

Cuando las cosas empobrecen: *El capital* de Marx y los escritos de Heidegger sobre la técnica en lectura coordinada¹

DIEGO MARTÍNEZ ZARAZÚA

Naturalmente, una explicación no debe limitarse a extraer el asunto del texto, sino que también debe aportar algo suyo al asunto, aunque sea de manera imperceptible y sin forzar las cosas. Es precisamente esta aportación lo que el profano siempre siente como una interpretación exterior cuando la mide por el rasero de lo que él considera el contenido del texto y que, con el derecho que se autoatribuye, critica tachándola de arbitraria. Sin embargo, una adecuada explicación nunca comprende mejor el texto de lo que lo entendió su autor, sino simplemente de otro modo. Lo que pasa es que ese otro modo debe ser de tal naturaleza que acabe tocando lo mismo que piensa el texto explicado.

—Martin Heidegger, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”»

§1. Introducción

HOY EN DÍA, ASOCIAR LA OBRA DE MARX CON LA DE HEIDEGGER RESULTA UN TANTO EXTRAÑO. El primero es ampliamente considerado un maestro del pensamiento social, una figura clave de la economía política y ciertamente también un filósofo, aunque esto último principalmente por obras de juventud, en su mayor parte tenidas por subsidiarias del presunto «método dialéctico» de Hegel. El segundo, un ontólogo, siempre preocupado por la historia «del ser» mas no tanto así por la historia «real» —

¹ La presente es una versión al español —con algunas enmiendas e incorporaciones— del artículo: Diego Martínez Zarazúa, «When Things Impoverish: An Approach to Marx’s Analysis of Capitalism in Conjunction with Heidegger’s Concern over Technology». *Rethinking Marxism* 34 no. 1 (2022): pp. 6–24. DOI: 10.1080/08935696.2022.2026750. Copyright © Association for Economic and Social Analysis, reimpresso con permiso de Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandfonline.com> a nombre de la Association for Economic and Social Analysis.

ésa que presumiblemente se halla al centro de los análisis de Marx. Y a pesar de la conocida, aunque breve y ciertamente rara alusión de Heidegger en la «Carta sobre el “humanismo”» a «un diálogo productivo con el marxismo»², sería éste en todo caso un diálogo nunca acometido, al menos no de manera temática³. Así que, a simple vista, parece haber poco que decir sobre una posible raíz común a ambos pensadores.

Pero esta imagen es incompleta. De hecho, numerosos estudiosos han contribuido al señalado «diálogo», ya sea de manera tópica o tangencial, al tiempo que desarrollaban sus propias líneas filosóficas, enarbolando así lo que a veces se ha denominado «marxismo heideggeriano»⁴. El presente ensayo pretende ser una contribución a esta tradición.

Me propongo mostrar una conexión entre ambos pensadores a través del examen del primer volumen de *El capital*, especialmente la parte primera (su «dimensión hermenéutica», en palabras de Fredric Jameson⁵), en conjunto con la pregunta por la técnica de Heidegger, famosamente presentada en la conferencia así titulada, pero sin limitarme sólo a ella. Sostengo que Marx y Heidegger comparten una misma preocupación por el empobrecimiento de las cosas —más precisamente, por el empobrecimiento de su consistencia cualitativa— que ocurre bajo el régimen del capitalismo o de la técnica moderna. Implicadas en la dinámica de uno u otra, las cosas se vuelven un remanente, un derivado desestimable de tal dinámica. Así, espero mostrar que la lectura coordinada de ambos autores prueba un parentesco filosófico que no suele ser reconocido, así como complementa los argumentos de cada uno, que, a mi parecer, están encauzados a exhibir una misma situación histórica de penuria o *Dürftigkeit* ontológica. El ensayo se compone de dos secciones que examinan primero

² Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza, 2010), p. 279. He procurado facilitar todas las referencias a obras en otros idiomas en sus respectivas traducciones al español (sin perjuicio de las modificaciones pertinentes en varias ocasiones, indicadas cuando procede), siempre que haya tenido conocimiento de su existencia y acceso a ellas.

³ Dominic Griffiths incluso sugiere que tal alusión podría tratarse más bien de un gesto calculado, una forma de ir sobre seguro en un momento en que su autor enfrentaba acusaciones de nazismo en una Alemania sobre la que se cernía el ejército soviético. Dominich Griffiths, «Situating Martin Heidegger’s Claim to a “Productive Dialogue” with Marxism». *South African Journal of Philosophy* 36 no. 4 (2017): p. 487.

⁴ Para algunas panorámicas del «marxismo heideggeriano», véase «Introduction» de Bryan Smyth y Richard Westerman de su libro editado *Marxism and Phenomenology: The Dialectical Horizons of Critique* (Londres: Lexington Books, 2022): pp. 1–30; la sección primera de Simón Royo, «El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la filosofía de *El capital*». *Sociología Histórica* 9 (2018): pp. 644–48; Christopher Pawling, «Rethinking Heideggerian Marxism». *Rethinking Marxism* 22 no. 4 (2010): pp. 590–604.

⁵ Fredric Jameson, *Representing «Capital»: A Reading of Volume One* (Nueva York: Verso, 2011): p. 12.

a Marx y después a Heidegger siguiendo a una estructura paralela. Ambas abren con algunas breves pero necesarias consideraciones sobre cómo aproximarse a cada pensador. En lo tocante a Marx, esto supone leer *El capital* en clave ontológica; y en lo tocante a Heidegger, considerar sus escritos sobre la técnica en correspondencia con *El capital*. Luego, en cada sección se transita del reconocimiento de la consistencia cualitativa de las cosas al del empobrecimiento de ese mismo aspecto. En Marx, este movimiento está cifrado en la contradicción existente en toda mercancía entre sus contenidos cualitativamente determinados y su representación cuantitativa como valor, mientras que en el pensamiento de Heidegger se encuentra en la noción de cosa como delimitación y de la técnica como aquello que suprime los límites —la producción ilimitada que conduce a la producción de lo deslimitado. Al término de la sección sobre Heidegger se esboza sucintamente lo que podría tomarse por un refugio poético ante esta situación, y que, en esencia, coincide con la posición de Marx.

§ 2. Marx (desde Heidegger)

Presentar a Marx como filósofo requiere poca o ninguna justificación; su influencia en la tradición filosófica habla por sí misma. Pero afirmar que su filosofía ha de buscarse en *El capital* acaso sí amerite alguna precisión. Aunque un amplio consenso califica *El capital* como la obra maestra de Marx, hay menos acuerdo en cuanto a su carácter teórico. Considerado habitualmente un (anticuado) tratado de economía política, sus implicaciones filosóficas son a menudo subestimadas, cuando no simplemente ignoradas. Sin embargo, y pese a su carácter multifacético, hay quienes reivindican *El capital* como tarea para los filósofos. Althusser, por nombrar a uno de sus lectores ejemplares, se empeñó en esta tarea al punto de proclamar *El capital* como «la obra por la que Marx debe ser juzgado»⁶.

Ahora bien —en vista de los propósitos del presente trabajo—, se tendría todavía que precisar que la filosofía de *El capital* detenta el carácter de una *ontología*; una afirmación que, si bien ya no es novedosa⁷, aún requiere cierta elaboración. Para

⁶ Louis Althusser, «Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital». En Karl Marx, *Le Capital (livre I)* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), p. 7.

⁷ Así lo han afirmado en nuestra lengua Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital»* (Madrid: Abada, 2018 [1983]); Paloma Martínez Matías, «Producto y mercancía: Sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 47 (2014): pp. 199–225. Asimismo, pero en lengua inglesa, tal ha sido la tesis sostenida por Christian Lotz, «Capital as Enframing: On Marx and Heidegger». En Smyth y Westerman, *Marxism and Phenomenology*, pp. 151–169 y «Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth Back to Heidegger and Marx». *Rethinking Marxism* 25 no. 2 (2013):

empezar, dicha afirmación tiene la ventaja de permitir situar la obra de Marx en la misma dimensión que la de Heidegger y romper así con el prejuicio de que estos autores operan en registros incompatibles (como podrían ser metafísica y filosofía primera, por un lado, y crítica social y economía política, por el otro). Por ontología se entiende, en el sentido fenomenológico que el término adquiere desde *Ser y tiempo*, una «puesta al descubierto» o «exhibición»⁸ de la presencia de todo cuanto es.

