

La ergontología de Marx: consideraciones sobre la determinación metafísica del trabajo a partir de Heidegger y Derrida

Daniel Alvaro
CONICET-UBA/IIGG ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.84238>

Recibido: 13/10/2022 / Aceptado: 11/09/2023

ES Resumen: En este artículo propongo explorar la cuestión ontológica en el pensamiento de Marx, poniendo el foco en los tratamientos que le dedicaron dos autores habitualmente colocados al margen de los intereses propios del marxismo: Martin Heidegger y Jacques Derrida. Desde perspectivas críticas o deconstructivas, sus interpretaciones se caracterizaron por situar a Marx dentro de la tradición metafísica a partir de la comprensión de su filosofía como una ontología del trabajo o, al decir de Werner Hamacher, como una *ergontología*. El artículo, entonces, se dedica a analizar los argumentos filosóficos empleados primero por Heidegger y luego por Derrida para cuestionar, de forma diferenciada, aunque en estrecha relación de continuidad, el privilegio metafísico del trabajo en el discurso marxista, sin descuidar las implicaciones políticas de sus respectivos cuestionamientos.

Palabras clave: deconstrucción; marxismo; metafísica; ontología; producción; trabajo.

ENG Marx's ergontology: considerations on the metaphysical determination of labor from Heidegger and Derrida

Abstract: In this article I propose to explore the ontological question in Marx's thought, focusing on the treatments devoted to it by two authors usually placed on the margins of Marxism's own interests: Martin Heidegger and Jacques Derrida. From critical or deconstructive perspectives, their interpretations were characterized by situating Marx within the metaphysical tradition based on the understanding of his philosophy as an ontology of labor or, in Werner Hamacher's words, as an *ergontology*. The article, then, is devoted to analyze the philosophical arguments employed first by Heidegger and then by Derrida to question, in a differentiated way, although in a close relation of continuity, the metaphysical privilege of labor in Marxist discourse, without neglecting the political implications of their respective questionings.

Keywords: deconstruction; labor; Marxism; metaphysics; ontology; production.

Sumario: 1. Materialismo y ontología. 2. Marx en los confines de la metafísica. 3. La filosofía y los filosofemas de Marx. 4. Variaciones de la ergontología. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Alvaro, D. (2024). La ergontología de Marx: consideraciones sobre la determinación metafísica del trabajo a partir de Heidegger y Derrida. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 41(2), 369-379. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.84238>

1. Materialismo y ontología

Hubo un tiempo, no demasiado lejano, en que cualquier referencia a la *ontología de Marx* producía o bien cierta perplejidad, por lo general acompañada de desconfianza, o bien, y más habitualmente, una ostensible indiferencia. Durante buena parte del siglo XX prevaleció una comprensión dogmática de la obra de Marx que reducía sus enunciados filosóficos a un materialismo ingenuo, realista o naturalista, completamente extraño a su perspectiva teórica.

El así llamado "materialismo dialéctico" –expresión que, vale aclarar, ni Marx ni Engels utilizaron– fue el sistema filosófico oficial de la Unión Soviética a partir de 1931 y, en consecuencia, la doctrina predominante en los partidos comunistas alrededor del mundo. La impronta positivista, a la vez pragmática y científica de esta "concepción del mundo" prescribía una forma muy determinada de concebir lo real. La identificación simple y llana de la materia como principio de la realidad clausuraba de antemano cualquier

tentativa sería de reflexión ontológica. Asimismo, es preciso tener en cuenta que esta particular comprensión del pensamiento de Marx se apoyaba en la relación ambivalente y por momentos contradictoria que el propio autor mantuvo con la tradición especulativa, especialmente –aunque no de manera exclusiva– con el idealismo hegeliano y posthegeliano. Existen múltiples razones, todas ellas al mismo tiempo políticas y filosóficas, que permiten explicar por qué durante este largo período los intentos realizados por indagar la postura ontológica de Marx suscitaron escaso interés, cuando no la desaprobación de las voces autorizadas de la intelligentsia marxista.

La crisis y el posterior derrumbe del Bloque del Este también se hicieron sentir en el campo de saberes vinculados a los modos de interpretar la filosofía de Marx. Poco a poco empezó a ceder la visión monolítica, excesivamente simplificada y reduccionista que pesaba sobre aquella. En paralelo tuvo lugar un redescubrimiento y una puesta en valor de ciertas lecturas sobre la teoría de Marx en clave filosófica. Me refiero tanto a lecturas marxistas como no marxistas, producidas dentro y fuera de Occidente, que hasta entonces habían sido ignoradas, negadas y, en ciertos casos, combatidas. Vencida al menos en parte la resistencia a reconocer el tenor filosófico del discurso marxiano, todo parece indicar que hoy estamos en mejores condiciones para preguntar abierta y directamente en qué consiste la ontología de Marx y cuál es su alcance dentro de la historia económica, científica, técnica, política y filosófica en la cual se inscribe. Con todo, es sabido que estas preguntas no son una novedad de nuestro tiempo, sino que ya fueron planteadas desde los años treinta del siglo pasado. Poco numerosos, pero sin duda perseverantes, los trabajos dedicados a comentar o criticar la significación ontológica de la filosofía de Marx, al igual que aquellos otros consagrados a construir una ontología autónoma de inspiración marxiana, forman un *corpus* totalmente singular en la historia de la filosofía contemporánea.

