éste.

advierte a los sujetos es que ese porvenir futuro es sólo probable, no inevitable, y, por lo tanto, que es indispensable activar una praxis política y revolucionaria que modifique la situación opresiva vigente, pues si no, la vía abierta es la de la decadencia (socialismo o barbarie). Pero no cuestiona la condición que ese sentido común de los sujetos le pone a la libertad, atrofiándola como consecuencia, pues para *abandonarse* a ella le pone *a priori* una serie de “requisitos materiales”.

Aquí no se está diciendo, como consecuencia, que como la superación de las condiciones materiales, tecno-políticas, de la escasez no garantiza la libertad, entonces lo mejor es dejar de luchar contra el capitalismo y subordinarse dócilmente a él. Eso es absurdo. Ninguna intervención teórica, sea filosófica o no, podrá detener los intentos, legítimos por lo demás, de sacudirse un dominio despótico y brutal como lo es el poder económico, político, social y cultural del modo de producción capitalista. Los distintos individuos y pueblos que conforman la humanidad de hoy tienen razones de sobra para hacerlo y qué bueno que lo hagan. Lo único que aquí se sostiene es que esa lucha por la *liberación de la opresión* en todos sus niveles y dimensiones no garantiza una experiencia de la libertad y que planteada desde la condicionalidad material, la hace incluso imposible, la bloquea, pues le antepone un conjunto de requisitos en vez asumirla a cabalidad de origen. *Liberación no es libertad*; es algo que ya se sabe, pero vale la pena repetirlo para poner de manifiesto el hecho de que la libertad no puede pensarse desde las condiciones materiales de la técnica y el desarrollo de las fuerzas productivas, ni desde la condición política de la liberación.

Marx es el gran humanista de la filosofía. Eso lo hace mirar a enormes distancias, pero también le impide criticar la “inconstancia” y “puerilidad” humana (presente en cada uno de nosotros, nadie se salva). Para él, una sentencia tan tajante como aquélla expresada por Lao Tsé en el Tao Te King (“El Sabio tampoco tiene

afectos humanos. / Para él los hombres son como perros de paja”²⁴), sería una aberración, una afirmación despectiva propia de la época de escasez. Y, sin embargo, lo que trata de demostrar esta frase es precisamente esa inquietud, frustración, desesperación y pelea constante en la que vivimos envueltos cotidianamente los seres humanos, día tras día, y por la cual nunca podemos oír ni entender las cosas esenciales de nuestra experiencia vital. No hace patente una especie de odio contra la humanidad, sino una crítica a nuestras ansias y ambiciones, a nuestros miedos y a nuestras cobardías, con la finalidad de prepararnos para otra forma de ser y de vivir.

El humano está siempre en libertad. Es algo que no puede elegir y, por lo tanto, en esencia, ella no es una elección. Al no ser una elección, no puede ser condicionada de ninguna manera, ni siquiera técnicamente. Esa es una de las grandes contribuciones de Heidegger para pensar el problema de la libertad (y de la técnica, resultado de ella).

En realidad, la mayor parte de las cosas esenciales que constituyen lo que es el ser humano no son una elección: sensaciones, sentimientos, capacidad de hacer, de pensar, de hablar, su mismo cuerpo, su convivencia con otros seres humanos, etc. Eso no lo disminuye ni lo hace menos, simplemente lo ubica en un conjunto de posibilidades en las cuales está de antemano y dentro de las cuales aprende a vivir. Y precisamente, la libertad en la que está lo abre a varias formas de asumir esas posibilidades, sin limitarse a una sola modalidad. Para Heidegger, eso es lo que nos angustia, a saber, el que no tengamos una posibilidad determinada de antemano y, por ello, buscamos sólo una vía de lograr nuestra libertad, pues, fundamentalmente, sólo contemplamos un único sendero de ser en el mundo.

²⁴ Lao Tsé, *Tao Te King*, CINAR Editores, traducción de David García Walter, México, D. F., p. 21. Con el término “perros de paja”, Lao Tsé hace alusión a unos perros hechos de paja y utilizados en ciertos sacrificios y ceremonias religiosas, los cuales, después de haber sido adornados espléndidamente para los rituales y cumplido su función, simplemente se tiraban a la basura. Ver las notas a dicha obra, *ibíd.*, p. 101.

Heidegger entendió esa libertad como un don, un regalo del ser. El ser se da. No se trata de ninguna sacrificialidad al estilo de Bataille (el otro intelectual que pensó ese darse gratuito de las fuerzas esenciales del universo), sino de un verdadero otorgarse que nos invita a seguirlo sin obligarnos. Pues el ser no es algo definido, un ente o una entidad, sino un camino que aparece como nada, una vereda que no fuerza ni somete a nada, sino que abre mundo y posibilidades. La libertad en Heidegger abre no sólo posibilidades para un individuo. Recordemos que el Dasein es siempre un Mit-dasein. En el fondo, la apertura a la libertad del ser, al dejar acontecer de manera propia al ser y a los entes donados, pone al descubierto las posibilidades históricas de un pueblo, posibilidades productivas, técnicas, artísticas, lingüísticas, comunitarias, etc. Funda un mundo histórico y compartido.