Ciertamente, esto no quiere decir que en *El capital* quepa encontrar alguna suerte de equivalente a «la analítica existencial del Dasein»⁹. Más bien, el punto es reconocer que *El capital* está marcado, al menos en retrospectiva, por el mismo tipo de averiguación al que de todos modos «la analítica» era auxiliar: una indagación sobre el ser del ente —en este caso, una ontología de las mercancías.

Pero ¿no sería ésta una ontología meramente regional, algo válido para cierto género de entes —el de las mercancías— mas no para todos los demás? Desde luego. Pero la distinción se ve socavada por la tendencia totalizante que opera detrás de esta ontología regional. Si se admite (como parece deber admitirse hoy en día) que todo *puede ser* una mercancía, aun cuando no todo lo sea *de facto*, entonces lo que no deja de ser una ontología regional, la descripción de un modo particular de ente, se afirma no obstante como una ontología fundamental, como una *posibilidad* para lo ente en general.

Ahora bien, esto no implica que se trate aquí de una ontología atemporal o transhistórica. El Marx de *El capital* nunca pretendió, pese a lo que Engels pudiera haber creído, ir más allá de los límites en que su discurso cobra sentido. Cada vez más preocupado por la época capitalista, Marx tuvo que reconocer que sus análisis comportan limitaciones irremediables; pero esto sólo quiere decir que su aplicabilidad está limitada (de hecho, expresamente limitada) a esa configuración histórica cuya naturaleza pretenden exhibir. En efecto, la obra de madurez de Marx parece responder al propósito único de delinear un ámbito singular, aunque para nosotros todavía ineludible: aquel al que pertenece todo cuanto es, el modo de producción al que conviene el carácter-mercancía de sus productos.

Pasemos, pues, a las líneas que inician *El capital*:

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta

184–200; Joel Wainwright, «Reading *Capital* with *Being and Time*». *Rethinking Marxism* 27 no. 2 (2015): pp. 160–176.

⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2012), p 29.

⁹ Con todo, Wainwright («Reading *Capital* with *Being and Time*») ha ofrecido una sugerente interpretación comparada de *El capital* y *Ser y tiempo*.

como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía¹⁰.

Si se trae a colación tan conocida introducción (con la que ya abría el precursor publicado de *El capital*, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*) es sólo para mostrar que Marx asegura su punto de partida en el señalado hecho de que *hay* cosa tal como «mercancía» —aunque sólo dentro de la esfera del «modo de producción capitalista»—, de modo que en la indagación de este ente mundano se revele el mundo histórico al que pertenece, y fuera del cual, insistimos, no ha lugar a postular existencia alguna de «mercancía». Pues el filósofo —si se concede el anacronismo— debe ocuparse de lo que hay o se da «sólo dentro de los límites en que se da»¹¹. Después de todo —pero esta vez digámoslo con Althusser— toda «vista», como aquella ante la que se presenta la mercancía, «es el efecto de sus condiciones estructurales»¹², condiciones cuya exhibición constituye la empresa filosófica de *El capital*.

Enseguida del extracto introductorio citado, Marx señala el aspecto doble de la mercancía: «Toda cosa útil, como el hierro, el papel, etc., ha de considerarse desde un punto de vista doble: según su *calidad*» —o valor de uso— «y con arreglo a su *cantidad*» —o valor de cambio¹³. El valor de uso se refiere a *qué* es la mercancía en cuestión y *cómo* puede utilizarse. Nos remite, pues, al contexto semántico y pragmático en el que se inscribe una cosa. En este sentido, el valor de uso es sinónimo de determinación, es decir, de ser (para) esto y no (para) lo otro. Por su parte, el valor de cambio no es más que la relación cuantitativa —o la proporción— según la cual una mercancía dada puede sustituirse por cualquier otra. En conjunto, esto significa que la mercancía posee determinaciones cualitativas y cuantitativas; se trata cada vez de un tanto de tal. Sin embargo, el análisis mostrará que en la mercancía alberga una contradicción interna, pues su valor de cambio (una abstracción cuantitativa) implica la negación de su valor de uso (una concreción cualitativa), lo que significa que aquél sólo puede ocurrir a expensas de que éste no ocurra. Asistamos, pues, al necesario cumplimiento de esta no-ocurrencia.

Las mercancías son intercambiadas por otras mercancías con arreglo a cierta

¹⁰ Karl Marx, *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero. Volumen I* (México: Siglo XXI, 1975), p. 43.

¹¹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (México: Fondo de cultura económica, 1962), p. 58. Se omite énfasis del original.

¹² Louis Althusser, «Prefacio: De “El capital” a la filosofía de Marx», p. 30. En Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer «El capital»* (México: Siglo XXI, 2004).

¹³ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, pp. 43–44.

proporción. Esto puede formularse como sigue: $x_A = y_B$, donde «A» y «B» representan dos cosas *diferentes* y «x» y «y» las cantidades necesarias para *equiparar* las dos expresiones. Si bien esta fórmula no hace más que reflejar la marcha ordinaria del intercambio mercantil, a su vez da voz a la desconcertante proposición de que, en una proporción dada, dos cosas diferentes se toman por la misma cosa.

Ciertamente, si la ecuación leyese $x_A = x_A$, la coherencia lógica quedaría asegurada. Pero —nos recuerda Marx y sobre todo el sentido común— sería absurdo intercambiar una chaqueta por otra chaqueta. El intercambio sólo es entre cosas diferentes. Con todo, mientras que $x_A = x_A$ sería un absurdo en la práctica, $x_A = y_B$ no es menos absurdo, si bien en un sentido distinto, lógico. Entender, empero, cómo es que este absurdo lógico bajo las condiciones específicas de sociedad capitalista de hecho es sistemáticamente ejecutado, puede tomarse como el punto central de los primeros capítulos de *El capital*, una obra cuyo subtítulo reza —y el matiz kantiano no es coincidencia— *Crítica* (o discernimiento de las condiciones de posibilidad) *de la economía política* (o del sistema de intercambio equivalente). En efecto, el que la pregunta sea «cómo es posible $x_A = y_B$ », y no si acaso es posible (al igual que en su momento la cuestión fue el «cómo», y no el «si», de los «juicios sintéticos *a priori*»), responde a que el filósofo — hermeneuta de la facticidad— tiene que darse a la tarea de comprender eso que *de facto* lo confronta, aludido aquí bajo el título de «modo de producción capitalista».

Así pues, en aritmética la inconmensurabilidad entre dos expresiones se resuelve reduciéndolas a un denominador común. Lo mismo valdrá para la economía política. El problema sin embargo es que la ecuación de *mercancías* (y no simplemente de *números*) entraña una dificultad adicional (que la aritmética ignora, al tener por objeto meras magnitudes), ya que la mercancía se define a la vez por cantidad y cualidad. La dificultad estriba en que la cualidad sólo puede reducirse a otra cosa a expensas de sí misma, lo que equivale a decir que no admite reducción alguna. Y, sin embargo, ya se ha admitido que el intercambio de mercancías —o la ecuación (cuantitativa) de cosas (cualitativamente) diferentes— es *factum* y no mera teorización.

Por lo tanto, si se quiere afirmar la equivalencia de dos cosas, la identidad de cada cual debe tornarse fenomenológicamente irreconocible. El común denominador —que como bien observa Marx «no puede ser una propiedad natural» de las mercancías en cuestión¹⁴— debe entonces ser distinto de la naturaleza (de la índole) en cuanto tal, indiferente a cualquier contenido particular. En cierto sentido, se debe tratar de algo más allá de la naturaleza, de carácter cuasi metafísico. Tal es el *valor*,

¹⁴ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 46.

cuyo carácter, empero, Marx no califica de «metafísico» sino de «social» (aunque sí se lo refiere como una «objetividad espectral»).