Este artículo se propone examinar algunos escritos de dos autores que, al menos a primera vista, pueden parecer ajenos al conjunto de problemas teóricos y prácticos asociados a la tradición marxista. Más allá de las apariencias, los aportes de Martin Heidegger y Jacques Derrida constituyen hitos en la historia de los textos filosóficos que se pronunciaron sobre la ontología de Marx. En la famosa *Carta sobre el Humanismo* (1947), Heidegger le reconoce a Marx y a su modo de pensar la historia un lugar eminente dentro de la época metafísica de la “historia del ser”¹. A contramano de las representaciones corrientes y las críticas vulgares, define el materialismo como un saber metafísico para la cual todo ente es material de trabajo. Estas reflexiones acerca del marxismo serán retomadas por Heidegger en varias ocasiones a lo largo de su vida. Particularmente importantes son los “Cuatro seminarios” impartidos en Le Thor (1966, 1968 y 1969) y Zähringen (1973)². En ellos se discute explícitamente la concepción del

ser como “producción”, y del hombre y la sociedad como “auto-producción”. De acuerdo a la crítica de Heidegger, esta forma de concebir la realidad está vinculada a imperativos de progreso social, económico y técnico que se imponen al ser humano y llegan incluso a amenazar su supervivencia. En 1993 aparece *Espectros de Marx* de Jacques Derrida³. Este libro está dedicado a la filosofía y la ontología de Marx desde una perspectiva deconstructiva. El polémico análisis de Derrida busca distinguir entre la “metafísica marxista”, asociada a supuestos sustancialistas, y un “espíritu del marxismo”, vinculado a la crítica y la autocritica permanentes. Esta forma de leer es coherente con las menciones dispersas a Marx que se pueden rastrear en textos anteriores del autor, pero sobre todo es congruente con los análisis que Derrida les dedicó a los conceptos de “producción” y “re-producción” en clases impartidas durante los años setenta que hasta hace poco tiempo atrás habían permanecido inéditas.

La historia de los textos que abordan la cuestión ontológica en Marx aguarda ser discutida extensa y detenidamente. Hay que tomar en consideración que los aportes de Heidegger y Derrida forman parte de un entramado de textos mucho mayor que, a mi entender, cuentan como piezas estructurantes de esta historia. Pienso aquí en trabajos pertenecientes a autores y autoras tan diferentes como Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Georg Lukács, Gérard Granel, Michel Henry, Carol Gould, Guy Haarscher, Toni Negri y Michael Hardt, Étienne Balibar, José Chasin y Werner Hamacher.

Esta enumeración, sin lugar a dudas incompleta, puede servir en todo caso para apreciar la composición intrincada de la escena histórica, política y filosófica donde cobra sentido y valor la pregunta o la cuestión de la *ontología de Marx*. Al mismo tiempo, puede ser de utilidad para empezar a situar el lugar de las lecturas de Heidegger y Derrida en el ámbito de esta escena. Como intentaré mostrar, existen sugerentes afinidades entre ellas. Se trata, en primer lugar, de dos lecturas que ponen en práctica una “deconstrucción”, motivo que como es bien sabido ambos utilizaron, aunque en un sentido no siempre equivalente. En segundo lugar, para seguir con lo que resulta más o menos evidente, ambos autores mantuvieron un diálogo duradero con la obra de Marx sin llegar a identificarse jamás con el marxismo de su tiempo. En tercer lugar, y este es el punto decisivo de mi análisis, primero Heidegger y luego Derrida directamente influenciado por este, entendieron que la filosofía de Marx y todo lo que en ella se deja pensar como ontología, incluso como metafísica, se funda en la determinación del ser como trabajo humano, como producción y reproducción de la humanidad del hombre. A partir de los argumentos que en su momento expusieron Heidegger y Derrida, respectivamente, es que me gustaría hablar, para retomar el sugerente concepto de Werner Hamacher, de la “ergontología” de Marx⁴.

¹ Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Madrid: Alianza, 2001.

² Martin Heidegger, “Les séminaires”, en *Questions III et IV*, Paris: Gallimard, 2021, pp. 355-488. Solo dos de los cuatro seminarios de esta serie están traducidos al castellano.

³ *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid: Trotta, 2003.

⁴ Sobre la “ergontología” y toda una serie de conceptos afines a este, remito a dos textos de Hamacher sobre los que volveré más adelante: “Working Through Working”, en *On the Brink*, London: Rowman & Littlefield, 2020, pp. 147-182 y “Lin-

En lo que sigue, el artículo se organiza de la siguiente manera. Primero, me ocuparé de analizar una serie de textos, intervenciones y seminarios de Heidegger, fechados entre 1935 y 1973, donde el pensamiento de Marx es blanco de interrogaciones y severos cuestionamientos en vista de su pertenencia a la metafísica. Luego, el análisis estará dedicado a la lectura deconstructiva que propone Derrida del discurso filosófico de Marx, para lo cual tomaré como referencia textos y entrevistas publicados entre comienzos de 1970 y fines de 1990, como también cursos y seminarios de los años sesenta y setenta de muy reciente aparición. Por último, arriesgaré una conclusión sobre el recorrido efectuado y me haré eco de algunos planteos que a su vez empujan a hacerse nuevas preguntas sobre la filosofía o las filosofías de Marx.