Pero esa libertad del pueblo, en el autor de *Ser y tiempo*, fue pensada, no obstante, en el contexto de un Estado y se los terminó igualando. Se dejó, así, sin pensar el sentido moderno del Estado y la nación e, incluso, del Estado en general, quedando, en consecuencia, esclavizado a él, sometido a su voluntad.

“Los que estamos aquí –llegó a decir Heidegger, en una serie de lecciones impartidas en 1934– nos articulamos en la educación para el saber que entrega la universidad. Nosotros nos preparamos para la profesión. Proyectamos nuestra voluntad en dirección a las profesiones. Y en tanto nos vinculamos a las exigencias de la universidad y ésta, por su parte, a las del Estado, *nosotros queremos la voluntad del Estado. La voluntad del Estado es, empero, la voluntad de un pueblo sobre sí mismo*. Nosotros estamos en el ser del pueblo. Nuestro ser nosotros mismos es el pueblo”²⁵.

²⁵ Martin Heidegger, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, coeditado por el Centro de Publicaciones del MEC y Editorial Anthropos, traducción de Víctor Farías, edición bilingüe, Barcelona, España, 1991, p. 17. (Cursivas mías.)

En lugar de concebir al Estado como lo que es, una empresa histórica regida por una lógica clasista al servicio de unos cuantos, excluyente, por lo tanto, de lo que se llama “pueblo”, *Heidegger identifica románticamente*²⁶, o sea, confundiendo el extracto social-natural del pueblo con la configuración histórico-clasista del Estado, estos dos elementos, terminando, paradójicamente, de someter el primero al segundo, en vez de “proyectarlo históricamente”. Ésta es la condición de posibilidad de la simpatía de Heidegger con el nazismo.

Esta condición de posibilidad, empero, no debe cegarnos –y éste es uno de los argumentos principales del presente trabajo– para comprender el aporte central de la obra de Heidegger, el cual nada tiene que ver con una expresión política específica, ni progresista ni reaccionaria: *la libertad no es en esencia una elección subjetiva; no depende, por lo tanto de una condición humana y, en consecuencia, gracias a ello, el propio humano está posibilitado a aparecer históricamente de maneras inéditas sin estar sometido a una ley ni a un proceso de cambio, ni tampoco a una única forma de sociedad del porvenir, sea ésta moderna y poscapitalista o cualquier otra.*

Tenemos que pensar lo que pensaron Marx y Heidegger más allá de Marx y Heidegger. No se trata de tergiversar a Marx y Heidegger y presentarlos como no son o rescatar tan sólo lo que más nos gusta de ellos²⁷, lo que más nos sirve políticamente o filosóficamente. No. El propósito es recuperar los problemas pensados por ellos y “darles vida” de nuevo.

Entre Marx y Heidegger hay un camino oculto que llama a la libertad. Hay también un abismo infranqueable. Y la pretensión no es la de franquearlo, sino la de abismarse en él. Ambos, a pesar de las apariencias contrarias, llaman a un futuro abierto

²⁶ Ver de Bolívar Echeverría, “Heidegger y el ultra-nazismo”, en *Las ilusiones de la Modernidad*, op. cit., p. 83-96, y “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, ibíd., p. 164-165.

²⁷ Ésta es la típica forma de proceder de un Negri en su obra ya citada *Marx más allá de Marx*, según la cual el Marx valioso y “políticamente correcto” es el de los *Grundrisse* y no el de *El capital*. ¿“Políticamente correcto” para quién?”, se dirá. Para él, sólo para él, por supuesto.

a todas las posibilidades. Nosotros retomamos ese llamado misterioso y atendemos esa preocupación como la más íntima y potente de todas. Pero no queremos condicionar históricamente esas posibilidades ni limitarlas a una sola vía, ni mucho menos identificarlas con una empresa epocal opresiva y brutal como lo es el Estado o el capital. Queremos abandonarnos, abandonarnos libremente, al sinfín de promesas de ser.

CONCLUSIÓN FUGAZ

Apolo me ha herido

Friedrich Hölderlin

Entre mediados del siglo VIII y mitades del siglo IX de nuestra era, en las tierras de Mesoamérica –en esa entonces ignotas para el mundo occidental–, a lo largo de un territorio que abarcaba desde la actual península de Yucatán y se extendía a una gran parte de Centroamérica, tuvo lugar uno de los acontecimientos más enigmáticos de la historia. La llamada civilización maya, en el período de su máximo esplendor, comenzaba a decaer velozmente hasta desvanecerse del escenario sin dejar pista alguna. Mil años después, en noviembre de 1839, dos viajeros, uno estadounidense, John Lloyd Stephens, y otro inglés, Frederick Catherwood, descubrían entre la maleza, en una exploración dentro del territorio de lo que hoy es Honduras, las ruinas de Copán. Se iniciaba así una época de investigaciones, expediciones, estudios y muchas especulaciones en torno al mundo maya y a sus centros y monumentos, expresiones de su grandeza. Todo era digno de admiración: las enormes pirámides y templos, majestuosamente erigidos y adornados; su conocimiento de la “astronomía” y de las “matemáticas”; su “cosmovisión”; su cultivo de las artes; etc. Pero quizá nada haya resultado tan atractivo y, a la vez, tan sorprendente para el observador occidental como el hecho mismo de su abandono, la desaparición de un pueblo que logró tanto y simplemente se esfumó en las tinieblas de los tiempos. ¿Por qué dejó de existir la civilización maya? ¿Qué cosa pudo ocasionar su desintegración? ¿Cómo una cultura entera puede llegar a tales grados de florecimiento y después, tan sencillamente, “evaporarse en el aire”?