Pero el tipo de socialidad que Marx tiene en mente no es otro que la «sociedad civil» ya concebida por Hegel: una agrupación humana compuesta exclusivamente por individuos socialmente iguales —sujetos abstractos, considerados con independencia de sus «necesidades» (es decir, de sus contenidos determinados)— que mantienen entre sí relaciones mercantiles como propietarios *privados* de mercancías¹⁵. Pero en este caso debe tratarse de individuos *abstraídos* (*privados*) de su arraigo comunal, vinculados entre sí mediante la relación «de ajenidad recíproca» (Marx) o «solipsista» (Sohn-Rethel) que conlleva el régimen del *Privateigentum*. Así, la sociedad civil despliega las condiciones de *virtualidad* en las que el valor —una objetividad espectral— puede comenzar a operar. (Cabe sospechar, por tanto, que en la teoría del valor de Marx quizá haya algo más que un mero «coqueteo» con el «modo de expresión» peculiar a Hegel —ese «gran pensador» de quien Marx se declara abiertamente «discípulo»¹⁶).

Así que es el valor, una sustancia de carácter «social» (y no «natural»), el elemento común que subyace al intercambio de mercancías. Es así como la mercancía A reconoce en la mercancía B «un alma afín, gemela: el alma del valor», como dice Marx en tono lúdico¹⁷. O bien, en su formulación más técnica: «las magnitudes de cosas diferentes no llegan a ser comparables cuantitativamente sino después de su reducción a la misma unidad. Sólo en cuanto expresiones de la misma unidad son magnitudes de la misma denominación, y por tanto conmensurables»¹⁸; en tanto que magnitudes de valor, Marx concluye, las mercancías son «expresiones de la misma unidad, *cosas de igual naturaleza*»¹⁹.

Esto significa que la conmensurabilidad se alcanza a costa de la naturaleza heterogénea de las cosas, una reducción de lo irreductible en virtud de su omisión. Ciertamente, lo que aquí se describe no es más que la negación del valor de uso que implica el intercambio de mercancías. La cuestión es que hay más en juego que la mera utilidad o consumibilidad de las cosas. Pues la esfera del «valor de uso» —según sugiere este ensayo— es una suerte de contraparte conceptual de lo que en fenomenología se ha denominado «mundo de la vida», entendido como el contexto semántico y

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), §189.

¹⁶ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 20.

¹⁷ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 63.

¹⁸ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 61. Se omite énfasis del original.

¹⁹ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 61. Énfasis añadido.

pragmático por el que las cosas aparecen cualitativamente determinadas. En el universo discursivo de *El capital*, «valor de uso» designa aquello de las cosas que las define y les confiere importancia. Y es precisamente ese carácter *crítico* —en el doble sentido de relevancia y discernibilidad— lo que debe ser transpuesto al elemento cualitativamente *acrítico* del valor, donde nada cabe distinguir salvo un más o un menos en cantidades de idéntica naturaleza.

Ahora bien, esto no quiere decir que las cosas en realidad se vacíen de contenido, pero sí que deben *representarse* de tal modo, sobre la base de la realidad social del valor. De hecho, la práctica del intercambio de mercancías exige que los contenidos cualitativos en cierto sentido sean preservados, no sólo negados (la palabra que Marx suele emplear para designar esta operación es «*Aufhebung*»), ya que sólo en virtud de ellos una cosa puede intercambiarse por otra. De ahí la necesaria disparidad entre A y B, pero que se asume sólo (y precisamente sólo) a efectos de su desdiferenciación en el proceso de intercambio de equivalentes. La cualidad es el combustible que anima la marcha de *El capital*; pero, como el combustible, se consume en el proceso mismo que echa a andar.

Tras sufrir esta «metamorfosis», lo que resta del ser de las cosas es un mero *quantum* de valor cuya magnitud viene dada por la cantidad de trabajo invertido en su producción. En el orden de presentación de *El capital* esto nos lleva al análisis del trabajo. Hay que señalar, sin embargo, que Marx no por ello abandona el ámbito del intercambio de mercancías en favor de un ámbito distinto —y esto es así incluso contra lo que el propio Marx parece sugerir con el tránsito de «esa ruidosa esfera» de la circulación, «instalada en la superficie y accesible a todos los ojos», «hacia la oculta *sede de la producción*»²⁰. Pues la teoría de Marx considera el trabajo exactamente como una mercancía, aunque ciertamente de un tipo bastante peculiar: la mercancía de la fuerza de trabajo, cuyo consumo se traduce en un aumento del *quantum* de valor inicialmente adelantado por su comprador, el capitalista. Permanecemos, pues, en el ámbito singular donde las cosas aparecen como mercancías.

Cada trabajo concreto tiene un «valor de uso» específico, es una actividad cualitativamente determinada que produce cosas cualitativamente determinadas. Pero para que el trabajo pueda incorporarse al mercado laboral (y que le llamemos «mercado» es sintomático de su carácter- mercancía), debe hacérsele conmensurable con todas las demás mercancías y, por tanto, volverse objeto del correspondiente gesto de omisión. Pasamos así de la perspectiva del trabajo concreto a la perspectiva del trabajo «abstracto», «igual» o «simple», es decir —explica Marx— «un trabajo en el

²⁰ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, pp. 213–4.

cual se ha obliterado [*ausgelöscht*] la individualidad de los trabajadores»²¹.

Así pues, el «trabajo», en cuanto «abstracto», es un *quantum* cuya magnitud viene dada por el tiempo de trabajo necesario para la producción de *x* cosa (hacemos énfasis en la indeterminación de la variable). Esto hace que la mercancía no sea más que una cierta cantidad «cristalizada» o «coagulada» de trabajo abstracto y homogéneo, mera «envoltura material [*sachliche Hülle*]» cuyo contenido, el valor, es de naturaleza exclusivamente cuantitativa, o sea —en el sentido ya especificado— que ni es contenido ni naturaleza alguna. Pues mientras que en el trabajo concreto «se trataba del *cómo* y del *qué*», en el trabajo abstracto se trata «del *cuánto*, de su duración»²². «Asciende a tantas horas, días, etcétera»²³.

Esto sugiere que no cualquier concepción del tiempo será congruente con *El capital*, aun si esta cuestión permanece en segundo plano en el transcurso de la exposición. Pero una cosa es cierta: la afirmación de que los productos de trabajo son sólo «medidas determinadas de *tiempo de trabajo coagulado*»²⁴ sólo cobra sentido cuando se supone operativa la noción de un tiempo asimismo descualificado —un tiempo de ritmo constante e indiferente: suma ilimitada de momentos uniformes. Desde luego, nada impide que otras nociones de temporalidad sean posibles, ni que algunas de ellas puedan ser más básicas y primarias, quizá incluso diametralmente opuestas a ésta. Es decir, la posibilidad de que el tiempo (y los entes que condiciona) sea un fenómeno fundamentalmente heterogéneo e irreductible no es de suyo incoherente. Pero lo cierto es que el tiempo de *El capital* no puede ser otro que lo que Althusser llamó la «concepción ideológica de un tiempo continuo-homogéneo»²⁵, un modelo de temporalidad que se corresponde con los principios básicos del sistema que aquí se describe y al que marca «ritmos y cadencias» particulares²⁶. En el mismo tenor, Felipe Martínez Marzoa —que no por nada lista *Lire «Le capital»* en la bibliografía de su propio libro sobre Marx— señala lo siguiente:

Quando, al hablar de trabajo igual, se dice que las cantidades de él son cantidades de tiempo, quizás pueda pensarse que esa dimensión a la que llamamos «tiempo» es algo que se entiende con entera independencia del carácter histórico del mundo moderno o de cualquier otro. Pues bien, ya hemos indicado que no es así. Ciertamente, lo que llamamos «tiempo» es una condición perteneciente al ser de las cosas. Pero la noción de un tiempo único e igual, como

²¹ Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (México: Siglo XXI, 2008), p. 11. Traducción modificada.

²² Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 56.

²³ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 237.

²⁴ Marx, *Contribución*, p. 12.

²⁵ Louis Althusser, «El objeto de “El capital»», p. 106. En Althusser y Balibar, *Para leer «El capital»*.

²⁶ Althusser, «El objeto de “El capital»», p. 111.

continuo descualificado y, por lo tanto, «infinito», en el que no hay otra cosa que puntos (cortes) abstractos y del que no hay más que cantidades, se constituye *por lo mismo que* las cosas se constituyen en «trabajo abstracto» e «igual»²⁷.

