

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER EN ESTUDIOS AVANZADOS DE
FILOSOFÍA

Trabajo de Investigación

EL “MUNDO” MARXIANO

Una lectura de Karl Marx desde Martin Heidegger

Ramón CAMPANERO FERNÁNDEZ

TUTOR: Profa. Dra. Carmen SEGURA PERAITA

Madrid, septiembre de 2018

Número de palabras: 23.551

Ramón Campanero Fernández

Porque esta es la realidad, somos ridículos, frívolos, tenemos malas costumbres, nos aburrimos, no sabemos mirar, no sabemos comprender

Fiódor DOSTOIEVSKI, *El idiota*

La Medicina no se pregunta si la vida es digna de ser vivida o cuándo lo deja de ser. Todas las ciencias de la naturaleza responden a la pregunta de qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida

Max WEBER, *El político y el científico*

1. INTRODUCCIÓN	3
1.1. El propósito de este trabajo.....	3
1.2. Referencias explícitas de Heidegger a Marx	5
2. EL MARCO HEIDEGGERIANO.....	10
2.1. El concepto de mundo	12
2.2. Metafísica y técnica moderna	15
3. FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA MARXIANA FRENTE A LA ECONOMÍA POLÍTICA	22
3.1. Crítica de Marx a la economía política	25
3.1.1. Hombre y sociedad en la economía política	25
3.1.2. Trabajo y propiedad privada en la economía política	32
3.2. Hombre y comunidad en Marx	35
4. MARX COMO PENSADOR METAFÍSICO	42
4.1. Ontología de la naturaleza en Marx	42
4.2. Conocimiento y progreso en Marx. El fenómeno del “reflejo religioso del mundo” en <i>El capital</i>	47
4.3. Teoría y praxis. El pensar tecnificado	53
5. CONCLUSIÓN	57
6. BIBLIOGRAFÍA.....	59
7. ANEXO.....	63

1. INTRODUCCIÓN

1.1. El propósito de este trabajo

El presente trabajo persigue el objetivo de pensar la actualidad de Karl Marx. Este ejercicio de lectura y reflexión tendrá por base la obra de Martin Heidegger. Considero que sólo desde Heidegger se puede llevar a cabo con justicia la tarea de leer a Marx y discutir sobre sus posibilidades en nuestros días. La razón más poderosa de leer a Marx desde Heidegger se debe a la meditación de la técnica de este último. Se encuentran en Heidegger ideas y experiencias muy valiosas sobre los tiempos que corren, nociones que sencillamente no se pueden pasar por alto si se ha de pensar a Marx. La filosofía de la técnica de Heidegger, además, es de unas características únicas: la aborda con una profundidad sin reservas, concediéndole gran importancia al entroncarla con la historia del ser. Para Heidegger, como se verá a su momento, la técnica no es sin más un dispositivo o el arte de producir; antes bien, es el momento en que la metafísica, la constitución onto-teo-lógica del pensamiento occidental, que se remonta hasta Platón y Aristóteles, conformando una larga tradición que, sufriendo cambios y variaciones en un proceso evolutivo, se consuma, es decir, alcanza su grado final, definitivo. Por su manera de abordar la problemática de la técnica, Heidegger se refiere recurrentemente a la *esencia de la técnica moderna*. Y, como él mismo matiza, esta esencia no es en sí nada técnico. No hay nada técnico en la esencia de la técnica moderna. Su reflexión no se centra en el producir técnico ni en los utensilios creados por el hombre. No es su interés dilucidar cómo el hombre configura sus posibilidades desde la técnica. Aquello a lo que Heidegger nombra “esencia de la técnica moderna” es el *mundo habitado* por el hombre moderno, contemporáneo: nuestro mundo, en suma. Esta noción, el concepto de “mundo”, juega en el marco heideggeriano un rol fundamental, y será dilucidada más adelante. En resumidas cuentas, por mundo, Heidegger entiende la unidad rectora de significado que orienta todas y cada una de nuestras experiencias. Por ello se habla de mundo, por ello Heidegger habla de habitar un mundo: el mundo no es la totalidad de suelo que se pisa, sino el sentido último de nuestras experiencias. Así pues, la esencia de la técnica moderna es nuestra manera de comprender las cosas, de relacionarnos con ellas, de vivir los unos de nosotros, de discutir sobre política, etcétera. La esencia de la técnica moderna constituye un mundo, y, como dirá Heidegger, es el mundo del nihilismo, del desterramiento y de la pérdida del

hogar. En el mundo que actualmente habitamos, sentenciará Heidegger citando a Hölderlin, no quedan ya dioses, pues éstos han huido.

La idea de mundo servirá también para leer a Marx. En esencia, este trabajo pretende adentrarse en lo que llamaré el mundo marxiano: su horizonte de significaciones y experiencias. Así, la lectura de Marx tratará de responder a la pregunta por la actualidad del pensamiento marxiano. Digo marxiano, no marxista, pues no buscaré establecer diálogo con el marxismo, sino con el propio Marx. Por ello, el presente ensayo estudiará el mundo marxiano con espíritu crítico. Su objetivo no es otro que el de examinar qué aportes de Marx siguen siendo vigentes a día de hoy y qué otros aspectos de su pensamiento no sirven si se quieren cuestionar nuestras sociedades capitalistas. De este modo, la reflexión sobre Marx abarcará dos partes de la investigación.

La primera parte ocupará el acto de fundamentación del pensamiento marxiano. Se estudiarán las experiencias originales de Marx, aquellas sobre las que hubo de edificar toda su teoría. En este apartado, analizaré principalmente los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. Soy consciente de que la elección de esta obra, escrita por un Marx de veinticuatro años, representa un problema. Entre los estudiosos de Marx, existen numerosos detractores de lo que, desde Althusser, se conoce como la etapa juvenil de Marx. El motivo es que el joven Marx no podría compararse con su momento maduro, donde su actividad teórica alcanzaría su cénit. Sin embargo, encuentro este texto de gran importancia hermenéutica. Los *Manuscritos*, en mi opinión, no son del mismo calado que *El capital* ni pretendieron serlo en ningún momento, como bien indica el hecho de que Marx no los publicó; todo lo contrario que con *El capital*, a cuya elaboración dedicó largos años de intensivo trabajo. No obstante, sí se hallan en los *Manuscritos* las experiencias fundamentales que habrán de guiar a Marx a lo largo de su vida¹. Por otro lado, tampoco considero que haya ruptura alguna entre su madurez y su juventud, una discontinuidad tan evidente, que resulte imposible pensar su madurez desde su juventud. Los *Manuscritos* ofrecen un mirador privilegiado para contemplar el combate que se produce entre Marx y los principales autores de la economía política, como Adam Smith o David Ricardo. Marx cita y comenta los textos de estos autores, y lo hace de un modo crítico. En este comentario, entre las críticas, se van desprendiendo las propias ideas de

¹ Cfr. MUSTO, Marcello, “El mito del ‘joven Marx’ en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844”, en *Marx revisitado: posiciones encontradas*, CONCHEIRO, Elvira; GANDARILLA, José (coord.), Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Ciudad de México, 2016.

Marx. Aparecen, así, dos bandos de ideas en pugna, el bando de Marx y el bando de la economía política, y todo sucede como en un ejercicio de fundamentación: Marx no le reprocha a la economía política tal o cual noción; no es la economía política una corriente con la que Marx comulgue a excepción de algunos aspectos. Nada más lejos de la realidad, lo que está en juego, como digo, es la fundamentación del hombre, la sociedad, el trabajo y la propiedad. Encontramos que la economía política edifica al hombre sobre una definición determinada, y Marx, criticando esta raigambre, busca darle otra base. Hay en juego dos filosofías, la filosofía de la economía política y la filosofía marxiana, cada una de ellas con su manera de comprender las cosas. Por ello, esta obra guarda las experiencias originales de Marx en su lucha con la economía política.

La segunda parte analizará de qué modo la filosofía marxiana se encuentra dominada por la esencia de la técnica moderna, hasta tal punto que representa un programa de la misma. Trataré de mostrar que, en lo esencial, Marx carece de la experiencia del nihilismo, y que su pensamiento es metafísico. La filosofía marxiana piensa lo ente en cuanto ente y aspira a la dominación técnica de todo cuanto existe por parte del hombre. Para alcanzar este propósito, analizaré ciertas nociones que pueden ilustrar muy bien mi tesis. Así, ideas como la naturaleza, el conocimiento, el progreso y el trabajo ejemplifican cabalmente de qué manera Marx se circunscribe a la esencia de la técnica moderna.

1.2. Referencias explícitas de Heidegger a Marx

Puesto que aquí se va a leer a Marx desde Heidegger, y, desde el panorama heideggeriano, se va a meditar el pensamiento de Marx, cabe preguntarse qué escribió el propio Heidegger sobre Marx. Y lo cierto es que las veces que Heidegger habla de Marx son muy escasas. De todas estas, destaca la mencionada en su *Carta sobre el humanismo*. Ahora bien, no es ni mucho menos la más decisiva o fundamental, y esto por los siguientes motivos.

Cuando Heidegger habla sobre Marx en su *Carta sobre el humanismo*, la obra en la que está pensando es en los *Manuscritos*. Así lo hace ver el que Heidegger incida tanto en la enajenación o afirme que, para Marx, el hombre “social” es el hombre “natural”. En efecto, en estos *Manuscritos*, fechados en 1844, Marx se centra en la alienación y llega a

formular que naturalismo se corresponde con el verdadero humanismo. Pero hay dos cosas sobre las que llamar la atención.

En primer lugar, hay que resaltar que, en los *Manuscritos*, un joven Marx enfoca los temas que trata desde categorías y formulaciones que, en su evolución, abandona. Es lo que sucede, por ejemplo, a la cuestión del trabajo alienado. Tal y como se verá más adelante, la noción del trabajo enajenado guarda un estrecho parentesco con la forma mercancía de *El capital*. Pues el concepto de trabajo enajenado, se dirá, se corresponde con una forma productiva destinada a la producción de mercancías, esto es, a la producción de bienes que poner en venta en el mercado; y, a través, de esa venta de mercancías, se cumple el objetivo de la economía política, el lucro, expresado en la fórmula D-M-D' de *El capital*; siendo el lucro, a su vez, aquello sobre lo cual pivota toda la filosofía de la economía política, la base del hombre y de la sociedad que Marx en los *Manuscritos* denuncia como inhumana.

En segundo lugar, es muy dudoso que la comprensión que Heidegger tiene de Marx al escribir su *Carta sobre el humanismo* sea la más cabal. Además, esta posible malinterpretación de Marx por Heidegger se refuerza con el hecho de que los *Manuscritos* no representan la obra más acabada de la filosofía marxiana, y que Marx se detrajo de ella en lo que toca a la jerga empleada. Heidegger hace notar que el ser social es el ser natural, pero el naturalismo sobre el que escribe Marx se debe a que está todavía demasiado influenciado por Feuerbach. Así lo hace notar Alfred Schmidt en *El concepto de naturaleza en Marx*, donde añade que la ruptura entre Feuerbach y Marx se hace visible ya en *La ideología alemana*. En efecto, en esa obra, Marx critica, con socarrona ironía, el culto idealista de la naturaleza que se halla en Feuerbach, y nunca más vuelve a presentar su comunismo como un naturalismo.

Pero aun cuando los *Manuscritos* fuesen la obra más importante del pensamiento marxiano, Heidegger muestra un doble error de comprensión al escribir que el propósito de Marx era que se conociese y reconociese al ser humano y que, en la sociedad, el hombre satisface sus “necesidades naturales”. No, Marx no quiere dar a conocer el ser humano; lo que quiere es emanciparlo, es transformar las condiciones actuales y al mismo tiempo crear las condiciones para que exista el ser humano libre real. Por el otro lado, cuando Heidegger menciona esas “necesidades naturales”, lleva a cabo un error de lectura al entender esas necesidades como la necesidad de alimento, vestido, cobijo, etc., es decir, como necesidades *físicas inmediatas*. Las necesidades naturales de las que habla

Marx van mucho más allá de la mera supervivencia física. Marcuse habla muy acertadamente de ellas en un gran texto de 1932 titulado *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico*. Marcuse incide en que, mediante el trabajo *libre*, el hombre puede realizarse y desarrollarse; pues el hombre aparece desde dos lados: aparece tanto como ser sufriente, y por ende necesitado de mantener su existencia física, cuanto también como poseedor de fuerzas naturales a las que da salida objetiva mediante el trabajo, creando un mundo objetivo producido por él, una naturaleza inorgánica, un “mundo humano”. Al conjunto de esas fuerzas y exigencias físicas lo llama Marx necesidades naturales. Por lo tanto, en la comunidad libre, el hombre hace mucho más que paliar su hambre y su sed: también se procura, mediante el trabajo, un mundo en que da expresión objetiva a fuerzas que alberga en su interior.

Pero hay más referencias de Heidegger a Marx. En *La tesis de Kant sobre el ser*, Heidegger hace referencia a la célebre 11ª *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Ahí, Heidegger escribe que una transformación efectiva del mundo exige una previa transformación en el pensar, y que, por lo tanto, la transformación del mundo esconde ya una transformación del pensar. Esta referencia, más que una mala lectura de Marx, tal vez se deba a una apropiación de la tesis marxiana por parte de Heidegger. Pues, con esto, Heidegger quiere hacer notar la originalidad y la primacía del pensar, sobre la que hablaré más adelante; pero, al mismo tiempo, para esto debe sacar a Marx de sus propias coordenadas. Marx en ningún momento escribe pensar; lo que escribe es “interpretar”. Y Marx en ningún momento rechaza una transformación en el pensar. Para entender mejor el sentido de esta tesis, debe estudiársela en el contexto de la confrontación de Marx con los neohegelianos². Estos pensadores desquician a Marx por el hecho de que se piensan estar dinamitando la realidad, y en verdad no hacen sino jugar con conceptos. Son “corderos disfrazados con piel de lobo”, dice Marx. Su ejercicio intelectual, y en esto está la clave, no es más que pura escolástica, simple gasto de energía mental. La teoría, la auténtica teoría, debe estar encaminada a transformar la práctica: debe ser teoría *para* la práctica. Pero sobre esto regresaré en la última parte del trabajo.

Ahora bien, haciendo a un lado las malas lecturas o las apropiaciones injustas del pensamiento heideggeriano, hay que afirmar que Heidegger entra en conocimiento en lo que de esencial hay en Marx. Heidegger es consciente de que Marx es un pensador

² Cfr. FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos, *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998.

metafísico y dominado por la esencia de la técnica moderna. Así, por ejemplo, lo hace notar en la entrevista, publicada póstumamente, que concedió a *Der Spiegel*. El último capítulo del presente trabajo está destinado a la dilucidación de esta cuestión.

Para finalizar la Introducción, hay que señalar que este trabajo no pretende establecer un diálogo entre ambos pensadores³. No consiste en señalar vinculaciones, semejanzas o diferencias entre el contenido de la filosofía de uno y la filosofía del otro. Y ello porque no lo creo posible. Así como este diálogo sí se puede establecer entre Marx y Hegel o entre Heidegger y Husserl, entre Heidegger y Marx no es viable. Las razones en que me apoyo para pensar así han sido ya esbozadas a lo largo de la Introducción: no se puede llevar a cabo una comparación entre ambos filósofos porque se mueven en horizontes distintos; sus marcos hermenéuticos son demasiado desiguales como para realizar tal empresa. Marx, como ya se ha dicho, pertenece al horizonte moderno; Heidegger se sitúa más allá del mismo. Su actividad intelectual difiere tanto por la temática como por la manera de pensar. Marx centra principalmente sus energías en combatir el estado de cosas de la sociedad humana. El tema de su pensar es la filosofía implícita en la economía capitalista. Por lo que respecta a su forma de abordar los problemas, se puede decir sin el menor reparo que es de carácter científico, como el propio Marx pretendió: un pensamiento sistemático y cuyo objeto es siempre la realidad, las cosas con existencia empírica. Heidegger piensa el ser y la longeva tradición metafísica de occidente. Con cierta nostalgia y añoranza poética, tiene conciencia del desarraigo del hombre moderno y trata de combatirlo. Se ocupa del olvido del ser y el creciente nihilismo propio de la época de la consumación de la metafísica, de la época de la técnica moderna. Su pensar no es para nada científico, sino precisamente eso, pensar; un pensar cuyo propósito es el aprender a pensar, el preparar la posibilidad de una meditación del ser.

