

# Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx

## *Product and commodity: on the ontological constitution of modernity from Heidegger and Marx*

Paloma MARTÍNEZ MATÍAS  
(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido: 24/10/2013  
Aceptado: 27/02/2014

### **Resumen**

Con el objetivo de contribuir al diálogo sugerido por Heidegger entre su pensamiento y la obra de Marx, este trabajo pretende poner de manifiesto la confluencia existente entre la interpretación heideggeriana de la modernidad y el análisis llevado a cabo por Marx en *El capital* del modo de producción capitalista. Para ello se estudia la prevalencia que, desde su perspectiva ontológica, Heidegger otorga a la idea del producir en la época moderna a partir de la transformación del sentido de la *poiesis* griega y en conexión con la esencia de la técnica, a la vez que se defiende el carácter igualmente ontológico que cabe atribuir a la noción marxiana de mercancía. En atención a la concepción del tiempo uniformizado y homogéneo que subyace a dicha noción, equivalente al establecido en la ciencia moderna, se plantea además la tesis de que la presencia moderna del ente como objeto incondicionalmente producible y calculable descrita por Heidegger coincide con la constitución de las cosas en mercancías como productos del trabajo que revela *El capital*.

*Palabras clave:* Ontología, *poiesis*, trabajo, capitalismo, tiempo, técnica.

### **Abstract**

In order to contribute to the dialogue suggested by Heidegger between his thought and the work of Marx, this paper aims to highlight the confluence between

the Heideggerian interpretation of modernity and Marx's analysis in *Capital* of the capitalist production form. To this end, we study the prevalence that, from his ontological point of view, Heidegger gives to the idea of producing in the modernity from the transformation of the meaning of the Greek *poiesis* and in connection with the essence of technology, concurrently defending the likewise ontological nature attributable to the Marxian notion of commodity. Considering the concept of uniform and homogeneous time underlying that notion, equivalent to that established in modern science, we also propose the thesis that the modern presence of entity as the unconditionally producible and calculable object described by Heidegger coincides with the constitution of things into commodities as products of labor highlighted in *Capital*.

*Keywords:* Ontology, *poiesis*, labor, capitalism, time, technology.

Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. (...) Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos "marxistas" (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx...

*Espectros de Marx*, Jacques Derrida

A la vista de las estaciones que delinean su trazado, quizá no exista ausencia u omisión más notoria que la del nombre de Marx en el trayecto de confrontación con la metafísica que vehicula desde sus inicios la interrogación por el ser desplegada en la obra de Heidegger. La ausencia deviene tanto más llamativa, y sin duda hasta cierto punto inexplicable, si se tiene en cuenta que la única ocasión destacable en que se produce su suspensión, ésta supone un inesperado reconocimiento: el que señala en Marx a aquel filósofo que, en un sentido esencial y especialmente significativo, habría reparado en el extrañamiento o alienación (*Entfremdung*) que atraviesa al ser humano. La relevancia que por ello se le otorga obedece a que esa alienación percibida por Marx hundiría sus raíces en lo que Heidegger, apelando a la poesía de Hölderlin, da en llamar el "desterramiento" (*Heimatlosigkeit*) del hombre moderno del lugar que lo constituye en espacio de aparición de todas las cosas. De ahí que Heidegger eleve la visión de Marx de la historia a una posición de superioridad frente a otras: tal experiencia de la alienación le habría permitido adentrarse

en una dimensión igualmente esencial de lo histórico, a saber, la de la historicidad que Heidegger asigna al propio ser o aparecer de las cosas en su fundamental relación con el ser humano, desde cuyo interior se abriría a su juicio la posibilidad de un “diálogo productivo” con el marxismo<sup>1</sup>.

El terreno en el que este diálogo habría de llevarse a cabo parece venir indicado por la corrección que se introduce en este contexto a la interpretación del materialismo usualmente atribuido a Marx. Lejos de cifrarse en la afirmación de la materialidad de todo lo real, el materialismo comporta para Heidegger la determinación de todo ente como *material de trabajo*. El sentido de esta expresión se apunta en la coincidencia que a continuación se plantea entre el concepto de trabajo que rige en el materialismo y el pensado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: en la medida en que esta noción define allí un *proceso de producción incondicionada*, el materialismo implicaría la identificación de la totalidad del ente no ya con lo que comparece como material *para* el trabajo, sino más bien con aquello que se presenta como *producto* o resultado del trabajo. La prevalencia de esta última significación en la comprensión heideggeriana del materialismo se ratifica en su inmediata remisión a la problemática de la técnica: apoyándose en su proveniencia etimológica e histórica de la *téchne* griega, Heidegger sostiene que la técnica consiste en un preciso modo de hacer que las cosas se manifiesten cuya intrínseca vinculación con la idea del producir evidencia que su mostración a la luz del materialismo entrañaría su presentación no tanto en calidad de objetos, como de productos de un determinado producir. Sin embargo, Heidegger observa que, del mismo modo que «la esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica»<sup>2</sup>, esa particular presencia de las cosas se hallaría tan encubierta en sí misma para el hombre moderno como el desterramiento que éste habita a causa de ella y que Marx retratará en términos de su extrañamiento o alienación.

De admitirse la equivalencia sin fisuras entre lo señalado para el materialismo y la obra de Marx, se constata cómo Heidegger, en coherencia con su propia visión de la tarea que compete al pensar, encuadra el posible diálogo con aquella en el orden de lo ontológico, esto es, en el marco de la indagación por el *modo de ser*, de presencia o aparición de las cosas que, bien tácita o explícitamente, se haría patente en las construcciones teóricas de Marx. Pero a este respecto se ha de resaltar que la experiencia marxiana de la alienación se liga con una condición, la del citado desterramiento, que no afectaría en principio al ser humano en cuanto tal, sino tan sólo al perteneciente a la etapa específica que configura la modernidad. Así lo subraya, por lo demás, la elección del concepto que nombra tal condición a partir de un poema de Hölderlin, en cuyo decir poético Heidegger localiza un primer avistamiento de la singularidad de lo moderno en su irreductible diferencia y a la vez

---

<sup>1</sup> Cfr. Heidegger, M.: “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 2004, pp. 337-340.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 340.

estricta dependencia del mundo griego<sup>3</sup>. Siendo, por tanto, ese desterramiento que Heidegger acusa al inherente al hombre en el escenario de la sociedad que cabría describir con Marx como *sociedad moderna o capitalista*<sup>4</sup>, puede presumirse que la cuestión ontológica que delimitaría el espacio de confrontación de su pensamiento con el marxiano no se deja traducir sin más en la pregunta por un presunto modo de ser o presencia del ente ajeno a toda coordenada histórica. Antes bien, y de acuerdo con la mencionada historicidad que para Heidegger ostenta el ser, tal cuestión se correspondería con la pregunta por el *modo en que las cosas comparecen en la modernidad y en la sociedad capitalista que en ella se forja*. Lo cual invita a concluir que la superioridad concedida por Heidegger a la visión marxiana de la historia no se adscribiría a la concepción globalizadora de la misma que tradicionalmente se asocia al materialismo histórico, sino a la caracterización ofrecida por Marx del ámbito de lo moderno como período decisivo de esa historia.

El problema más obvio que se deriva de este planteamiento concierne a la plausibilidad de una lectura en clave ontológica de la obra de Marx capaz de sentar las bases para la puesta en marcha de ese diálogo sugerido por Heidegger desde el horizonte de la cuestión del ser. Sin embargo, a este problema se ha respondido ya, y de manera tan brillante como convincente, allí donde se ha defendido que el contenido netamente filosófico de los escritos de Marx se condensa en la *ontología de la sociedad moderna* que se elabora principalmente en *El capital* y en los textos que rodean su redacción. O, lo que es lo mismo, en el estudio que en ellos se acomete del modo en que las cosas *son* en la sociedad moderna partiendo de la doble premisa de que, por un lado, ese modo de ser radica en su constitución como *mercancías* y, por otro, que en ninguna otra sociedad que en la moderna acaece esa forma de comparecencia del ente<sup>5</sup>. Ahora bien, si se acepta que el núcleo filosófico de *El*

<sup>3</sup> Cfr. Martínez Matías, P.: "Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía", *Diánoia*, LVII, 69, 2012, pp. 36-38.

<sup>4</sup> Recordaremos aquí que es el propio Marx quien, en el prólogo a la primera edición de *El capital*, y después de haber señalado que el objeto de su investigación es «el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y circulación que a él corresponden», subraya que «la finalidad última de esta obra es revelar la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna», estableciendo así claramente una identificación entre ésta y aquella sociedad en la que impera el régimen de producción capitalista (cfr. Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 23, Berlín, Dietz, 1972, pp. 12 y 15-16; en adelante, citado como MEW 23). Sobre la base de esta misma identificación se construye, entre otras, la interpretación de Moishe Postone de la obra madura de Marx: en contra de lo que considera el "marxismo tradicional", Postone defiende que la teoría del capitalismo elaborada en los textos más tardíos de Marx constituye una «teoría social crítica de la naturaleza misma de la modernidad» (Postone, M.: *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 4).