Ahora bien, lo que aquí interesa no es del orden del fundamento. La cuestión no es si tal concepción de tiempo vuelve homogéneas las cosas y la actividad humana, ni es, por el contrario, si es la cosa-mercancía o la actividad productiva lo que hace del tiempo un continuo descualificado. Más bien, de lo que se trata es de comprender que todo se halla sistemáticamente ordenado, escuchando en la voz «sistema» su intención arcaica: el estar colocado, o dispuesto, de unas cosas con otras. Como figuras de una misma *composición* (por servirnos ahora de su versión latina), cada elemento insinúa al siguiente en la medida que llega a ser el que es.

La presencia de la cosa-mercancía supone, pues, la descripción no sólo de un mercado sino de todo un mundo; más exactamente, de un mundo definido por la «alienación» efectiva y constante de cosas (término utilizado en *El capital* como sinónimo de intercambio) y en consecuencia por la ausencia de vínculos esenciales. Pero esta *bürgerliche Gesellschaft* o mundo burgués, que es objeto del análisis de Marx, no es, sin embargo, mundo alguno, pues el vacío formalismo presupuesto en el intercambio de mercancías (la *equidad* entre diferentes sujetos y entre diferentes cosas), en palabras de Kostas Axelos, se ha «apoderado de la realidad humana y social» y se ha «convertido en su contenido mismo»²⁸. Así evacuado de contenido, el mundo empobrece —o se «desmundaniza», diría Heidegger²⁹— y las cosas, en cuanto cosas, se vuelven indistinguibles unas de otras. Así, leemos en Marx:

La circulación se transforma en la gran retorta social a la que todo se arroja para que salga de allí convertido en cristal de dinero. No resisten a esta alquimia ni siquiera los huesos de los santos y *res sacrosanctae, extra commercium hominum* [cosas sacrosantas, excluidas del comercio humano], mucho menos toscas. Así como en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías, él a su vez, en su condición de nivelador radical, extingue todas las diferencias³⁰.

En cierto sentido, esto significa que el sistema exige (y quizás produce) un mundo del cual «han huido los dioses»³¹, para usar la expresión con la que Heidegger alude a un poema de Hölderlin. Pues al igual que el loco que anuncia la muerte de Dios, la frase de Hölderlin sobre «la falta de dios» apunta sobre todo a la desacralización —o a la derogación de jerarquías, es decir, del ἀρχή del ἱερός— que conlleva la imagen de un

²⁷ Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital»*, p. 150.

²⁸ Kostas Axelos, *Marx, pensador de la técnica* (Barcelona: Fontanella, 1969), p. 97.

²⁹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 133.

³⁰ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 161.

³¹ Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 199.

mundo donde nada permanece *extra commercium hominum*. Acaso sea ésta la razón por la que Heidegger afirmara que «con Marx se ha alcanzado la posición del nihilismo más extremo»³², independientemente de si el propio Marx hubiese expresado sus conclusiones en los términos de su contemporáneo Nietzsche. En cualquier caso, el extracto citado deja ver que Marx de hecho intuyó el vínculo entre la premisa del intercambio de mercancías y la conclusión de un mundo marcado por la ausencia de lo irreductible.

El lector se enfrenta al final de *El capital* a una conclusión chocante y paradójica, a saber: que la «la fuerza de trabajo disponible se desarrolla por las mismas causas que la fuerza expansiva del capital»³³ y, por lo tanto, que la «acumulación de miseria» (al modo de un proletariado pauperizado) se corresponde con la «acumulación de riqueza»³⁴. Marx presenta este corolario como «la ley general de la acumulación capitalista» y es así una de las conclusiones más explícitas del libro —cuyo carácter quizás podría calificarse de *material* (no obstante su índole estructural). Pero hay también otra conclusión paradójica en *El capital*, aunque implícita y de carácter decididamente *ontológico*, a saber: que el sistema del capital, en virtud de sus propias exigencias internas, en la producción masiva de cosas produce a su vez la pérdida misma de éstas, pues conduce a su descualificación, así como de la actividad humana que las engendra y de las figuras temporales a través de las cuales esto ocurre.

En la «Presentación» extensa (y de tinte marxista) de la conferencia de Heidegger *La pobreza (Die Armut)* por la mano de Philippe Lacoue-Labarthe, éste advierte que «la “riqueza” es la experiencia misma de la “pobreza”»³⁵. Lacoue-Labarthe enuncia así una de las ideas fundamentales de esa alocución de Heidegger, pero creo que su enunciado también vale para *El capital*, aunque más en la línea de su conclusión ontológica implícita —el empobrecimiento de lo ente, la reducción de su ser a valor— que en su evidente simetría con la señalada conclusión explícita.

§ 3. Heidegger (desde Marx)

Hemos llegado al final de nuestra lectura de *El capital* haciendo referencia a la «Presentación» de Lacoue-Labarthe de la conferencia de Heidegger *La pobreza (Die*

³² Martin Heidegger, «Seminario de Zähringen. 1973». *A Parte Rei* 37 (2005): p. 13.

³³ Karl Marx, *El capital. Libro primero. Volumen III* (México: Siglo XXI: 1998), p. 803.

³⁴ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen III*, p. 805.

³⁵ Philippe Lacoue-Labarthe, «Presentación» en Martin Heidegger, *La pobreza (Die Armut)*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), p. 82.

Armut). Según me parece, ese mismo texto del francés ofrece otra pista para pensar la correspondencia de *El capital* (así leído) con cierta interpretación de la filosofía de Heidegger. Sin embargo, ¿no es superficial — se podría objetar— sugerir una conexión entre los dos filósofos a través de un comentador (un *présentateur*) en lugar de basarla en los propios textos de Marx y Heidegger? Ciertamente: en última instancia la correspondencia deberá ser probada de la segunda manera. Pero regresar una vez más a la «Presentación» resulta oportuno, tanto más si se tiene en cuenta la escasa (aunque no nula) atención que Heidegger, como pocos eruditos en la historia de la filosofía, prestó a la nada desdeñable figura de Marx —por no hablar de la ausencia total de los términos «*Kapital*» y «*Kapitalismus*» en su *Gesamtausgabe*³⁶.

Atendamos, pues, una vez más al escrito de Lacoue-Labarthe:

¿Habría leído Heidegger *El capital*? Es razonable ponerlo en duda [...]. En cambio, vemos con toda claridad que leyó, y leyó muy bien, ya desde su publicación en 1932 por Landshut y Mayer, los *Frühschriften* de Marx, que mencionará regularmente hasta en sus últimos seminarios. [...] Es verdad que la «posición» de Heidegger con respecto a Marx es siempre o casi siempre «crítica», toda vez que a Marx se lo define en general por su «tesis» fundamental: el ser es producción, la esencia del hombre es el trabajo. Por otra parte, así es como puede considerarlo el «pensador de la técnica», según la expresión de Kostas Axelos, por lo menos si aceptamos ese concepto («la técnica») que bien sabemos es, en el léxico de la extrema derecha europea, el eufemismo noble (y griego) para no llamar al «capital» por su nombre. Pero tal asignación de Marx —y, *a fortiori*, tal delimitación del «marxismo»— no es constante. Se dio el caso, en particular, de que Heidegger «acercara» Marx a Hölderlin. A su *manera*, evidentemente³⁷.

Tras determinar lo que Heidegger leyó y podría no haber leído, y definir así *una* vía de acceso a la relación de Heidegger con el *joven* Marx (el de los *Frühschriften*), aparece en este extracto una observación casi incidental acerca del «nombre» y «eufemismo» de un mismo fenómeno. Siguiendo esta observación, podríamos intentar considerar los escritos de Heidegger sobre la «la técnica» en correspondencia con «el capital» (o mejor aún, con *El capital*). Además, como no es casualidad que en tales escritos esté en juego ni más ni menos que el ser- cosa de la cosa, entonces esta observación incidental nos conduce a los dos ejes temáticos por los que acceder al

³⁶ En efecto, *The Heidegger Concordance* (una lista exhaustiva de los conceptos más relevantes de los escritos de Heidegger y sus correspondientes apariciones en los 81 volúmenes de la *Gesamtausgabe* publicados hasta el 2013) no registra ninguno de estos términos. Christophe Perrin y François Jaran, *The Heidegger Concordance. Vol. 1–3* (Londres: Bloomsbury, 2013). Thomas Sheehan es quien en una entrevista señala esta ausencia. Robert Harrison, «Thomas Sheehan on Heidegger & Technology». *Entitled Opinions*, 22 de mayo (2009). Podcast, 1:03:01.