No obstante, considero crucial la tarea de leer a Marx desde Heidegger, de plantear la actualidad del pensamiento socialista de Marx, ganando un nuevo marco desde el cual analizar nuestra sociedad capitalista, con el añadido esencial de que ni la opresión económica ni el fetichismo de la mercancía son los únicos males que nos asolan, puesto

³ Apunto esto por una razón: desde que Heidegger escribiese en su *Carta sobre el humanismo* la posibilidad de establecer un “diálogo productivo con el marxismo”, abundan los trabajos que pretenden realizar esta tarea. Por mencionar unos ejemplos: AXELOS, Costas, *Introducción a un pensar futuro*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973. LÓPEZ SASTRE, Gerardo, *Heidegger y Marx*, Madrid, Logos, Anales del Seminario de Hª de la Filosofía, V. 4, 1984, pp. 179-196.

que hoy nos acontece la pérdida de la posibilidad de tener un hogar sobre la tierra. Heidegger posee una experiencia fundamental, la conciencia del nihilismo, del desierto que crece, de la huida de los dioses, experiencia que a Marx le es ignorada, un pecado que obliga a cuestionar la filosofía de Marx, el mundo marxiano.

Sobre las citas de Heidegger, indicaré siempre la edición española con la que trabajo, apuntando la numeración de dicha edición, y, en lo posible, anotaré a continuación la paginación de la edición alemana de la GA entre paréntesis.

2. EL MARCO HEIDEGGERIANO

Antes de iniciar la lectura de Marx y el cuestionamiento acerca de la actualidad de su pensamiento, se hace necesario establecer el horizonte conceptual desde el cual dicha lectura se va a llevar a cabo. Este horizonte se compone principalmente de la noción de mundo y de la técnica de Heidegger. Como voy a tratar de mostrar, existe entre ambas ideas una vinculación, pues lo propio de la técnica moderna, en la filosofía heideggeriana, es que constituye un mundo. Por mundo, entenderé que se trata de la unidad rectora de sentido, unidad con respecto a la cual se configuran los significados de los fenómenos aislados. Para la exposición del concepto de mundo, me resulta indispensable acudir a otros elementos del pensamiento de Heidegger, nociones que, aunque no ocuparán un lugar central en la lectura de Marx, dejarían huérfana y cojeando la noción de mundo. Algo similar sucede con respecto a la técnica, donde no puedo no exponer, aun brevemente, lo que Heidegger entiende por metafísica y onto-teo-lógica.

He de decir también que ambos conceptos van a desempeñar un papel distinto en el ensayo. Con el término de mundo y el análisis de su significado en la filosofía heideggeriana, lo que hago es fundamentar el presente trabajo. Mi objetivo es el de leer a Marx y pensar su actualidad, cuya tarea entiendo como el esbozo del mundo marxiano. Es menester adentrarse, según mi opinión, en el horizonte de significaciones y sentidos de Marx, de rastrear sus experiencias fundamentales, para así poder reflexionar sobre él. Gracias a esta noción, podrán dibujarse con más precisión estas experiencias marxianas, sin por ello quedarnos en la discusión teórica, en el cúmulo de palabras efectivamente dichas por Marx. Me atengo aquí a las palabras de Heidegger:

Una discusión a fondo no debe atenerse sólo a las tesis doxográficamente comprobables, sino que debe orientarse por la tendencia efectiva de la problemática cuestionada, aunque esta no sobrepase los límites de una comprensión vulgar⁴.

De este modo, lo que me interesa de Marx no es tal o cual tesis, las palabras que efectivamente anotase, las categorías que emplease, sino su mundo, su ámbito de

⁴ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 124 (p. 98).

significaciones y experiencias, las ideas que latían bajo sus palabras. Por ello, el tercer capítulo de este ensayo se centra en los *Manuscritos* de 1844. Como ya advertí en la Introducción, soy sabedor de que los *Manuscritos* no representan la última palabra teórica de Marx. No obstante, para la empresa hermenéutica, sí son de gran importancia, pues en ellos se pone en juego la fundamentación de la filosofía marxiana.

Una vez fundamentado el trabajo en la categoría de mundo, mostrando que lo que se pretende es dibujar el mundo marxiano, entendiendo por mundo esa unidad rectora de significado, es hora de saltar a la meditación acerca de la técnica. Desde aquí, lo que se hará será propiamente reflexionar sobre la actualidad de Marx. Mi objetivo con esto es demostrar que la filosofía marxiana está dominada por lo que Heidegger hace llamar la esencia de la técnica moderna. Marx habita un mundo técnico; esto quiere decir: en Marx gobierna la comprensión del ser como *Ge-stell*. Su crítica de la sociedad capitalista se descubre como una crítica de la forma de producción capitalista; pero, lejos de criticar el horizonte de sentido capitalista, denunciando que la explotación de la naturaleza en aras del enriquecimiento está legitimada, critica solamente que se codicie el lucro, y no la explotación de la naturaleza. No hay constancia del nihilismo, de la erosión del sentido, y sí hay una afirmación de la voluntad de poder. En última instancia, la sociedad comunista que propone Marx es la sociedad específicamente humana, según su opinión, donde los hombres se han emancipado de las formas de producción capitalistas, se han zafado del fetichismo de la mercancía, del embrujo que ejerce, dándose así una “dominación sin sujeto”, en palabras de Kurz⁵; pero esa comunidad emancipada somete a su vez a la naturaleza a su planificación y dominio, como ya se verá más adelante en el trabajo.

Por el momento, nos limitaremos a comenzar la exposición del marco heideggeriano, empezando con la noción de mundo.

⁵ En: ANGULO TARANCÓN, Mikel, *La dictadura del fetiche*, Madrid, Éndoxa: Series Filosóficas, nº 40, 2017, pp. 77-102.

2.1. El concepto de mundo

Por mundo, Heidegger entiende la *unidad rectora y estructural de sentido*. En la fenomenología heideggeriana, el hombre se encuentra con distintos entes. Ente es algo que es; el hombre mismo es un ente. Pero el hombre, siendo ente, se distingue de todos los demás entes por su capacidad de *comprender*. Al hombre *le va su ser*; esto significa: el hombre habita el mundo comprensivamente. El término *Dasein* refleja esto mismo. En cuanto *da-sein*, el hombre es el ahí del ser, el lugar donde el ser acontece. El sentido, la significatividad, se da exclusivamente en el hombre.

Sucede, pues, que el hombre no se encuentra con meros entes. El hombre tiene experiencias de los entes, vivencias en las cuales comprende ya de alguna manera al ser del ente. Así, en mi experiencia cotidiana, yo no me doy de bruces sin más con entes; con lo que yo me encuentro es con una *silla* en la que estoy sentado, por ejemplo, o con un *libro* que leo. Ese “ser silla” o “ser libro” de un ente es lo que ese ente *es*. Los entes aparecen ya siempre con sentido; la experiencia del mundo es, pues, una experiencia de significación. Los entes están ahí, frente a nosotros; pero lo que esos entes *son*, su sentido, lejos de aparecer de igual modo ahí ante nuestros ojos, aparece en cuanto *comprensión*. El ente aparece y, en su mismo aparecer, es ya en todo caso comprendido de una u otra manera. Así, un ente aparece como *siendo silla*, *siendo libro*, etc. Que algo *sea* significa, en Heidegger, que algo tenga *sentido*.

Podría resultar que el cúmulo de vivencias formase un caos de sentido; podría ser que cada experiencia particular poseyese su significado propio y exclusivo, desvinculada de todas las demás experiencias. Pero he aquí que todos los fenómenos se complementan coherentemente entre sí, guardando conformidad entre ellos. Esta coherencia es posible gracias al mundo, pues, como he dicho, es la unidad rectora de sentido⁶.

El mundo posee un carácter absolutamente *a priori*: se da antes de toda experiencia concreta. Lo propio del mundo es que *abre* el espacio en el que surgen las cosas. Así, Heidegger califica a los entes como intramundanos. Las cosas aparecen ya siempre dentro de un mundo, son puestas en libertad por él. Según las palabras del propio Heidegger,

⁶ Cfr.: RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010, p. 89.

Desde aquello con respecto a lo cual se deja ser, queda puesto en libertad el ente que está en condición respectiva. Él comparece para la ocupación como este ente a la mano. En la medida en que a la ocupación se le muestra un *ente*, es decir, en la medida en que éste queda descubierto en su ser, él es un ente a la mano en el mundo circundante y no “primeramente” una “materia cósmica” que estuviera-ahí⁷.

Lo decisivo del mundo es que, abriendo el espacio donde comparecen los entes, con ello los determina. El mundo es unidad de sentido; el espacio que abre es lo que Heidegger llama la mundaneidad o significatividad. De lo que se trata es de que toda comprensión de todo ente quede referido al mundo. El mundo extiende su sentido en todas direcciones, determinando la comprensión de todas las cosas. Por ello Heidegger lo llama precisamente mundo, afirmando que el hombre es siempre en un mundo, habitándolo. El *Dasein* se conduce en todo caso con respecto a la significatividad abierta por el mundo, de lo que se sigue que el hombre habite un mundo.

Al ser del *Dasein* le pertenece la comprensión del ser. La comprensión tiene su ser en el comprender. Si al *Dasein* le corresponde esencialmente el modo de ser del estar-en-el-mundo, también será esencialmente propia de su comprensión del ser la comprensión del estar-en-el-mundo. La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el *Dasein* en cuanto ente siempre está vuelto en su comportamiento⁸.

De una manera quizás más clara se refiere al fenómeno del mundo cuando comenta la filosofía de Scheler:

Según Scheler, la persona no debe ser pensada jamás como una cosa o una substancia; ella “es más bien la *unidad* concomitante e inmediatamente vivida del vivir de las vivencias— y no una cosa solamente pensada detrás y fuera de lo

⁷ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, óp. cit., p. 112 (p. 85).

⁸ *Ibíd.*, p. 112 (p. 86).

inmediatamente vivido”. [...] En todo caso, la persona está dada en tanto que ejecutora de actos intencionales enlazados por la unidad de un sentido⁹.

En este punto, Heidegger presenta esta interpretación de Scheler para desvincularse de ella. Empero, no porque esta interpretación sea de suyo una interpretación equivocada. Heidegger no quiere decir que sea mentira o erróneo que la persona lleve a cabo actos intencionales ligados entre sí por una unidad rectora de sentido. De lo que Heidegger recela, antes bien, es del enfoque de Scheler, enfoque que pasa por alto la cuestión del ser y termina interpretando al “ser-persona” de una manera óptica y, también, vaga. Así lo muestra el que se pregunte “¿cuál es el sentido ontológico del ‘ejecutar’?”, del mismo modo que critique que ni Scheler ni tampoco Husserl “plantean la pregunta acerca de lo que es ‘ser-persona’”. Tanto Scheler como Husserl conciben lo propio del hombre en el “ejecutar” actos intencionales. Heidegger, en efecto, rechaza este planteamiento, que no ve lo radical de la cuestión del ser. El hombre no es la “persona” que meramente decida “efectuar” actos intencionales; no pertenece a la esencia del hombre el dar sentido activa y decididamente a los fenómenos; no es, en suma, esto un “hacer”, como pueda ser cualquier otro hacer manual. El hombre no efectúa actos intencionales a través de los cuales otorga sentido; el hombre *es* sentido, *es* comprensión. El hombre *es en el mundo*. Por lo tanto, Heidegger sentencia que la interpretación de Scheler no alcanza la profundidad de la cuestión del *Dasein*.

De cualquier modo, queda claro que el mundo es la unidad rectora de sentido, que configura el significado de toda experiencia, determinándolo. En palabras de Gustavo Rubio:

En otras palabras: se estudia el mundo como momento estructural de toda experiencia, más precisamente como una condición para que algo se muestre con sentido, lo cual para Heidegger equivale a decir: para que algo *sea*. No se trata pues de un ente y menos aún de una cosa, propiedad de cosa o relación entre cosas. Se trata, por el contrario, del ámbito de comprensibilidad sin el cual no sería posible la aparición de entes. Desde tal enfoque, el mundo pertenece a la dimensión del ser¹⁰.

⁹ *Ibíd.*, pp. 72-73 (pp. 47-48).

¹⁰ RUBIO, Gustavo, “La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)”, en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), Tecnos, Madrid, 2015, p. 90.

Con esto, queda explicado lo que se va a entender por mundo. En la lectura de Marx, es precisamente su mundo, su horizonte de sentido, lo que va a ser rastreado. El dibujo del mundo marxiano se ha de llevar a cabo mediante la búsqueda de sus experiencias fundamentales, entre las que habrá una cierta conformidad estructural. Esto se verá muy claramente en el último capítulo del ensayo, donde se presentará a Marx como un filósofo gobernado por la esencia de la técnica moderna. Allí, se ofrecerán diferentes miradores para comprobar en qué medida su pensamiento se encuentra tecnificado; como, por ejemplo, su noción del progreso y la conciencia que tiene de la naturaleza. No obstante esto, en Marx hay una crítica a las formas sociales capitalistas que será también examinada. Pero, en resumidas cuentas, a pesar de lo aprovechables que resulten sus aportes a la crítica de la economía política, comparte con ésta su mundo técnico. Así, por ejemplo, ambos abogan al sometimiento racional y planificado de la naturaleza, de acuerdo al mundo de la técnica moderna. Ni Marx ni la economía política piensan el mundo en que habitan, en sentido heideggeriano; para ninguno hay una relación con la naturaleza que no esté económicamente mediada, tal y como extraña Heidegger:

Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales. Pero, aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente— ni tampoco como *fuera de la naturaleza*. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento “en las velas”. [...] Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y se afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores de la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente soterraña”¹¹.

2.2. Metafísica y técnica moderna

Por metafísica, Heidegger no entiende nada así como “investigación sobre los primeros principios”; por metafísica, Heidegger entiende la forma de ser de un modo de pensar concreto, a saber: la forma de ser de aquel pensar que no realiza la *diferencia ontológica*,

¹¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, óp. cit., p. 98 (71).

es decir, que concibe indistintamente al ser y al ente, y, preguntando por el ser, responde con el ente. La metafísica habla del ser, pero su hablar es esencialmente un hablar óntico. Preguntando por el ser, se “olvida del ser” y contesta con el ente.

Esta forma de pensar óntica de la metafísica, según Heidegger, es la forma de pensar de la *tradición filosófica occidental*, cuyas raíces llegan hasta Aristóteles¹². A Aristóteles pertenecieron las experiencias metafísicas fundamentales, que determinarían la posterior construcción del edificio filosófico occidental. Aristóteles comienza su tratado de “filosofía primera” afirmando que se va a investigar “el ser en cuanto ser”. Pero este ser en cuanto ser es, realmente, el ente en cuanto ente. Por ello, la investigación no hace del ser su tema, sino que, olvidándose de él, emprende un estudio acerca de los “primeros principios” de lo ente. Estos primeros principios son sus “primeras causas”; es decir, que la investigación sobre el ser es esencialmente pareja a la investigación sobre la *física*. Si en la física es estudiado el movimiento, donde la presencia de lo presente se constituye como experiencia fundamental, determinando la noción de “*esencia*” (*ousía*, lo siempre presente, lo en cada caso presente, lo presente que subyace a todo cambio), la filosofía primera irá “más allá de la física” en la medida en que su pregunta es por el *origen* del movimiento, por su causa primera.

El vocablo metafísica remite a una suerte de “más allá” que se piensa como *el ser*, cuando no es sino el *fundamento* de lo ente. Para la metafísica, para la tradición occidental determinada por la experiencia aristotélica del pensar, el ser es lo allende lo físico, situado más allá de lo ente; es lo más allá en cuanto fundamento de lo más acá. De este modo, el ser es pensado ónticamente. La esencia de la metafísica, anuncia Heidegger en *Identidad y diferencia*, radica en su *constitución onto-teo-lógica*. La implicación mutua de estos tres términos constituye el pensar metafísico. El término “lógica” hace referencia a la manera en que se va a pensar la relación entre los otros dos términos, entre lo “onto” y lo “teo”: se va a pensar *lógicamente* su relación. Esto a su vez significa: se va a pensar la relación entre lo “onto” y lo “teo” como una relación de *fundamento*. Uno de los dos términos encuentra su *fundamento* en el otro, así como este otro *funda* al primero. La diferencia que existe entre el término fundador y el término fundamentado no es sino una diferencia *lógica*: ambos son esencialmente iguales en género, iguales en naturaleza; presentan la

¹² Cfr.: SEGURA PERAITA, Carmen, *Metafísica: crisis y posibilidad*, Madrid, Daímon: Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 4, 2011, pp. 335-344.

misma constitución, con la diferencia de que uno de los dos funda al otro y el otro se fundamenta en el primero.