<sup>5</sup> Nos referimos al texto de Felipe Martínez Marzoa *La filosofía de "El capital" de Marx* (Madrid, Taurus, 1983), cuya lectura de la obra de Marx se asume en este trabajo y que se intentará corroborar

*capital* reside en su determinación del ente en el mundo moderno como mercancía, o se conviene al menos la presencia en este texto de una ontología relativa a la sociedad moderna, parece indudable que un momento insoslayable del diálogo entrevisto por Heidegger entre su pensamiento y el de Marx pasaría por examinar en qué sentido la comprensión del ente como *material de trabajo* que Heidegger le atribuye, a su vez dependiente de la definición del trabajo como *proceso de producción incondicionada*, podría converger con la noción de *mercancía* expuesta en *El capital* y con la teoría del modo de *producción capitalista* que se segrega de su análisis. Por otra parte, y puesto que, desde el enfoque heideggeriano, tales determinaciones conceptuales son solidarias del asunto de la esencia de la técnica como trasfondo encubierto del materialismo, dicho examen habría de conducir a un tiempo a explorar la hipotética conexión que sus reflexiones sobre la técnica guardan con la ontología de la sociedad moderna que se perfila en *El capital*.

La investigación que a partir de aquí se propone tendrá por objetivo no sólo mostrar que, en efecto, existe una clara confluencia entre las caracterizaciones de ambos autores sobre la forma en que las cosas se presentan en el mundo moderno. También tratará de poner de relieve que la contemplación conjunta de sus respectivas posiciones las ilumina recíprocamente y descubre entre ellas una posible relación de complementariedad de la que se desprende una visión más nítida tanto de la naturaleza de la modernidad como de las potencialidades que encierran las contradicciones emergentes de su creciente deriva técnica<sup>6</sup>. Como se comprobará, la afinidad que revela esta tentativa de leer a Heidegger junto a Marx –o a Marx junto a Heidegger– entre la concepción marxiana de la mercancía y la ontología heideggeriana de la modernidad pivota en torno a la idea del “producir”. Sin embargo, Heidegger inserta el origen de ese producir típicamente moderno en un proceso más amplio que exigirá remontarse hasta la antigua Grecia para comprender cuál es el significado específico del mismo que termina por hacerlo desembocar en la realidad de la mercancía.

---

con argumentos que se hallarían en línea con los presentados por su autor. Por otra parte, entre ese conjunto de textos que envuelven la redacción de *El capital* se considerarán de especial relevancia los llamados *Grundrisse*, que Postone valora como una versión preliminar de la crítica a la economía política ya plenamente desarrollada en *El capital* (cfr. Postone, M.: *Time, labor and social domination*, op. cit., pp. 15 y 21-42).

<sup>6</sup> Resaltando aspectos diferentes de los abordados en este trabajo, sobre esa relación de complementariedad ha llamado ya la atención S. Villalobos-Ruminott en su texto “*Marx-Heidegger: notas sobre la complementariedad entre destrucción y crítica del valor*”, en O. Cabezas, A. Fornazzari, E. Ansa (eds.), *Crítica de la acumulación*, Santiago de Chile, Escaparate-Universidad de los Lagos, 2010, pp. 241-262.

## 1. El producir de la *poiesis*

En referencia a la utilización aristotélica del término *poiesis*, Heidegger afirma que el «rasgo fundamental del dejar-venir-a-presencia en la metafísica es el producir (*Hervorbringen*) en sus múltiples figuras»<sup>7</sup>. Con ello indica que, en el curso de la historia de Occidente –lo aquí mentado como metafísica–, los diversos modos en los que se piensa el aparecer de las cosas no representarían sino figuras o derivaciones del producir que en Grecia nombraba la palabra *poiesis*. No obstante, tales figuras encarnarían el resultado de un vuelco o transformación que –junto al de tantos otros conceptos griegos– se habría operado sobre el sentido de la *poiesis* a consecuencia de cierta pretensión ocurrida en Grecia que habría ocasionado el nacimiento de la filosofía y, por ende, de la cultura occidental: la de aludir a ese aparecer o *ser* de las cosas en su diferencia y simultáneo entrelazamiento con respecto a las cosas que aparecen. El alcance de este vuelco sólo se hará inteligible a partir de la exposición de aquello a lo que remite la *poiesis* griega.

Según Heidegger, el término *poiein* designa el producir que se expresa en el verbo alemán *hervorbringen* tomado en su literalidad, es decir, en la acepción de un traer o llevar (*bringen*) hacia adelante (*hervor*) que se identifica con un sacar a la luz desde la ocultación hacia el aparecer o presencia. Así, el producir del escultor estribaría en llevar a aparecer desde lo oculto la visión o el aspecto del dios en el bloque de mármol<sup>8</sup>. Pero la unidad que, a propósito de Heráclito, Heidegger detecta entre el *légein* –comúnmente traducido por “decir”– y el *poiein* –palpable en la circunstancia de que quien es capaz de un decir relevante acabará recibiendo en Grecia el nombre de *poietés*<sup>9</sup>–, denota que ese producir no se concibe de entrada como un *ámbito particular* o esfera entre otras de la actividad humana. Para entender esta cuestión es preciso tener en cuenta que, en virtud de la equivalencia griega entre el *Lógos* y el ser, el *légein* apunta al *poner en una cierta articulación por la cual acontece el aparecer de las cosas*: tal aparecer lo es siempre de algo *como* algo –“esto” *como* una escultura, la escultura *como* bella–, de manera que no cabe presencia de cosa alguna sin esa articulación que consiste en un juntar y reunir –el algo *como* algo– que al mismo tiempo separa y distingue –cada cosa de lo que *no* es frente a otras–. Puesto que es en el decir donde cada cosa se determina y define *como* aquello que es, es evidente que ese juntar que a la vez discierne y separa no describe sino aquello que en él tiene lugar. Pero a partir de su lectura de los textos griegos, Heidegger sostiene que el *légein* no se realiza exclusivamente en el terreno del lenguaje. Antes bien, el *légein* se refiere en primera instancia al dejar aparecer o

<sup>7</sup> Heidegger, M.: “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag *Zeit und Sein*”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 2000, p. 49.

<sup>8</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Heraklit*, Frankfurt, Klostermann, 1994, p. 366.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid.*, p. 370.

traer a presencia que acaece en todo momento en el constante habérselas, conducirse o tratar con las cosas característico de la existencia humana y que invariablemente las muestra, a través de su trato o manejo, en el *como* o articulación –si es cierto, por ejemplo, que el camino se da a ver *como* camino al andar por él– que hace posible su comparecencia. Del mismo modo, y en razón de su unidad con el *légein*, Heidegger plantea que el *poiein*, lejos de limitarse a un hacer concreto diferenciado de otros, alude asimismo en Grecia al simple habérselas o *hacer* con las cosas en que de continuo habita el ser humano y que coincide estrictamente con su salir a la luz y venir a presencia<sup>10</sup>.

Si el hacer o producir de la *poiesis* no se deja interpretar entonces como una operación decidida por el hombre y que éste pudiera acometer o suspender a su antojo, tampoco puede pensarse, a causa de su intrínseco ensamblaje con la *phýsis* –otra de las palabras que en Grecia señalan al ser o aparecer desde la ocultación–, como un hacer que se condujera de forma arbitraria con las cosas: aun cuando, a diferencia de la *phýsis*, la *poiesis* se inscribe en el marco de la conducta humana, se encuentra indefectiblemente ligada a aquélla en el sentido de que es a la *phýsis* a lo que se atiende y lo tomado como medida de su traer a presencia. Esto significa que el hacer de la *poiesis* comporta un plegarse al modo de ser propio de cada cosa, un llevarla a aparecer en conformidad con la naturaleza que le es inherente, que supone el *reconocimiento de ese ser* ya de antemano determinado y ajeno a la voluntad humana<sup>11</sup>. De ahí que Heidegger destaque la inclusión de la *poiesis*, junto a la *téchne* que la guía, en el amplio conjunto de términos que en griego apelan a un saber no temático o teórico y cifrado en la capacidad de entender cómo manejarse y tratar con las cosas<sup>12</sup>. A todo ello debe añadirse que el reconocimiento del ser que se produce en la *poiesis* involucra igualmente la idea de hacer comparecer al ente según los límites que le corresponden, es decir, confiriendo a cada cosa la delimitación que la lleva a mostrarse en su forma o figura específica. Tal idea descansa sobre la rigurosa superposición vigente en Grecia entre el ser y el aparecer dentro de un límite, que impide en todo caso disociar presencia y delimitación. Pero, de acuerdo con lo ya comentado, el hacer de la *poiesis* no implicará en modo alguno una delimitación puramente accidental o impuesta según el libre capricho del ser humano: que su llevar a presencia se atenga a la *phýsis* quiere decir también que toda *poiesis* se pliega a los límites consustanciales a la cosa, a la delimitación que

<sup>10</sup> A este respecto Heidegger indicará que, a pesar de las diferencias existentes entre ellos, el *légein* y el *poiein* son lo mismo en el sentido de que ambos «muestran el rasgo fundamental del conducirse humano, a través del cual y en el cual el hombre deja venir-a-presencia lo que irrumpe en el desocultamiento.» (*Ibid.*, p. 368).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 368; *cf.* también Heidegger, M.: “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 2000, pp. 16-17.

ésta ostenta de suyo, de suerte que así la hace aparecer como aquella que es y no como cualquier otra<sup>13</sup>.