³⁷ Lacoue-Labarthe, «Presentación», pp. 63–5.

pensamiento de Heidegger en correspondencia con el de Marx: la técnica y la cosa³⁸. Se comenzará por el análisis de ésta antes de pasar al de aquélla.

A pesar de los muchos nombres con los que Heidegger alude a las cosas, la cuestión misma es central para su filosofía. Estos múltiples términos se corresponden con las etapas de su pensamiento y las circunstancias de su referencia³⁹, sea, por ejemplo, el dominio general de todo cuanto es, *Seiende*, o *Sache*, de apreciable cariz fenomenológico; *Gegenstand* y *Objekt* para discusiones de carácter teórico (moderno), o *Zeug*, para contextos más pragmáticos; e incluso *Ding*, como sencillamente se le nombra en su filosofía tardía. Sin embargo, tal vez todas estas variaciones puedan hacerse coincidir con una noción única, que me parece encontrar en la de cosa en cuanto *delimitación*. A mi juicio, la obra de Heidegger puede leerse como un constante esfuerzo por preservar o recuperar la presencia determinada de las cosas, la experiencia de su irreductible y distintiva realidad.

Al indagar sobre la naturaleza de las cosas, se pone de manifiesto algo tan simple como significativo: ser cosa implica ser esto y no aquello, ser lo que se es (identidad) y no ser —o ser otro que— lo que no se es (diferencia). El ser de la cosa comporta el reconocimiento de que hay término, límite, definición, ὁρισμός. Se tiene la experiencia de finitud, de una limitación inherente más allá de la cual algo ya no es, πέρας. Y esto no sólo en el sentido de llegar a su fin, dejar de ser, sino principalmente en que, en la medida en que algo es y mientras es, los límites le otorgan ser: «Límite es lo que limita, determina, lo que da sostén y consistencia, aquello por lo que y en lo que algo comienza y es»⁴⁰.

Esta intuición fundamental informa los escritos tardíos de Heidegger (lo que no significa que esté ausente de los escritos tempranos⁴¹) y aparece una y otra vez en su

³⁸ Es preciso insistir en que esta doble tematización (técnica y cosa) no es fortuita, no sólo en atención al contenido de algunas de las conferencias de Heidegger (por ejemplo, «Bauen Wohnen Denken» o «Die Frage nach der Technik»), sino también por el hecho significativo de su publicación conjunta en los mismos volúmenes (considérese *Vorträge und Aufsätze*, GA 7 para los casos mencionados, como también *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, que recoge conferencias como «Das Ding» y «Das Ge-Stell»). Pues hay una pertenencia mutua y estructural de la técnica y la cosa, a la manera de las dos caras de una misma moneda.

³⁹ Walter Biemel, «The Development of Heidegger's Concept of the Thing». *Southwestern Journal of Philosophy* 11 no. 3 (1980): pp. 47-66.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Hitos* (Madrid: Alianza, 2007), p. 223.

⁴¹ Sobre cómo esta idea informa la filosofía de Heidegger en general —no sólo los textos tardíos, sino también los del período de la «ontología fundamental»— véase mi propio estudio: Diego Martínez Zarazúa, «¿Qué significa filosofar? Interpretaciones sobre el objeto y la condición de la ontología de Martin Heidegger». *Estudios de filosofía* 61 (2020): pp. 71-90.

interpretación de los pensadores griegos. Por ejemplo, al leer la alegoría de la caverna de Platón:

Aquí, el liberado de sus cadenas es trasladado fuera de la caverna, «al aire libre». [...] Son las propias cosas las que están ahí con la fuerza concluyente y vinculante de su propio aspecto. El espacio libre al que ha sido trasladado el liberado no significa lo ilimitado de una mera extensión, sino la vinculación limitadora de lo claro⁴².

A lo que se añade más abajo:

La liberación no se sigue automáticamente del hecho de liberarse de las cadenas y no consiste en la ausencia de ligaduras, sino que sólo comienza a la manera de una constante acomodación a una mirada fija sobre los límites precisos de las cosas, las cuales se hallan firmemente asentadas en su aspecto⁴³.

Es precisamente por estar limitada (determinada y definida) que una cosa puede ser la cosa que es. O dicho en el vocabulario de Marx, sólo así puede aparecer como un contenido cualitativamente determinado (esto es, como algo *contenido*: bordeado, circundado por límites). En todas partes —dice Heidegger— «nos encontramos reclamados [*angesprochen*]» por las cosas, pues «si no tomase voz este reclamo [*Anspruch*], lo ente nunca conseguiría aparecer en su ser»⁴⁴. Es por esto por lo que cabría decir, como apunta Heidegger en otro lugar, que «estamos bajo la llamada de la cosa como cosa. Somos —en el sentido estricto de la palabra— los condicionados (los concernidos por la cosa) (*Be-Dingten*)»⁴⁵.

Por tanto, retomando un momento la interpretación de la alegoría, la libertad no consiste en mera «ausencia de ligaduras». Por el contrario, se nos dice que la libertad debe corresponder al llamado de las cosas dejándose «fijar» en sus «límites precisos». Y es que la libertad no significa originariamente encontrarse libre «de», sino «para», precisamente, el descubrimiento de lo ente. Por lo tanto, la libertad no puede consistir —como sin embargo se presupone en el régimen de la sociedad civil— en la noción de sujeto libre en lo abstracto, pero desarraigado en lo concreto; digámoslo así: *unbedingt*. Por el contrario, ser libre para las cosas «acontece cuando de antemano dejamos algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia»⁴⁶,

⁴² Heidegger, *Hitos*, p. 185.

⁴³ Heidegger, *Hitos*, p. 186.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1988), p. 67. Traducción modificada.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos* (Barcelona: Serbal, 2001), p. 158. Traducción modificada.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 131.

es decir —sirviéndonos de una formulación de Bolívar Echeverría—, realbergar en «la consistencia cualitativa del mundo de la vida»⁴⁷.

«El cosear [*das Dingen*]» de la cosa (forma verbal con la que Heidegger alude a su interpelación) requiere por tanto algún tipo de cuidado y atención. Esto explica su reiterado énfasis —ya desde §18 de *Ser y tiempo*, pero decididamente en la conferencia «Sobre la esencia de la verdad»— en la necesidad de dejar a las cosas ser, la importancia de su guarecimiento y preservación. Dejar ser a la cosa significa, en el idioma en el que Heidegger piensa y escribe, preservarla (*bewahren*) en su verdad (*Wahrheit*): permitir su escucha y admitirla como medida de lo real.

Así pues, de lo anterior se desprende que la noción de cosa debe oponerse, en virtud de su sola definición (esto es, de la *definición* como tal), a lo que Martínez Marzoa ha descrito como la «figura (o más bien ausencia de figura) del continuo cualitativo inerte e ilimitado»⁴⁸ a lo que todo puede reducirse o al menos hacerse compatible, trátase del concepto de «valor» o de cualquier otro, siempre que reduzca lo ente a mero *quantum*⁴⁹. Esta oposición obedece al hecho de que tal reducción haría de todo «límite o trecho o distancia (por lo tanto, cualquier contenido, cualquier cosa)» una «delimitación avenida sobre la base del continuo de suyo ilimitado»⁵⁰, lo que a su vez implicaría una indiferencia fundamental en cuanto a cualquier contenido dado. Pues todo límite podría en principio ser marcado en otro lugar y, en consecuencia, cualquier cosa podría ser re-emplazada, delimitada de otro modo —que no por ello con mayor (o menor) validez. Pero esto, como hemos visto, es incompatible con la propia noción de cosa en cuanto inseparable de cierto (o sea, no cualquier) límite: el límite específico «a partir de donde algo *comienza a ser lo que es*»⁵¹.

Sin embargo, este continuo ilimitado no debe descartarse sin más como una mera deformación o tergiversación de la realidad, pues de hecho desempeña en el análisis el papel de aquello que niega a las cosas y no las deja ser. En efecto, si Heidegger subraya repetidamente la salvaguardia (*Bewahrung*) de los entes es precisamente porque a falta de ella podría privárselos de verdad (*wahrlos*), situárselos

⁴⁷ Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (México: Era, 2016), p. 94. Así como se ha hecho en este ensayo, Echeverría también identifica el «mundo de la vida» con el «mundo de los valores de uso», reconociendo así la amplitud del ámbito que ha de negarse, como ya se ha visto en relación con Marx y pronto se verá en lo tocante a Heidegger.