La lógica de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica quiere decir, pues, que la manera de pensar es una manera de pensar fundamentacional. Si las raíces del aparato metafísico occidental llegan hasta Aristóteles, esto quiere decir que la esencia del pensamiento aristotélico también tiene la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. Y así se aprecia, según lo dicho antes, cuando se observa que el tratado titulado “filosofía primera” va tras los primeros principios. El “ser en cuanto ser” deviene, para Aristóteles, en el *fundamento lógico* de *todo cuanto “es”*. El ser en cuanto ser es pensado como primeras causas. El ser de lo ente es, pues, el fundamento de lo ente, su origen lógico. Lo “onto” de la metafísica onto-teo-lógica es lo ente, aquello que es y aquello por cuyo fundamento se pregunta. El fundamento de lo ente es lo “teo”, esto es, dios. Dios aquí no mienta lo divino a lo que se le rinde pleitesía y alabanza; no es el dios de los poetas, los “inmortales” de Hölderlin o los “amados” de Novalis, sino la causa primera de lo ente. Dios es la necesidad filosófica del discurrir lógico de la *ratio*, que se pregunta por el ser del ente, es decir, por su *razón de ser*, por su causa, por su principio. Así, Heidegger cita la *Ciencia de la lógica* de Hegel, donde dice que es “Dios el que tendría el más indiscutible derecho a que se comenzase por él”¹³, pues él es el “*ens realissimum*”, la “realidad última” y “suprema”, allí donde todo ente encuentra su origen. Por lo tanto, al identificarse el ser con Dios, el ser deviene ser de lo ente, fundamento de lo ente; el ser se convierte en un ente, en el “entre primero”.

Para Heidegger, según lo dicho, esta es la constitución de la metafísica, su esencia íntima. Ser y ente aparecen indiferenciados y, con ello, se realiza el “olvido del ser”. El aparato de la metafísica recorre la historia del pensamiento occidental; posee, por lo tanto, un carácter destinal dentro de la historia del ser. Pertenece a la historia del ser el que se haya pensado desde su olvido. Para Heidegger, la metafísica, que atraviesa el pensar occidental, tiene sus etapas, encontrando su final, su consumación, en la Modernidad; y, más concretamente, en lo que llama la “esencia de la técnica moderna”. En la Grecia antigua, la *téchne* era un modo de la verdad como *aletheia*, como desvelamiento. Consistía en hacer salir lo oculto, en venir a la presencia. Según Heidegger, esta *téchne* griega era en su esencia *poiesis*, esto es, pro-ducción. El pro-duccir como forma del

¹³ HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013, p. 119.

desvelamiento radicaba en hacer salir algo oculto que de suyo no saldría. Es el fabricar, el proceso de hacer presente, desde lo oculto, un artefacto. En la técnica moderna, esta concepción cambia. Lo decisivo de la técnica moderna no es ya el pro-ducir; tampoco es, ni mucho menos, como la opinión contemporánea a Heidegger pensaba, un “*instrumentum*”, un medio para la acción humana que, en sí, no “encierra demonio alguno”, al decir de Karl Jaspers, que no es ni buena ni nociva, sino neutral, dependiendo los efectos que de ella surjan de cómo la dirija el hombre¹⁴. Nada de esto; la esencia de la técnica “no es nada técnico”. Al igual que la *téchne* griega, es un hacer salir lo oculto; pero su esencia no es la pro-ducción, sino la *pro-vocación*. Lo oculto que se hace salir a la presencia no es meramente producido, fabricado; es pro-vocado a aparecer, se le llama a que se presencie; pero, también en cuanto pro-vocación, se le *fuerza* a aparecer de una *determinada manera de ser*. Esta manera de ser de lo así llamado a comparecer en la presencia es la forma de ser de las *existencias*, de los *recursos*, en el sentido de un almacén. Desde la técnica moderna, la naturaleza no aparece ya como lo sublime sobrecogedor: el río es fuente hidráulica, el viento energía eólica, etcétera.

Estas palabras a nosotros ya nos deberían sonar. Previamente citamos un pasaje de *Ser y tiempo* en el que Heidegger afirmaba que, en el mundo del *Dasein* cotidiano, en la comprensión del ser de término medio, la naturaleza es recurso energético, no la tierra patria, la tierra campesina. A mi juicio, esta experiencia está latiendo aquí. Heidegger introduce el vocablo *Ge-stell*, traducido por “estructura de emplazamiento” o “imposición”, para señalar que la esencia de la técnica moderna pertenece a la historia del ser, que consiste en una *forma del desvelamiento*, es decir, de *la verdad del ser*; la esencia de la técnica moderna es, según la terminología de *Ser y tiempo*, un *mundo* en que se habita y desde el que se interpreta; es *el mundo* en el que todo cuanto aparece, y todo cuanto es, aparece y es como recurso y existencia, como algo útil y práctico, como algo “*dis-ponible*”, puesto ahí de tal manera que está “dis-puesto” “a la mano”. Lo esencial de la técnica no es, según lo dicho, nada técnico; no consiste en que al aparato tecnológico se le dé tal o cual dirección. *Lo esencial de la técnica radica en que es un mundo en el que el hombre es, que determina que la experiencia que el hombre tenga de las cosas sea una experiencia técnico-práctica.*

¹⁴ Este argumento, que Heidegger presenta en su conferencia “La pregunta por la técnica” (*Conferencias y artículos*, pp. 10-11) como la “opinión aceptada”, se corresponde con el argumento que Jaspers lleva a cabo en *Origen y meta de la historia*.

Precisamente por esto, porque la técnica moderna pertenece a la dimensión del ser, Heidegger postula la *serenidad* (*Gelassenheit*) como la manera de zafarnos de su poder silencioso. La serenidad no es la tranquilidad, sino el acto de *desasirse* del mundo que se habita. La serenidad es el “*paso atrás*” desde la posibilidad hermenéutico-comprensiva en que se es absorto y que devuelve al pensar del ser. La serenidad es la actitud más propia de la meditación, cuyo tema es “*el misterio*”.

Ahora bien, ¿por qué es la técnica moderna la consumación de la metafísica? En la respuesta a esta pregunta, aparece el nombre de Nietzsche. Nietzsche se piensa a sí mismo como “la inversión del platonismo”. Por platonismo, Nietzsche entiende una acepción concreta de metafísica que vertebró la historia del pensamiento y cuyo origen se sitúa en los *Diálogos* del filósofo ateniense. Desde Platón, el pensar metafísico ha colocado el “auténtico ser” en instancias suprasensibles. Lo material, lo empírico, lo *real*, se viene explicando desde antiguo a la luz de las Ideas, del Bien, de Dios, etc. Lo *real* se explica, desde Nietzsche, a partir de *entidades metafísicas*. El “ser” del más acá se sitúa más allá. De este modo, la metafísica sería el conocimiento especulativo de ese “ser” suprasensible. Nietzsche quiere negar categóricamente esto. Para él, esas primeras causas metafísicas eran producto de una imaginación desbocada. Recordemos, por ejemplo, su más que célebre pasaje del *Crepúsculo de los ídolos* titulado “Historia de un error”. En unos pocos pasos, Nietzsche analiza la historia de un error, del error que es el tomar por verdadero el “mundo aparente”, esto es, el mundo metafísico. Cuando se elimina el “mundo verdadero”, el mundo de “la verdad” metafísica, de las Ideas platónicas, resulta que también se elimina el “mundo aparente”, el mundo de la ilusión y la ficción; lo que equivale a decir que ambos se identifican, y que, lo verdadero del mundo verdadero, es su verdadera naturaleza ilusoria. De este modo, el mundo sensible es afirmado como el nuevo mundo verdadero. En este momento, justamente en este instante, dice Nietzsche: “INCIPIT ZARATHUSTRA”¹⁵, comienza Zaratustra.

Sin embargo, lo que Heidegger piensa de esta “transvaloración de todos los valores” es algo distinto:

La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo dentro

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 2015, p. 72.

de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el “meta”, la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder¹⁶.

Lo que Heidegger quiere de poner de relieve es que, con Nietzsche, el olvido del ser alcanza su máxima expresión. Si ya con Aristóteles el ser era impensado, aun cuando el estagirita creía estar investigándolo; si hasta llegar a Hegel, que hablaba del saber absoluto y de la autoconciencia, el ser permanecía sin descubrirse, cuando Nietzsche niega toda la trascendencia de lo “meta”, el ser resulta estar tan impensado como al principio, pero, además, su *expresión metafísica*, su manifestación óptica, es abiertamente negada y defenestrada. La metafísica encuentra, pues, en Nietzsche su consumación. El pensar sobre lo ente culmina su proceso cuando termina por referirse sola y exclusivamente a lo ente, cuando hasta el concepto onto-teo-lógico del ser es apartado. Este momento, la “esencia” es caracterizada como voluntad de poder, que extiende su dominio sobre lo ente. Este dominio que ejerce la voluntad de poder es el “cálculo y la organización de todo”¹⁷. En el ámbito del conocimiento, las ciencias naturales se alzan como máximo artífice del mismo. Su método matemático consigue que todo se pueda calcular y someter. La ciencia, según Heidegger, *no piensa* el ser; la ciencia calcula el ente. Olvida el ser, no pregunta por él y le pasa desapercibido; empero, no hace falta preguntar por él, ni hace falta pensar, pues *la ciencia funciona*. Su conocimiento, según se piensa la ciencia a sí misma, es conocimiento verdadero, pues *efectivamente funciona*. Su método matemático logra que, mediante el cálculo, se pueda dominar lo ente y lograr los efectos que se quieran. La ciencia funciona; pero cuán *terrorífico* es su funcionamiento. “Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga”¹⁸.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 57 (p. 75).

¹⁷ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 70.

La época en que arraiga este fenómeno es la época de la técnica moderna, que, según lo dicho, representa la consumación de la filosofía habida en Nietzsche. En esta época, el hombre es más pobre que nunca; pues ignorando el ser, y *sin saber* pensar, carece de *hogar*. A la luz de estas palabras, se entiende que Heidegger advierta de que la apatridad o el desterramiento esté llegando a ser el destino del mundo. El hombre es efectivamente dueño de un mundo en que no encuentra su hogar.

Así pues, se verá cómo en Marx no hay conciencia del desterramiento. Lejos de advertir el nihilismo como una amenaza, Marx se adscribe al ideal baconiano del progreso, como dice Hans Jonas en *El principio de responsabilidad*. Su filosofía, como se verá especialmente el último capítulo del trabajo, está pertrechada por el *Ge-stell*. Ahora, comienza propiamente la lectura de la filosofía marxiana, en cuyo primer momento pretenderá dibujar su mundo hermenéutico de acuerdo a su pugna con la economía política.

3. FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA MARXIANA FRENTE A LA ECONOMÍA POLÍTICA

Una vez asentado el marco heideggeriano, el horizonte hermenéutico desde el cual se va a leer a Marx, procede ahora efectuar dicha lectura. En este capítulo, el objetivo es analizar los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844. Para el lector fenomenólogo, los *Manuscritos* encierran las *experiencias fundamentales* que habrán de guiar a Marx en todo su desarrollo. Con esto no quiero decir que su “teoría final” esté contenida en germen aquí. El desarrollo que se hace del dinero en *El capital* es mucho más profundo y complejo que la manera en que aparece en los *Manuscritos*, siendo, en vez de mercancía con la forma de equivalente general, la “puta universal”, citando a Shakespeare y a Goethe. Lo que sostengo es que, salvando la precisión que le otorga la madurez, en su juventud se pueden buscar las significaciones originales que terminarán por desarrollarse a lo largo de su vida. No pretendo dedicarme al análisis de los *Manuscritos*, tratándolos como si fuesen *El capital*; mi interés es el de mostrar que, por ejemplo, entre la noción de propiedad privada, tal y como aparece en los *Manuscritos*, y la fórmula de general del capital, existe una vinculación: que esa fórmula, que se presenta con la solidez de una ecuación científica, se entiende de manera mucho más cabal al considerar la crítica que hace Marx en los *Manuscritos* del afán de lucro. Aunque en los *Manuscritos* no presenta el fetichismo de la mercancía como un “descubrimiento científico”, cosa que, en efecto, hace en *El capital*, sí afirma que la economía política, más que economía, es una ética: dicta a su modo leyes morales, determina cómo deben vivir los hombres entre sí y a qué deben aspirar, siendo el enriquecimiento su propósito, y el negocio en el mercado su actividad. En esta línea escribe Antonio Romero Reyes:

La manifestación fundamental de la alienación en el terreno de la economía política —y este fue un importante descubrimiento de Marx desde la época de los *Manuscritos*— es el *trabajo enajenado*. En dichos manuscritos, “mercancía” es el sinónimo del *producto del trabajo enajenado*, y con esta categoría Marx quería denotar: “objetivación”, “pérdida del objeto”, “extrañamiento”, “privación de realidad”, “fuera de sí”¹⁹.

¹⁹ ROMERO REYES, Antonio: “Alienación y fetichismo: bases para la crítica de la sociedad burguesa y el Estado clasista a escala global”, *Marxismo crítico. Praxis, conciencia y libertad*, 2011. Disponible en: <https://marxismocritico.com/2011/10/08/alienacion-y-fetichismo/>.

Asimismo, concluye el autor:

Pero el mismo análisis de la mercancía que se efectúa en *El capital*, y particularmente el pasaje sobre el *fetichismo de la mercancía*, presupone la noción de trabajo enajenado; en tal sentido hay continuidad y no ruptura en el pensamiento de Marx²⁰.

A su vez, Romero Reyes se apoya en otros dos autores que defienden la continuidad en el pensamiento de Marx. Estos pensadores son Néstor Kohan y Luca Basso. Del primero, escribe que existe un tránsito desde la categoría de la alienación hacia la de fetichismo²¹. Y, sobre Basso, afirma que asumió en el concepto de deshumanización todas las maneras de referirse a la enajenación, tanto en los *Manuscritos* parisinos como en los *Grundrisse*²².

Estos autores también entienden que, en el tránsito de su juventud a su madurez, no hay en Marx ningún quiebre, sino un progreso. En su etapa más temprana, resulta quizás más sencillo encontrar las experiencias fundamentales de su filosofía, y ello precisamente porque no se esconde: si filosofía es, en su juventud, eso, filosofía. Con el tiempo, y siendo coherente consigo mismo, llegará a camuflar su filosofía con el rótulo de ciencia, y de categorías puramente filosóficas pasará a emplear términos más propios de un saber científico. En vez de decir que el humanismo es la realización del naturalismo, utilizará el vocablo de intercambio orgánico. Pero la diferencia entre ambas palabras no atañe a lo esencial, al hecho de que remiten al mismo fenómeno. Así pues, aunque los *Manuscritos* no sean el texto más importante para el estudioso de Marx, sí son de gran rango decisivo para el estudioso fenomenólogo.

El gran pensador Herbert Marcuse ofreció dos opiniones diferentes sobre esta obra. En 1941, el año de *Razón y revolución*, Marcuse creía que “los primeros escritos de Marx [entre los que se cuentan los *Manuscritos*] constituyen meras etapas preliminares de su teoría final, etapas a las que no se debe dar una importancia excesiva”²³. Visto así,

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*

²³ MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución- Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994, p. 289.

Marcuse piensa acertadamente. Sucede, empero, que aquí no vamos a leer estos trabajos a la luz de su teoría final, sino como *momento decisivo* que guiará incluso al Marx maduro. Ahora bien, nueve años antes, en 1932, Marcuse opinaba que los *Manuscritos* ponían en juego una “crítica y fundamentación filosóficas de la economía política en el sentido de una teoría de la revolución”²⁴, que, por cierto, consiste en “una crítica *filosófica* de la economía política”²⁵ y que esta crítica y fundamentación “de la economía política ha crecido explícitamente sobre suelo filosófico y en una confrontación filosófica, que su definición filosófica de los conceptos no puede ser considerada algo así como un residuo abandonado posteriormente o como disfraces de los que se pueda despojar”²⁶. Las primeras dos citas ponen énfasis en que, en los *Manuscritos*, hay un ejercicio de fundamentación filosófica de la esencia humana y de la comunidad. Pretenden hacer mostrar que, si Marx se enfrenta a la economía política *sobre suelo filosófico*, es para ilustrar el modo en que el hombre se concibe en la economía política y para, sobre esta base, fundar la teoría revolucionaria, esto es, darle a la esencia humana un nuevo contenido. La última cita deja bien claro que Marcuse es conocedor de momentos más maduros en el pensamiento marxiano, y sabe que quiere dejar atrás la terminología filosófica, llegando a considerar la filosofía como el producto ideológico de unas condiciones materiales en las que el hombre no es libre todavía, ni ha desarrollado su esencia real. Pero Marcuse, sorteando este hecho, es bien consciente de la *naturaleza filosófica* del problema; naturaleza que, por mucho que se trate de encubrir o teñir de ciencia, no dejará de ser filosófica.

Por lo tanto, consciente de que Marx, en 1844, no alcanzó su esplendor teórico, sostengo una vez más que en los *Manuscritos* está en juego una confrontación filosófica de fundamentación. Como voy a tratar de mostrar en lo que sigue, la definición del hombre y la comunidad, del trabajo y de la propiedad, está esbozándose en la pugna entre Marx y la economía política.