Muchas respuestas se han dado de entonces para acá. Se han llegado a aducir razones catastróficas: cataclismos ambientales y ecológicos que obligaron a los habitantes de la región a mudarse de espacio; epidemias brutales que diezmaron repentinamente la población, afectando de manera irreversible el conjunto comunitario y cultural; etc. Sin embargo, dichas respuestas adolecen del defecto característico de las explicaciones que invocan los fenómenos súbitos como causas esenciales: a cada evento fatal le sigue una enumeración enorme de contra-hechos, de situaciones que persisten a pesar del acaecimiento. A la repentina erosión del medio natural, por ejemplo, le sigue la demostración de una continua fertilidad de la tierra durante uno o dos siglos; a la destrucción poblacional ocasionada por enfermedades y contagios masivos, los cálculos de densidad demográfica que demuestran justo lo contrario, por lo menos por periodos prolongados.

En un estudio interesante y relativamente reciente, el arqueólogo David Webster¹, se dedicó a explorar este extraño suceso y aventuró, a través de una extensa presentación de pruebas e informaciones recabadas por vía directa a lo largo de más treinta años, una serie de hipótesis que, si bien no resuelven a cabalidad el problema, dejan entrever lo que posiblemente ocurrió con la civilización maya al final. Como era de esperarse, el estudio no da cuenta de ningún “acontecimiento fatal” ni de ninguna desaparición súbita, sino de un proceso de varios siglos que se fue acumulando y terminó derivando en el cese de esa grandiosa cultura. Al final de su libro, Webster propone, desde una perspectiva malthusiana, cuatro motivos principales, cada uno articulado con el otro al modo de causa-efecto: 1) un crecimiento demográfico producido “en ausencia de un cambio tecnológico significativo”². En efecto, los mayas no lograron desarrollar técnicas de canales ni sistemas de drenado suficientemente

¹ David Webster, *La caída del imperio maya. Perspectiva en torno a una enigmática desaparición*, Ediciones Destino, traducción de Ferran Meler-Orti, España, 2003.

² *Ibíd.*, p. 428.

amplios como para mejorar en gran escala la productividad de la tierra, cuyo primordial producto era el maíz, a diferencia de la posterior civilización azteca, la cual innovó con las chinampas una forma muy productiva de abastecerse de alimentos. 2) Una creciente erosión de la tierra y un daño significativo a la ecología regional, consecuencia del aumento poblacional, la ausencia de tecnologías más productivas y el uso intensivo del suelo para fines agrícolas. Este uso más intensivo del suelo se reflejó en la extensión de los cultivos a las tierras de menor calidad, ciclos más cortos de rotación de los campos y disminución de los tiempos de barbecho, construcción de nuevas tierras de cultivo, etc. Todas estas soluciones fueron benéficas a corto plazo, pero fatales a largo plazo. 3) Consecuencia de esto, se incrementaron las rivalidades y se promovieron numerosas guerras entre los distintos centros mayas. Por su parte, las guerras estimularon “la fuerte concentración de poblaciones leales en las inmediaciones de los principales centros de la realeza, los cuales a su vez aceleraron la intensificación agrícola local y el deterioro de las tierras”³. Además, los saqueos y destrucciones que siempre acompañan a los enfrentamientos bélicos, acrecentaron los riesgos y las carencias de los agricultores. 4) Finalmente, el deterioro incesante de las condiciones de vida, en todos los sentidos reseñados, concluyó en una “pérdida de legitimidad” de la nobleza y la realeza maya, la cual basaba su poderío en una serie de rituales y mitologías a la que el conjunto de la población atribuía cierta efectividad. Las instituciones dinásticas, así, terminaron siendo cuestionadas y cayeron (a mediados del siglo IX d. c.) ya sea por pugnas internas en la estructura de poder, sublevaciones campesinas o “deserciones ideológicas”.

Si bien es muy posible diferir de la terminología usada por Webster, así como de la manera causal en la que elabora sus argumentos, e, incluso, del orden en el cual los acomoda y la teoría que propone para explicarlos, lo cierto es que la forma en la cual

³ *Ibíd.*, p. 440.

vincula la decadencia de la civilización maya con los problemas agrarios y la insuficiencia de la tecnología para hacer frente a la erosión del suelo, abre vías para comprender esa historia a partir de los móviles concretos de las poblaciones agrícolas de “abajo” y no desde las meras pugnas entre las dinastías nobles o a partir de explicaciones fáciles que resuelven el problema introduciendo un *deus ex machina*. No obstante, a pesar de ello, una intervención como ésta no logra dilucidar lo verdaderamente enigmático del asunto. Sin duda nos dice de la decadencia de una forma estatal de gestión de la sociedad o, más bien, de un grupo de sociedades específicas y emparentadas, así como también nos aclara los límites materiales de dichas comunidades, las contradicciones que llevaron a su enfrentamiento y posterior desgarramiento; pero lo que no nos explica es por qué esas formas estatales caducas no fueron sustituidas por otras, ni por qué, en lugar de ello, la población acabó por disgregarse y formar comunidades no organizadas bajo una forma estatal, ni mucho menos imperial. Y eso es lo verdaderamente enigmático.