⁴⁸ Felipe Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo* (Madrid: Akal, 1999), p. 12.

⁴⁹ Heidegger piensa explícitamente en la noción de «magnitud» según opera en las ciencias fisicomatemáticas. Lo que yo intento mostrar es que esto también vale para su noción de técnica.

⁵⁰ Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, p. 12.

⁵¹ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 136.

«fuera de su procedencia esencial, fuera de Ἀλήθεια», como dice en «Die Gefahr»⁵². Las cosas deben salvaguardarse precisamente por el *peligro* constante de que su llamado quede «aturdido [*verstummt*]» por «la tempestad y el ímpetu [*Sturm und Drang*] del proceso de producción»⁵³, para expresarlo ahora en los términos de Marx.

Ahora bien, sabemos que al intentar explicar este peligro Heidegger evitó (persistente y acaso deliberadamente) «llamar por su nombre» a aquello que da título a la obra más decisiva de Marx. Pero si «la “doctrina” de un pensador es lo no dicho en su decir»⁵⁴, como Heidegger mismo enseñó, entonces tal vez también a nosotros nos esté permitido sacarle de su propio silencio. Al fin y al cabo, Heidegger no puede impedir que se haga con él lo que él mismo hizo con sus predecesores. Así pues, volvámonos ahora a sus investigaciones sobre la técnica (y a la constelación de problemas que ahí se implican) como una especie de correlato de la lectura de *El capital* ya presentada.

Según Heidegger, el advenimiento de la modernidad acompaña de un modo específico de presencia, el de lo técnico⁵⁵. Aunque sus raíces se remontan al vocablo arcaico τέχνη, «arte» o «destreza», y es por tanto un modo de traer delante, *producere*, la técnica moderna se entiende sin embargo en un sentido más restringido que su contraparte antigua. En tanto que el moderno y el antiguo son modos de producción, Heidegger sostiene que la τέχνη y la técnica moderna son formas de desocultamiento —es decir, de ἀληθείειν⁵⁶. Pero resulta que el segundo modo ha sido despojado del complejo de perspectivas que otrora lo determinaron íntegramente. Sin dejar de ser la causa de la aparición de algo, el carácter de tal causación (es decir, de tal *producción*, si se admite por un momento la sinonimia) se reduce a un mero efectuar, con independencia de su finalidad. En «La pregunta por la técnica» Heidegger dice:

Desde hace tiempo acostumbramos a representar la causa como lo que efectúa. Efectuar significa aquí la consecución de resultados, de efectos. La causa *efficiens*, una de las cuatro causas [causa *efficiens*, causa *materialis*, causa *formalis* y causa *finalis*], determina de un modo decisivo toda causalidad. Esto es hasta tal punto así, que a la causa *finalis*, a la finalidad, ya no se la cuenta para nada entre la causalidad⁵⁷.

⁵² Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1994), p. 52.

⁵³ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 280. Traducción modificada.

⁵⁴ Heidegger, *Hitos*, p. 173.

⁵⁵ Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 63.

⁵⁶ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 14.

⁵⁷ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 11.

Esta última observación no es para nada baladí, pues la causa *finalis* es responsable en última instancia de asignar algo al ámbito al que pertenece. O como dice Heidegger en el contexto de un ejemplo:

[La causa *finalis*] Es aquello que de antemano limita [*eingrenzt*] a la copa en la región de la consagración y de la dádiva. Por medio de esto la copa se delimita [*umgrenzt*] como utensilio sacrificial. Lo que delimita [*Das Umgrenzende*] da fin a la cosa. Con este dar fin no se acaba la cosa, sino que es desde éste como empieza la cosa como aquello que será después de la producción. Lo que, en este sentido, da fin a algo, lo que consume algo, se dice en griego τέλος⁵⁸.

De ahí la importancia de la observación de que la finalidad técnica ya no cuenta como causa, pues al reducir la causación a la perspectiva de la causa *efficiens* —es decir, al mero acto de producir sin consideración alguna del τέλος— la producción pierde su dirección. En un cierto sentido, esto no difiere del concepto marxiano de «trabajo simple»: actividad técnica o productiva (mantenemos la sinonimia) considerada con independencia de «su finalidad, modo de operar, objeto, medio y resultado»⁵⁹, donde ni el «cómo» ni el «qué» realmente intervienen. Lo relevante no está en qué se haga sino en que se haga.

Como una actividad sin objeto, como no sea el aumento de su propia productividad (¿reminiscencia de la «autovaloración del valor»?), la técnica moderna revela a lo ente como mero recurso, material en reserva para su posible uso —siendo en cualquier caso irrelevante el propósito o τέλος. Este carácter de «reserva» o «existencia» (*Bestand*) —en el sentido de «lo que se tiene en existencias» o «en inventario»— designa el modo en que todo adquiere presencia (o más bien, es «provocado» (*herausfordert*) a la presencia) en la época de la técnica, y se origina en lo que Heidegger señala como uno de los posibles destinos de tal revelarse, *Gestell*⁶⁰. Es en este punto que Heidegger comienza a plantear la oposición entre *Gestell* y las cosas.

Donde ésta [es decir, la *Ge-stell*] domina, ahuyenta toda otra posibilidad de desocultamiento. La [*Ge-stell*] oculta sobre todo aquel desocultamiento que, en el sentido de la ποιήσις, hace venir-delante, deja aparecer a lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja en una dirección que es contraria a aquello que es. Donde prevalece la [*Ge-stell*], la dirección y el aseguramiento de lo que está en reserva marcan con su impronta todo desocultamiento⁶¹.

⁵⁸ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 12. Traducción modificada.

⁵⁹ Marx, *El capital. Libro primero. Volumen I*, p. 51.

⁶⁰ Se opta por dejar el término «*Ge-stell*» sin traducción.

⁶¹ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 25. Traducción modificada.

En esto radica el «peligro» de la técnica: en «la posibilidad de que todo desocultamiento se diluya en el ordenamiento y que todo se presente como desoculto al modo de lo que está en reserva»⁶².

Pero ¿cómo cabría entender esto? Sostengo: precisamente en relación con el proceso que observamos desarrollarse implícitamente en el discurso de Marx: que con la producción ilimitada ocurre a su vez la producción de lo deslimitado. Pues la consistencia cualitativa del mundo cede ante la perspectiva de la cantidad, borrando así lo que Jameson ha llamado (son precisos los términos que emplea) la «experiencia existencial o fenomenológica [...] de los productos físicos, pero también la textura misma del trabajo físico y del tiempo físico»⁶³. En efecto, según hemos visto, todo este producir se vacía de contenido, y es por tanto que podría ampliarse el sentido de la afirmación de Heidegger —cuando no simplemente revelar su intención original— de que «la técnica [...] es la organización de la carencia»⁶⁴.

En cierto sentido, esto significa que la técnica presupone (y quizás produce) un mundo regido por la «determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo»⁶⁵, como vemos decir a Heidegger inmediatamente después de la mentada alusión a «un diálogo productivo con el marxismo». En un mundo tal, las cosas «se expande[n] en una indiferencia», una homogeneidad que Heidegger atribuye —difícil decir si siguiendo a Marx o más bien a las consecuencias de su propio discurso— al «principio de producción»⁶⁶. Pero si ya no cabe experimentar *esto* como *esto*, sino sólo como un ejemplar (indefinidamente reproducible) de algo *como* esto⁶⁷ —lo que equivale a decir que lo único que hay son «sustitutos» (*Ersätze*), cosas destinadas a ser reemplazadas o intercambiadas—, entonces la situación descrita se encuentra definida por la alienación: o sea, por la ausencia de vínculos esenciales. Según Heidegger, «el movimiento circular del (ab)uso para el consumo» —acaso una referencia al intercambio de mercancías— «es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en un no-mundo»⁶⁸. Axelos explica esta privación de mundo al decir que se trata de «un mundo que ha dejado de ser una patria o de contener patrias para el hombre moderno —ser sin ser, sin lugar ninguno—»⁶⁹; un sujeto desarraigado, *unbedingt*.