²⁴ MARCUSE, Herbert, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 66.

²⁵ *Ibíd.*, p. 67.

²⁶ *Ibíd.*, p. 73.

3.1. Crítica de Marx a la economía política

3.1.1. Hombre y sociedad en la economía política

Como ya se ha anticipado, en los *Manuscritos*, Marx acude a los textos fundamentales de la economía política para mostrar de qué manera erigen una caracterización del hombre y de la sociedad muy concretas. Ambos conceptos, el de hombre y el de sociedad, aparecen, como cabe esperar, intrínsecamente relacionados. No obstante, existe una dificultad al abordar esta cuestión, y es que Marx *no* presenta nunca al hombre y la sociedad de la economía política de un modo meramente positivo-descriptivo, sino que introduce también una dimensión valorativa. Es decir, Marx no se limita a realizar constataciones empíricas sobre el hombre y la sociedad de la economía política, sino que, además, incluye una sanción moral, un posicionamiento ético. De este modo, Marx puede afirmar que la economía política no se limita simplemente a enunciar leyes económicas, sino que también expresa “*a su manera las leyes morales*”²⁷, con lo que “pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral, la más moral de las ciencias”²⁸.

¿Cuál es el objetivo de presentar la economía política como una “ciencia moral”? Muy agudamente, Marx entra en conocimiento de que la economía política, en su mismo fundamento, no resulta tan simple como una ciencia económica. Marx ve que la economía política no se limita a estudiar las leyes del intercambio y producción de mercancías. En la economía política, *se teje la sociedad tal y como debe ser*, y en consecuencia también al hombre. La ley de la oferta y la demanda, por ejemplo, no es una simple norma económica que regule el intercambio de bienes; la ley de la oferta y la demanda, por el contrario, *sólo* tiene vigencia y *sólo* regula en una sociedad diseñada al modo del capitalismo: es decir, una sociedad que, como podemos decir de un modo quizás precario, ha adoptado el *sistema capitalista*.

El sistema capitalista, y con él sus principales ideólogos, los economistas de la escuela de Smith, Ricardo, Sharbeck o Mill, dicta cómo debe configurarse la sociedad y a qué debe aspirar el hombre. No se trata solamente, pues, de un estado de cosas objetivo, ya que es *fundamentalmente* un modo de pensar al hombre y la sociedad. La sociedad resulta ser

²⁷ MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Altaya, Madrid, 1993, p. 166.

²⁸ *Ibíd.*, p. 163.

una simple aglomeración de individuos aislados. No es una comunidad real, en la que los hombres comparten una vida en común con un proyecto político común. En la economía política, la política aparece totalmente diluida. Por lo tanto, la sociedad sólo tiene *apariencia* o aspecto de comunidad por el hecho de que los hombres viven unos junto a otros, interaccionan los unos con otros y, sobre todo, viven los unos *de* los otros. En la auténtica comunidad, empero, los hombres viven los unos *por* los otros, siendo sabedores de su esencia genérica, universal, de su ser social, a través del cual se ven conviviendo comunitariamente entre sí.

Para la economía política, la sociedad no es sino la mera unión civil entre individuos ajenos entre sí, la trivial y superflua asociación de agentes egoístas y autointeresados. Lo peculiar de este egoísmo, sin embargo, no es la supervivencia física o la felicidad, entendida en un sentido amplio. Lo característico de este egoísmo es que se traduce en *ánimo de lucro, afán de enriquecimiento*. Pero, como la riqueza, por sí misma, no es *nada*, como el hombre individual no puede lucrarse aisladamente, se torna necesaria la unión entre los hombres. De este modo, los hombres se vinculan civilmente entre sí para poder realizar su propósito de enriquecerse. *La sociedad es la condición de posibilidad de la riqueza, y no la auténtica comunidad.*

“Todas las pasiones y toda actividad deben, pues, disolverse en la *avaricia*”²⁹, nos dice Marx, que insiste: “La moral de la Economía Política es el *lucro*, el trabajo y el ahorro, la sobriedad”³⁰, y sentencia:

La *sociedad*, como aparece para los economistas, es la *sociedad civil*, en la que cada individuo es un conjunto de necesidades y sólo existe para el otro, como el otro sólo existe para él, en la medida en que se convierten en medio el uno para el otro³¹.

Ahora bien, hay que abstenerse de pensar que este es el punto de partida hermenéutico de Marx, la base sobre la cual posteriormente leerá y criticará los textos principales de la economía política. Más bien al contrario: si Marx juzga valorativamente las sociedades capitalistas de su tiempo, si piensa que las sociedades son la amalgama amorfa e injusta

²⁹ Ibid., p. 164.

³⁰ Ibid., p. 165.

³¹ Ibid., p. 173.

de agentes egoístas deslingados entre sí en lo que toca a lo esencial, a la política y la ética, no se debe a que acuda de partida con esta concepción. La crítica de Marx no se halla *a priori*, sino que es la conclusión a la que felizmente llega después del estudio y análisis de los textos elementales de esta escuela, que determina el funcionamiento de la sociedad y el papel que los hombres juegan en ella. Así, por ejemplo, cita a Adam Smith, que escribe que: “Cuando nos dirigimos a los demás no lo hacemos a su *humanidad*, sino a su *egoísmo*; nunca les hablamos de *nuestras necesidades*, sino de *su conveniencia*”³².

El egoísmo y el ánimo de lucro se muestran desde la economía política como un hecho *falsamente* natural de una condición efectivamente natural. Esta condición natural es el carácter necesitado del hombre. El hombre necesita de sustento, de bebida, de cobijo, etc. Pero, a diferencia del animal, que satisface sus necesidades inmediatas por sí mismo, las necesidades humanas son mucho más amplias, remitiéndose a todo un mundo artificial creado mediante el trabajo por el hombre, una naturaleza inorgánica exclusivamente humana. En este mundo humano, cada hombre aparece como fabricante de un producto concreto; a su vez, cada producto concreto representa una necesidad concreta. Los hombres, agentes productores y aislados entre sí, se ponen de acuerdo para intercambiar sus productos en el comercio. De este modo, la condición natural del ser-necesitado del hombre de un modo privativamente humano, del hecho de necesitar de un mundo artificialmente creado, hecho con el que Marx, como se verá, está de acuerdo, se corrompe al tiempo que es vertebrada por el egoísmo y el deseo de enriquecimiento. No hay *nada* de natural en la división del trabajo, supuesta ya en el argumento, como tampoco hay *nada* de natural en que con esta condición natural se funde el intercambio de mercancías. Smith piensa como algo natural el que los hombres produzcan necesidades para vender en el mercado, y, con esto, piensa como algo natural que *mediante el otro y sus necesidades* los hombres busquen enriquecerse.

Mucho más claro se muestra Fryderyk Skarbek, a quien Marx también cita:

El motivo por el que un hombre consagra a otro sus servicios es el egoísmo, el hombre exige una recompensa por los servicios prestados a otro. La existencia del

³² *Ibíd.*, p. 174.

derecho exclusivo de propiedad es, pues, indispensable para que pueda establecerse el intercambio entre los hombres³³.

No terminan aquí las citas que lleva a cabo Marx, demostrando su conocimiento de los textos clave de la economía política y en lo que de decisivo hay en ellos. Cita también a J. B. Say y a James Mill, que básicamente vienen a decir lo mismo, tratando de presentar la tendencia de los hombres al intercambio, condición para acumular ganancias y riqueza, como algo natural, como el resultado de la ampliación del mundo de necesidades humanas y de la división del trabajo. De este modo, Marx escribe lo siguiente:

La exposición de Adam Smith se puede resumir así: la división del trabajo da a éste una infinita capacidad de producción. Se origina en la *propensión* al intercambio y al *comercio*, una propensión específicamente humana que verosímilmente no es casual, sino que está condicionada por el uso de la razón y el lenguaje. El motivo del que cambia no es la *humanidad*, sino el *egoísmo*. [...] Skarbek expresa aquí en forma objetiva lo mismo que Smith, Say, Ricardo, etc., dicen cuando señalan el *egoísmo*, el *interés privado*, como fundamento del intercambio, o el comercio como la forma *esencial y adecuada* del intercambio³⁴.

En la economía política, según esto, la experiencia que se tiene del egoísmo constituye un momento fundacional, inaugural. Todo el entramado social y político, el mismo tejido humano, es pensado con el egoísmo como fundamento. Se le presenta como una “propensión natural” sobre la que se erigen las sociedades y el intercambio, donde arraiga la división del trabajo y la producción de bienes y necesidades. Se ve cómo, en las sociedades capitalistas, las sociedades del comercio y el negocio, lo único que no se negocia es el egoísmo.

A partir de lo dicho, se sigue que Marx diga que “domina en general el *poder inhumano*”³⁵. Esto no lo escribe Marx porque sea una suerte de pensador “extremista” o “radical” que quiera disolverlo todo, según la opinión popular; esto lo escribe Marx

³³ *Ibíd.*, p. 176.

³⁴ *Ibíd.*, pp. 177-178.

³⁵ *Ibíd.*, p. 170.

porque las sociedades capitalistas descansan de hecho sobre cimientos inhumanos: su estructura fundamental está pertrechada por el egoísmo. Desde un primer momento, los hombres se enfrentan entre sí y la comunidad está desmembrada en la individualidad absoluta; de lo que se sigue que, con tal de ganar un céntimo más, está legitimado pasar por encima de los demás. Así se reconoce en los textos de economía política citados por Marx. Este poder inhumano puede entenderse en un doble sentido. Por una parte, domina el poder inhumano porque, en su origen, la sociedad es *inhumanamente* engendrada. Los hombres no se vinculan entre sí pensándose como sujetos morales y, a su vez, como fines en sí mismos, recordando aquí la ética kantiana. La sociedad humana no es el fruto que surge de individuos que decidan libremente asociarse para vivir en comunidad, donde el trabajo de cada uno se efectúa *para y por* los demás, siendo al mismo tiempo ese trabajo libre la posibilidad del *real* desarrollo del hombre concreto, donde lleva a cabo su esencia, donde se cumple y realiza a sí mismo en cuanto ser humano. En oposición a esta sociedad *humana*, la sociedad capitalista es el resultado de egoísmos civilmente asociados. Lejos de ser fines los unos para los otros, se convierten en medios para saciar la nunca saciable codicia, para la ilimitada obtención de riqueza.

Por la otra parte, que domine un poder inhumano debe entenderse en un sentido fuerte: *efectivamente* domina un poder inhumano, que coacciona *sistemáticamente* a cada individuo concreto. Los hombres, para Marx, nunca son idealistamente pensados; siempre aparecen dentro de unas condiciones empírico-sociales, dentro de una base material que les condiciona y determina. Si esa base material es la sociedad capitalista, el individuo singular se ve expuesto a su merced. Los hombres, concretamente tomados, son dominados por un poder inhumano ya constituido, un poder que al mismo tiempo les *deshumaniza* a ellos. Esta deshumanización del hombre concreto puede observarse desde una doble dimensión: la sociedad capitalista expropia al hombre sus atributos y sentidos más propiamente humanos, del mismo modo que le niega su misma personalidad.

Sobre la primera dimensión de la deshumanización, a saber, el expolio de los atributos específicamente humanos, Marx entiende lo que denomina “enajenación” del hombre. Que utilice el término “enajenación” no debe hacer pensar que se trate de una categoría idealista. Bebe, ciertamente, de la filosofía hegeliana, pero la enajenación para Marx constituye algo *real*, efectivamente dado. Marx considera que la esencia humana, que veremos luego más pausadamente cómo la piensa, está enajenada. Esto significa: lo específicamente humano resulta *negado* por la sociedad capitalista. Si en el trabajo

encuentra el hombre su realización, si, a su vez, entrega el producto de su trabajo a un mundo humano, que pertenece de igual manera a cada hombre, y en el que cada hombre es libre, el trabajo es pensado por la economía política como medio para la obtención de riqueza. El fin del hombre no es la humanidad, y, en consecuencia, la humanidad es negada; el fin es la riqueza, la tenencia inmediata de capital.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros. [...] En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*³⁶.

Lo que, en esta cita, muy ilustrativa por lo demás, aparece como “propiedad privada” no debe entenderse anticipadamente. Más adelante regresaremos sobre el significado de la propiedad privada en la economía política y cómo la piensa Marx. No obstante, se ve aquí cuál es el punto al que se quería llegar: siendo el egoísmo su instancia fundacional, la humanidad es negada y, con ella, todos los sentidos humanos a través de los cuales se vive el mundo humano, ocupando su posición el único sentido de la posesión física inmediata; esto es, la tenencia de capital.

La segunda dimensión de la deshumanización del hombre afecta a lo que es su personalidad. Bajo el sistema capitalista, los hombres y sus cualidades genuinas son erradicados por completo. Se ven forzados a abandonar su personalidad y sus atributos, lo que tienen de únicos y singulares, para comparecer bien como *obreros*, bien como *capitalistas*. Obrero y capitalista no son aquí dos funciones que los hombres puedan libremente elegir y cumplir; son, antes bien, dos *roles* dentro de un sistema productivo y social. El obrero y el capitalista no son *nadie*, y, sin embargo, la sociedad entera se polariza en obrero y capitalista. Por este motivo, al contrario de lo que se pudiese pensar, tanto obrero como capitalista son afectados por la enajenación de su esencia humana. Así lo piensa también Marcuse, que afirma que la cosificación

³⁶ *Ibíd.*, p. 152.

afecta también al “no trabajador”, al capitalista. La “dominación de la materia muerta sobre los hombres” se muestra en el capitalista en la condición de la propiedad privada, en su modo de tener, poseer: se trata realmente de un estar poseído, de un ser tenido, de una servidumbre al servicio de la posesión. Él no posee su propiedad como campo para su autorrealización y actividad, sino como mero capital³⁷.

Ahora bien, aunque tanto capitalista como obrero aparecen desposeídos de su esencia humana, sería un error crucial considerar que ambos están en *igual* condición. El capitalista es siervo del capital, de la posesión de propiedades; el obrero es tanto siervo del capital, en la medida en que él también está configurado desde el egoísmo y el ánimo de lucro, como también es siervo del capitalista. El capitalista se encuentra en una posición privilegiada con respecto al obrero. Aunque lejos de su esencia humana, el capitalista no está arrojado a la servidumbre del obrero en el trabajo, servidumbre que sirve de base precisamente a su privilegio. El obrero está entregado a condiciones inhumanas de existencia. Se ve forzado a venderse a sí mismo sólo para conservar su existencia. Como consecuencia de este poder inhumano, Anselm Jappe y Robert Kurz consideran las matanzas cometidas por “asesinos dementes” en el seno de nuestras sociedades. Para ellos, no se trata de una casualidad el que un “presunto loco” un día pierda la cabeza y, en nuestras mismas calles, cometa una atrocidad. Este fenómeno *inhumano* debe vislumbrarse a la luz de una *sociedad ihumana*.

Todo cuanto se llega a saber acerca de las motivaciones de los “asesinos dementes” apunta en una misma dirección: un resentimiento sin fin, un odio indiscriminado hacia el mundo entero, incluido uno mismo. Robert Kurz ha hablado, a este propósito, de una “pulsión a muerte” que, a diferencia de la que teorizara Freud, no es de índole biológica o antropológica, sino que es consecuencia de la sociedad de la competición. En un ensayo de 2002, Kurz escribe: [...] “Es un engaño creer que el núcleo de esa competición universal es la autoafirmación de los individuos. Todo lo contrario es cierto: es la pulsión a muerte de la subjetividad capitalista, que sale a la luz como última consecuencia. Cuanto más la competición entrega a los individuos al vacío —a la vez metafísico y real— del Capital, tanto más fácilmente pasa la conciencia a un estado que apunta más allá del concepto del mero “riesgo” o del

³⁷ MARCUSE, Herbert, *Sobre Marx y Heidegger*, óp. cit., p. 96.

“interés”: la indiferencia hacia todos los demás se trasmuta en indiferencia hacia uno mismo³⁸.

Con esto, se ha visto cómo aparecen dibujados el hombre y la sociedad en el *mundo* de la economía política. El siguiente paso va a consistir en analizar cómo se piensan el trabajo y la propiedad privada.

3.1.2. Trabajo y propiedad privada en la economía política

Del trabajo ya se ha dicho algo en el epígrafe anterior, cuando se lo ha considerado a la luz del hombre y la sociedad en la economía política. Ahora, sin embargo, se va a completar su análisis, observándolo en esta ocasión desde la propiedad privada.