Lo verdaderamente enigmático de la caída de la civilización maya no es la caída de la forma misma de esa civilización, aglutinada no en un único imperio, sino en varios centros de poder distribuidos a lo extenso de un perímetro considerable; lo realmente enigmático es el abandono de la civilización misma por parte de los individuos y grupos que la conformaban y la consecuente dispersión de las comunidades en varias zonas, sin ningún intento por revitalizarla o actualizarla de alguna manera. Después de su marcha, imparable a partir de la segunda mitad del siglo nueve de nuestra era, esos grupos humanos simplemente se asentaron en otras zonas como si nada de lo pasado hubiera ocurrido, como si se hubieran olvidado los “logros” alcanzados y se iniciara una nueva historia, una nueva forma de ser en el mundo, con muy poco que rescatar de lo anterior. ¿Cabe concebir algo así en nuestra mentalidad occidental?

Las caídas de los imperios en Occidente tuvieron un desenlace muy distinto. Tomemos el caso del Imperio Romano. Allí también, aunque con características totalmente diversas, los problemas relacionados con la tierra se volvieron avasalladores. La forma clásica de propiedad romana de la tierra estaba fundamentada en la organización de pequeños campesinos propietarios, los cuales tenían un acceso, originalmente, igualitario a la posesión de un pedazo de suelo de dimensiones similares. Sin embargo, factores históricos muy complejos, que no explicaremos ahora –entre ellos, principalmente, el endeudamiento de los propietarios privados– generaron una tendencia a la concentración de la tierra y a la ruptura de las bases de la pequeña propiedad. Junto a esta concentración en pocas manos (de los patricios) contribuyeron al proceso varios fenómenos: el surgimiento de la esclavitud, el sistema monetario, las guerras de conquista que fortalecieron la tendencia a la concentración, etc.⁴ Al correr de los siglos, estas mismas formas que promovieron el surgimiento del imperio y marcaron la fortaleza de Roma dirigida por una elite patricia, terminaron provocando el empobrecimiento de sus ciudadanos debido a varias causas, la principal de ellas, el límite fronterizo que alcanzó el imperio (al acabarse las guerras de conquista) y terminó limitando la capacidad de dotación de población esclava base de la producción agrícola del mismo⁵. Las consecuencias inevitables fueron el encarecimiento de los productos, la hambruna consecuente y la pobreza extrema, efectos todos ellos recrudecidos por el alza incontenible de los impuestos por parte del Estado, el cual buscaba aprovisionarse de mayores recursos ante la escasez general. Sin embargo, el descenso demográfico, efecto natural de lo anterior, pronto hizo su aparición y junto con la expansión de la pobreza a la mayoría de los ciudadanos, diezmó la fuente de la recaudación fiscal, la cual acabó

⁴ Para una comprensión más amplia de esa historia ver de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *La luminosas 'edades oscuras'. La concepción marxista sobre la transición de la antigüedad al feudalismo*, editado por la Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2005, capítulo II, pp. 59-104.

⁵ *Ibíd.*, p. 89.

debilitando al Estado. Las llamadas “invasiones bárbaras”, sobre todo por parte de las tribus germanas antes sometidas, cerraron este círculo y marcaron el fin del Imperio Romano, el cual, para el siglo IV de nuestra era trasladó su capital a Bizancio. En su lugar surgió el Sacro Imperio de Occidente, regido bajo la autoridad de un emperador germano y la fuerza del Papa, detentador del poder de la nueva religión oficial: el cristianismo.

Así las cosas, se ve que lejos de abandonarse completamente el espacio de la cultura romana, simplemente se le cambió de forma. A una forma estatal le siguió otra y la cultura misma nunca fue olvidada, sino incorporada y si se quiere, incluso, deformada, en la nueva cosmovisión cristiana. La historia romana continuó, aunque con otros parámetros y otras bases.

Pero la cultura maya desapareció. Ciertamente que las comunidades tojolabales, tzeltales, tzotziles, etc., de hoy son las herederas directas de esos antiguos y originales pobladores, pero éstas no volvieron a reorganizarse en una forma estatal ni a reivindicar los elementos esenciales de aquella cultura. Persistió la siembra y el cultivo del maíz, pero ya no bajo una forma identitaria que los proyectara como civilización. Sencillamente se dispersaron y se abrieron libremente a otra forma de ser en el mundo.