Por otra parte, de la asimilación griega del ser al límite se desprende que –al igual que toda otra forma de hacer presente– el sacar a la luz de la *poiesis* no entraña un definitivo arrancar al ente de la ocultación, sino que permanece irreductiblemente anclado y referido a ésta. Pues la delimitación que en Grecia exige el ser de cada cosa acontece a través del *ocultarse de cierto trasfondo de abertura* que, a la vez que soporta y posibilita la aparición del ente, tan sólo comparece en su propio sustraerse<sup>14</sup>. Aquí radica, por lo demás, la problematicidad que Heidegger advierte en la cuestión ontológica y que vendría a hacerse patente en la ambigüedad de vocablos griegos como *éon*: como nombre para “el ser”, *tò éon* remite al ser de esta y aquella cosa –a la presencia de esta y aquella cosa– y, al mismo tiempo, a esa dimensión de no-presencia o abertura oculta que se encubre en su manifestación y de cuyo rehusarse al aparecer depende toda presencia. Por lo general, Heidegger expresa dicha ambivalencia en términos de la diferencia entre el ente y su ser, o, lo que es lo mismo, entre las cosas que se muestran y el ocultarse de ese fondo encubierto que conlleva su comparecencia. Pero sus análisis ponen de relieve que ambos momentos –ente y ser– conforman las dos caras de un único movimiento de desvelamiento y retracción, de simultánea abertura y cierre, que define en su dualidad el pliegue o doblez en que propiamente consiste el ser o aparecer de las cosas<sup>15</sup>. Por eso, Heidegger llegará a afirmar, en una formulación claramente paradójica, que «el ser *se sustrae* en la medida en que *se desencubre* en el ente»<sup>16</sup>: con ello indica que la presencia o desencubrimiento de aquello que *es* –el ente– envuelve en cuanto tal el rehusarse del trasfondo de abertura al que ese mismo ser alude y, en consecuencia, también la ocultación de lo esencialmente constitutivo de dicha presencia.

El habitar de los griegos en esa experiencia de la duplicidad o doblez del ser se traduce en su percepción de que cada cosa, por reposar en su aparición sobre un fondo de oscuridad que únicamente alcanza a exhibirse en su impenetrabilidad, está dotada de una particular consistencia, de una singular opacidad que la torna a la postre inaprehensible e impide su reducción o igualación a nada que no sea ella misma. De ese carácter en último término inexplicable de las cosas, que hace que su presencia plantee en sí misma un enigma, da cuenta la apelación del decir poético griego a los dioses que se ocultan tras ellas: la mención del ámbito de los dioses

<sup>13</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Heraklit*, op. cit. p. 369; cfr. también Heidegger, M.: “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 2003, p. 71.

<sup>14</sup> Sobre esta vinculación entre la concepción griega del ser como límite y el ocultamiento, cfr. Heidegger, M.: *Denkerfahrten*, Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 148.

<sup>15</sup> Cfr. Heidegger, M.: “Moira”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 232 y ss., así como Zarader, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, J. Vrin, 1990, pp. 137-142.

<sup>16</sup> Heidegger, M.: “Der Spruch Anaximander”, en *Holzwege*, op. cit., p. 337 (cursivas nuestras).



que en él se opera representaría el primer intento de apuntar a esa dimensión no-aparente y nunca-presente que se hurta en el mostrarse del ente para permitir su delimitación<sup>17</sup>. Sin embargo, tal y como anticipamos, será por causa de la pretensión griega de tematizar ese trasfondo inmanente a la presencia de las cosas, tan inapresable como inobjetivable, por lo que la experiencia griega del ser sufrirá un vuelco que alterará de manera decisiva el sentido de la *poiesis*. De inmediato se verá cómo, a raíz de tal vuelco, la presencia allí enigmática e impenetrable del ente en virtud del fondo de oscuridad que encierra su manifestación queda convertida en mera presencia sin fondo o pura actualidad.

## 2. De la *poiesis* a la producción incondicionada del ente en la modernidad

En la última etapa del proceso que se inicia con esa pretensión característica primero del *mýthos* y posteriormente del discurso que adoptaría el rótulo de filosofía, la vinculación previamente señalada entre la *phýsis* y la *poiesis* trasluce en la común denominación aristotélica de la presencia derivada de ambas formas de aparición de las cosas con el concepto de *enérgeia*. Éste se forma a partir de la palabra *érgon*, habitualmente traducida por “obra”, cuyo significado no remite según Heidegger al producto de un hacer concreto –de lo contrario, la *phýsis* no podría dar lugar a *enérgeia* alguna–, sino a lo que se da a ver en un determinado aspecto en tanto surgido de la ocultación<sup>18</sup>. La pervivencia en la comprensión aristotélica de la *enérgeia* de una referencia a esa ocultación se descubre en su contraposición y a la vez indisoluble unidad con la noción de *dýnamis*: si el mostrarse de algo como algo sucede para Aristóteles en el tránsito de la *dýnamis* a la *enérgeia*, el no-ser o ausencia mentado por la primera nunca resulta superado o cancelado por la segunda; antes bien, la *dýnamis* apela a un no-ser que invariablemente reside en y atraviesa toda *enérgeia*, de suerte que no cabe el mostrarse de algo sin la tensión entre presencia y no-presencia, entre ser y no-ser que delata la contemplación conjunta de ambos conceptos. Pero es precisamente esa tensión la que, a juicio de Heidegger, habrá de perderse con la traducción latina de la *enérgeia* por *actualitas*, a la que acompaña la del término *dýnamis* por *potentia*, ahora entendida como un no-ser potencialmente actualizable o presentable y, por tanto, no irreductible en su negatividad. Si la *actualitas* designa la “realidad efectiva” del ente que se determina como efectivamente real frente a lo meramente posible, semejante transformación de la presencia en *actualitas* equivaldrá a una reinterpretación del *érgon* griego en razón de la cual el ente habrá de identificarse con lo efectuado de un cierto efectuar, con el *produc-*

<sup>17</sup> Sobre el carácter ontológico que corresponde a la mención a los dioses del *mýthos* griego, *cfr.* Heidegger, M.: *Parmenides*, Frankfurt, Klostermann, 1992, pp. 89, 104 y 152-174.

<sup>18</sup> *Cfr.* Heidegger, M.: *Nietzsche (II)*, Frankfurt, Klostermann, 1997, p. 404.

to de un hacer causal que, en tanto producto, se califica a su vez de efectivo por su capacidad para generar ciertos efectos<sup>19</sup>.

El carácter causal inherente al hacer denotado por la *actualitas* se hará evidente en la representación medieval del ente supremo: en su condición de acto puro o realización siempre cumplida exenta de toda potencia, el ente supremo es la máxima expresión de la *actualitas* y, por ello, *causa primera* de la totalidad de las cosas, concebidas a partir de él como productos de su hacer. Tras el vuelco de la experiencia griega del ser, en la que el carácter en última instancia inexplicable y en sí mismo consistente de cada cosa procedía del fondo de ocultación o no-ser integrante de su presencia, todo ente quedará ahora explicado en su origen como *ens creatum* en función de la *actualitas* del ente supremo<sup>20</sup>, que a la vez será percibido como sede de la auténtica consistencia por su absoluta separación del no-ser intrínseco a lo posible<sup>21</sup>. Sin embargo, la consolidación de tal comprensión del ser como *actualitas* acaecerá con la transformación de la verdad en certeza que se opera en la filosofía cartesiana. Dicha transformación arraiga para Heidegger en la búsqueda de certeza del hombre medieval sobre su hipotética salvación y subsistencia eterna, únicamente esperable del ente causante del orden del mundo<sup>22</sup>.

Aun cuando la certeza de la salvación se enmarque inicialmente en el campo de la fe, progresivamente se irá abriendo paso la idea de que debe ser asimismo alcanzada a través de la luz natural de la razón concedida al hombre por el ente supremo. Pero desde el momento en que se persigue una certeza propia de la razón humana, la verdad deviene el resultado de un representar que no solamente es consciente de sí y de aquello que sabe, sino que, además, está por completo seguro de su saber. Desde la óptica heideggeriana, tal búsqueda de seguridad y autoaseguramiento de sí es lo que subyace a la empresa cartesiana de hallar un fundamento absoluto e inmovible del conocimiento, cuya ubicación en la *res cogitans* erige al hombre en el primer y auténtico *subiectum*, esto es, en aquel ente por referencia al cual se dispone el ser y la verdad de cualquier otro ente. Con ello, éste se convierte en mero “objeto” del representar, sólo real en la medida en que se ajusta a los requisitos dictados por la exigencia de seguridad y certeza sobre sus propias representaciones del sujeto pensante<sup>23</sup>. Y puesto que tal transformación hará descansar la actualidad o realidad efectiva del sujeto sobre los actos de su pensamiento, en su representar habrá de localizarse el *hacer* que en la época moderna define la realidad efectiva del ente<sup>24</sup>. Frente a la ontología medieval, ahora es el hombre quien *construye* lo real

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 410-412.

<sup>20</sup> *Cfr.* Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1994, p. 110.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 415-416.

<sup>22</sup> *Cfr.* Heidegger, M.: *Nietzsche (II)*, op. cit., p. 426 y “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, op. cit., p. 111.

<sup>23</sup> *Cfr.* Heidegger, M.: “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege*, op. cit. p. 87 y ss.

<sup>24</sup> *Cfr.* Heidegger, M.: *Nietzsche II*, op. cit. pp. 432-435.

efectivo, que ha pasado a manifestarse como «lo efectuable dentro de aquel efectuar humano que, alzándose conscientemente sobre sí mismo, todo lo cultiva y asiste»<sup>25</sup>. A tenor de tal fijación de la presencia de las cosas al ámbito de aparición instaurado por la representación segura de sí del sujeto pensante, su autotransparencia libre de dudas habrá de constituirse en la modernidad, de nuevo en contraposición al componente de opacidad que reviste la concepción griega del ser, en la única fuente de toda consistencia<sup>26</sup>.