Podemos empezar preguntando: ¿cómo piensa Marx la propiedad privada en la economía política? Hay que advertir de un error de comprensión al que el lector de Marx se ve expuesto en un primer momento. Según este error, la propiedad privada sería inmediatamente lo que Marx denomina “el capital”: es decir, la posesión de bienes y objetos diversos. Este error parece encontrar su fundamento en palabras como las previamente citadas, en las que Marx dice que la propiedad privada nos ha hecho lo suficientemente estúpidos para considerar que algo es nuestro cuando lo tenemos. De estas palabras, en efecto, parece poder deducirse que la propiedad privada consiste en la tenencia física de cosas, cuya consecuencia sería esa estupidez a la que nos veríamos sometidos.

No, esto no es la propiedad privada; esto, la posesión de objetos de un modo inmediato, físico y utilitario, es el capital. *El fenómeno al que Marx designa con el nombre de propiedad privada atañe más bien al modo de producción capitalista.* Ciertamente, en los *Manuscritos*, Marx emplea a veces los términos “capital”, “propiedad” y “propiedad privada” de modo indistinto. Pero lo *esencial* del fenómeno de la propiedad privada radica en estas líneas:

³⁸JAPPE, Anselm; KURZ, Robert; ORTLIEB, Claus Peter, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades: Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Pepitas de Calabaza, Logroño, 2014, pp. 17-18.

Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, son la *propiedad privada* como una relación desarrollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa a la disolución³⁹.

Aquí, la propiedad privada no consiste ya en la simple tenencia de capital; aquí, la propiedad privada es una relación entre dos términos: *el trabajo*, como su esencia subjetiva, y el *trabajo objetivo u objetivado*, es decir, *el capital*, el producto del trabajo. Lo decisivo de esta relación, por lo que llega a ser la propiedad privada capitalista, no está en los dos polos que entran en relación. En efecto, a todo modo de producción le son inherentes el trabajo y el producto del trabajo. Lo que, sin embargo, diferencia a un modo de producción de otro, radica en cómo se relacionan sus dos momentos constitutivos. Y, para el caso concreto del modo de producción del capitalismo, trabajo y producto del trabajo se relacionan siendo el trabajo *excluido* de su producto, y siendo su producto *excluido* de su proceso activo, de su instancia creadora. Son, pues, dos momentos *radicalmente* opuestos y, no obstante, *radicalmente* necesitados el uno del otro.

Lo que aquí Marx quiere decir es que, en las sociedades capitalistas, es el obrero el que produce, y el capitalista el que posee; es, por lo tanto, el obrero el que constituye el momento trabajo, y el capitalista el momento producto del trabajo. En otro pasaje de los *Manuscritos*, Marx define la propiedad privada como el producto del *trabajo enajenado*. Con esta definición se está enunciando el mismo fenómeno. En el trabajo enajenado, los obreros producen objetos que, sin embargo, no les pertenecen a ellos en cuanto sus creadores. Por el contrario, el objeto de su trabajo “se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor”⁴⁰. Pero, si no le pertenece a él, entonces le pertenece a *otro*; otro que es el capitalista.

Tenemos, por tanto, un modo de producción en el que unos producen, y otros poseen. Al mismo tiempo, se ha visto cómo la sociedad a la que pertenece este modo de producción, a saber, la sociedad capitalista, se funda en el egoísmo, en el afán de lucro. Con esta breve recapitulación, quiero mostrar que lo que hay aquí en juego, son las experiencias *fundamentales* que Marx tiene de la economía política. Creo, por lo tanto, que, aunque

³⁹ MARX, Karl, *Manuscritos*, óp. cit., p. 144.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 109.

los *Manuscritos* no sean su obra más importante, ni la más sistemática, ni la más madura, ni, en suma, la más definitiva y acabada, sí es una obra de gran valor decisivo. No es *El capital*, pero acaso *El capital* arraigue aquí. Así pues, creo que, en *El capital*, cuando Marx estudia la mercancía como la “forma celular económica” del capitalismo, y estudia asimismo su proceso de circulación, que concibe como D-M-D’ (dinero, mercancía, dinero), donde $D' > D$, están latiendo estas experiencias fundamentales. En efecto, el requisito $D > D'$ se comprende desde el egoísmo avaricioso del que ya en los *Manuscritos* de 1844 hablaba Marx. En las sociedades capitalistas, la codicia y el lucro determinan el modo de producir y trabajar. Por lo tanto, en el comercio, el intercambio no se hace con vistas al mero intercambio de mercancías, pues el objetivo principal es la riqueza, la acumulación de capital. La forma de la circulación de mercancías no se presenta, entonces, bajo la fórmula M-D-M. En este proceso, *no se gana nada*. Para que se cumpla con el requisito del lucro, el dinero debe ser tanto el momento primero como el momento último del proceso, con un matiz: al final, *la cantidad* de dinero debe ser superior a la cantidad inicial. A esa diferencia entre D’ y D es a lo que Marx denomina la *plusvalía*.

No obstante, surge aquí un problema, que concierne a la plusvalía; a saber: ¿cómo se puede generar la plusvalía? Si la cantidad de dinero inicial, es decir, D, compra una mercancía, ¿cómo puede obtener de su venta D’, una cantidad mayor de dinero? La mercancía no cambia de valor, así que D’ habrá de ser en todo caso idéntica a D. ¿Cómo se asegura, pues, la plusvalía?

La respuesta está en el momento M. La mercancía que el dinero adquiere para luego vender por una cantidad mayor debe ser una mercancía que sea capaz de *incrementar* su valor. Esta mercancía que incrementa su valor es, efectivamente, el *trabajo*. La mercancía que el dinero compra inicialmente es el trabajador, que, para asegurar su existencia física y no morir por inanición, se ve obligado a vender su *fuerza productiva* como si de una mercancía se tratase. Por la venta de sí mismo, el trabajador es *remunerado* con un salario. El salario es el precio al que el trabajador vende su actividad, su mercancía. Lo que el trabajador produce, empero, ya no le pertenece; el trabajo objetivado es pertenencia del capitalista, que lo ha adquirido pagándole un salario. Que el trabajador se venda a sí mismo y se exponga al absoluto *desposeimiento* del producto de su trabajo es, pues, una *necesidad sistemática* del capitalismo. Pertenece a la esencia más propia de estas sociedades el que el egoísmo y la codicia se combinen engendrando una industria en la que unos trabajan y otros poseen.

3.2. Hombre y comunidad en Marx

Según lo dicho, tenemos una sociedad donde unos trabajan y otros poseen, lo que para Marx equivale a decir: una sociedad *injusta e inhumana*. Si Marx fuese un simple economista, que simplemente formulase leyes económicas para una sociedad diferente, una sociedad comunitaria, se ahorraría absolutamente calificar la sociedad capitalista como una sociedad inhumana. Pero he aquí que esta calificación es recurrente en Marx, lo que lleva a pensar que tal vez sus escritos no sean escritos puramente económicos, ni tampoco científicos. Tal vez, y mal que le pueda llegar a pesar a Marx, que presenta el contenido de *El capital* como una “ciencia” en su prólogo, y tilda los descubrimientos y avances que realiza de “científicos”, lo fundamental de su pensamiento no sea nada económico ni científico, sino genuinamente *filosófico*. Tal vez el pensamiento marxiano, por científico y post-filosófico que pueda pensarse a sí mismo, posea una raigambre específicamente filosófica.

Esto es, de hecho, lo que sucede. Lo que hay en juego en Marx no es el cuestionamiento de un sistema económico desde la economía, ni el descubrimiento de las carencias y las ilusiones de una sociedad desde la ciencia. Lo que está en juego es la comprensión filosófica del hombre y la comunidad, de aquello que el hombre es y aquello a lo que el hombre debe aspirar en vida y de cómo debe organizarse en sociedad con los demás hombres. Así lo vio, como ya se ha indicado, Marcuse. Para Marcuse, los *Manuscritos* entablan combate *filosófico* con la economía política. Lo propio de la economía política, para él, es que comprende al hombre bajo determinados parámetros; y, por lo tanto, para combatirla se debe usar como arma no la economía, pues peca de poco radical, sino la filosofía. Por ello, porque el debate es filosófico, piensa Marcuse, la confrontación con la filosofía de la economía política sirve como base a la teoría de la revolución. A raíz de la crítica filosófica, según afirma el propio Marcuse, se ha de pensar al hombre y darle a su definición un nuevo contenido. También para Felipe Martínez Marzoa el asunto fundamental del pensamiento marxiano es esencialmente filosófico. Así lo indica ya el título de su obra *La filosofía de El Capital*, donde afirma que “*la filosofía de Marx es precisamente lo que presenta como ‘la crítica de la economía política’ y como el descubrimiento de ‘la ley económica del movimiento de la sociedad moderna’*”⁴¹. Por su

⁴¹ MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *La filosofía de El capital*, Abada Editores, Madrid, 2018, p. 25.

parte, Marzoa piensa que “es en *Das Kapital* donde está la filosofía de Marx”⁴², defendiendo así que *El capital*, frente a su contenido y a su discurso económico sólo en apariencia, de lo que se trata es de la puesta en marcha de una filosofía; o, quizás mejor, de un filosofar. Pienso que Marzoa está en lo correcto al concebir *El capital* como obra filosófica. Ahora bien, el contraste de estilo entre los *Manuscritos* y *El capital* brilla por sí mismo, y, aunque ambos textos sean esencialmente filosóficos, aunque las experiencias que laten y los fenómenos que se exponen en *El capital* se hallan ya decisivamente en los *Manuscritos*, tal y como he intentado mostrar; el contraste, repito, entre el estilo más propiamente filosófico de 1844 y el carácter más científico de 1867, no debe pasarse por alto. El paso de las maneras del filósofo a las maneras del científico posee valor fenomenológico, tiene un significado genuino que será cuestionado en el último capítulo del presente trabajo.

Por lo pronto, se trata de mostrar cómo piensa Marx al hombre y la comunidad. Y los piensa de manera antagónica a la expresión que adquieren en la economía política. Esto quiere decir: la comprensión del hombre y la comunidad marxiana nace de habérselas con la economía política en cuanto filosofía. De este modo, Marx llegará a su propia noción del hombre, noción que considerará la “verdadera” esencia humana, que se encuentra en su expresión negativa, enajenada, bajo la comprensión de la economía política. Así, del debate con la economía política, Marx le otorga un nuevo contenido a la definición de hombre: el hombre es el “ser genérico”.

¿En qué consiste este “ser genérico” del hombre? Marx nos responde en su texto:

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre⁴³.

Esta caracterización del hombre es toda una declaración de intenciones contra la filosofía de la economía política. Si ésta había considerado al hombre desde el egoísmo, desde la

⁴² *Ibíd.*, p. 28.

⁴³ MARX, Karl, *Manuscritos*, óp. cit., p. 114.

codicia que quiere aprovecharse de los demás hombres a costa de convertirlos en *medios*, es decir, a costa de vivir *de* ellos, en la definición del hombre marxiana se produce un giro hacia la dirección contraria. Que el hombre sea un ser genérico significa que “en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género”, esto es, que tanto en el pensamiento como en la práctica productiva que le sustenta de realidad al pensamiento, que hace de la idea objeto mediante la fabricación, el fin en es el género, es decir, *la humanidad*. Marx rescata así una humanidad que Adam Smith y su escuela había disuelto en el egoísmo. La enajenación de la economía política arranca al hombre de su naturaleza humana, considerándolo atómicamente, en cuanto agente aislado que únicamente debe velar por sí mismo, egoístamente. Con la definición marxiana, empero, el hombre recupera su humanidad; y puesto que su humanidad le vincula con los demás hombres, la humanidad deviene fin de su vida misma.

Sobre esta comprensión se funda asimismo la comunidad auténtica y verdaderamente libre. Los hombres se unen entre sí en su condición de hombres libres fraternalmente asociados, poseedores de fuerzas productivas y talentos individuales que ponen al servicio del género, de la comunidad. La asociación entre sí ya no es la mera asociación civil entre “tenderos” autointeresados, sino la verdadera comunidad humana. La propiedad privada, que, según se ha visto más arriba, determinaba el modo de producción de las sociedades capitalistas, es eliminada. Trabajo y producto de trabajo, obrero y capitalista, ya no aparecen como instancias radicalmente opuestas. Ahora, cada hombre es trabajador en la medida en que es poseedor de determinadas fuerzas y de dotes particulares, a los que da cabal salida mediante la actividad práctica. Para Marx, el trabajo es lo *específicamente humano*. No se concibe como una desgracia, como tormento que atravesar para garantizar la supervivencia. Así sucede, en efecto, en la economía política, en la cual el hombre no se desarrolla plenamente ejerciendo su actividad; pero esto es consecuencia del trabajo *enajenado*. El trabajo es lo que distingue al hombre del animal, es algo privativamente humano. El animal busca su supervivencia en la satisfacción de sus necesidades *inmediatas*. El hombre, en cambio, crea mediante el trabajo un mundo humano, mundo al que pertenecen *todas* sus necesidades. Por lo tanto, el hombre, a través del trabajo, se desarrolla a sí mismo y se liga con ese mundo humano de un modo activo. Empero, como consecuencia del trabajo enajenado

resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y el atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como un animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal⁴⁴.

La tesis de Marx es fuerte y fuertemente debe ser entendida: bajo la economía política, la humanidad del hombre se pervierte; domina un “poder inhumano”, un poder que deshumaniza al hombre y lo pervierte en todas sus implicaciones. En lo humano, en el trabajo, se siente como un animal, incómodo e impropio; mientras que en lo animal se siente humanamente, como en casa.

No obstante, que la propiedad privada sea erradicada no significa que se erradique asimismo *toda* forma de propiedad. El producto del trabajo humano, desde la práctica libre, en la auténtica comunidad, tiene un claro propietario: el género, la humanidad. Con esto, se cumple el giro que transcurre de la economía política a la humanidad libre y *humana*. La erradicación de la propiedad privada supone el fin de una propiedad *inhumana*, de un modo de producir *inhumano*, de una relación entre trabajo y objeto de trabajo *inhumano*; por lo tanto, al ser negada la negación de la humanidad, se afirma la humanidad. El trabajo produce objetos que conforman un mundo humano, una naturaleza inorgánica artificialmente creada, una totalidad de bienes y necesidades fabricadas por la mano del hombre. Estos objetos, para entenderlo mejor, no pretenden estar destinados meramente a saciar el hambre, la sed, combatir el frío, la suciedad, etc.; no son objetos fabricados con el fin de suprimir las necesidades más elementales. En el mundo objetivo humano, se mezclan elementos de las más diversas características, ya que el hombre no crea sólo según parámetros de utilidad sino que “crea también según las leyes de la belleza”⁴⁵. No sólo comida y cobijo son creados por el hombre, sino también el arte (una escultura, un poema, una composición musical) son igualmente creados y necesitados por el hombre. Con esto, se trata de combatir la extendida opinión de que, bajo el “marxismo”⁴⁶, sólo se producirá lo estrictamente necesario para mantener la supervivencia. Esta opinión está profundamente equivocada. La experiencia que Marx tiene del trabajo y del mundo humano objetivo como producto del trabajo es muy similar

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 113.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 116.

⁴⁶ Es decir, bajo lo que presuntamente ha de considerarse la sociedad comunista pensada por Marx.

a la meditación que Ortega lleva a cabo sobre la técnica. Ortega piensa la técnica como algo “consustancial” al hombre, que no comparte con ninguna otra especie animal. Este consustancial humano que es la técnica consiste en “la producción de lo superfluo”⁴⁷, esto es, de lo inmediatamente “innecesario”. La técnica, para Ortega, le proporciona al hombre todo un mundo superfluo que de suyo no es menester para sobrevivir, su “finalidad consiste en proporcionar al hombre cosas y situaciones innecesarias”⁴⁸. Esa “sobrenaturaleza superflua”, como la caracteriza Ortega, que es puesta por la técnica, es lo que Marx llama mundo humano objetivo.

El mundo humano objetivo es, insisto, el producto del trabajo humano verdaderamente libre. Su única distinción con respecto a su situación en la sociedad capitalista es que, al erradicarse la propiedad privada, se erradica el modo de ser de mercancía de los productos. Ahora son productos humanos, cuyo propietario no es el capitalista de turno, sino la humanidad. Pero aquí debe realizarse una advertencia ante un error de lectura que puede ser crucial. Que el propietario sea la humanidad no significa que se haga de la propiedad una “propiedad *común*”, esto es, que todo pertenezca a todos. Marx se cuida de esta caracterización cuando analiza lo que llama el “comunismo grosero”. Marx explica esta forma del comunismo desde el ejemplo del matrimonio: lo que este comunismo se propondría sería extraer a la mujer de su condición de ser explotada por un solo hombre para convertirla en objeto de explotación de todos los hombres. Esta analogía del matrimonio y la mujer sirve para explicar lo que este comunismo grosero e “irreflexivo” se propone hacer con la riqueza. No se trata, por tanto, del verdadero comunismo, sino de otra forma de expresión de la vileza: “La *envidia* general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la *codicia* se establece y, simplemente, se satisface de *otra manera*”⁴⁹. Este comunismo, que no piensa propiamente la esencia de la propiedad privada y la economía política, comparte con ésta la avaricia y la codicia como fundamento, y es, por lo tanto, otra “*forma de mostrarse* la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como *comunidad positiva*”⁵⁰. La auténtica comunidad humana, y con ella la verdadera propiedad humana, nace de la confrontación filosófica con la economía política y del descubrimiento de que el egoísmo y la codicia

⁴⁷ ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1995, p. 35.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 32.