2. Marx en los confines de la metafísica

El diálogo de Heidegger con Marx y con el marxismo reviste importancia tanto para la historia de la filosofía contemporánea como para la corriente de pensamiento político posfundacional identificada con el así llamado "heideggerianismo de izquierda"⁵. Sin embargo, hasta hace poco, dos razones de peso habían limitado considerablemente una investigación detallada de ese diálogo⁶. Por un lado, es fácil constatar que las referencias a Marx y al marxismo en la obra de Heidegger son lacónicas y poco frecuentes. Por otro lado, el tenor crítico de estas referencias fue interpretado con razón como el signo de una incompatibilidad política extrema entre ambos pensadores. Estos hechos son prácticamente incontestables. Ahora bien, al margen de las razones que pudieron justificar el desinterés en un vínculo improbable, lo cierto es que Heidegger realizó una lectura de Marx que no es solo política, sino también filosófica.

Lo que cuenta aquí, ante todo, es el contenido filosófico de esta interpretación. Aunque tratándose de Heidegger y Marx, del primero explicándose con el segundo, conviene no perder de vista el sesgo ideológico que conlleva esta explicación. De momento importa destacar que Heidegger lee a Marx en calidad de metafísico. Su cuestionamiento, como se verá enseguida, apunta nada menos que a la fundamentación de la moderna concepción materialista.

Es en los argumentos de este cuestionamiento donde voy a detenerme, sin desatender en la medida de lo posible sus implicaciones políticas.

En la *Carta sobre el Humanismo*, escrita en 1946 y publicada en 1947, aparecen las primeras menciones significativas a Marx, al marxismo y al materialismo. Es un hecho conocido que la carta estaba dirigida al filósofo francés Jean Beaufret y que en ella se trataba de pensar, en primer lugar, la humanidad del hombre más allá del humanismo en sentido metafísico. Al mismo tiempo, la carta era una respuesta indirecta al texto de la conferencia de Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, pronunciada en 1945. En ese contexto, marcado por el fin de la Segunda Guerra Mundial y por el comienzo de un orden mundial polarizado, Heidegger habla de la posibilidad de "un diálogo productivo con el marxismo"⁷. Para todo lo que sigue es importante tener presente que más allá de la buena voluntad que conlleva esta afirmación, Heidegger nunca entabló un diálogo de esas características con el marxismo. Ni en la *Carta...* ni en publicaciones anteriores o posteriores a 1947 se encontrará el más mínimo indicio de ello. El tono general de dicho diálogo fue crítico y, en ocasiones, más que crítico. No obstante, es preciso reconocer que en la *Carta...* hay muestras de una valoración positiva o aprobatoria de determinados aspectos del pensamiento de Marx. En primer lugar, Heidegger confirma el diagnóstico que Marx hiciera sobre el "extrañamiento" (*Entfremdung*), en la medida en que este fenómeno "hunde sus raíces en el desterramiento (*Heimatlosigkeit*) del hombre moderno"⁸. La experiencia de la apatricidad del hombre de la técnica, se aclara en el texto, resulta indisociable de la historia del ser. Desterramiento es el nombre del destino universal del ser en la época de la consumación de la metafísica occidental. En segundo lugar, y estrechamente ligado a lo anterior, Heidegger sostiene que "la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias"⁹. El hecho de que Marx haya experimentado el "extrañamiento" o, como se traduce más comúnmente el concepto de *Entfremdung*, la "alienación", parece ser prueba suficiente de que concibe la historia en un sentido esencial. Heidegger dice explícitamente que la razón por la cual ni la fenomenología de Husserl ni el existencialismo de Sartre están en condiciones de emprender un diálogo productivo con el marxismo es, justamente, el no reconocimiento de la dimensión esencial de la historia. Al menos en este sentido Heidegger da a entender que hay un punto de encuentro posible con Marx. Ambos coincidirían en el diagnóstico de la humanidad en un momento histórico donde el abandono y el olvido del ser van a la par de la enajenación del hombre respecto de su propia esencia. En torno a esta coincidencia se concentran los únicos comentarios positivos de Heidegger sobre Marx y el marxismo. Sin negar el potencial filosófico de esta afinidad, tampoco es deseable forzar las comparaciones ni desatender la coyuntura histórica en la que tuvieron lugar estos comentarios¹⁰. Mi opinión es más cercana a la

gua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía", en *Lingua amissa*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012, pp. 293-351.

⁵ Para una aproximación a las teorías alcanzadas por la izquierda heideggeriana, cf. Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Lacan*, Buenos Aires: FCE, 2009.