En la filosofía cartesiana recibe su primera fundamentación metafísica lo que Heidegger llama el “proyecto matemático del ser”, que comienza a cobrar expresión en la visión de la naturaleza que reflejan los trabajos de Galileo y finalmente se consolida en la física de Newton. Lejos de aludir al sentido restringido de la ciencia matemática, lo matemático nombra en ese proyecto la *imposición* de una determinación del ser del ente no generada desde él mismo a partir de la experiencia y que establece de antemano las condiciones de posibilidad de su aparición o presencia<sup>27</sup>. Pero considerando que el representar aspira a asegurarse de sus propios contenidos a través de ellas, tales condiciones no podrán ser otras que las que permiten su sometimiento al *cálculo*. Por este motivo, Heidegger recalcará que el obligado entrar en juego de la matemática en sentido restringido en la emergencia de la ciencia moderna no es sino la *consecuencia* de tal proyecto matemático del ser: el propósito que lo anima de hacer del ente el objeto de un representar asegurado lleva a cifrar su ser en su *calculabilidad*, así como a la circunscripción de lo que *verdaderamente es* al terreno de lo calculable. Esta exigencia de calculabilidad trasparece en la propia configuración de la física moderna –que logra su definitiva legitimación ontológica y epistemológica en la filosofía kantiana– y en su determinación de la naturaleza como esfera de lo puramente uniforme a partir de la prescripción axiomática de la uniformidad de todos los cuerpos y todo movimiento dentro de un marco espacio-temporal igualmente uniforme e infinito: nada más que el imperativo de *medición numérica*, en cuanto medida de lo constantemente igual, reclama la reducción de todo ente a un conjunto de magnitudes uniformes y, por tanto, medibles y computables<sup>28</sup>.

No obstante, el carácter calculable que el ente adquiere en la modernidad no se comprende sin atender a la *voluntad de dominio* que Heidegger asocia a la búsqueda de seguridad del hombre moderno y al proyecto matemático del ser, y que descubre cómo la mensurabilidad dictaminada por la ciencia obedece en última instancia a la más primaria y esencial identificación entre *ser* y *producibilidad*. En aras de ese dominio, el requerimiento científico de calculabilidad se encuentra al servicio

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 432-433.

<sup>27</sup> *Cfr.* Heidegger, M.: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1987, p. 69.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 70-72.

de asegurar el *poder contar con* el ente<sup>29</sup>, esto es, de conferir al sujeto el *poder de la absoluta disponibilidad sobre él*. Pero tal disponibilidad sólo acontece en su pleno alcance allí donde, por obra de su sometimiento al cálculo, el ente se torna por entero *producible*. De ahí que Heidegger sostenga que, en la modernidad, «lo que compete a la producción y lo objetivo del mundo se reasumen en una unidad incondicionada y por eso completa», hasta el punto de que el mundo es «dispuesto como la totalidad de los objetos producibles»<sup>30</sup>. De estas palabras se deduce la rigurosa coincidencia entre las condiciones impuestas por el sujeto moderno para la aparición de las cosas como objetos de la representación y las condiciones que garantizan su producción. Lo cual no sólo concreta el significado de lo anteriormente apuntado sobre la asimilación del representar humano al efectuar del que procede la realidad efectiva del ente, sino que también explica el rechazo heideggeriano a la idea trivial de que la técnica moderna estibaría en una mera aplicación de la ciencia propiciada por su desarrollo interno. Frente a ella, Heidegger apela a la *esencia de la técnica* para señalar que el surgimiento de la ciencia moderna se hallaría ya –si bien de manera todavía encubierta– bajo la prevalencia de aquella forma de abertura del ente que, a partir del vuelco de la *poiesis* griega y guiada por la voluntad de dominio específica de la modernidad, lo lleva a comparecer como ámbito de lo producible<sup>31</sup>.

A finales de los años treinta, Heidegger hablará de la esencia de la técnica en términos de la llamada “maquinación” (*Machenschaft*). De acuerdo con la derivación de este concepto del verbo “hacer” (*machen*), la maquinación designa aquel modo de manifestación de las cosas de antemano regido por su factibilidad (*Machbarkeit*), es decir, por la premisa de que la totalidad del ente es susceptible de ser hecha y producida<sup>32</sup>. Bajo el imperio de la maquinación, la modernidad se presenta como la época en la que «todo “es hecho” y “se puede hacer” si se tiene para ello la “voluntad”»<sup>33</sup>. Puesto que toda cosa se exhibe y debe exhibirse como factible, la maquinación remite asimismo a una forma de *poder* (*Gewalt*) que consiste en la capacidad de someter al ente a cualquier dictado que arbitrariamente se le imponga –dicho de otra forma: de hacer con él cualquier cosa según la voluntad del sujeto– y que demanda su completa calculabilidad para hacer efectivo ese sometimiento<sup>34</sup>. Este poder característico de la maquinación atestigua el giro radical que supone respecto a la *poiesis* y a la comprensión del ser ligada a ella: si el reconocimiento del ser de cada cosa inherente al traer a presencia de la *poiesis* equivalía al

<sup>29</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Gelassenheit*, Stuttgart, Neske, 2000, p. 12.

<sup>30</sup> Heidegger, M.: “Wozu Dichter?”, en *Holzwege*, op. cit., pp. 288-289.

<sup>31</sup> Cfr. Heidegger, M.: “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit. pp. 25-27.

<sup>32</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Besinnung*, Frankfurt, Klostermann, 1997, p. 16.

<sup>33</sup> Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., p. 108.

<sup>34</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Besinnung*, op. cit., p. 16.

reconocimiento de los límites constitutivos de dicha presencia, la maquinación implica, por el contrario, tanto la ausencia de reconocimiento como la decidida desvinculación de cualquier posible límite a la factibilidad del ente, en sí misma conducente a la pretensión de anular toda potencial limitación en su producción<sup>35</sup>. Pero el moderno arremeter contra cualquier límite a la factibilidad no es sino el necesario resultado de la cancelación del trasfondo de ocultación que en Grecia comportaba la presencia de las cosas, como ya se vio solidario de la noción ontológica de delimitación. Por ello, Heidegger subraya que el modo de aparición del ente presidiado por la maquinación no sólo no consiente forma alguna de ocultación, sino que en él «el ocultarse no se admite en absoluto como poder determinante»<sup>36</sup>. Si a esto se añade el que, según se expuso, de esa imbricación entre mostración y encubrimiento dependía en Grecia la naturaleza irreductible e inexplicable de cada cosa, la proyección sobre el ente del esquema de la “explicabilidad calculadora” que envuelve la maquinación exigirá que, en contraposición a aquella, toda cosa pueda ser explicada, en vistas a su producción, a partir de su asociación o reducción a cualquier otra<sup>37</sup>.

En ausencia de todo tipo de limitación dada de antemano, de todo vínculo que emerja de las cosas antes de y más allá de la intervención humana, la voluntad de dominio que funda la conformación moderna del ente se traduce en la aspiración a «producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo»<sup>38</sup>. Como señalábamos al inicio de este trabajo, es ese *proceso de producción incondicionada*, capaz de producir desde sí sus propias condiciones de desarrollo y continuo crecimiento, lo que Heidegger equipara al concepto de trabajo a propósito del materialismo que atribuye a la obra de Marx. Pero ahora se ha de destacar que, también en el contexto de su reflexión sobre la metafísica y sin alusión expresa a Marx, Heidegger solapa el carácter de objeto producido y producible del ente en la modernidad con su mostración como *producto del trabajo*<sup>39</sup>. A un tiempo, defiende que en esta época histórica la definición metafísica del ser humano como animal racional habría sido reemplazada por su determinación también metafísica como *animal trabajador* que debe ser *forzado* al mero trabajo: pese a su aparente dominio sobre el proceso productivo, el hombre habría terminado por convertirse en una materia prima más de las que en él de continuo se abusa y se hallaría tan supeditado como cualquier otro ente al *principio de rendimiento* que lo impulsa<sup>40</sup>. Por otra parte, la

<sup>35</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., pp. 135-136 y 109.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>38</sup> Cfr. Heidegger, M.: “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 91.

<sup>39</sup> Cfr. Heidegger, M.: “Wissenschaft und Besinnung”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 47 y “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 68.

<sup>40</sup> Cfr. Heidegger, M.: “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit. pp. 68-69 y 93.

mediación de ese principio a todas luces económico en la moderna manifestación de las cosas llevará a Heidegger a afirmar, al hilo de su interpretación de la poesía de Rilke, que allí donde todo ente se dispone como producible, tanto el hombre como las cosas aparecen bajo el rostro del «calculado valor mercantil de un mercado que [...] abarca como mercado mundial toda la tierra»<sup>41</sup>. A este respecto, Heidegger sugiere que es justamente la naturaleza producible del ente en la modernidad la que iría aparejada al sometimiento del ente en su conjunto, incluido el que nosotros mismos somos, al cálculo del valor para su intercambio en el mercado. Pues el mismo cálculo que garantiza su producción fundaría igualmente, en su aplicación al valor, la posibilidad del intercambio que transforma en *mercancía* (*Ware*) todo aquello –bien se trate de cosas o de seres humanos– con lo que se puede contar de antemano en función de ese cálculo<sup>42</sup>.