⁴⁹ MARX, Karl, *Manuscritos*, óp., cit., p.145.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 147.

son su momento fundacional. Para que la auténtica comunidad humana sea posible, es menester, pues, pensar lo propiamente humano frente a la forma egoísta del capitalismo; y eso propiamente humano se muestra en la esencia genérica del hombre. Esta esencia fundamenta la vida en comunidad, la determina radicalmente: el hombre, en cuanto ser genérico, trabaja y produce genéricamente, por y para los otros hombres; y humanamente se hace dueño del mundo humano. Es decir: la forma-mercancía del trabajo objetivo, que Marx con mucho atino estudió en *El capital* como la célula económica de la economía política, es suprimida, y con ella la propiedad privada como modo de producción de objetos cuya forma de ser es la de la mercancía. En su lugar, todo lo producido, todo lo creado, es creado y producido para formar parte de ese mundo humano objetivo, del que todos los hombres, por mor de su esencia genérica, universal, son propietarios, y en el que se expresan libremente; no como de hecho sucede en el mercado, cuyas raíces alcanzan hasta el egoísmo más inhumano.

Con estas palabras, cierro el estudio de la fundamentación de la filosofía marxiana. Recapitulando brevemente lo examinado, se ha visto que la experiencia que Marx tiene de la economía política es no la de un sistema económico que explique científicamente instancias naturales, sino la de una filosofía que está vertebrada por el egoísmo, la codicia, la opulencia, etc., en suma, y por decirlo en una palabra, una filosofía que es en su raíz una filosofía inhumana. Frente a esta filosofía, se ha analizado cuál es la experiencia y la comprensión propia que Marx tiene del hombre, la comunidad y el proceso de producción; y se ha visto cómo, frente a las potencias inhumanas y deshumanizadoras del sistema capitalista, los esfuerzos marxianos se mueven en la dirección de recobrar la humanidad de la sociedad, comenzando por su átomo, a saber: el hombre; continuando por la comunidad y finalizando con el trabajo, con el proceso de producción.

Este capítulo ha buscado dibujar una parte del mundo marxiano. Las nociones fundamentales del hombre y de la comunidad que tiene Marx han sido esbozadas a la luz de los *Manuscritos*, que, sin representar el momento teórico más acabado de Marx, sí poseen un valor decisivo. Lo más importante de este capítulo, a mi parecer, es que, en la disputa filosófica con la economía política, Marx hace ver que se trata de una ética. Las normas que dicta son las del egoísmo, que encuentra su expresión en el afán de lucro. Los hombres, individuos radicalmente tomados, persiguen enriquecerse a costa de los demás; viven así en sociedades inhumanas, donde coexisten civilmente sin formar una auténtica comunidad. Esta comunidad está desgarrada por el egoísmo; las penurias, la miseria y la

infelicidad están legitimadas. Marx denuncia con justicia lo inhumano de esta sociedad. Para él, el hombre es esencialmente ser social: vive por y para los otros. Tomado aisladamente el individuo, no es nada. Sólo realiza sus potencias activas en la comunidad, que le permite desarrollarse; sólo encuentra el bienestar en la comunidad, que tiene a bien garantizárselo.

No obstante, esta crítica de Marx no es suficiente para pensar nuestra comunidad. En el mundo marxiano, se critican las miserias de la sociedad capitalista, se denuncia su inhumanidad. Pero, en el mundo marxiano, no hay experiencia del desterramiento del hombre moderno, un fenómeno que no por ser invisible es irreal. Ahora, la tarea va a ser examinar críticamente a Marx, a fin de demostrar que su pensamiento es un pensamiento metafísico en el sentido heideggeriano del término, y que está absorto en lo que Heidegger hace llamar la esencia de la técnica. Otro tipo de meditación va a ser puesta en marcha. La crítica del estado de cosas capitalista se antoja insuficiente ante el nihilismo. Quizás en esta línea pensaba también Thomas Mann, que advirtió que las cosas empezarán a estar en orden cuando Marx leyese a Hölderlin⁵¹.

⁵¹ Citado en: MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *La filosofía de El capital*, óp. cit., p. 142.

4. MARX COMO PENSADOR METAFÍSICO

Con una parte del mundo marxiano esbozada, es hora de exponer en qué medida es Marx un pensador dominado por la esencia de la técnica moderna. Para este fin, el presente capítulo se dividirá en tres epígrafes que ayudarán a ilustrar la tesis que sostengo: un primer epígrafe irá destinado a dilucidar la ontología de la naturaleza de Marx, el concepto que tiene de la naturaleza; el segundo abordará sus nociones de conocimiento y progreso a partir de un revelador pasaje del primer libro de *El capital*, donde Marx habla de lo que llamo el fenómeno del “reflejo religioso del mundo”; por último, el tercer epígrafe analizará cómo piensa Marx el propio pensar, mostrando que toda actividad intelectual debe repercutir en la práctica, en el mundo “real”.

4.1. Ontología de la naturaleza en Marx

En su meritoriamente trabajada obra *El concepto de la naturaleza en Marx*, Alfred Schmidt alerta ante el común error de considerar a Marx como un pensador ontológico. Cada vez que habla de la naturaleza, según él, sus reflexiones se encuentran muy lejos de asemejarse a lo que tradicionalmente se viene considerando una “ontología”. La naturaleza, en Marx, no es “nada absoluto”, nada inmediatamente dado, sino que está constituida socio-históricamente desde la praxis humana. La historia de la naturaleza es la historia de la humanidad y de su industria. No es ningún “en sí”, sino que conforma un momento del proceso productivo. No es nada “abstracto”, y por esto “no debe entenderse ontológicamente”⁵².

Schmidt, según esto, considera que la naturaleza en Marx no se concibe en términos ontológicos. Como bien se habrá intuido por el título de este epígrafe, aquí se trata de defender lo contrario, con lo que se va a entrar en disputa con la óptica de Schmidt. Cuando Schmidt habla de “ontología”, a lo que se refiere es a un pensamiento abstracto, especulativo, puramente teórico. Esta “ontología” es metafísica en los términos nietzscheanos: es investigación acerca del “ser”. En este sentido, Marx no hace una ontología de la naturaleza como de hecho llega a hacer Hegel o Platón; no hace ontología, es decir no presenta la naturaleza como Primer Principio en el que todo tiene su origen.

⁵² SCHMIDT, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, p. 26.

Pero, según cómo definimos el concepto de ontología en el primer capítulo de este trabajo, sabemos que es *imposible* que la noción de naturaleza en Marx no esté ontológicamente constituida. Es más, la expresión: “la naturaleza en Marx no debe entenderse ontológicamente”, es una expresión con un sentido ontológico determinado. Pues por ontología entendimos la comprensión del ser, es decir, la comprensión del sentido. Lo que se mienta con el rótulo “una ontología” es una determinada posición hermenéutico-comprensiva, una concreta óptica del sentido y del significado. La ontología queda ligada esencialmente con el fenómeno del mundo. Porque el hombre tiene la forma de ser del *Dasein*, porque es ontológico y en él se da la comprensión del ser, el hombre habita un mundo. De este modo, la expresión: “Marx no entiende ontológicamente la naturaleza”, no sólo no repara en el auténtico significado de ontología, sino que, además, formula ella misma una concepción ontológica sin saberlo.

Evidentemente que la noción de naturaleza en Marx es ontológica, pese a la afirmación de Schmidt. De hecho, como Schmidt pasa por alto la constitución hermenéutico-comprensiva del hombre, llega a cometer algunas contradicciones en su argumentación. Así, dice que el concepto de naturaleza en Marx no debe entenderse ontológicamente, pero al mismo tiempo él lo presenta de un modo encubiertamente ontológico. Dice que la naturaleza no es, para Marx, sino un momento de la praxis humana, el “material de trabajo”, mientras que, paralelamente, dice que la naturaleza es “la totalidad de lo que existe”⁵³. Ambas definiciones no se corresponden por necesidad. La naturaleza puede ser el material de trabajo y, al mismo tiempo, no consistir en la totalidad de lo existente. En el primer caso, la naturaleza es vista como *hecho económico*; en el segundo caso, empero, la naturaleza es pensada *metafísicamente*. En la primera definición, la naturaleza es entendida desde el materialismo marxista; la segunda definición ofrece *la base ontológica* de la primera definición.

Que la naturaleza sea la totalidad de lo existente significa: *la naturaleza es la realidad*. Donde “realidad” a su vez significa: la *totalidad* de la existencia, el “ser” metafísico, es empírico-sensible, es *material*. Por más profundo que se crea el materialismo marxiano con respecto a las formas precedentes de materialismo, convierte en supuesto lo que para los otros materialismos es su descubrimiento, a saber: que la *verdadera esencia* del mundo es material. Marx parte de aquí, parte de la ontología materialista, de la

⁵³ *Ibíd.*, p. 23.

comprensión del ser como existencia sensible. En su pensamiento, el juego de conceptos no es entre material-ideal ni real-suprasensible; lo opuesto de lo material es *lo inexistente*, así como lo *irreal ilusorio* se enfrenta a lo real. Todo ente que quiera ser está condenado a aparecer bajo parámetros empírico-sensibles, o a no ser en absoluto. Las ideas y los productos de conciencia, la ideología, son construcciones teóricas que se efectúan sobre una base material. Son, entonces, materialmente explicables, y por tanto de naturaleza también empírica. Así como Nietzsche se presentó como la inversión del platonismo, así también se presenta Marx como la inversión de Hegel. Para ambos, el propósito es poner fin a un mundo ideal que hace abstracción del mundo real, y afirmar ese mundo real del que tiende a olvidarse.

Lo que, sin embargo, distingue a Marx de Nietzsche, es que en Marx ya se halla el primer *corpus* filosófico que se liga con la esencia de la técnica moderna. Heidegger pensó que, con Nietzsche, la metafísica llega a su acabamiento. Esta tesis acaso deba ser reconsiderada o replanteada desde el estudio de Marx. Prácticamente coetáneos, Marx (1818-1883) aventaja a Nietzsche (1844-1900) en algunos años. El año de los *Manuscritos* marxianos, que hemos afirmado contienen las experiencias decisivas del pensamiento de Marx, es el año de nacimiento de Nietzsche. Asimismo, para cuando “comienza Zarathustra” (1891), que marca el inicio de la nueva era del “mundo verdadero”, *El capital* (1867) lleva ya varios años publicado. Las experiencias de ambos pensadores son similares en cuanto a ontología de la naturaleza se refiere. Cada uno a su manera, ambos quieren asegurar el “verdadero ente”. Y si Nietzsche es, según Heidegger, un pensador metafísico, Marx no va a ser menos.

Ahora bien, como decía antes, existe una crucial diferencia entre Nietzsche y Marx. Nietzsche era consciente de la amenaza del nihilismo, del “desierto que crece”, y, con éxito o no, lo combatió. *En Marx no hay experiencia alguna del nihilismo*. Por el contrario, desde su ontología de la naturaleza, la afirmación del mundo sensible se va a convertir en el pistoletazo de salida para una filosofía de la técnica moderna. El hombre, la comunidad y su propósito, así como la naturaleza y el conocimiento, se van a pensar técnicamente. La filosofía de Marx se erige como la filosofía fundamental de la técnica moderna. Así, por ejemplo, a la par que Heidegger dice que lo esencial de la técnica moderna es que comprende el ser de las cosas como “existencias”, “recursos” o “depósito” (*Bestand*), sobre la comprensión de la naturaleza marxiana escribe Schmidt:

Así, en el *Rohentwurf* llama a la tierra “laboratorio”, “instrumento primordial”, “condición primordial de la producción”, y en *El capital* la denomina “depósito primordial de víveres” y “arsenal primordial de medios de trabajo”⁵⁴.

Esta experiencia de la naturaleza como “materia prima”, esta esencial concepción que de ella se tiene como “fuente energética” o “depósito de medios de producción”, indica que la naturaleza está *ya siempre humanamente mediada*. Nada es por sí misma la naturaleza; su valor descansa en que está a disposición del apropiamiento del hombre, quien la somete a “su control planificado y consciente”⁵⁵. El valor de la naturaleza, en cuanto materia prima, es un *valor económico*.

Pero esta experiencia que Marx tiene de la naturaleza en *El capital* se puede rastrear ya en los *Manuscritos*. Allí, efectivamente, esta concepción de la naturaleza se puede vislumbrar cuando Marx habla del trabajo. Mediante el trabajo, el hombre se apropia de la naturaleza. Pero, para el hombre, la naturaleza, tomada aisladamente, no tiene valor alguno. Sólo tiene para él valor en cuanto “hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital”, de lo que se concluye que: “La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre”⁵⁶. En términos invertidos, esto quiere decir lo siguiente:

La *Naturaleza* como *Naturaleza*, es decir, en cuanto se distingue de aquel sentido secreto oculto en ella, la naturaleza separada, distinta de estas abstracciones, es *nada*, una *nada que se confirma como nada, carece de sentido* o tiene sólo el sentido de una exterioridad que ha sido superada⁵⁷.

Desde aquí, se comprende la crítica que hace de las abstracciones idealistas de la naturaleza. En *La ideología alemana*, se burla con muy puntiagudo sarcasmo de

⁵⁴ SCHMIDT, Alfred, óp. cit., p. 89.

⁵⁵ MARX, Karl, *El capital, Tomo I, Vol. I*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2017, p. 97.

⁵⁶ MARX, Karl, *Manuscritos*, óp. cit., p. 115.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 210.

pensadores como Feuerbach, quien aspira a un ideal abstracto de lo natural, mientras que afirma esto otro de Hobbes:

Con mucha mayor razón pudo Hobbes demostrar a base de la naturaleza su *bellum omnium contra omnes* y Hegel, en cuya construcción se basa nuestro verdadero socialista, ver en la naturaleza la disensión, el periodo caótico de la idea absoluta y llamar incluso al animal el miedo concreto de dios⁵⁸.

Muy lejos está la naturaleza de ser para Marx la unidad armoniosa que los “verdaderos socialistas” creían que era. Por el contrario, argumenta Marx, es un escenario caótico donde reina la disensión y la bestialidad, la inspiración perfecta para el realismo político de Hobbes. Ver en ella cualquier otra cosa es fruto de una ingenuidad filosófica febril. No obstante, existe una oportunidad de que la naturaleza se suavice, de que pierda su condición bestial. Pero esa oportunidad sólo pasa mediante la apropiación práctica que el hombre hace de ella. Cuando el hombre, mediante el trabajo, se apodera del material natural para producir su mundo humano, resulta lo que Marx designa en sus *Manuscritos* como la identificación entre naturalismo y humanismo: naturalismo=humanismo, es decir, que, el comunismo, como “superación *positiva* de la *propiedad privada*”, es “la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza”⁵⁹, pues en la apropiación de la naturaleza por parte del hombre como material de trabajo acontece “la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza”⁶⁰.

Así pues, se ve cómo Marx piensa metafísicamente la naturaleza. La naturaleza es, para Marx, la totalidad de lo ente; pero la totalidad de lo ente es asimismo lo denominado metafísicamente como “ser”. Si recordamos que la metafísica tiene una constitución onto-teo-lógica, para Marx es la naturaleza la que ocupa tanto el momento “onto” como el momento “teo”. Él llega a concebir como un logro el hecho de que la naturaleza se explique desde sí misma, que sea ella misma su “razón de ser” y por lo tanto se satisfaga la explicación “lógica”. En esto consiste precisamente lo que se ha denominado

⁵⁸ MARX, Karl, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014, p. 423.

⁵⁹ MARX, Karl, *Manuscritos*, óp. cit., p. 147.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 150.

posteriormente su materialismo dialéctico: en que la historia humana, los productos de conciencia y la cultura del hombre, se expliquen desde su “base material”. Pues si nada existe más allá de lo que efectivamente es, si todo lo ente es el ente “real”, empírico-sensible, entonces ese ente debe ser autorreferencial.