⁶ Téngase en cuenta que la mayoría de los textos que se ocupan de la relación Marx-Heidegger fueron escritos en el transcurso de las últimas dos décadas. Pueden citarse como ejemplo las investigaciones de Heinz Dieter Kittsteiner, Jean Vioulac, Laurence Paul Hemming y Franck Fischbach, algunas de las cuales son citadas en este artículo. Antes de este resurgir inesperado, se destacan los artículos y reseñas del primer Marcuse recogidos en *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2019), los libros de Kostas Axelos, en especial su *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger* (Buenos Aires: Amorrotu, 1973), y los ensayos de Oscar del Barco reunidos en *El otro Marx* (Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1983).

⁷ *Carta sobre el Humanismo*, op. cit., p. 53.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Un ejemplo de forzamiento y desatención se puede encontrar en un libro reciente que, paradójicamente, también es la

de quienes creen que esta confluencia fugaz es un gesto calculado que se explica por la delicada posición política en la que se encontraba Heidegger tras la derrota de la Alemania nazi¹¹.

Sea como fuere, lo cierto es que en la misma *Carta...* donde leemos estas observaciones elogiosas también descubrimos el origen de una dura crítica que desde entonces permaneció inalterada. Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, Heidegger ve en Marx, lo mismo que en Nietzsche, a uno de los responsables de invertir la metafísica absoluta de Hegel¹². Pero estas inversiones, por radicales que pudieran llegar a ser, no supondrían en ningún caso una superación de la metafísica. Serían, antes bien, su expresión más acabada y contemporánea. Para comprender por qué desde esta interpretación la filosofía de Marx continúa perteneciendo al ámbito de la metafísica hay que empezar por aclarar cómo define Heidegger el materialismo. Según este, es necesario dar con una definición que deje de lado las “representaciones ingenuas” y las “críticas baratas” para poder dialogar productivamente con el marxismo. “La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo”¹³. He aquí una aproximación al materialismo que desplaza las explicaciones de sentido común y que, en el mismo acto, sitúa a Marx en la descendencia inmediata de Hegel. En efecto, para Heidegger, la filosofía marxiana es una continuación de la filosofía hegeliana, tanto en lo que aquel aprueba y en cierta medida comparte, como en lo que visiblemente desaprueba, tal como sucede con el concepto de *trabajo*. A imagen y semejanza de su maestro, Marx habría encontrado el punto de partida de su sistema en el trabajo captado de un modo metafísico.

La concepción metafísica moderna de la esencia del trabajo (*Arbeit*) ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción (*Herstellung*) incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado este como subjetividad¹⁴.

En el trabajo concebido a la manera de Hegel, esto es, en el trabajo entendido como una forma paradigmática de la relación del espíritu consigo mismo y con la naturaleza, Heidegger, al menos a partir de 1935, va a identificar una de las señales más patentes del olvido del ser. Aun cuando Marx critica el carácter espiritualista y por ende especulativo de la categoría de trabajo de Hegel, aquel coincide con este en lo esencial, a saber, que el trabajo es el

proceso por el cual el hombre se produce a sí mismo en cuanto hombre. De ahí que, para Heidegger, la inversión del idealismo hegeliano siga siendo metafísica. Como afirma Donatella Di Cesare, Heidegger ve en el movimiento por el cual Marx pone la dialéctica sobre sus pies una alteración de la metafísica de Hegel, pero una alteración que precisamente la transforma evitando así su desaparición: “la inversión que obran Marx primero y el marxismo después no solo deja intacta la metafísica, sino que favorece que perdure”¹⁵. Lo que en la *Carta...* todavía se dice de forma imprecisa o confusa y lo que en textos posteriores se dirá con total claridad es que el pensamiento de Marx supone no solo una prolongación, sino también un agravamiento de la situación en la que se halla el hombre respecto del ser. La gravedad contenida en el materialismo se mide, pues, con el peligro que encierra el dominio de la técnica moderna. En 1947, Heidegger lo expresa con la ambigüedad suficiente para evitar una confrontación directa con el marxismo: “La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, sobre la que ciertamente se escribe mucho, pero se piensa poco”¹⁶. Justamente porque Heidegger advierte una relación intrínseca entre la filosofía de Marx y el dominio de la técnica en cuanto rasgo esencial de la modernidad, aquel puede llegar a escribir que sin importar lo que se piense del “comunismo”, “lo que no cambia desde el punto de vista de la historia del ser es que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es historia universal”¹⁷. Por consiguiente, se equivoca quien solo vea en esta doctrina un “partido” o una “concepción del mundo”. El comunismo es representado aquí y, más explícitamente aún, en otros textos del autor¹⁸, como una manifestación del destino del ser en un momento de la historia universal donde el ser carece de sentido.

El carácter premeditado de los comentarios que permiten creer en la posibilidad de un diálogo productivo entre Heidegger y Marx se confirma cuando contrastamos el tono general de aprobación que prevalece en la *Carta...* con la impronta francamente negativa que domina en publicaciones anteriores a la guerra y posteriores al nazismo. En *Introducción a la metafísica*, conferencia de 1935 publicada en 1953, Heidegger declara que “Rusia y América”, pueblos igualados desde un prisma metafísico, son la expresión cabal del “oscurecimiento universal” que lleva aparejado un “debilitamiento del espíritu”¹⁹. El marxismo es caracterizado como una de las formas que adopta el espíritu (*Geist*) falsificado y degradado a mera inteligencia (*Intelligenz*), es decir, rebajado al simple entendimiento que reflexiona, calcula y observa. Concretamente, es inteligencia –en el sentido peyorativo que se le da a aquí a esta

investigación más detallada y concluyente que se haya publicado hasta el momento sobre la temática. Cf. Laurence Paul Hemming, *Heidegger and Marx: a productive dialogue over the language of humanism*, Evanston / Illinois: Northwestern University Press, 2013.