¿Se insinúa, acaso, a la sombra de estas narraciones, una propuesta subrepticia de abandono de la sociedad occidental y sus figuras técnicas, políticas, culturales, y la apertura inmediata a otras formas de ser en el mundo? Por supuesto que no, eso sería absurdo y ridículo. El mundo occidental tiene sus propias formas y sus propios tiempos y nadie, por sí solo podrá modificar sus tendencias. La técnica moderna está ahí no únicamente para ratificar la vigencia del poder despótico del capital, sino también para anunciar la posibilidad latente en la sociedad occidental (versión de sociedad que ha alcanzado hoy ya, plenamente, un despliegue mundial) de su liberación. Occidente no

sólo sufre su técnica, sino que está esperanzado en ella, sea de forma pasiva, nihilista o revolucionaria. Y Occidente quiere terminar de contar su historia. Si antes de ello no se destruye o se aniquila, triunfando la decadencia, entonces es probable que éste encuentre, a través de la organización, cooperación y lucha de los individuos y grupos que lo conforman, una figura adecuada a la afirmación de todos, realmente democrática y comunitaria. Occidente, entonces, después de muchas batallas, esfuerzos y procesos prolongados, habrá alcanzado su forma completa –nunca, simplemente, a través de un único momento liberador–. Occidente se habrá contado su historia: será una sociedad liberada⁶.

Además, en esencia, la tarea de la filosofía o de aquello que pretende ser filosofía, no es nunca la de proponer una figura de cultura o de socialidad, sino la de seguir las figuras vigentes en un espacio y una época y anteponerles a ellas posibilidades que escapan de sus límites, que no pueden vislumbrarse siquiera como posibilidades, pues conforman eso que Foucault llamó con tino el “afuera”⁷, esa clasificación que, al estilo de la fábula borgiana, no puede localizarse en ningún sitio dentro de nuestras representaciones tradicionales. El pensamiento del afuera marca los límites de una figura histórica y gracias a ello revela su fragilidad, su inserción dentro del devenir temporal y, por ende, su ruptura ineludible, su cese inequívoco.

La historia humana (no la historiografía o ciencia histórica) y la filosofía siguen ritmos y rutas distintas, diferenciadas. Mientras la última devela, a través del pensamiento de las diversas posibilidades, figuras inéditas de aparición de la verdad en el mundo, la primera reclama respuestas concretas y no simples visualizaciones probables, futuras. Por eso a veces sus caminos se cruzan y muchas veces (la mayoría)

⁶ Por eso “el último humano” (*der letzte Mensch*) del que habla Nietzsche no es, en esencia, el “humano abúlico”, sino el “humano liberado”, propio de Occidente. Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, op. cit., pp. 309-311.

⁷ Michel Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, traducción de Manuel Arranz Lázaro, Valencia, España, 1997.

no. Pero ello no debe llevar a desechar una u otra ni a mezclarlas sin consideración a sus distancias ni a exigirles cosas que, por su forma de ser, no pueden cumplir, sino a entender sus sendas apartadas, sus destinos que penden de hilos elaborados con materiales disímiles.

La historia de hoy es la historia triunfante, hasta el momento, de la sociedad occidental. Ella dicta sus reglas y establece los pasos para superar los obstáculos autoimpuestos. Quizá, no lo sé, si las diversas configuraciones civilizatorias subordinadas a esa propuesta universalista logran un día entablar un diálogo y dotarse de una forma histórica no opresiva, superando las fuerzas en apariencia omnipotentes del Estado y del capital, se haga evidente algo que estaba ahí desde el principio listo para presentarse y para asumirse por todos, pero que no podía ser obvio, bajo ninguna circunstancia, a los ojos de dicha humanidad: que para la libertad no hay mediación alguna.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época de la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Editorial Taurus, traducción de José María Ripalda, España, 1992.

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *La luminosas 'edades oscuras'. La concepción marxista sobre la transición de la antigüedad al feudalismo*, editado por la Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2005.

Agustín, San, *Confesiones*, Editorial Porrúa, versión de Francisco Montes de Oca, México, D. F., 2005.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne, *Para leer El Capital*, traducción de Marta Harnecker, Siglo Veintiuno Editores, México, 1998.

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Marta Harnecker, México, 2004.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, UNAM, edición bilingüe, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, D. F., 1954.

Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, edición trilingüe, traducción al castellano de Valentín García Yebra, Madrid, España, 1998.

Arrighi, Giovanni, "Siglo XX: siglo marxista, siglo americano", en *The new left review*, versión castellana, Editorial Akal, Madrid, España, 2000.

Axelos, Kostas, *Argumentos para una investigación*, Editorial Fundamentos, Madrid, España, 1973.

Axelos, Kostas, *Marx pensador de la técnica*, Editorial Fontanella, traducción de Enrique Molina, Barcelona, España, 1969.

Bacon, Francis, *Novum Organum*, Porrúa, traducción de Cristóbal Litrán, México, D. F., 2000.

Bataille, Georges, *La parte maldita*, Editorial Icaria, Barcelona, España, 1987.

Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo Veintiuno Editores, México, 2002.

Baudrillard, Jean, *El espejo de la producción*, Editorial Gedisa, traducción de Irene Ago, Barcelona, España, 2000.

Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Editorial Itaca, traducción de Andrés E. Weikert, México, D. F.

Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Editorial Contrahistorias, traducción de Bolívar Echeverría, México, D. F., 2005.

Bernstein, Eduard, “Factor realista y factor ideológico”, en *Problemas del socialismo*, Eduard, Berstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Irene del Carril y Alfonso García Ruíz, México, 1982.

Bernstein, Eduard, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Irene del Carril y Alfonso García Ruíz, México, 1982.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Tomo II, Editorial Aguilar, Madrid, España, 1979.

Bordieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*, Ediciones Paidós, traducción de César de La Mezsa, Barcelona, España, 1991.

Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo (siglos XV-XVIII)*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1982.

Castells, Manuel, *La era de la información. Vol. 1 La sociedad red*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Carlos Martínez Gimeno, México, 1999.

Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, España, 2002.

Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Manuscritos del 61-63*, coeditado por la Universidad Autónoma Metropolitana y Siglo Veintiuno Editores, México, 1988.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, coedición UNAM-Itaca, México, D. F., 2001.

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Ediciones Era, México, D. F., 1986.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, D. F., 1995.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Editorial Siglo Veintiuno, México, 1998.

Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*, Editorial Era, México, D. F., 2006.

Empédocles de Agrigento, *Poema*, en García Bacca, Juan David, (selección, traducción y notas), *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2002.

Engels, Federico, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, 1986.

Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 1986.

Engels, Friedrich, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Editorial Planeta-Agostini, España, 1992.

Engels, Friedrich, *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring (Anti-Dühring)*, en *Engels. Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 1986.

Farías, Víctor, *Heidegger y el nazismo*, coedición de Akal Ediciones y Fondo de Cultura Económica, Santiago, Chile, 1998.

Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, traducción de Manuel Arranz Lázaro, Valencia, España, 1997.

Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, España, 2003.

Godelier, Maurice, “Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades”, en Karl Marx, Friedrich Engels y Maurice Godelier, *Sobre el modo de producción asiático*, Editorial Martínez Roca, Barcelona, España, 1969.

Gómez-Lobo, Alfonso, *El poema de Parménides*. (Texto griego, traducción y comentario.), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

Görter, Herman, *Carta abierta al camarada Lenin*, Editorial Grijalbo, Colección 70, traducción de Julio C. Acerote, México, D. F., 1971.

Grossman, Henryk, *La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979.

Gustafson, Bo, *Marxismo y revisionismo*, Ediciones Grijalbo, traducido por Gustau Muñoz, Barcelona, España, 1974.

Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, Editorial Paidós, traducción de Alcira Bixio, Argentina, 2002.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar/Hachette, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Argentina, 1976.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid, España, 2000.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 2002.

Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Editorial Sudamericana, traducido por Juan Luis Vermaer Buenos Aires, Argentina, 2004.

Heidegger, Martin, *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Herder, traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona, España, 2004.

Heidegger, Martin, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, España, 2001.

Heidegger, Martin, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en, *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, traducción de José Luis Molinuevo, Madrid, España, 2006.

Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Samuel Ramos, México, D. F., 2002.

Heidegger, Martin, “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, Editorial Anthropos, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, España, 1990.

Heidegger, Martin, “Hacia la pregunta del ser”, en *Acerca del nihilismo*, Ediciones Paidós Ibérica, traducción de José Luis Molinuevo, Barcelona, España, 1994.

Heidegger, Martin, “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, España, 2001.

Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo, en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, España, 1993.

Heidegger, Martin, “Protocolo de un seminario sobre la conferencia ‘Tiempo y ser’”, en *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, traducción de José Luis Molinuevo, Madrid, España, 2006.

Heidegger, Martin, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones Serbal, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, España, 1994.

Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, coedición de la Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Almagesto y Editorial Biblos, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Argentina, 2003.

Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, en *Sobre el humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, D.F, 1998.

Heidegger, Martin, *De camino al habla*, Ediciones del Serbal-Guitard, España, 1987.

Heidegger, Martin, *De la esencia de la verdad, ¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Siglo Veinte, traducción de Xavier Zubiri, Buenos Aires, Argentina, 1979.

Heidegger, Martin, *Die Frage nach der Technik*, en *Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 2000.

Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Jacobo Muñoz, México, D. F., 2003.

Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Samuel Ramos, México, D. F., 1997.

Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, España, 2001.

Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa, traducción de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, España, 2003.

Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Gred Ibscher Roth, México, D. F., 1973.

Heidegger, Martin, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, coeditado por el Centro de Publicaciones del MEC y Editorial Anthropos, traducción de Víctor Farías, edición bilingüe, Barcelona, España, 1991.

Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de Juan José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, España, 2000.

Heidegger, Martin, *Nietzsche*, tomo II, Ediciones Destino, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, España, 2001.

Heidegger, Martin, *Parménides*, Ediciones Akal, traducción Carlos Másmela, Madrid, España, 2005.

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, España, 2003.

Heidegger, Martin, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, España, 2002.

Heidegger, Martin, *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, traducción de Manuel Garrido, Madrid, España, 2006.

Heller, Agnes, *Teoría de las necesidades en Marx*, Ediciones Península, traducido por José-Francisco Ivars, Barcelona, España, 1978.

Heráclito de Efeso, en *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, traducción y notas de Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Barcelona, España, 2001.

Herkovits, Melville J., *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, traducción de Carlos Silva, México, D. F., 1974.

Hilferding, Rudolf, *El capital financiero*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba, 1971.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, coedición entra la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y la Revista Herramienta, Buenos Aires, Argentina, 2002.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, España, 2002.

Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, traducción de Juan José Sánchez, Madrid, España, 2004.

Juanes, Jorge, *Hölderlin y la sabiduría poética. (La otra modernidad)*, Editorial Itaca, México, D. F., 2003.