Pero, en cuanto pensador metafísico, Marx todavía se sitúa más allá y representa la exposición filosófica de la metafísica acabada, esto es, de la técnica moderna, como ya se ha visto. Así, piensa la naturaleza como totalidad de lo existente; pero esta totalidad de lo existente no es sino la condición posibilidad de que sea al mismo tiempo “materia prima”, “material de trabajo”. No debemos, empero, detenernos aquí. Que Marx es un pensador metafísico y exponente claro de la esencia de la técnica moderna no se aprecia solamente en su concepción de la naturaleza. Según lo dicho en la actualización del marco heideggeriano, el *Ge-stell*, la esencia de la técnica moderna, no siendo nada técnico, es más bien el nombre con que se mienta *el mundo* que habita el hombre cuando la metafísica se consume. Y, como se indicó en el primer marco heideggeriano, el mundo constituye la fundamental posición hermenéutica *en que se es*, es decir, el ámbito de comprensión originalmente abierto *desde* el cual se “ve en torno”, *desde* el cual se interpreta. Así pues, la noción marxiana de la naturaleza es un ejemplo del mundo marxiano, una manifestación que, en cuanto perteneciente a un mundo hermenéutico-comprensivo, habrá de guardar conformidad con otras significaciones. Por lo tanto, nosotros ahora vamos a saltar al análisis del conocimiento y el progreso en Marx.

4.2. Conocimiento y progreso en Marx. El fenómeno del “reflejo religioso del mundo” en *El capital*

Existe en *El capital* un fragmento de gran valor fenomenológico, pues a raíz de este fragmento se puede comprender cómo piensa Marx el conocimiento, el progreso y la dirección hacia la que este progreso debe tender. Este fragmento es lo que llamo *el fenómeno del “reflejo religioso del mundo”*, que cito a continuación íntegramente, pese a su extensión, por tratarse de vital importancia:

[Los] antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre

individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad. El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva⁶¹.

En este fragmento, como digo, se aprecia bien qué entiende Marx por conocimiento y progreso. El motivo por el que vamos a tratar parejamente el conocimiento y el progreso en Marx se entiende a raíz de la lectura de este fragmento: conocimiento y progreso están mutuamente determinados. El momento en que una sociedad se halla en términos evolutivos, viene marcado por su conocimiento; pero la misma evolución es la evolución del conocimiento.

Pero ¿qué es el conocimiento? En Marx, el conocimiento es conocimiento *científico*. La filosofía, en su momento de madurez, se enfrenta a la ciencia en la medida en que ésta es discurso sistemático, objetivo y refutable sobre el ente, mientras que aquella es, por hablar del “ser”, “pura escolástica”. Así, Marx piensa que la ventaja con la que parte la ciencia con respecto a la filosofía, el motivo por el cual está obteniendo notorios progresos frente al estéril gasto de fuerzas filosófico, es que la filosofía “se da de bofetadas con la historia”⁶²:

⁶¹ MARX, Karl, *El capital*, óp. cit., p. 97.

⁶² MARX, Karl, *La ideología alemana*, óp. cit., p. 66.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir⁶³.

De este modo, no es que la filosofía esté condenada a desaparecer; lo que debe hacer es adaptarse: asumir su nuevo objeto de estudio, la realidad, e imitar el discurso científico. La filosofía debe volverse ella misma una ciencia, pues lo contrario sería especulación arbitraria y vacía. La filosofía, entonces, debe hacerse científica y “no puede reconocer ningún dominio *sui generis*, que sea absolutamente inaccesible a la explicación legal”⁶⁴. Desde aquí, se comprende que Marx se vuelva científico y que presente el contenido de *El capital* como el contenido de una nueva ciencia. Lo contrario a la ciencia, para Marx, sería la charlatanería. De este modo, aunque *El capital* sea una obra filosófica, pretende ser también una obra científica.

Así, lo que el fenómeno del “reflejo religioso del mundo” formula es que las explicaciones religiosas del mundo, los productos ideológicos que asumen poderes sobrenaturales, se encuentran en un momento evolutivo inferior al de la ciencia real positiva. Cuando el aparato industrial está todavía débilmente desarrollado, cuando el hombre carece de los medios para someter a su control calculado a la naturaleza, el hombre, sintiéndose abrumado, recurre a explicaciones religiosas del mundo. En el reflejo religioso del mundo se vinculan íntimamente la inmadurez del hombre y la pobreza de su organismo social de producción. El real conocimiento del mundo real, no encontrando aún su condición de posibilidad material para desarrollarse, es suplantado por fetichismos divinizantes. Lo que no es sino obra de las leyes físicas que rigen la naturaleza, es visto por los hombres como el designio, tanto benigno o maligno, de dioses. La “restricción real” que es la simpleza del tejido social encuentra su “expresión ideal”. Por lo tanto, el “místico velo neblinoso” será disipado cuando se funde la ciencia real y, gracias a ella, el hombre “somete a su control planificado y consciente” a la naturaleza.

⁶³ *Ibíd.*, p. 22.

⁶⁴ SCHMIDT, Alfred, *óp. cit.*, p. 45.

Como sin duda se habrá advertido, la experiencia del “reflejo religioso del mundo” guarda estrecho parentesco con el *Discurso sobre el espíritu positivo* de Auguste Comte, publicado curiosamente también en 1844, como los *Manuscritos*. La idea fundamental es que el hombre es visto y examinado desde una noción del progreso, donde la inmadurez evolutiva se corresponde con la pobreza de las figuras intelectuales, estando la madurez marcada por el cabal conocimiento que entrañan las ciencias positivas de la naturaleza. El progreso del hombre debe, pues, dirigirse hacia ese momento de madurez que inaugura el espíritu positivo, si es que no se ha llegado aún; y, de haberlo alcanzado ya, el progreso debe aspirar al continuo perfeccionamiento de la ciencia positiva. El desarrollo, pues, se impulsa hacia el desarrollo. El “funcionamiento”, recordando las palabras de Heidegger previamente citadas con las que se manifestó en *Der Spiegel*, conduce a más funcionamiento. Pero, a continuación, Heidegger sentenciaba que este funcionamiento arranca cada vez más al hombre de la tierra.

De este modo, se contesta a una pregunta antes formulada, a saber: ¿se corresponde el mundo humano de Marx con la patria que reclama Heidegger? Evidentemente, no. Precisamente en ese continuo desarrollo científico-técnico ha perdido el hombre ya su hogar. En este sentido, Heidegger escribe en otro lado que “progreso es ningún progreso”:

Técnica moderna — como progreso hacia la progresividad.

[...] El impulso de lo técnico siempre a lo más técnico.

[...] *Pro-gresar — de la humanidad que se organiza y dirige a sí misma — pueblos — hacia un mundo ordenado armónicamente en libertad.*

Facilitamiento de las relaciones vitales, mejoramiento de las condiciones de trabajo, embellecimiento (participación de todos en los bienes culturales), ampliación de la vida humana, creciente conquista del mundo y dominio de la naturaleza.

Fe en el pro-greso — sostener que en progresar mismo se encontraría la meta — balizado, llevado y sostenido por esta fe.

“Técnica” — en sentido estrecho y esencial.

Todo esto *no* es pro-greso *alguno* en el sentido de una experiencia esencial del hombre. ¿Por qué no? Se podría remitir a las guerras mundiales y revolución mundial

y con ello a los procesos destructivos en magnitud, al “aplanamiento”, significación y embrutecimiento del “mundo” y del hombre⁶⁵.

Y concluye Heidegger:

Pero: entonces igualmente necesario, abandonar la fe en el progreso como concepción del mundo, porque se exige otra humanidad, que tiene una relación esencial con lo elemental⁶⁶.

Lo que puede entenderse como: la *humanidad actual*, por no tener relación esencial con lo elemental, a saber, *el ser*; por haberse *olvidado* del ser, habita un *mundo inhóspito y embrutecido*, un mundo donde gobierna la voluntad de poderío y la fe en el progreso técnico, en impulsarse hacia el perfeccionamiento del funcionamiento técnico y la organización social desde la cual se somete a la naturaleza. Las guerras mundiales, a las que se refiere Heidegger, no son un momento anómalo en un mundo “maduro” y civilizado. Antes bien, son la expresión sensible de que el mundo y la humanidad actuales son, en su esencia, barbarie y brutalidad, salvajismo que, en su condición normal, se contiene a sí mismo, pero que de tanto en cuanto explota.

Pero, se dirá, ¿qué lugar ocupa aquí Marx? Pues Marx clama contra la economía política que, en cuanto filosofía del egoísmo, propone un mundo inhumano, un mundo de negocios y mercancías. Empero, esta crítica, este debate filosófico, ocupa sólo a la humanidad y la sociedad en cuanto tema. Acaso Marx y Smith se hallen esencialmente más vinculados de lo que se podría suponer en principio; acaso la filosofía humanista de Marx y la filosofía egoísta de Smith compartan *un mismo mundo: el mundo de la técnica moderna*. Lo que separa a Marx de la economía política es que, desde su concepción del hombre y la comunidad, no tiene cabida el comercio, el intercambio de mercancías, cuya base es el lucro egoísta. Pero tal vez Smith y Marx habiten por lo demás el mismo mundo, tal vez tengan el mismo juicio acerca de lo ente y el conocimiento, tal vez piensen igual el progreso, sólo que el uno desde la codicia económica y el otro desde la comunidad

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013, pp. 204-205 (pp. 160-161).

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 206 (p. 162).

libre, emancipada. Así pues, *el humanismo de Marx no piensa lo inhumano de su mundo*. El humanismo de Marx piensa sólo lo *inhumano de la mercancía*, pero pasa por alto que, en su mundo, la explotación y el dominio, la bestialidad y la bruteza, están muy lejos de ser suprimidos. Para cuando el mundo humano de Marx es afirmado, el hombre ya ha sido arrancado de su hogar. El “extrañamiento” del hombre moderno ha encontrado su superación; la comunidad ha sido afirmada y los hombres se vinculan y producen libremente; y, aun así, el hombre ha perdido ya su hogar.

Así, con respecto al progreso técnico, escribe Tamayo:

Asistimos a una dinámica tecnocientífica de progreso a escala planetaria que en su tendencia alberga cierto utopismo implícito. Una ética como la proclamada por el marxismo, con visión global de futuro y con una dialéctica de la historia, ha elevado la utopía, unida a la técnica, como objetivo y categoría explícita absoluta. [...] El utopismo tecnocientífico, heredado del marxismo como ideología, tiene en su favor los más viejos sueños y anhelos de la humanidad⁶⁷.

Rivera, por su parte, recuerda la crítica de Hans Jonas del ideal técnico-científico del pensamiento de Marx. Al tiempo que reconoce la influencia de Heidegger sobre Jonas, y, en especial, del último Heidegger, que se centró en el problema de la técnica y el fenómeno del desterramiento, Rivera afirma lo siguiente:

Jonas subraya que la propuesta del marxismo no rechaza el avance tecnológico y la producción masiva, sino el uso injusto e inmoral que se le da a éstos o la equidad en la distribución de la riqueza producida. Por eso, el marxismo no se opone al ideal baconiano, y más bien compite con su enemigo capitalista⁶⁸.

⁶⁷ RESTREPO TAMAYO, Juan Camilo, *La teoría de la responsabilidad como principio ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnociencia*, Medellín, Escritos, V. 19, n° 42, 2011, p. 113.

⁶⁸ ESPINOZA RIVERA, Jerry, *Heidegger y la crítica jonasiánica al marxismo como continuación del ideal baconiano de progreso en El principio de responsabilidad*, Revista de Filosofía Universidad Costa Rica, V. 47, n° 120-121, 2009, p. 150.

Lo que Jonas llama el ideal baconiano es explicado por Rivera. Se trata, en suma, de la utopía técnica: la puesta del saber al dominio de la naturaleza, y el anhelo en el progreso de ese dominio como progreso del hombre mismo. Ciertamente, según se ha visto, este ideal está muy presente en el pasaje del fenómeno del “reflejo religioso del mundo”. Es verdad que Marx se muestra muy crítico con las sociedades capitalistas; pero, como advierte Rivera, ya Jonas vio que comparte con el capitalismo la utopía técnica. Dicho de otra manera, comparten el mismo mundo: el mundo del *Ge-stell*. Tanto Marx como los autores de la economía política pertenecen al horizonte comprensivo de la esencia de la técnica moderna. Así, citando a Jonas, Rivera dice que el marxismo “no es menos fiel al ideal baconiano que el adversario capitalista con el que compite”⁶⁹.

4.3. Teoría y praxis. El pensar tecnificado

Dejamos a un lado la reflexión con la que hemos concluido el anterior epígrafe, pues todavía no he concluido la tarea de esbozar el mundo marxiano. Falta por pensar lo concerniente al propio pensar: de lo que ahora se va a tratar es de descubrir de qué manera, tras las categorías de teoría y praxis, late en Marx una noción tecnificada del pensar. Una vez se haya terminado, entonces sí se podrá retomar la anterior reflexión en el capítulo destinado a la conclusión.

En este apartado, no es realmente menester una labor introductoria al problema. Lo que Marx entiende por “pensar” es interpretado desde los conceptos de teoría y praxis. Según se viene diciendo desde más arriba, para Marx, la actividad intelectual puede distinguirse entre “filosófica” o “científica”. Que el pensar sea filosófico o científico, y, con ello, que el discurso sea filosófico o científico, depende de si ese discurso dice algo *real* o no. Dicho sea de otro modo: para que la teoría posea su debido valor, ha de estar vinculada a la práctica. En esto consiste, ciertamente, el ejercicio científico. En cuanto actividad teórica, es teoría *real* porque repercute *realmente* en la práctica; es decir, porque se *realiza* en el mundo empírico, en el ente sensible. En su 2ª *Tesis sobre Feuerbach*, Marx escribe lo siguiente:

⁶⁹ *Ibíd.*

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*⁷⁰.

Lo “escolástico”, calificativo que en este trabajo ha aparecido ya alguna vez, es un término con el que Marx peyorativamente mienta la “teoría *pura*”. La teoría pura, a su vez, designa aquella filosofía de los “corderos con piel de lobo”, es decir, aquella filosofía que hace abstracción de la realidad y pone en marcha un juego conceptual vacío. Como ya se ha visto, en la ontología marxiana, naturaleza y realidad son nombres que indistintamente significan la totalidad de lo ente. También emplea Marx a veces el término “historia”, con lo que quiere significar lo mismo que cuando habla de naturaleza y realidad: la historia es la totalidad de lo ente acontecido bajo las coordenadas espacio-temporales de la sensibilidad. Historia, naturaleza y realidad mientan el todo del ente.

De este modo, la ciencia se erigió como único discurso legítimo en el ámbito del conocimiento. Y así fue porque, en efecto, la ciencia, en cuanto discurso objetivo de lo ente, posee la peculiar propiedad de que *prueba su verdad*. La ciencia *efectúa* su poder. La ciencia, según las palabras de Heidegger, “funciona”; y este funcionar se convierte a su vez en la medida de la verdad. Así lo demuestra Marx en la tesis citada, en que fuerza al hombre a probar su verdad en la práctica. Y esta misma experiencia subyace también a la tesis más célebre de Marx, que, trastocando sus términos, significa esto: “Una interpretación del mundo es verdadera *en la medida* en que es capaz de transformar el mundo”.

Así, para Marx, lo teórico, en cuanto pensar, deambula sólo en la cabeza del hombre, mientras que, por ser la práctica *lo real*, la teoría que se prueba en el mundo verdadero se *realiza* y prueba por ello su verdad. El pensar está, pues, tecnificado: lo que determina el valor del pensamiento es su capacidad de proyectarse técnico-prácticamente. Y ello porque Marx *no piensa*, en términos heideggerianos, *la verdad del ser*, su sentido; y, con ello, se mueve en una ontología que presupone el ser como ente. Da lo mismo que Marx no se considere dogmático, como de hecho ocurre en *La ideología alemana*: “Las

⁷⁰ MARX, Karl, *La ideología alemana*, óp. cit., p. 500.

premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación”⁷¹; da lo mismo, insisto, que Marx no se considere dogmático, pues al no preguntarse por el ser, sólo por ello se circunscribe ya en una ontología de carácter metafísica que identifica la realidad empírico-sensible con la totalidad de la existencia.

Sobre la teoría y la praxis, y de qué manera esta distinción es *ya de por sí* una distinción tecnificada, Heidegger habla en diversos pasajes de su *Carta sobre el humanismo*.

Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una τέχνη, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y el fabricar. Pero aquí, la reflexión está ya vista desde la perspectiva de la πράξις y la ποιήσις. Por eso, tomado en sí mismo, el pensar no es “práctico”. La caracterización del pensar como θεωρία y la determinación del conocer como procedimiento “teórico” suceden ya dentro de la interpretación “técnica” del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto del actuar y el hacer⁷².