¹¹ Para un análisis en este sentido, cf. por ejemplo el sólido trabajo de Dominic Griffiths, “Situating Martin Heidegger’s claim to a ‘productive dialogue’ with Marxism”, *South African Journal of Philosophy* 2017, 36(4), pp. 483-494.

¹² *Carta sobre el Humanismo*, op. cit., p. 47.

¹³ *Ibid.*, pp. 53-54.

¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁵ Donatella Di Cesare, *Heidegger y los judíos*. Los Cuadernos negros, Barcelona: Gedisa, 2017, p. 238.

¹⁶ *Carta sobre el Humanismo*, op. cit., p. 54.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Esta representación del comunismo es frecuente en textos escritos en su mayor parte durante el régimen nacionalsocialista y publicados póstumamente, como es el caso de los *Cuadernos negros* (en especial los cuadernillos correspondientes al período 1931-1941) y de *La historia del ser* (1938-1940).

¹⁹ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2001, p. 49.

palabra- aplicada a “la regulación y dominación de las relaciones materiales de producción”²⁰. En esta conferencia se asocia de manera incipiente el marxismo con el horizonte histórico de la metafísica y la organización técnico-científica del mundo, aunque allí Heidegger no hace una lectura filosófica de Marx, como sí hace en la *Carta...* y luego, también, en los seminarios de Le Thor y Zähringen.

Probablemente en estos últimos se localicen las observaciones más importantes para una interpretación en este sentido. Los “Cuatro seminarios” se llevaron a cabo en 1966, 1968, 1969 y 1973²¹. Las alusiones a Marx tienen lugar en el transcurso de exposiciones sobre Parménides y Heráclito, Nietzsche, Hegel y Husserl, sin ser por ello simplemente incidentales. Al contrario, el lugar que ocupa Marx en estos seminarios debe ser leído como un signo de la relevancia que cobra su filosofía en el tramo final del camino pensante de Heidegger. Con el fin de no desviarme del propósito del artículo, me voy a limitar aquí a comentar los pasajes más directamente relacionados con la pregunta sobre la ontología de Marx, dejando de lado por el momento el análisis de otros aspectos elocuentes de la interpretación heideggeriana.

Es interesante apreciar que el cuestionamiento a Marx en los “Cuatro seminarios” no se diferencia en lo esencial de la crítica insinuada en 1947. Más de veinte años después y en un contexto muy diferente, Heidegger le reprocha a Marx, solo que ahora sin atenuaciones, la utilización del concepto hegeliano de *producción*. “Cuando Marx dice: ‘El hombre se produce a sí mismo, etc.’ quiere decir ‘El hombre es una fábrica. Se fabrica a sí mismo como fabrica sus zapatos’”²². Este breve pasaje, extraído del seminario del '68, está situado en medio de una ardua reflexión sobre el fenómeno de lo Absoluto en Hegel. Podría pasar por una digresión sin importancia si no fuera porque deja en evidencia la motivación del enfrentamiento filosófico con Marx: la concepción marxiana del hombre y del mundo, llevada hasta sus últimas consecuencias, implica una ontología de raigambre metafísica dominada por la categoría moderna de producción²³. En el seminario del '69, Heidegger avanza en esta dirección a partir de una lectura crítica de la onceava tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de

diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”²⁴. Heidegger plantea y encadena tres objeciones: no hay oposición entre interpretación y transformación del mundo, puesto que toda interpretación supone una transformación y que toda transformación supone a su vez una interpretación. Ni siquiera una filosofía centrada en la *praxis* podría prescindir de una interpretación o, para decirlo con Heidegger, de una “representación teórica”. La representación marxiana del hombre como productor de sí mismo y del mundo depende, siempre según esta crítica, de la filosofía de Hegel y, muy especialmente, de sus conceptos de trabajo (*Arbeit*), producción (*Produktion, Herstellung*) y vida (*Leben*). Por si quedase alguna duda, en el mismo texto del seminario se aclara que esta representación privilegia el “ser” sobre la “conciencia”, y no a la inversa como sucede en Hegel, aunque este hecho no modifica en nada su pertenencia a la metafísica.

El ser, para Marx, es proceso de producción. Tal es la idea que recibe de la metafísica, a partir de la interpretación hegeliana de la vida como proceso. La noción práctica de producción no puede tener existencia más que a partir de una concepción del ser salida de la metafísica²⁵.