En la medida en que la comparecencia moderna del ente en tanto objeto producible se descubre para Heidegger idéntica a su constitución como mercancía, en lo que sigue examinaremos si y de qué manera el estatuto ontológico que este concepto cobra en su pensamiento se deja poner en conexión con el análisis de la mercancía desplegado en *El capital* de Marx.

### 3. La constitución del ente como mercancía en la sociedad capitalista

Como es sabido, *El capital* parte de la constatación de que la riqueza de la sociedad moderna, es decir, de aquella sociedad en la que rige el modo de producción capitalista, «aparece como una “inmensa reunión de mercancías”»<sup>43</sup>. La investigación emprendida por Marx arranca por ello del estudio de la *forma elemental* de esa riqueza que es la mercancía. En continuidad con la tradición de la economía política, ésta se describe de entrada como una cosa apta para la satisfacción de cualesquiera necesidades humanas, lo cual determina su utilidad o *valor de uso*. Sin embargo, Marx insiste a lo largo de este primer capítulo en que únicamente hay y cabe hablar de mercancía en razón de la superposición sobre ese valor de uso de otro tipo de valor que conforma la necesaria doble faz o doble significación de este concepto: si el valor de uso de toda mercancía es tributario de las cualidades singulares intrínsecas a su materialidad física, tal valor se presenta, además, como el soporte material del llamado *valor de cambio*, que radica en la proporción por la cual determinada cantidad de piezas de ese valor de uso se deja intercambiar por otras cantidades determinadas de mercancías con valores de uso distintos. El valor de cambio trasluce, por tanto, una relación de naturaleza puramente cuantitativa

<sup>41</sup> Heidegger, M.: “Wozu Dichter?”, en *Holzwege*, op. cit., p. 292.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>43</sup> MEW 23, p. 49.

que, a la vez que hace abstracción de los caracteres cualitativamente diversos de los valores de uso intercambiados, debe necesariamente presuponerlos, ya que la propia idea de intercambio exige la diferencia entre los objetos intercambiados.

Establecida esta distinción entre valor de uso y valor de cambio, propia según Marx de las sociedades en las que impera el modo de producción capitalista, se plantea de inmediato la cuestión de que no habría lugar para el canje de unas mercancías por otras de no existir en ellas alguna *sustancia o elemento común de igual magnitud* que lo permita y que vendría a reflejarse en su valor de cambio. Éste representaría entonces la *forma de manifestación* de tal sustancia común perteneciente al *orden de lo computable* a la que tiene que poder ser reducida toda mercancía para proponerse como objeto de intercambio. Dado que no cabe cifrar tal elemento en ninguna propiedad física o natural de la cosa, relevante exclusivamente desde la perspectiva de su utilidad o valor de uso, Marx concluye que aquello que subyace al valor de cambio de cada mercancía habrá de hallarse en el único rasgo que todas ellas comparten con independencia de sus respectivos valores de uso, y que reside en su común condición de *productos del trabajo*. No obstante, la posibilidad de localizar esa sustancia mensurable en el trabajo requiere que éste no remita al trabajo real y concreto, que es en cada caso un trabajo cualitativamente distinto de cualquier otro y por ello capaz de producir unas mercancías y no otras. Antes bien, el trabajo que sustenta su intercambio se sitúa en lo que, bajo la designación de *trabajo humano abstracto o trabajo humano igual*, Marx concibe como trabajo desprovisto de toda cualidad específica, uniformizado y reducido a un tiempo igualmente descualificado, homogéneo y uniforme, cuya duración deviene así una magnitud computable. A la luz de este examen la mercancía se revela *crystalización o coágulo de una determinada cantidad de tiempo de trabajo abstracto o igual*. Como Marx enfatiza, sólo en virtud de tal configuración cada mercancía encierra un *valor*, cuya magnitud se mide por la cantidad de tiempo de trabajo que contiene y que se manifiesta a través de su valor de cambio. Pero, en consonancia con la uniformización y descualificación del tiempo vigente en la noción de trabajo humano igual, la cantidad de tiempo equivalente a la magnitud del valor no se corresponderá con el número de horas de trabajo invertido en una mercancía particular: esa cantidad se traduce en el denominado *tiempo de trabajo socialmente necesario* para la producción de una clase concreta de mercancías, que indica la *media de tiempo* que se precisa para la producción de cada una de ellas en una sociedad dada. Desde el horizonte de tal cómputo, cada mercancía singular habrá de comparecer como un mero ejemplar o simple espécimen de la totalidad homogénea que componen todas las mercancías de su clase.

El análisis marxiano de la mercancía prosigue con la exposición de las distintas formas de manifestación del valor en las relaciones de cambio, para abocar finalmente a la definición de la mercancía-dinero, equivalente universal de toda mercan-

cía y expresión de sus respectivos valores según el tiempo de trabajo socialmente necesario empleado en su producción. A partir de este punto, la profundización en el proceso de intercambio de las mercancías por mediación del dinero (M – D – M), unida a la presentación del ciclo de circulación que experimenta este último (D – M – D’), dará paso a la constitución de la noción de *capital* desde la premisa de que el sentido del intercambio de dinero (D) por mercancías (M) depende de que el primero se convierta en una cantidad mayor de dinero (D’): a tenor de la proporcionalidad señalada entre dinero y valor, el capital se muestra como *valor que se valoriza*, es decir, valor que se transforma en más valor, de manera que la diferencia entre la magnitud inicial y la magnitud final del valor representa la llamada *plusvalía*. Ahora bien, en la medida en que la plusvalía no puede provenir de la simple venta de las mercancías compradas con el capital inicial, se hará notar que la *única mercancía capaz de generar valor a partir de sí misma* y, por tanto, de producir capital, es la *fuerza humana de trabajo* operando en el proceso de intercambio por dinero. La plusvalía procederá así de la *conversión de la fuerza de trabajo en mercancía*. O, lo que es lo mismo, de la existencia de trabajadores libres que, desposeídos para su subsistencia de toda otra mercancía que intercambiar en el mercado, vendan en él su fuerza de trabajo. A ello deberá añadirse, además, la circunstancia de que el comprador de esa fuerza de trabajo la use de tal forma que ésta rinda mayor valor que el que necesita para reproducirse diariamente. Para lo cual dicha fuerza de trabajo habrá de producir, en el número de horas que dedique a la producción, una cantidad de mercancías cuyo valor total supere su propio valor.

A la vista de esta sucinta presentación del contenido de los capítulos iniciales del libro primero de *El capital*, se aprecia de entrada una cierta afinidad entre lo allí expuesto y la descripción ontológica de la modernidad llevada a cabo por Heidegger: así como el desarrollo categorial desplegado en *El capital* reclama la extensión del concepto “mercancía”, entendida en primer término como forma elemental de la riqueza en la sociedad moderna, sobre el propio ser humano, al final del apartado anterior se constató cómo también la moderna producibilidad del ente diagnosticada por Heidegger determina la aparición de seres humanos y cosas en su común condición de mercancías. No obstante, más allá de este primer y por ahora superficial paralelismo, el examen de una confluencia de mayor calado entre la caracterización heideggeriana del ente moderno y la comprensión marxiana de la mercancía exige ante todo preguntarse si de ésta última se desprende, tal y como ocurre en la primera, la identificación del ámbito de las mercancías con la *totalidad de las cosas* y no sólo con una parcela más o menos relevante pero limitada de las mismas. Pues únicamente en el caso de una respuesta afirmativa a esta cuestión sería lícito hablar de la presencia en *El capital* de una *ontología de la sociedad moderna* que la hiciera susceptible de confrontación con la ontología de la modernidad elaborada en los textos de Heidegger.



Por lo pronto, Marx asevera que, en el régimen de producción capitalista, los productos del trabajo «revisten en general la forma de mercancías»<sup>44</sup>, y que no otra cosa que el surgimiento del rasgo específico de este régimen, cifrado en la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, instaura el momento en que «se generaliza la forma mercantil de los productos del trabajo»<sup>45</sup>. Por ello, la sociedad moderna podrá ser retratada como una «sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mercancías»<sup>46</sup>. Sin embargo, es obvio que, aun cuando de los pasajes citados se deduzca la subsunción marxiana de *todo producto del trabajo* bajo la categoría de mercancía, ello no implica de forma inmediata que la *totalidad del ente* se piense en *El capital* como producto del trabajo ni, por consiguiente, tampoco como mercancía. Para clarificar esta cuestión nos remitiremos al capítulo en el que Marx estudia el proceso de trabajo y los factores que en él intervienen prescindiendo de la forma social en que éste se materialice. Allí se declara que la *tierra* con la que el hombre, sin mediación alguna por su parte, sencillamente se encuentra es el «objeto general del trabajo humano»<sup>47</sup>, es decir, aquello sobre lo cual recae y se proyecta el trabajo. Pero a pesar de que el ámbito de lo natural represente de entrada la base material para la realización del trabajo y no su producto, esta misma concepción de la naturaleza como *objeto* (*Gegenstand*) para el trabajo no excluye la posibilidad de que toda materialidad natural e inicialmente no mediada, esto es, *todas las cosas* que aún no son producidas por el hombre, terminen por devenir productos del trabajo. Más bien al contrario, Marx se pronuncia decididamente a favor de esta posibilidad al señalar que su realización efectiva se hallaría contenida en la propia dinámica que impulsa al capitalismo al desarrollo ilimitado o incondicionado de las fuerzas productivas. Pues es en función de esa tendencia por lo que «el *valor no excluye ningún valor de uso* y, por tanto, no incluye ningún tipo particular de consumo, etc., de circulación, etc., como condición absoluta»<sup>48</sup>. Con estas palabras Marx apela a la *potencial conversión de todo valor de uso en valor* que promueve el desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que valdría tanto como decir: a la *eventual conversión de toda cosa en valor*, ya que de toda cosa cabe en principio esperar que posea alguna utilidad para satisfacer alguna u otra necesidad humana y albergue entonces un valor de uso. Pero si, según lo referido sobre la interpretación marxiana del valor, éste se genera exclusivamente a través del trabajo y tan sólo lo poseen los *productos del trabajo*, la posible transformación de todo valor de uso en