Y si, según Heidegger, esta distinción pretende salvar la autonomía del pensar con respecto a la praxis, que, en cuanto real actividad y real producción, quiere someter al pensar; si, digo, ya en esta interpretación se piensa técnicamente al pensar, qué decir de Marx, quien se soluciona el conflicto entre teoría y praxis, sometiendo la teoría a la praxis.

Por su parte, para Heidegger, el pensar del ser no es teoría ni praxis, sino que va más allá, tal y como él mismo dice:

¿Pero en qué relación se halla ahora el pensar del ser con el comportamiento teórico y práctico? Dicho pensar supera con mucho todo observar, porque se ocupa de esa única luz en la que el ver de la teoría puede demorarse y moverse. El pensar atiende al claro del ser por cuanto introduce su decir del ser en el lenguaje a modo de morada de la existencia. Y, así, el pensar es un hacer. Pero un hacer que supera toda praxis.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 16.

⁷² HEIDEGGER, Martin, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 260 (p. 314).

El pensar no sobrepasa al actuar y producir debido a la magnitud de sus logros o las consecuencias de su efectividad, sino por la pequeñez de su consumir carente de éxito⁷³.

En estas palabras se encuentra la experiencia que tiene Heidegger del pensar del ser. Lo propio del pensar del ser no es que sea “tal o cual teoría”, que “interprete de tal o cual manera el mundo”. El pensar “es un hacer”, pero un hacer que va más allá que toda práctica. ¿Por qué? Porque la práctica *no cambia el mundo*. El operar práctico, todo producir y fabricar, es un hacer *sobre la base de un mundo ya habitado*. La praxis produce, sin por ello producir comprensión del ser. La comprensión del ser, esto es, el *habitar un mundo*, posee el poder transformador más revolucionario y radical. Pero, a diferencia de la teoría marxiana, que mira a la praxis y lleva a cabo grandes transformaciones, tremendos éxitos de carácter efectivo, real, lo revolucionario del pensar del ser es, no obstante, pequeño y humilde. Pero acaso lo más humilde sea lo más grande.

⁷³ *Ibíd.*, p. 295 (p. 361).

5. CONCLUSIÓN

Después de haber puesto a prueba la actualidad del pensamiento de Marx, se descubre que, si bien sus aportes a la crítica de las formas sociales capitalistas son perfectamente aprovechables, son también insuficientes. Marx critica con justicia la mercancía, pero en ningún momento critica su propia racionalidad, su horizonte hermenéutico, su mundo. Su crítica de la economía política está todavía pendiente de ser llevada a cabo. Aún hoy nos vemos sometidos por el pseudo-determinismo del sistema capitalista. Aún hoy la producción y las sociedades descansan sobre cimientos egoístas, produciendo mercancías destinadas al intercambio. Aún hoy la verdadera comunidad de hombres libres está por ser creada. Y, para la creación de esta comunidad, la figura de Marx se yergue como un indispensable.

Pero hoy conocemos problemáticas que Marx jamás vio. La ecología, por ejemplo, nos pone ante la devastación de la tierra, nos sitúa frente a una destrucción constante e incesante, una explotación silenciosa y prolongada que es irreversible. *Marx no ofrece respuesta al problema ecológico*. Es verdad, como digo, que Marx no conoció el problema ecológico; pero eso no quita que, en esencia, su mundo comprensivo comparta la raíz de la problemática ecológica, a saber, una racionalidad de dominio que coloca al hombre como soberano de la tierra, que aparece ante sus ojos sólo como materia prima, como fuente de recursos. La ecología descubre que la técnica moderna es *esencialmente* destructiva; que, por lo tanto, lo que debe ser pensado no es la dirección que se le dé a la técnica, sino “nuestro modo de vivir”. Pero este “nuestro modo de vivir” no cambiará en nada si lo afrontamos como una cuestión de cálculo y sostenibilidad; no se trata de pensar racionalmente cómo suministrarnos energéticamente de un modo más sostenible. El potencial revolucionario que entraña la ecología radica en que ese “nuestro modo de vivir” ha de ser concebido como *“nuestro modo de habitar el mundo”*, lo que, gracias a Heidegger, sabemos que significa lo siguiente: *nuestro mundo*. Si entendemos en primer lugar esto, entonces quizás no veamos como mera casualidad que tanto Heidegger como el desafío ecológico nos sitúen ante experiencias similares. Si Heidegger fue el filósofo que denunció el desterramiento al que se destina el hombre moderno, su carencia de *hogar*, la ecología (*eco-logía; οἶκος*) nos invita a pensarlo.

Debido a ello, este trabajo se ha orientado con respecto a la noción de mundo. Al principio, fue presentada en el marco heideggeriano como la unidad rectora de sentido en

que se mora. Ahora, se descubre la necesidad de pensar el mundo. La devastación de la tierra le pertenece a un mundo donde los dioses han huido, un mundo en el que impera la racionalidad instrumental y la voluntad de poder corona al hombre como dominador de la existencia. No basta con aceptar las tesis de Marx sobre la sociedad capitalista; no basta con combatir el embrujo fetichista que ejerce la mercancía. Se debe también cuestionar la actualidad de Marx, lo que no significa sino pensar el mundo marxiano.

6. BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO GUERRA, Jorge, “La frase de Heidegger ‘la ciencia no piensa’”, en *Revista de Filosofía*, tomo 66, Santiago, 2010, pp. 5-23.
- ANGULO TARANCÓN, Mikel, “La dictadura del fetiche”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 40, Madrid, 2017, pp. 77-102.
- ARRIETA MOLINA, Jeannette; HAYLING FONSECA, Annie, “El pensamiento de Heidegger y Marcuse en relación con la ecología”, en *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, V. 28, nº 67-68, 1990, pp. 141-147.
- AXELOS, Costas, *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- AXELOS, Costas, *Marx, pensador de la técnica*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1969.
- CASTELLANOS, Belén, “Heidegger y la ecología profunda”, en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, V. 30, nº II, Madrid, 2011, pp. 55-62.
- CASTELLANOS, Belén, “La era atómica según Martin Heidegger I: Particularidades de la ciencia y la técnica modernas”, en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, V. 33, nº I, Madrid, 2012, pp. 91-117.
- DOMINGO SÁNCHEZ ESTOP, Juan, “Determinismo e historia en Karl Marx”, en *Logos. Anales del seminario de Hª de la Filosofía*, V. 4, Madrid, 1984, pp. 139-158.
- ESPINOZA RIVERA, Jerry, “Heidegger y la crítica jonasiana al marxismo como continuación del ideal baconiano de progreso en *El principio de responsabilidad*”, en *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, V. 47, nº 120-121, 2009, pp. 149-153.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos., *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998.
- FISCHETTI, Natalia, “Filosofía de la técnica, humanismo y política. Heidegger y Marcuse, entre el destino y la posibilidad”, en *Mutati Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, nº 6, Santiago de Chile, 2015, pp. 59-75.
- FROMM, Erich, *Marx y su concepto de hombre*, FCE, México, 1970.
- GEYMONAT, Juan, “El problema de la ruptura teórica en Marx: Un balance de la tesis Althusseriana”, en: *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 6 (1), pp. 207-225.

- HEIDEGGER, Martin, *Acerca de Ernst Jünger*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, “El final de la filosofía y la tarea de pensar”. En *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968.
- HEIDEGGER, Martin, *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- HENRY, Michel, *Marx. Vol. I.: Una filosofía de la realidad*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2011.
- JAPPE, Anselm; KURZ, Robert; PETER ORTLIEB, Claus, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Pepitas de calabaza ed., Logroño, 2014.
- JENKINS, Martin, “Heidegger and Marx: Is a Dialogue Possible?”, en *Philosophy Pathways electronic journal*, Issue 208, Sheffield, 2017.
- LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Alianza editorial, Madrid, 2006.
- LÓPEZ SASTRE, Gerardo, “Heidegger y Marx”, en *Logos. Anales del seminario de Hª de la Filosofía*, V. 4, Madrid, 1984, pp. 179-196.
- MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984.
- MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994.
- MARCUSE, Herbert, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *La filosofía de El capital*, Abada Editores, Madrid, 2018.

- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma, “Producto y mercancía: Sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, V. 47, Madrid, 2014, pp. 199-225.
- MARX, Karl, *El capital, Tomo I, Vol. I*, Siglo XXI, Ciudad de México, 2017.
- MARX, Karl, *La ideología alemana*, Akal, Madrid, 2014.
- MARX, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Altaya, Madrid, 1993
- MARX, Karl, *Miseria de la filosofía*, Editorial Progreso, URSS, 1957.
- MOORE, Jason W., “Capitalism as World-Ecology”, en *Organization and Environment*, V. 16, nº 4, 2003, pp. 431-458.
- MOORE, Jason W., *Capitalism in the Web of Life: An Interview with J. W. Moore*, disponible en <https://www.viewpointmag.com/2015/09/28/capitalism-in-the-web-of-life-an-interview-with-jason-moore/>.
- MOORE, Jason W., “El fin de la naturaleza barata”, en *Relaciones Internacionales*, nº 33, Madrid, octubre 2016-enero2017, pp. 143-174.
- MUSTO, Marcello, “El mito del ‘joven Marx’ en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844”, en *Marx revisitado: posiciones encontradas*, CONCEIRO, Elvira; GANDARILLA, José (coord.), Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Ciudad de México, 2016.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid.
- PÉREZ CORTÉS, Sergio, “Marx y la crítica de la razón en la modernidad”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, V. 10, nº 21, Ciudad de México, 2013, pp. 233-255.
- PÉREZ LASSERRE, Diego, “La técnica y el acabamiento de la metafísica occidental”, en *Logos. Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, V. 27, nº 2, Madrid, 2017, pp. 285-290.
- PIA RUPPO, Anna, “Ethics, Practical Philosophy and the Transformation of the World: the Dialogue between Heidegger and Marcuse”, en *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, V. III, Iași, junio de 2011, pp. 118-129.

- PRIOR OLMOS, Ángel, *Los Manuscritos: economía y filosofía de Karl Marx*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- RESTREPO TAMAYO, Juan Camilo, “La teoría de la responsabilidad como principio ético. Hans Jonas y el principio axiológico para la tecnociencia”, en *Escritos*, V. 19, nº 42, Medellín, 2011, pp. 79-121.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2015.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2010.
- ROMERO REYES, Antonio: “Alienación y fetichismo: bases para la crítica de la sociedad burguesa y el Estado clasista a escala global”, *Marxismo crítico. Praxis, conciencia y libertad*, 2011. Disponible en: <https://marxismocritico.com/2011/10/08/alienacion-y-fetichismo/>.
- RUBIO LLORENTE, Francisco, “Introducción” en: Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- SCHMIDT, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2011.
- SEGURA PERAITA, Carmen, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- SEGURA PERAITA, Carmen, *La vida fáctica en Heidegger: Más acá de la representación*, Guadalajara, Concepciones y narrativas del yo. Thémata, nº 22, 1999, pp. 281-289.
- SEGURA PERAITA, Carmen, *Metafísica: crisis y posibilidad*, Madrid, Daímon: Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 4, 2011, pp. 335-344.
- VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2009.
- VATTIMO, Gianni; GIARDINA, Mónica; POBIERZYM, Ricardo P., *Heidegger y la cuestión ecológica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2016.
- VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona, 2011.

7. ANEXO

Recensión de: VATTIMO, Gianni; GIARDINA, Mónica; POBIERZYM, Ricardo P., *Heidegger y la cuestión ecológica*, Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015.

En términos generales, *Heidegger y la cuestión ecológica* cumple con lo que se propone: investigar las posibilidades que le ofrece al ecologismo la filosofía de Martin Heidegger. Su postura es bastante lúcida. Sabedores de que Heidegger, en sí mismo, no fue un filósofo ecologista, son también conscientes de los nexos que pueden establecerse entre el ecologismo y el pensamiento heideggeriano, donde el ecologismo podría encontrar un nutriente suelo.

El libro se compone de tres ensayos, cada uno de ellos correspondiente a uno de los autores que colaboran en él. De especial interés resultan los de Mónica Giardina y Ricardo Pobierzym, que, además, ocupan la mayor parte de la obra. Entre ambos ensayos, el de Giardina, titulado *La pregunta por la tierra*, y *El llamado de la tierra y de la animalidad después de la muerte de la naturaleza* de Pobierzym, existen notables similitudes. Ambos hacen constatar un hecho: la devastación de la tierra. A través de datos empíricos suministrados por las ciencias, advierten de fenómenos como el cambio climático. Sin embargo, sus ensayos pronto saltan de la ciencia a la filosofía; pues en la ciencia sólo se apoyan, mientras que es en la filosofía donde la ecología encuentra su “camino”, según las palabras de Giardina. Y es que la ciencia es cuestionada desde el meditar de estos autores. Acuden al pensamiento de Heidegger sobre la técnica, un interrogante del cual la ciencia no se puede sustraer, pues, como señaló Heidegger, la ciencia moderna pertenece a la esencia de la técnica moderna. En la esencia de la técnica moderna bullen la voluntad de dominio sobre todo lo que existe y una racionalidad calculadora que permite ese dominio, una lógica que reclama para sí la ciencia. Como dice Giardina:

Desde que todo misterio está amenazado de sucumbir ante la voluntad clarificadora de la ciencia —que no es otra cosa en su esencia que voluntad de dominio— se acrecientan la indolencia y el olvido respecto de la tierra y de la vida en su conjunto. [...] Ahora bien, el problema no es el cálculo, sino su imposición como pauta única del saber. En esto reside el máximo peligro:

el cálculo considerado como ley fundamental que rige el comportamiento humano⁷⁴.

Así pues, sustentándose en la filosofía de Heidegger, Giardina y Pobierzym hallan una vinculación entre esa racionalidad calculadora, esencia de la ciencia moderna, la lógica matemática que impera unidimensionalmente, cual “ley fundamental”, y el nihilismo. Pobierzym declara que existe una “oculta interrelación” entre la muerte de Dios y la muerte de la naturaleza. La muerte de Dios desvirtúa la tierra, lleva a cabo una devastación tal de la experiencia religiosa del mundo, que termina por consumarse en la devastación real de la tierra; en última instancia, origina los problemas ecológicos. De esta manera, Pobierzym afirma que el “sujeto moderno al transfigurar el mundo en objeto de representación y dominio consume desvirtuando a la naturaleza en una “única estación gigantesca de gasolina”⁷⁵.

Estando ambos autores de acuerdo en lo esencial, en que la problemática ecológica surge de una racionalidad calculadora, apuntan, como hizo Heidegger, a una meditación diferente, distinta. Un pensar propio de la poesía. A través de la poesía, se recupera la experiencia sacralizada del mundo; la naturaleza deviene algo más que un almacén de recursos. Sólo desde la poesía, escribe Heidegger, cuyo testigo recogen Giardina y Pobierzym, se prepara la venida del Dios; lo que equivale a decir que sólo desde la poesía llega a ser posible otra experiencia del mundo, una experiencia más originaria.

Como antes dije, de los tres ensayos, aquel cuya autoría pertenece a Vattimo resulta ser el más flojo; también es el más breve. En su ensayo, titulado *El silencio animal y el sentido de la historia*, Vattimo se centra especialmente en la cuestión animal. Este tema resulta problemático, pues en Heidegger es delicado. Vattimo escribe que, en *Ser y tiempo*, se echa en falta un capítulo dedicado al animal. No obstante, si este capítulo no está ya no en *Ser y tiempo*, sino en la obra heideggeriana en general, es porque las consideraciones de Heidegger acerca del animal están cargadas de nociones tradicionales de la filosofía. Heidegger no oculta que el hombre es, de entre todos los entes, señalado; él es el único capaz de preguntarse por el sentido, él es el único ente ontológico. Como

⁷⁴ VATTIMO, Gianni; GIARDINA, Mónica; POBIERZYM, Ricardo P., *Heidegger y la cuestión ecológica*, Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015, p. 39.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 76.

también llega a decir en otro momento, sólo el hombre posee “mundo”. En su *Carta sobre el humanismo*, reivindica una dignidad exclusivamente humana que los distintos humanismos han pasado por alto. Más se complica la situación cuando Vattimo cita a Derrida, en cuya filosofía sí se encuentra una defensa de la animalidad. Y no sólo eso, pues Derrida también le critica a Heidegger su olvido de la animalidad. De hecho, es debido a la manera en que la tradicional oposición entre el hombre el animal, siendo el hombre un ser privilegiado y el animal una simple bestia, que Derrida llegue a tildar a Heidegger de pensador metafísico. Por lo demás, dada la brevedad de la aportación de Vattimo al libro, el tema de su ensayo resulta insuficientemente desarrollado, con una interesante problemática que apenas si se menciona; y todo parece como si la presencia de Vattimo en la obra sólo fuese testimonial.