Jünger, Ernst, *El trabajador*, Tusquets Editores, traducción de Andrés Sanchez Pascual, Barcelona, España, 1990.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Editorial Alfaguara, traducción de Pedro Ribas, España, 2002.

Kant, Immanuel, *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, UNAM, México, D. F., 1978.

Korsch, Karl, *Karl Marx*, Editorial Ariel, traducido por Manuel Sacristán, Barcelona, España, 1981.

Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, Ediciones Era, traducción de Elizabeth Beniers revisada por Adolfo Sánchez Vázquez, México, D. F., 1971.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, traducido por Adolfo Sánchez Vázquez, México, D. F., 1967.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, Argentina, 2004.

Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1990.

Lafargue, Paul, *El derecho a la pereza*, Editorial Fundamentos, edición de Manuel Pérez Ledesma, España, 2004.

Lao Tsé, *Tao Te King*, CINAR Editores, traducción de David García Walter, México, D. F.

Lefebvre, Henri, *Tiempos equívocos*, Editorial Kairós, traducción de José Francisco Ivars y Juan Isturiz Izco, Barcelona, España, 1976.

Leibniz, *Monadología*, Editorial Porrúa, México, D. F., 1984.

Lenin, V. I., *Carlos Marx. (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)*, en Lenin, Obras escogidas en doce tomos, Tomo V, Editorial Progreso, Moscú, URSS, 1976.

Lenin, V. I., *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1967.

Locke, John, *The second treatise of government*, en *Two treatises of government*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2004.

Luciano de Samosata, *Relatos verídicos*, en *Obras I*, Editorial Gredos, traducción de Andrés Espinosa Alarcón, España, 2002.

Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Editorial Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, Barcelona, España, 1968.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Editorial Grijalbo, traducido por Manuel Sacristán, México, D. F., 1969.

Luxemburgo, Rosa, “Al resplandor de la revolución”, en *Obras escogidas. Tomo 1. Escritos políticos I*, prólogo y selección de Bolívar Echeverría, Ediciones Era, México, D. F., 1978.

Luxemburgo, Rosa, “En la hora revolucionaria: ¿y ahora qué? [I]”, en *Obras escogidas. Tomo 1. Escritos políticos I*, prólogo y selección de Bolívar Echeverría, Ediciones Era, México, D. F., 1978.

Lyotard, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, Red Editorial Iberoamericana, traducción de Mariano Antolín Rato, México, 1993.

Lyotard, Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, traducción de Enrique Lynch, Barcelona, España, 2003.

Mandel, Ernest, *El capitalismo tardío*, Ediciones Era, traducción de Manuel Aguilar Mora, México, D. F., 1972.

Mann, Thomas, *Kultur und Sozialismus*, Stockholmer Gesamtausgabe, der Werke von Thomas Mann, *Reden und Aufsätze II*, S. Fischer Verlag, Deutschland, 1965.

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, Alianza Editorial, traducción de Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Madrid, España, 1999.

Martínez Marzoa, Felipe, *La filosofía de «El capital» de Marx*, Taurus Ediciones, Madrid, España, 1983.

Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, traducción de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Marx, Carlos y Engels, Federico, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Editorial Grijalbo, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 1967.

Marx, Carlos, *Cuadernos de París. [Notas de lectura de 1844]*. Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Era, traducción de Bolívar Echeverría, México, D. F., 1974.

Marx, Carlos, *Teorías sobre la plusvalía*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, traducción de Wenceslao Roces, México, D. F., 1987.

Marx, Karl, “Cuadernos de lecturas”, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, “El comunismo y la ‘Gaceta General de Augsburgo’”, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, *Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, *Brief an der Vater*, MEW, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 40. Berlin/DDR. 1973.

Marx, Karl, *Cantos para Jenny y otros poemas*, Papeles con gatillo y El angelito editores, traducción de Francisco Jaymes, 1997.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis, José Aricó, México, 1997.

Marx, Karl, *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, *Crítica del Programa de Gotha*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, República Popular China, 1979.

Marx, Karl, *Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]*, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 13, 7. Auflage 1971, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961, Berlin/DDR.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno Editores, 8 volúmenes, traducción de Pedro Scarón, México, 2001.

Marx, Karl, *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Pedro Scarón, México, 2001.

Marx, Karl, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Ediciones Felmar, traducción de Carlos Wert, Madrid, España, 1977.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, volúmenes 1 y 2, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Pedro Scarón, México, 1997.

Marx, Karl, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, *Escorpión y Félix. Novela humorística*, Tusquets Editor, Barcelona, España, 1971.

Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de José Aricó y Jorge Tula, México, 1991.

Marx, Karl, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*, Editorial Itaca, selección y traducción de Bolívar Echeverría, México, D. F., 2005.

Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, traducción de Francisco Rubio Llorente, Madrid, España, 2003.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1987.

Marx, Karl, *Notas marginales al 'Tratado de Economía política' de Adolph Wagner*, Ediciones Pasado y Presente, traducción de Félix Blanco, México, D. F., 1982.

Marx, Karl, *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, aus Karl Marx und Friedrich Engels, Werke, Ergänzungsband 1, Dietz Verlag, Berlin (DDR), 1968.