La crítica de Heidegger está dirigida a la ontología de Marx y, consecuentemente, al lugar que ella ocupa en la historia de la metafísica. Pues la concepción del ser como trabajo o producción es concomitante con el destino del ser en la época de la técnica, al que Heidegger denomina *Ge-stell* (“com-posición”, “armazón”, “dispositivo”, según las traducciones más habituales del término). Lo que caracteriza a esta época es que la totalidad de los entes se presentan ante el hombre como entes disponibles para el consumo y por lo tanto como entes reemplazables. La “disponibilidad” y la “reemplazabilidad” son determinaciones ontológicas de un momento histórico regido por el “modelo de la producción” en el que todo es intercambiable en la medida en que todo es equivalente. En el seminario del '73, el último de la serie, Heidegger cita y comenta otra célebre frase del joven Marx con el objetivo de demostrar la complicitad de su pensamiento con la realidad del tiempo presente: “Ser radical es atacar las cosas en la raíz; pero para el hombre la raíz es el hombre mismo”²⁶. En la frase se lee el privilegio del hombre en detrimento del ser. Privilegio que sería acorde a una filosofía basada fundamentalmente en la producción. Lo que resulta sorprendente de esta demostración es que Heidegger, a pesar de su ahora indisoluble aversión por el marxismo, nunca deja de reconocer la consistencia entre la filosofía de Marx y la realidad de la que aquella viene a dar cuenta. En un sentido nada elogioso aquel puede llegar a afirmar que el

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

²¹ Los seminarios se realizaron por iniciativa del poeta René Char y tuvieron como uno de sus impulsores a Jean Beaufret. Los tres primeros seminarios se desarrollaron en Provenza y el último en Friburgo. Los protocolos fueron redactados en francés por el puñado de participantes que asistieron y fueron publicados originalmente en esa lengua. La traducción al alemán, cabe señalar, contó con la supervisión de Heidegger. Sobre la organización, el desarrollo y el particular auditorio de estos seminarios, cf. las preciosas indicaciones del traductor Curd Ochwadt, “Nachwort des Übersetzers”, en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Seminare*, Band 15, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986, pp. 409-421.

²² “Les séminaires”, *op. cit.*, p. 411. Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

²³ Curiosamente, Gérard Granel, filósofo de ascendencia heideggeriana, presente en el seminario del '68, ese mismo año escribió un texto donde plantea una hipótesis en muchos aspectos opuesta a la de Heidegger. Cf. Gérard Granel, “L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la ‘coupure’”, en AAVV, *L'endurance de la pensée: pour saluer Jean Beaufret*, Paris: Plon, 1968, pp. 267-317.

²⁴ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Antología*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, p. 109. Unas pocas semanas después del seminario del '69, Heidegger vuelve a citar la tesis XI en una entrevista realizada por Richard Wisser para la televisión alemana. Cf. “Martin Heidegger dialoga”, *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. VII, No. 25, 1969, pp. 129-140.

²⁵ “Les séminaires”, *op. cit.*, p. 441.

²⁶ Karl Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, en *Antología*, *op. cit.*, p. 99.

marxismo es “el pensamiento que corresponde a la situación de hoy, donde efectivamente reina la auto-producción del hombre y la sociedad”²⁷. La ontología de la producción, a su manera, expone la nueva y peligrosa relación del hombre con el ser. El circuito que integra la producción, el consumo y la creación incesante de nuevas necesidades determina la realidad del mundo y simultáneamente engendra “el peligro de la autodestrucción”. La referencia a la autoaniquilación debe ser comprendida aquí como un signo de la esencia de la técnica, de la cual el materialismo de Marx es una de sus expresiones filosóficas contemporáneas. En consonancia con lo anterior, al final del seminario y a modo de conclusión se sostiene que, de acuerdo a una interpretación *metafísica* y no meramente *política*, “con Marx se alcanza la posición más extrema del nihilismo”²⁸. Esto es, una posición para la cual el ser no es *nada*, mientras que el hombre lo es todo: no solo el sujeto y el objeto de la producción, fabricante de sí mismo y del mundo, sino también el principio y la finalidad, la medida de todas las cosas y el centro de la totalidad de lo ente.

3. La filosofía y los filosofemas de Marx

Después de Heidegger, Derrida es el otro gran filósofo del siglo XX que pone en práctica una “deconstrucción” de la ontología de Marx. Es forzoso comenzar diciendo que la lectura de Derrida está en deuda con la de Heidegger en aspectos decisivos de la argumentación, aunque desde un punto de vista político exista una diferencia irreductible entre ambas. Si hasta el momento estas afinidades no han sido objeto de una investigación rigurosa²⁹, ello se debe a que en el único libro que Derrida consagró al pensamiento marxiano, *Espectros de Marx* (1993), la interpretación de Heidegger se encuentra diluida y, por decirlo así, completamente asimilada. Sin embargo, sus huellas son reconocibles tanto en este libro como en publicaciones anteriores y posteriores. A esta altura, no es ningún descubrimiento que antes de la década de 1990 Derrida había escrito sobre Marx y se había referido a su filosofía en múltiples entrevistas. Menos conocido es el hecho de que aquel también enseñó a Marx y a varios autores de la tradición marxista en cursos y seminarios impartidos durante la década de 1970 que comenzaron a publicarse en los últimos años. A la luz de la bibliografía publicada hasta la fecha actual (lo que supone, evidentemente, excluir del análisis aquellos materiales aún no editados que se conservan en los archivos de Derrida) me propongo explicar en qué consiste la singularidad de este ejercicio deconstruccionista sin dejar de visibilizar su deuda con la orientación heideggeriana.