---

<sup>44</sup> MEW 23, p. 108.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 184, n. 42.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>48</sup> Marx, K.: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Marx-Engels-Institut Moskau, Berlín, Dietz, 1974, p. 440 (cursivas nuestras; en adelante, citado como *Grundrisse*).

valor significaría en cuanto tal *la potencial transformación de toda cosa en producto del trabajo, y por ende, también en mercancía*. Sobre esta base, parece justificado afirmar que la noción de mercancía ostenta en *El capital* un carácter ontológico por definir el *modo de ser o presencia* –bien se trate de una presencia fáctica o potencial– *de las cosas en general en la sociedad moderna*. De acuerdo con lo comentado, dicho modo de ser descansaría sobre su comparecencia como productos de la forma particular de trabajo que conlleva el régimen de producción capitalista y que de antemano configura tales productos en objetos de intercambio.

La esencial alianza entre las nociones de producto y mercancía apuntada por Heidegger se perfila en *El capital* en la ya mencionada identificación de aquélla como *cristalización de trabajo humano igual o trabajo humano socialmente necesario*. A este respecto se subrayó que el valor de cambio que le es inmanente reclama la reducción de toda mercancía a la sustancia común del trabajo humano igual y al tiempo de su duración. Un tiempo que aparecía igualmente asimilado a un continuo uniforme y homogéneo para posibilitar la medición de la magnitud de su valor y que además provocaba, en su constitución como *tiempo de trabajo socialmente necesario*, la manifestación de toda mercancía singular y concreta como mero ejemplar de su clase. En relación con esto último puede ahora destacarse que la prioridad que el valor de cambio exhibe en las mercancías –justamente el valor que preside de lado a lado el proceso de producción capitalista a diferencia de anteriores formas sociales de producción<sup>49</sup>– delata en la presencia de las cosas descrita por Marx la ausencia de todo rastro de la antigua consistencia que Heidegger asigna a su presencia griega y a su juicio perdida en la modernidad: en calidad de mercancía, cada cosa no sólo es universalmente intercambiable por cualquier otra, sino a su vez por completo repetible en el proceso de producción y restituible por cualquier otra de su misma especie. Pero también debe llamarse la atención en este punto sobre la estricta coincidencia entre la concepción del tiempo como continuo mensurable que para Marx exige el intercambio de mercancías y la que, desde el análisis heideggeriano, se instituye en la ciencia moderna a causa del proyecto matemático del ser y de la voluntad de dominio que lo sustenta: si la uniformidad proyectada por la física matemática sobre el movimiento, el espacio y el tiempo lleva a las cosas a aparecer bajo la forma de lo calculable y producible, sobre ella reposa asimismo su disposición ontológica como mercancías, que las reduce a cantidades intercambiables de *cuerpos uniformes* a través de la medición del tiempo de trabajo que contienen y de la equivalencia de valor que se deriva de ella.

A propósito de esta coincidencia en la comprensión del tiempo que rige tanto en la noción marxiana de mercancía como en la ciencia moderna, dos indicaciones de Heidegger realizadas al hilo de su reflexión sobre el nacimiento y conformación de

---

<sup>49</sup> Cfr. MEW 23, p. 184.

esta última se tornan especialmente relevantes. En primera instancia, Heidegger explica que, si bien es dentro del ámbito del propio quehacer científico donde se consume el tránsito de la ciencia medieval a la moderna, éste no deja de apoyarse sobre un doble fundamento, cuyos elementos integrantes estarían estrechamente interconectados en una relación de recíproca influencia: la *experiencia del trabajo* que la habría guiado en la dirección de la *dominación y utilización del ente*, por un lado, y por otro la proyección matemática del ser que impera en su comparecencia<sup>50</sup>. Con ello introduce la idea de que el afán de dominio que da lugar a la manifestación del ente como producto del hacer humano y anima el surgimiento de la ciencia moderna se hallaría ligado a cierta experiencia del trabajo que, en su contemplación del ente desde la perspectiva de su utilidad, habría contribuido a la imposición de la serie de condiciones que lo definen ontológicamente. Heidegger incide así en el entrelazamiento existente entre el habérselas del hombre moderno con las cosas a través del trabajo y el hecho de que éstas comparezcan como productos cuya producibilidad garantiza la ciencia. Y en esta misma línea se pregunta si la ley de la persistencia –comúnmente conocida como el principio de inercia– que Newton sitúa al frente de su física no habría de ser subordinada a una ley de carácter más universal, a saber, la ley de la conservación de la fuerza formulada por Leibniz, que estaría «determinada en vista del *consumo* y el *gasto*, del *trabajo* –títulos para la nueva representación fundamental que a partir de ahora se insertan en la consideración de la naturaleza y que ponen de relieve *un notorio eco de lo económico, del “cálculo” para la ganancia*»<sup>51</sup>. Con esta apreciación, Heidegger estaría resaltando la esencial intervención, a partir de esa experiencia del trabajo previamente señalada, del razonamiento económico y su lógica calculadora en la moderna estructuración científica del ente como terreno de lo calculable que asegura su manipulación y producción.

Más allá de que en la referencia heideggeriana a la concepción del ente desde la óptica de su utilidad resuene la caracterización de la mercancía como valor de uso que Marx hereda de la economía política, en función de estas indicaciones cabe plantear, *en primer lugar*, que la experiencia del trabajo a la que Heidegger alude, en su vinculación al proyecto matemático del ser y fundamento junto a éste de la génesis de la ciencia moderna, se correspondería con la del *proceso de producción incondicionada* que él mismo atribuye en otro contexto al materialismo y *que acontecería en el modo de producción capitalista investigado por Marx*. Pero también que, a consecuencia de ello, el tiempo uniforme y mensurable establecido por la ciencia moderna para asegurar la calculabilidad y producibilidad del ente no representaría sino el *reflejo teórico*, el reconocimiento y validación ontológica de la comprensión del tiempo que *previamente* se instaura con el producir moderno y con su

<sup>50</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Die Frage nach dem Ding*, op. cit. p. 50.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 73, última cursiva nuestra.

constitución de las cosas en mercancías o productos cristalizados de trabajo humano abstracto o igual<sup>52</sup>. Pues, como se recordará, nada más que la reducción del trabajo a cantidades de tiempo uniforme subyacente a tal constitución hace posible el cálculo que permite, no ya la producción sin más vigente en cualquier orden social, sino la *producción para el intercambio específicamente capitalista*. O, en otras palabras, la forma de producción a la que es inherente el *cálculo para la ganancia* que Heidegger hace participar en la emergencia de la visión de la naturaleza forjada en la ciencia moderna. Un cálculo que, según se desprende de *El capital*, se practica en la realidad social en términos de salario y precio de las mercancías, pero que indefectiblemente se asienta sobre el cálculo del tiempo de trabajo, siempre entendido como trabajo socialmente necesario y, por tanto, relativo a un tiempo uniforme, descualificado y mensurable, capaz de generar plusvalía.

A la luz de la interpretación que acaba de proponerse, la comparecencia de las cosas como dominio de lo producible que Heidegger anuda al surgimiento de la ciencia moderna e identifica con la llamada “maquinación” se revelaría *la misma* que aquella que se atestigua en la definición marxiana de la mercancía y en la concepción del ente como cristalización o producto del trabajo que supone. No obstante, en lo concerniente al proceso de producción incondicionada que, desde Heidegger, se ha asociado al régimen capitalista, deben añadirse aún algunos aspectos que se segregan del análisis de la mercancía llevado a cabo en *El capital* y que vendrían a avalar tal interpretación. Marx sostiene que el tiempo de trabajo socialmente necesario que mide el valor de cada mercancía únicamente se hace patente a través del fenómeno de la concurrencia, que obliga a verificar *a posteriori*, y por medio del valor de cambio como forma exclusiva de manifestación del valor, cuál es el tiempo medio de trabajo por el cual las mercancías encuentran opción para el intercambio<sup>53</sup>. A causa de tal concurrencia, el capitalista se ve forzado a buscar constantemente nuevas estrategias para que la venta de sus mercancías incremente o, en todo caso, preserve su plusvalía. A pesar de proporcionar mayor *tiempo de trabajo excedente* –el destinado a rendir mayor valor que el necesitado por la fuerza de trabajo para reproducirse diariamente– y, por consiguiente, mayor plusvalía, la ampliación de la jornada de trabajo presenta límites naturales. Por este motivo, la vía más adecuada para la valorización del valor reside en el aumento de la productividad del trabajo, es decir, en la implantación de toda suerte de métodos capaces de disminuir el tiempo de trabajo invertido en cada mercancía e incrementar la masa

---

<sup>52</sup> En relación con esta cuestión, Postone ha planteado que la idea de un tiempo uniforme, continuo y homogéneo fijada conceptualmente en la física de Newton se habría vuelto dominante en la Europa occidental entre los siglos XIV y XVII gracias a la progresiva emergencia de la producción destinada al intercambio característica de la sociedad capitalista (*cf.* Postone, M.: *Time, labor and social domination*, op. cit., pp. 200-215).