Marx, Karl, *Progreso técnico y desarrollo capitalista (manuscritos 1861-1863)*, Ediciones Pasado y Presente, traducción de Raúl Crisafio y Jorge Tula, México, D. F., 1976.

Marx, Karl, *Salario, precio y ganancia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, República Popular China, 1976.

Marx, Karl, *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, en *Marx. Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, traducido por Wenceslao Roces, México, D. F., 1982.

- Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, MEW, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969.
- Marx, Karl, y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Manifiesto del Partido Comunista-Artículos de la "Nueva Gaceta Renana" (1847-junio 1848)*, Obras de Marx y Engels (OME) 9, Editorial Grijalbo, traducción de León Mames, Barcelona, España, 1978.
- Marx, Karl, *Zur Kritik der politische ökonomie*, MEW, (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 13, 7. Auflage 1971, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1961, Berlin/DDR.
- Marx, Karl-Engels, Friedrich, Werke (MEW), Band 23, *Das Kapital*, Bd. I, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1968.
- Mattick, Paul, Korsch, Karl y Pannekoek, Anton, *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?*, traducción de Stella Mastrángelo y Alejandro Zenker, Cuadernos de Pasado y Presente, México, D. F., 1978.
- Mehring, Franz, *Carlos Marx*, Ediciones Grijalbo, traducida por Wenceslao Roces, Barcelona, España, 1967.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, Alianza Editorial, traducción de Constantino Aznar de Acevedo, Madrid, España, 1982.
- Napoleoni, Claudio, *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, Editorial Era, traducción de Ana María Palos, México, D. F., 1979.
- Negri, Antonio, *Marx más allá de Marx*, Ediciones Akal, Madrid, España, 2001.
- Neruda, Pablo, *Las uvas y el viento*, Editorial Seix Barral, Barcelona, España, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *Also Sprach Zarathustra*, Nietzsches Werke in zwei Bänden, Verlag «Das Bergland-Buch», Salzburg, Österreich.
- Nolte, Ernst, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Editorial Tecnos, traducción de Elisa Lucena, Madrid, España, 1998.
- Ott, Hugo *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza Editorial, traducción de Helena Cortés Gabaudan, Madrid, España, 1992.
- Pannekoek, Anton, *Lenin filósofo*, Ediciones Pasado y Presente, traducción de Lain Diez, Argentina, 1973.
- Paz, Octavio, *La llama doble. Amor y erotismo*, Editorial Seix Barral, México, 1993.
- Pöggeler, Otto, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Editorial Alfa, traducción de Juan de la Colina, Barcelona, España, 1984.
- Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Editorial Paidós, versión castellana de Saul Karsz, Buenos Aires, Argentina.

- Sahlins, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*, Akal Editor, Madrid, España, 1983.
- Samuelson, Paul A. y Nordhaus, William D., *Economía*, Editorial McGraw-Hill, traducción de Esther Rabasco, España, 1996.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, FFyL UNAM, Ediciones La Jornada y Editorial Ítaca, México, D. F., 2003.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1980.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Tomos 1 y 2, Editorial Losada, traducción de Manuel Lamana, Buenos Aires, Argentina, 1995.
- Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, en *Sobre el humanismo*, Ediciones Peña Hermanos, México, D. F., 1998.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Editorial Losada, traducción de Juan Valmar, Buenos Aires Argentina, 1998.
- Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, RBA Coleccionables, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, España, 2002.
- Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Editorial Siglo Veintiuno, traducción de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, México, 1983.
- Stalin, Joseph, *Dialectical and historical materialism*, International Publishers, New York, USA.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Editorial Gedisa, traducción de Alfredo EBáez, Barcelona, España, 2000.
- Vattimo, Gianni, *Más halla del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Ediciones Paidós Ibérica, traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, España, 1992.
- Veraza, Jorge, *Carlos Marx y la técnica. Desde la perspectiva de la vida*, ensayo publicado en la revista *Críticas de la economía política. Edición latinoamericana*. No. 22/23, "Carlos Marx: Vida y obra", Ediciones El Caballito, México, D. F., 1984.
- Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, coeditado por El Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2001.
- Webster, David, *La caída del imperio maya. Perspectiva en torno a una enigmática desaparición*, Ediciones Destino, traducción de Ferran Meler-Orti, España, 2003.
- Zeleny, Jindrich, *La estructura lógica de "El capital" de Marx*, Editorial Grijalbo, traducido por Manuel Sacristán, Barcelona, España, 1974.

Artículos de revistas

Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, publicada en la revista *Espacios*, del Centro de Investigaciones Filosóficas, traducción de Oscar Terán Instituto de Ciencia, Universidad de Puebla, Año 1, Número 3.

Torwarmicki, Frédéric y Palmier, Jean-Michel, *Conversación con Heidegger*, entrevista aparecida en *Palos de la crítica*, revista trimestral de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, número 4 ½, traducida por Julio Díaz Báez, México, D. F., 1981.

Cartas

Carta de Marx a Kugelman, Londres, 11 de julio de 1868. Ver Carlos Marx, *Cartas a Kugelman*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba, 1975.

Carta de Marx a Engels, con fecha de 14 de enero de 1858, en Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno Editores, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scarón , Miguel Murmis y José Aricó, México, 1997.