La aparición de *Espectros...* tras la disolución de la Unión Soviética fue la ocasión de una reevaluación crítica de la teoría y la práctica marxistas, esto es, del marxismo como doctrina y como política (sea bajo la forma del Partido, del Estado o del Partido-Estado). La polémica y la resistencia que provocó el libro entre intelectuales de izquierda y militantes no

es difícil de explicar. Allí Derrida llama a reafirmar la herencia de Marx, en particular su capacidad crítica y autocrítica, pero dejando de lado todo aquello que en su legado filosófico y político todavía reclama una deconstrucción. Esto significaría –según la irónica formulación de Terry Eagleton que Derrida acepta de buena gana– una suerte de “marxismo sin marxismo”³⁰. Lo que a sus ojos resulta problemático y por tanto deconstruccionista es, como él mismo admite, “*casi todo*”, empezando por eso mismo que aquí me interesa señalar: “la ontología marxista, que funda el proyecto de ciencia o de crítica marxista”³¹. O incluso: el “marxismo como ontología, sistema filosófico o metafísico”³². Derrida explica que la ontología en cuestión reenvía a la presencia y la permanencia, a la vida práctica o material, en suma, a la “realidad efectiva” o *Wirklichkeit*. Es preciso advertir aquí que el concepto de *Wirklichkeit*, emparentado etimológicamente a *Werk* (obra, trabajo) y *wirken* (obrar, actuar, resultar), refiere tanto en Hegel como en Marx a la consecuencia de una causa y más concretamente al resultado de una acción³³. En este sentido, lo que Derrida va a reprocharle a este sistema es la serie de oposiciones metafísicas que habilita entre *lo real*, que para Marx siempre habría estado condicionado por el “trabajo”, la “producción”, el “intercambio”, y todos sus contrarios, es decir, lo “no real”, la “aparición”, el “simulacro” o el “fantasma”.

Recuérdese que una de las tesis principales de este libro es que la cuestión del espectro, con sus efectos ciertamente indecibles entre lo vivo y lo muerto, lo presente y lo ausente, lo visible y lo invisible, fue resueltamente rechazada por Marx en nombre de “una ontología –crítica pero predeconstruccionista– de la presencia como realidad efectiva y como objetividad”³⁴. A través de un análisis minucioso de los muchos pasajes de la obra de Marx donde deambulan espectros y toda clase de apariciones engañosas, Derrida llega a la conclusión de que aquel está decidido a ahuyentar a los fantasmas, a conjurarlos o exorcizarlos, porque la lógica que los rige no se deja reducir a la oposición tranquilizadora entre lo que es y lo que no es. El neologismo “fantología” (*hantologie*) nombra la lógica del asedio (*hantise*), que es la forma en que los espectros se mueven en el tiempo y el espacio, la forma en que van y vienen, rondan, rodean o sitian. Derrida se sirve de la fantología para poner a prueba el aparato filosófico sobre el cual se sostiene una ontología de la presencia que es *tanto* crítica, y por ende necesaria, *como* predeconstruccionista, lo que equivale a decir insuficiente. Es importante notar que esta insuficiencia o esta falta de radicalidad del discurso marxista obedecería a lo que este

²⁷ “Les séminaires”, *op. cit.*, p. 475.

²⁸ *Ibid.*, p. 481.

²⁹ Remito a un artículo de mi autoría donde ensayo un primer acercamiento a la cuestión: Daniel Alvaro, “Derrida y la deconstrucción de la metafísica marxista”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXVII No3 (2022), pp. 133-151.

³⁰ El escrito de Eagleton que lleva ese título, “Marxismo sin marxismo”, se encuentra en una conocida compilación de artículos y reseñas sobre *Espectros...* en la cual se incluye “Marx e hijos”, el texto en el que Derrida responde a los comentaristas de su libro. Cf. Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid: Akal, 2002.

³¹ *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 73.

³² *Ibid.*, pp. 82-83.

³³ Sobre la etimología de este término en relación directa con su utilización por parte de Hegel y Marx, cf. Étienne Balibar, “Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la ‘Vle Thèse sur Feuerbach’?”, en *La philosophie de Marx*, Paris: La Découverte, 2014, pp. 193-250.

³⁴ *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 190.

discurso margina o excluye de su propia definición de lo real, pero también, naturalmente, a lo que privilegia como fundamento de su concepción del ser.

En su deslumbrante lectura de *Espectros...*, Hamacher abona la *fantología* con otro neologismo que logra captar el meollo del cuestionamiento a la filosofía de Marx: *ergontología*³⁵. Habría que seguir cuidadosamente el argumento de Hamacher para apreciar el alcance y las sutilezas de ese hallazgo lingüístico que es la *ergontología*, término compuesto por *ergon*, voz de origen griego que significa “obra”, “producto”, “trabajo”, y *ontología*. En lo inmediato, a fin de no desviar demasiado la atención de lo que Derrida tiene para decir sobre todos estos temas, alcanza con señalar que Hamacher también le atribuye a Marx un pensamiento del trabajo como sustancia real, auténtica o verdadera, y por lo tanto como criterio concluyente para distinguir la realidad de las meras apariencias, las ilusiones, los fetiches y las fantasmagorías en general. Este pensamiento asumiría la forma de una “ontología de la producción” que toma el trabajo como origen y destino de la humanidad: “el trabajo en sí, el trabajo como un ‘fin en sí mismo’, el trabajo como verdadero yo del ser humano”³⁶.