⁶² Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 30. Traducción modificada.

⁶³ Jameson, *Representing «Capital»*, pp. 19–20.

⁶⁴ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 70.

⁶⁵ Heidegger, *Hitos*, p. 279.

⁶⁶ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 71. Traducción modificada.

⁶⁷ Martínez Marzoa, *La filosofía de «El capital»*, p. 150.

⁶⁸ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 70. Traducción modificada.

⁶⁹ Axelos, *Marx, pensador de la técnica*, p. 46. Axelos de hecho lo dice en referencia a Marx, pero lo

Así, en el régimen de la técnica el carácter de cosa de la cosa resulta «obliterado», por recuperar la expresión de Marx. Tal obliteración, aquí más parecida al olvido (un parentesco que algunos filólogos rastrean a una etimología común), debe entenderse como un encubrimiento (λήθη) de esas «otras posibilidades de desocultamiento» que la *Gestell* «ahuyenta». Sin embargo, éste no puede tratarse de un encubrimiento totalmente consumado. Pues, así como Marx, para quien la negación de las cosas implica a su vez y en cierto sentido la conservación de su realidad distintiva (la ecuación supone que «A» se confronte con «B»), Heidegger también reconoce que las cosas, *en cuanto cosas*, aunque lánguidamente, de algún modo persisten:

En la época [...] del acoso incondicionado del ente para el consumo en el (ab)uso, el mundo se ha convertido en un no-mundo, en la medida en que el ser, si bien esencia, no impera. El ente es real como lo realmente efectivo. Por todas partes hay acción efectiva y en ninguna parte un mundear del mundo y, sin embargo, aunque olvidado, hay Ser⁷⁰.

Ahora bien, si la experiencia de la riqueza productiva conlleva el empobrecimiento mismo de esa experiencia, cabría empezar a preguntarse: ¿hay alguna manera de contrarrestar esto, de enriquecer de nuevo la experiencia (si es que alguna vez lo estuvo)? No lo sé, pero no hay que fiarse de las respuestas fáciles. Aquí me contentaré con apuntar lo que Heidegger parece sugerir. Heidegger comienza la aludida conferencia «La pobreza» con la referencia a una sentencia de Hölderlin: «Entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, / nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos»⁷¹. ¿Significa esto que Heidegger apuesta por una salida *ascética*? Tal vez. Otra alternativa: a medida que nos acercamos al final de «La pregunta por la técnica», nos encontramos con otra sentencia de Hölderlin: «Pero donde está el peligro, crece/

citado vale igualmente para Heidegger.

⁷⁰ Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 68. Traducción modificada. En un sentido similar, Günter Figal sostiene que uno debería «renunciar a las simples alternativas: *técnica o mundo* [...]. Aunque la técnica sea universal, *no hay sólo técnica*. [...] Sólo en contraste con lo no- técnico puede reconocerse lo técnico como tal [...]. Algo que no es técnico de este modo es una cosa. Las cosas, *en cuanto cosas*, son no-técnicas». Günter Figal, «The Universality of Technology and the Independence of Things: Heidegger's *Bremen Lectures* Once More». *Research in Phenomenology* 45 (3) (2015): 365–6. Creo que Figal está en lo correcto, salvo por el hecho de que dirige esta observación presuntamente «en oposición a Heidegger», obviando que el propio Heidegger reconoce que la técnica, aunque totalizante, no es total, con lo cual quiere decir que concurre con otras posibilidades de desencubrimiento, no obstante, su tendencia a ocultarlas. Además del extracto de Heidegger arriba citado, considérese lo que escribe en el Epílogo a «La cosa»: «En el destino del ser no hay nunca una mera sucesión: ahora *Gestell*, luego mundo y cosa, sino siempre paso y simultaneidad de lo temprano y de lo tardío» (Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 136).

⁷¹ Hölderlin, citado en Heidegger, *La pobreza*, p. 93.

también lo que salva»⁷². A propósito de esto Heidegger esboza sus observaciones finales, en las que parece sugerir una más convincente salida *estética*:

Antes no sólo la técnica llevaba el nombre de τέχνη. Antes se llamaba τέχνη también a aquel desocultar que lleva a la verdad al esplendor de lo que luce. Antes también se llamaba τέχνη al traer lo verdadero ahí delante en lo bello. Τέχνη se llamaba también a la ποιήσις de las bellas artes.

La meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Esta región es el arte⁷³.

Ars —versión latina de τέχνη— es, pues, afín a la técnica, aun cuando también sea opuesta a ella en aspectos esenciales: mientras que una sólo puede engendrar lo reemplazable, la otra produce lo irreproducible; mientras que por un lado están las «las formaciones amorfas [*die bildlosen Gebilde*] de la producción técnica»⁷⁴, por el otro ocurre una revelación de las formas en sumo grado. En efecto, ¿no es lo bello —al menos según la definición de Platón en el *Fedro* (250d)— aquello que más deslumbrantemente se manifiesta, el ἐκφανέστατον: lo fenoménico por excelencia? Y, sin embargo, se nos dice que el peligro y lo que salva surgen del mismo sitio.

Acaso el refugio poiético de Heidegger no esté tan alejado de la posición marxiana, pues el derrocamiento de la burguesía o la clase capitalista equivale al derrocamiento del modo de producción capitalista en su conjunto. Aunque pueda parecer rebuscado, lo cierto es que para ambos pensadores la situación actual (y *peligrosa*) se mantiene sólo en virtud de una determinada forma de producción, de tecnicidad. Y si hemos de hacer caso a Hölderlin, sólo una forma diferente de producción —otro tipo de tecnicidad— puede cambiar (o *salvar*) esta situación. Pero esto a condición de que el mundo llegue a ser enteramente otro, tal vez empezando por dejar que sea un mundo, esto es, uno al que se le permita *mundear*.

Tal vez aquí sea preciso el *obrar* de la obra de arte.

⁷² Hölderlin, citado en Heidegger, *Conferencias y artículos*, p. 26.

⁷³ Heidegger, *Conferencias y artículos*, pp. 30–2. Traducción modificada.

⁷⁴ Heidegger, *Caminos de bosque*, p. 216. Traducción modificada.

§ 4. Conclusiones

Un cierto epígrafe preside este estudio. Dice que la elucidación filosófica de un texto no sólo debe contentarse con extraer el asunto del texto, sino que también tiene que aportar algo propio. Sin embargo —continúa el epígrafe—, este aporte debe ser de tal naturaleza que se acabe tocando lo mismo que piensa el texto explicado. Al escribir este ensayo, he intentado cumplir con esa máxima hermenéutica, salvo que aquí tal aporte no ha sido suministrado por mí, sino por cada uno de los conjuntos discursivos en cuestión: *El capital* de Marx ha sido tal para los escritos de Heidegger sobre la técnica, y viceversa.

Mi hipótesis de trabajo ha sido que existe una preocupación común por el empobrecimiento de la consistencia cualitativa de las cosas que se produce bajo el dominio del capitalismo/la técnica moderna. Esto nos llevó primero a leer *El capital* desde una perspectiva ontológica, de modo que quedase situado en el mismo registro filosófico que Heidegger y pudiese acusarse ahí el proceso mediante el cual las cosas se reducen a valor, perdiendo en ello su carácter de cosa. Donde hay mercancía, no hay cosa —al menos *no en tanto que cosa*. A continuación, se abordaron los escritos de Heidegger sobre la técnica y la cosa como un posible correlato de nuestra lectura de *El capital*, atestiguando así el mismo tipo de pérdida, esto es: en tanto que la cosa fue concebida como delimitación y la técnica como aquello que suprime los límites —producción ilimitada que conduce a la producción de lo deslimitado.

En conjunto, me parece que Marx ofrece una descripción más rigurosa del sistema en el que se disuelven las cosas, mientras que Heidegger muestra una conciencia más aguda del alcance y las consecuencias de dicha disolución. Pero precisamente aquí reside la ventaja de su lectura coordinada: no sólo en demostrar su afinidad filosófica sino —a su vez— en complementar y ahondar los planteamientos de cada uno.

Agradecimientos

Este trabajo fue apoyado por el *Fonds Wetenschappelijk Onderzoek* (FWO) de Flandes, Bélgica en virtud de la Beca 1197523N.