<sup>53</sup> *Cfr.* MEW 23, p. 377.

de mercancías producidas. Estos métodos implican una creciente racionalización de la producción a través del cálculo y la planificación del proceso de trabajo en la que juegan un papel decisivo los progresivos avances de la ciencia y la técnica, que disparan la fabricación de maquinaria y la mecanización del proceso productivo<sup>54</sup>. Dada la inevitable generalización social de cada una de las innovaciones tecnológicas destinadas a incrementar la productividad, la búsqueda de una productividad aún más elevada que invariablemente provoca la concurrencia tendrá por efecto un continuo aumento del capital invertido en la compra de medios de producción técnicamente más avanzados, con el correlativo descenso de la fuerza de trabajo empleada. En la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia resultante de la menor participación del trabajo humano y, debido a ello, del inferior valor generado en el proceso productivo<sup>55</sup>, Marx detecta la contradicción que habita en la esencia del capitalismo, «que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que, por otro lado, pone el tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza»<sup>56</sup>. El propósito de contrarrestar la mencionada tendencia a la disminución de la cuota de ganancia que brota de tal contradicción explica el incremento imparable de la producción intrínseco a la sociedad capitalista<sup>57</sup>, regido por una dinámica de la «producción por la producción misma»<sup>58</sup> cuyo carácter coactivo se impone tanto sobre el trabajador explotado como sobre el capitalista: mientras el primero debe someterse a ese producir por producir para la ganancia del segundo<sup>59</sup>, también éste actúa bajo la presión de la concurrencia como si estuviera gobernado por leyes inexorables<sup>60</sup>. Unos y otros, los hombres en general, han acabado convertidos en meros órganos de un mecanismo de producción que los fuerza a operar en la dirección de su propia expansión y crecimiento<sup>61</sup>. En él anida el impulso ciego que se instala con el capitalismo hacia lo que Marx denomina el desarrollo universal, absoluto, ilimitado o incondicionado de las fuerzas productivas y al dominio igualmente incondicionado de la naturaleza que tal desenvolvimiento comporta.

Con ese carácter ilimitado que Marx atribuye al desarrollo de las fuerzas productivas en el régimen capitalista converge Heidegger al describir la maquinación

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 631-632.

<sup>55</sup> Para los razonamientos y fórmulas que explican esta tendencia a la disminución de la cuota de ganancia inherente al capitalismo, cfr. Marx, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 25, Berlín, Dietz, 1973, pp. 221-278; en adelante, citado como MEW 25.

<sup>56</sup> *Grundrisse*, p. 593.

<sup>57</sup> Sobre el modo en que la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia impulsa un progresivo incremento de la producción, cfr. MEW 25, p. 260.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cfr. MEW 23, p. 618.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 286 y 618-619.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 358.

como aquel modo de manifestación de las cosas presidido por la idea de su absoluta factibilidad e incapaz de reconocer límite alguno a su producción. De idéntica forma, la incondicionalidad que en la visión marxiana muestra ese desarrollo confluye con la pretensión que Heidegger asigna a la moderna voluntad de dominio de construir técnicamente incluso el marco en virtud del cual toda cosa se tornaría susceptible de ser producida en ausencia de cualquier condición. Sin embargo, ya se vio cómo esta particular presencia del ente no representa para Heidegger más que la consumación de un proceso histórico cuyos orígenes se remontan al mundo griego y al inicio de la filosofía. Si en la maquinación, concebida posteriormente como la esencia de la técnica, se encuentra el sustrato no-pensado que da cuenta del despliegue unitario de ese proceso, Heidegger emplazará en su reconocimiento la posibilidad no sólo de una genuina comprensión de la actual conformación del mundo y de sus crecientes contradicciones, sino también de la toma de distancia frente a ellas y de su potencial superación. De nuevo en lo relativo a esta cuestión, la contemplación conjunta de las posiciones de Marx y Heidegger viene a sugerir una relación de complementariedad que habremos de conformarnos con esbozar en lo que sigue.

#### 4. El libre uso de lo propio: la apropiación de las fuerzas productivas

Según Heidegger, el encubrimiento de la dimensión oculta que en Grecia entrañaba toda presencia constituye, paradójicamente, el modo por el cual esa misma dimensión alcanza a ponerse de manifiesto bajo la forma de su ausencia y continua negación allí donde las cosas aparecen en su conjunto como objetos enteramente producibles. Pero el desvelamiento y asunción de la naturaleza secundaria o derivada de la presencia moderna del ente –o, lo que es lo mismo, del fondo encubierto sobre el cual se construye y al que Heidegger apuntará aludiendo al “olvido del ser”– requerirá, de entrada, tanto de la consolidación de esa presencia a través de la imparable expansión de la técnica como de la incipiente percepción de la imprevisibilidad de las consecuencias que trae consigo. En el carácter ingobernable y amenazador que, desde diferentes aspectos, comienza a cobrar el mundo regido por la técnica, Heidegger localiza el signo que por primera vez permitiría atisbar el origen oculto e indisponible del singular traer a presencia que lo sustenta<sup>62</sup>. Pues en él se evidenciaría que tal mostrarse del ente como dominio de lo producible no es, en su proveniencia de la pérdida de la experiencia griega del ser, un producto del ser

<sup>62</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Gelassenheit*, op. cit., pp. 9-26. Sobre esta cuestión, cfr. también Galzacorta, I.: “¿Diseñar el futuro? Reflexiones sobre la irreductibilidad de lo ingobernable en la época de la expansión tecnológica moderna”, en I. Galzacorta, I. Ceberio, J. Aguirre (eds.), *Diseñando el futuro. Reflexiones desde la filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, pp. 94-101.

humano ni algo que éste pueda decidir o controlar a voluntad. Por ello, Heidegger remitirá la esencia de la técnica a la articulación de un *doble y recíproco desafío o exigencia (Herausforderung)* que se juega entre el hombre y la comparecencia de las cosas que acontece en el espacio abierto de su propio ser: la articulación por la cual el ser humano se ve impelido, desafiado o exigido a imponer sobre la totalidad del ente, y también sobre sí mismo en medio de él, la exigencia de que éste aparezca a través del orden calculable, planificable e ilimitado de la producción<sup>63</sup>. La ascendente fabricación y utilización de artefactos cada vez más sofisticados que a la par desafían al hombre a su constante perfeccionamiento sólo encarnará entonces el rostro más visible de una manera de relacionarse con las cosas que, extendiéndose a todos los ámbitos de la existencia humana, habría terminado por reducir a ésta misma a mero instrumento de la producción. Así, Heidegger acusa en la configuración del mundo instituida por la esencia de la técnica una suerte de dominación abstracta y velada sobre el propio ser humano –asimilado en su interpretación a un mero funcionario de la técnica<sup>64</sup>– semejante a la que Marx percibe en el modo de producción capitalista tanto sobre los obreros como sobre los propietarios de los medios de producción<sup>65</sup>.

Pero aun cuando, contra toda apariencia de control por su parte, el hombre se encuentre sometido a ese horizonte de desvelamiento técnico del ente, Heidegger observa que éste no lo constriñe a promover ciegamente el progreso de la técnica ni tampoco lo empuja, por el contrario, a rechazarla o a rebelarse inútilmente contra ella. Antes bien, en sus textos sobre la técnica resalta que en el centro mismo del peligro que ésta encierra, procedente de la conversión del ser humano en mercancía o puro órgano de la producción, habita la posibilidad de su superación: en el caso de que el hombre, escribe Heidegger, consiga abrirse de un modo propio a la esencia de la técnica, se hallará de improviso concernido por una «interpelación liberadora»<sup>66</sup>. De ahí que se refiera al verso de Hölderlin que da inicio a una versión tardía del himno “Patmos”, “*Pero donde está el peligro, crece/ también lo que salva*”, para subrayar que la culminación de la abertura técnica del mundo en su actual dominio planetario, precisamente por incitar al reconocimiento del fondo de oscuridad encubierto que la determina y que habría marcado el devenir de Occidente, contiene asimismo el germen de la neutralización de lo que en ella amenaza al ser humano<sup>67</sup>.

Heidegger no aclara en qué consistiría esa interpelación liberadora emergente de la comprensión de la esencia de la técnica en relación con la ocultación que

<sup>63</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Identidad y diferencia/Identität und Differenz*, 1990, Barcelona, Anthropos, pp. 92/93.

<sup>64</sup> Cfr. Heidegger, M.: “Wozu Dichter?” en *Holzwege*, op. cit., pp. 293-294.

<sup>65</sup> Cfr. Postone, M.: *Time, labor and social domination*, op. cit. p. 125 y ss.