REFERENCES

- Althusser, Louis y Étienne Balibar (2004). *Para leer «El capital»*. México: Siglo XXI. [Trad. de Marta Harnecker.].
- Althusser, Louis (1969). «Avertissement aux lecteurs du livre I du Capital». En Karl Marx, *Le Capital (livre I)*. Paris: Garnier-Flammarion. [Trad. de Joseph Roy.]
- Axelos, Kostas (1969). *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella. [Trad. de Enrique Molina].
- Biemel, Walter (1980). «The Development of Heidegger's Concept of the Thing». *Southwestern Journal of Philosophy* 11 no. 3: pp. 47–66. [Trad. de Parvis Emad].
- Echeverría, Bolívar (2016). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.
- Figal, Günter (2015). «The Universality of Technology and the Independence of Things: Heidegger's Bremen Lectures Once More». *Research in Phenomenology* 45 no. 3: pp. 365–6. [Trad. de Margot Wielgus].
- Griffiths, Dominic. «Situating Martin Heidegger's Claim to a "Productive Dialogue" with Marxism». *South African Journal of Philosophy* 36 no. 4 (2017): pp. 483–94. DOI: [10.1080/02580136.2017.1342464](https://doi.org/10.1080/02580136.2017.1342464).
- Harrison, Robert (2009). «Thomas Sheehan on Heidegger & Technology». *Entitled Opinions*, 22 de mayo. Audio de podcast, 1:03:01. <https://entitled-opinions.com/thomas-sheehan-heidegger-technology>
- Hegel, G.W.F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva. [Trad. de Eduardo Vásquez].
- Heidegger, Martin (2012). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta. [Trad. de Jorge Eduardo Rivera].
- Heidegger, Martin (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza. [Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte].
- Heidegger, Martin (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza. [Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte].
- Heidegger, Martin (2006). *La pobreza (Die Armut)*. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe. Buenos Aires: Amorrortu. [Trad. de Irene Agoff].
- Heidegger, Martin. (2005). «Seminario de Zähringen. 1973». *A Parte Rei* 37: pp. 1–23. [Trad. de Óscar Lorca].
- Heidegger, Martin (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal. [Trad. de Eustaquio Barjau].
- Martin Heidegger (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos. [Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.]
- Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. México: Fondo de cultura económica. [Trad. de José Gaos].
- Jameson, Fredric (2011). *Representing «Capital»: A Reading of Volume One*. Nueva York: Verso.
- Lotz, Christian (2022). «Capital as Enframing: On Marx and Heidegger». En *Marxism and Phenomenology*, editado por Bryan Smyth y Richard Westerman. Londres: Lexington Books, pp. 151–169.

- Lotz, Christian (2013). «Reification through Commodity Form or Technology? From Honneth Back to Heidegger and Marx». *Rethinking Marxism* 25 no. 2: pp. 184–200. DOI: [10.1080/08935696.2013.769353](https://doi.org/10.1080/08935696.2013.769353).
- Martínez Marzoa, Felipe (2018 [1983]). *La filosofía de «El capital»*. Madrid: Abada.
- Martínez Marzoa, Felipe (1999). *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal.
- Martínez Matías, Paloma (2014). «Producto y mercancía: Sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 47: pp. 199–225. DOI: [10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45808](https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45808).
- Martínez Zarazúa, Diego (2022). «When Things Impoverish: An Approach to Marx's Analysis of Capitalism in Conjunction with Heidegger's Concern over Technology». *Rethinking Marxism* 34 no. 1: pp. 6–24. DOI: [10.1080/08935696.2022.2026750](https://doi.org/10.1080/08935696.2022.2026750).
- Martínez Zarazúa, Diego (2020). «¿Qué significa filosofar? Interpretaciones sobre el objeto y la condición de la ontología de Martin Heidegger». *Estudios de filosofía* 61: pp. 71–90. DOI: [10.17533/udea.ef.n61a06](https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a06).
- Marx, Karl (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI. [Trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Mumis y José Aricó].
- Marx, Karl (1998). *El capital. Libro primero. Volumen III*. México: Siglo XXI. [Trad. de Pedro Scaron].
- Marx, Karl (1975). *El capital: Crítica de la economía política. Libro primero. Volumen I*. México: Siglo XXI. [Trad. de Pedro Scaron].
- Pawling, Christopher (2010). «Rethinking Heideggerian Marxism». *Rethinking Marxism* 22 no. 4: pp. 590–604. DOI: [10.1080/08935696.2010.510306](https://doi.org/10.1080/08935696.2010.510306).
- Perrin, Christophe y François Jaran (2013). *The Heidegger Concordance. Vol. 1–3*. Londres: Bloomsbury.
- Royo, Simón (2018). «El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa y la filosofía de "El capital"». *Sociología Histórica* 9: pp. 643–69.
- Smyth, Bryan y Richard Westerman (2022). *Marxism and Phenomenology: The Dialectical Horizons of Critique*. Londres: Lexington Books.
- Wainwright, Joel (2015). «Reading Capital with Being and Time». *Rethinking Marxism* 27 no. 2: pp. 160–176. DOI [10.1080/08935696.2015.1007795](https://doi.org/10.1080/08935696.2015.1007795).



When Things Impoverish: Marx's Capital and Heidegger's writings on technology in coordinated reading.

To construct a dialogue between Marx and Heidegger, this essay reads the first volume of *The Capital* together with Heidegger's writings on technology, contending there is a common concern over the impoverishment of things (more precisely of their qualitative consistency) that occurs under the sway of capitalism/modern technology. Regarding Marx, the essay argues for reading *The Capital* in an ontological key, thereby placing it in the same philosophical register as Heidegger, and for conceiving it as a description of the impoverishment of beings, the reduction of their being to value. The essay then takes Heidegger's writings on technology as corresponding to Capital, arguing that modern technology also leads to the same ontological *Dürftigkeit*. Finally, the essay succinctly sketches what Heidegger's poetic way out of this situation might be, which in essence coincides with Marx's position.

Keywords: Capital · Technology · Commodity · Ontology · Marx-Heidegger.

Cuando las cosas empobrecen: El capital de Marx y los escritos de Heidegger sobre la técnica en lectura coordinada

Para entablar un diálogo entre Marx y Heidegger, este ensayo lee el primer volumen de *El capital* en conjunto con los escritos de Heidegger sobre la técnica. Se arguye que hay una preocupación común por el empobrecimiento de las cosas (más específicamente de su consistencia cualitativa) que ocurre bajo el régimen del capitalismo/la técnica moderna. En cuanto a Marx, el ensayo aboga primeramente por interpretar *El capital* en clave ontológica —situándolo así en el mismo registro filosófico que Heidegger— y, de este modo, como una descripción del empobrecimiento de los entes, de la reducción de su ser a valor.

Luego, se consideran los escritos de Heidegger sobre la técnica en correspondencia con *El capital* y se argumenta que la técnica moderna también conduce a esa misma penuria o *Dürftigkeit* ontológica. El ensayo concluye con un sucinto esbozo de lo que podría entenderse como un refugio poético ante esta situación, y que, en esencia, coincide con la posición de Marx.

Palabras Clave: Capital · Tecnología · Mercancía · Ontología · Marx-Heidegger.

MARTÍNEZ ZARAZÚA, D. is an FWO Fellow and Ph.D. candidate at KU Leuven (Belgium). His dissertation project is entitled "Capitalism and the Impoverishment of the Lifeworld". Diego works at the intersection of Marxism, phenomenology, and critical theory, with a particular interest in authors such as Hegel, Marx, Husserl, Heidegger, Martínez Marzoa, Echeverría, and Toscano. Centre for Metaphysics, Philosophy of Religion and Philosophy of Culture Andreas Vesaliusstraat 2 - box 3220, 3000 Leuven, Belgium. e-mail (✉): jimhermar@usal.es · iD: <https://orcid.org/0000-0002-9904-2272>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 30-Oct-2023; Accepted: 15-Nov-2023; Published Online: 30-Dec-2023

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Martínez Zarazúa, D. (2023). «Cuando las cosas empobrecen: El *Capital* de Marx y los escritos de Heidegger sobre la técnica en lectura coordinada». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 12, no. 26: pp. 139–162.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2023