<sup>66</sup> Heidegger, M.: “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 29.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 32 y ss.

alberga. Pero su advertencia de que la presencia técnica del ente, a pesar de imponerse sobre el ser humano, se hurta a la lógica de la rebelión o el rechazo, al tiempo que tampoco lo arrastra al *impulso ciego* de su producción incondicionada, permite tender un puente entre ese componente liberador que, a su juicio, envuelve el comparecer moderno de las cosas y la posibilidad vislumbrada por Marx de una *apropiación de los mecanismos igualmente ciegos* del modo de producción capitalista que aflora en el seno de la contradicción que le sirve de motor. Según lo expuesto, el creciente desarrollo de las fuerzas productivas prescinde cada vez más del trabajo humano, hasta el punto de que, en el enfoque marxiano, el poder de los agentes que intervienen en el proceso productivo termina por desligarse del tiempo de trabajo antes necesario en la producción para quedar plenamente supeditado a los avances científicos y al progreso tecnológico<sup>68</sup>. Sin embargo, el régimen de producción capitalista no puede renunciar a organizarse sobre la base del gasto de tiempo de trabajo, lo cual impide la completa realización de las poderosas fuerzas productivas cuyo desarrollo él mismo fomenta<sup>69</sup>. En esa inconsistencia Marx sitúa el potencial desplome de la producción fundada en el valor —esto es, en la explotación de la fuerza de trabajo—, así como de su inmanente propensión al producir por producir en aras de la constante valorización del valor. Pues el continuo desarrollo de las fuerzas productivas que el modo de producción capitalista genera y promueve ciegamente para su propio sostenimiento constituye, en sí mismo, la condición posibilitante de una transformación en virtud de la cual, una vez desprendidas de esa ceguera, la producción y la creación de riqueza dejarían de tener como pilar fundamental el trabajo alienado del ser humano para adoptar el que supondría, por parte de éste, «la apropiación de su fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social»<sup>70</sup>. En línea con la reflexión sobre la esencia de la técnica realizada por Heidegger, la idea marxiana de una apropiación de las fuerzas productivas que subyugan al ser humano como vía para la superación del régimen capitalista no involucra en modo alguno el rechazo del progreso tecnológico, a la vez que se aparta de la afirmación acrítica de su automática contribución al progreso de la humanidad<sup>71</sup>. En relación a lo primero, lo destacado por Marx en el texto citado es que no otra cosa que el dominio de la naturaleza deparado por la ciencia y la técnica —dominio cuya persecución habría ocasionado, según Heidegger, el carácter de producto y mercancía del ente moderno— podría desembocar en la liberación del ser humano de su manifestación en el capitalismo no sólo como una mercancía más entre otras, sino también como mero órgano de la producción que afecta por igual a explotadores y explotados. Con

<sup>68</sup> *Grundrisse*, p. 592.

<sup>69</sup> *Cfr.* Postone, M.: *Time, labor and social domination*, op. cit., p. 34.

<sup>70</sup> *Grundrisse*, p. 593.

<sup>71</sup> *Cfr.* Postone, M.: *Time, labor and social domination*, op. cit., p. 36.



respecto a lo segundo, Marx indica que esa liberación procurada por la apropiación de las fuerzas productivas exigiría un cambio que alteraría el núcleo mismo de la producción, haciendo desaparecer la reducción de todo ente a mercancía, tributaria en sus análisis de la venta de la fuerza humana de trabajo. Un cambio que radicaría en la emancipación de la producción tanto de su vinculación al valor como de las limitaciones que la dinámica capitalista, a consecuencia de ella, imprime sobre el desarrollo de las fuerzas productivas<sup>72</sup>.

Pero que Marx considere que en el capitalismo anida la semilla de su propia negación no significa que le atribuya una evolución mecánica y necesaria hacia ella. En paralelo, tampoco Heidegger mantiene que el actual imperio de la técnica vaya a conducir sin más y por sí mismo a la aprehensión de su configuración esencial ni a la interpelación liberadora que ésta comporta. Antes bien, en relación con este asunto puede traerse a colación lo declarado por Hölderlin en su conocida carta a Böhlendorf sobre el *libre uso de lo propio*<sup>73</sup>, cuyo sentido Heidegger hace suyo desde la validez que otorga a la visión de la modernidad que lee en su poesía. Si lo *propio* de la modernidad frente al mundo griego estriba en la proyección calculadora del ente como objeto producible, cabe aventurar, adoptando ahora la perspectiva de Marx, que su *libre uso* consistiría en la aplicación exhaustiva del cálculo y la planificación a la producción que podría resultar de la apropiación por parte del hombre de sus fuerzas productivas gracias a su desarrollo libre de trabas y a la abolición de la contradicción capitalista. No obstante, la definitiva sustracción del ser humano al yugo del trabajo mercantilizado, así como la liquidación generalizada de la forma mercancía por obra de la eliminación del valor en la producción, dependerían de un descubrimiento de las potencialidades contenidas en lo que es propio de la modernidad que, en primera instancia, habría de pasar por su previo reconocimiento y comprensión. Y si Heidegger acierta al señalar que el valor representa ya en cuanto tal la traducción de la entidad en algo calculable<sup>74</sup>, parece evidente que ese reconocimiento que podría dar lugar a la supresión de la lógica del valor, lejos de derivarse del pensamiento calculador que le es inherente, requeriría de un pensar distinto, surgido de la toma de distancia frente a él, que alcanzara a percibirlo en su singularidad y procedencia histórica. Así lo planteó Hölderlin en su obra poética al apelar a la necesidad del viaje a Grecia para lograr penetrar la esencia de la modernidad, ya que sólo en el retorno desde lo ajeno y extraño, y en razón de la distancia que se brinda en ese regreso, se franquea el camino del discernimiento y asunción de lo propio<sup>75</sup>. Pero en la medida en que lo propio se revela, al mismo tiempo, lo

<sup>72</sup> Cfr. *Grundrisse*, pp. 439-40. Cfr. también Postone, M.: *Time, labor and social domination*, op. cit. p. 360 y ss.

<sup>73</sup> Cfr. Hölderlin, F.: *Ensayos* (trad. F. Martínez Marzoa), Madrid, Hiperión, 1990, p. 126.

<sup>74</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Nietzsche II*, op. cit., p. 22.

<sup>75</sup> Cfr., entre otros lugares, Heidegger, M.: *Hölderlins Hymne "Andenken"*, Frankfurt, Klostermann, 1992, pp. 140 y 175.

menos y más raramente apropiado, Hölderlin también anunció que su libre uso *es lo más difícil*<sup>76</sup>. A nuestro entender, Marx y Heidegger habrían intentado contribuir desde sus diferentes posiciones a vencer esa dificultad. Pues tanto la crítica a la economía política en su empeño por desenmascarar el verdadero trasfondo del funcionamiento del régimen de producción capitalista, como la indagación sobre el encubrimiento de la diferencia entre el ente y su ser que determina el despliegue de la historia de Occidente, habrían coincidido en poner de relieve una cuestión de crucial importancia para nuestro presente: que el modo en que las cosas comparecen en su seno, también las implicaciones –cada vez más inquietantes, cada vez más inhóspitas– que de esa peculiar presencia se siguen, tal vez porten en atención a su origen el signo de lo inevitable, pero de ninguna manera el de lo insuperable.

### Referencias bibliográficas

- ALTHUSSER, L.- BALIBAR, E.: *Para leer "El capital"* (trad. M. Harnecker), Méjico, Siglo XXI, 1977.
- AXELOS, K.: *Marx, pensador de la técnica* (trad. E. Molina), Barcelona, Fontanella, 1969.
- GALZACORTA, I.: "¿Diseñar el futuro? Reflexiones sobre la irreductibilidad de lo ingobernable en la época de la expansión tecnológica moderna", en I. Galzacorta, I. Ceberio, J. Aguirre (eds.), *Diseñando el futuro. Reflexiones desde la filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, pp. 77-104.
- HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1987.
- HEIDEGGER, M.: *Identidad y diferencia/Identität und Differenz*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, Frankfurt, Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, M.: *Hölderlins Hymne "Andenken"*, Frankfurt, Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, M.: *Heraklit*, Frankfurt, Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1994.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche (II)*, Frankfurt, Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt, 1997.
- HEIDEGGER, M.: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Gelassenheit*, Stuttgart, Neske, 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 2004.
- HÖLDERLIN, F.: *Ensayos* (trad. F. Martínez Marzoa), Madrid, Hiperión, 1990.

<sup>76</sup> Cfr. Hölderlin, F.: *Ensayos*, op. cit., p. 26; cfr. Heidegger, M.: *Hölderlins Hymne "Andenken"*, op. cit., p. 105.

- LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase* (trad. M. Sacristán), Barcelona, Grijalbo, 1969.
- MARTÍNEZ MARZOA, F.: *La filosofía de "El capital" de Marx*, Madrid, Taurus, 1983.  
*De la revolución*, Madrid, Alberto Corazón, 1976.
- MARTÍNEZ MATÍAS, P.: "Hölderlin y lo no-dicho: sobre la cuestión del silencio en la interpretación de Martin Heidegger de su poesía", *Diánoia*, LVII, 69, 2012, p. 31-69.
- MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 23, Berlín, Dietz, 1972.
- MARX, K.: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, en *Karl Marx - Friedrich Engels. Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band 25, Berlín, Dietz, 1973.
- MARX, K.: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Marx-Engels-Institut Moskau, Berlín, Dietz, 1974.
- POSTONE, M.: *Time, labor and social domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*, New York, Cambridge University Press, 1993.
- POSTONE, M.: *Marx Reloaded: repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.
- VILLALOBOS-RUMINOTT, S.: "Marx-Heidegger: notas sobre la complementariedad entre destrucción y crítica del valor", en O. Cabezas, A. Fornazzari, E. Ansa (eds.) *Crítica de la acumulación*, Santiago de Chile, Escapate-Universidad de los Lagos, 2010, pp. 241-262.
- ZARADER, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*, París, J. Vrin, 1990.

Paloma Martínez Matías  
Departamento de Historia de la Filosofía  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
palomamartinezm@filos.ucm.es