Ahora bien, la importancia indiscutible de *Espectros...* tanto al interior de la obra de Derrida como en los debates marxistas del cambio de siglo, no debe ocultar el hecho de que todo lo que allí se dice sobre el marxismo como discurso filosófico es el resultado de un largo trabajo de interpretación que comenzó a desarrollarse en la década de 1960. Empezaré por mencionar el curso que dictó en el año académico 1964-1965, titulado “Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire”³⁷. No es casualidad que en este curso dedicado a Heidegger, encontremos una de las primeras referencias significativas a Marx por parte de Derrida. Las nueve sesiones del curso transcurren con anterioridad a la publicación de sus primeros libros, aunque en ellas ya son legibles algunos de los motivos que con el tiempo se volverían indisociables de su pensamiento, incluido el motivo de la “deconstrucción”, palabra que aquí todavía se propone para traducir la “destrucción” (*Destruction*) heideggeriana. Las menciones a Marx aparecen mayormente en la segunda sesión, en el marco de un comentario a la *Carta sobre el Humanismo*. A decir verdad, Derrida se limita a glosar el contenido de la epístola. Es decir que no suscribe, pero tampoco rechaza la interpretación según la cual, en sus propios términos, “Marx permanece prisionero de la determinación metafísica hegeliana del trabajo”, explicitada como un “voluntarismo subjetivante” y un “antropologismo humanista”³⁸.

El temprano acercamiento de Derrida a Marx vía Heidegger no sería digno de mención si no fuera por el hecho de que su toma de posición filosófica respecto del marxismo en los años subsiguientes guarda una relación estrecha con las conclusiones de la *Carta...* En este sentido, resultan muy ilustrativos los seminarios de la década de 1970 en los que Derrida no solo aborda textos de Marx y Engels, sino también de Lenin, Gramsci y Althusser, entre otros destacados referentes de la teoría marxista. Hasta la fecha, solo dos de estos seminarios han sido editados y publicados: “La vie la mort” (1975-1976) y “Théorie et pratique” (1976-1977)³⁹.

En el primero de ellos, Derrida pone en cuestión la oposición tradicional entre vida y muerte tal como se presenta en discursos pertenecientes al campo de la filosofía, la epistemología, la biología y el psicoanálisis. Aquí las alusiones a Marx ya no son circunstanciales ni están mediadas –al menos explícitamente– por ninguna autoridad filosófica. En la quinta sesión del seminario, el discurso de Marx, junto al del biólogo François Jacob, son tomados como ejemplos de teorías científicas que recurren a los conceptos de “producción” y “re-producción” sin hacerse preguntas críticas acerca de su significado ni de sus implicancias en la historia de la filosofía. Falta tanto más grave cuanto que se trata de conceptos centrales en ambas teorías. Derrida emprende una interpretación de algunos pasajes de *La ideología alemana* y *El capital* declarando que “el concepto de producción es un operador fundamental del discurso marxista”, o aun, y lo que es distinto, que “toda la teoría del materialismo histórico es una teoría de la producción (de las fuerzas de producción, de las relaciones de producción, del trabajo como proceso de producción, etc.)”⁴⁰. Al cabo de esta interpretación, se concluye que el de *producción* no es solo un concepto científico u operario de la mayor importancia en el discurso marxista, sino también un concepto ontológico –Derrida dice un “filosofema”– identificado con el ser o la esencia de lo viviente en general, con la manifestación, la exteriorización o la presentación de la vida.

En el segundo seminario, la oposición cuestionada es aquella de *theoria* y *praxis*. Las nueve sesiones proponen una travesía sinuosa por diferentes tradiciones filosóficas, desde Aristóteles a Heidegger, aunque el principal interés está puesto en el “materialismo dialéctico”. Dentro de esta tradición, Marx en primerísimo lugar, pero también Engels, Lenin, Gramsci y sobre todo Althusser, son los autores de los que se ocupa Derrida. La

³⁵ “Lingua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía”, *op. cit.* Con un título ligeramente diferente, este texto fue recogido en la citada compilación de Springer.

³⁶ *Ibid.*, pp. 308-309.

³⁷ Jacques Derrida, *Heidegger: La question de l’Être et l’Histoire. Cours de l’ENS-Ulm 1964-1965*, Paris: Gallilée, 2013. Recuérdese que Derrida dictó cursos y seminarios de manera ininterrumpida entre 1960 y 2003: en la Sorbonne, de 1960 a 1964; en la École normale supérieure, de 1964 a 1984; y en la École des hautes études en sciences sociales, de 1984 a 2003. La edición de sus clases comenzó en 2008 y hasta el momento solo se publicó una mínima parte de los 43 volúmenes previstos.

³⁸ *Ibid.*, pp. 51-52.

³⁹ Al menos otros tres seminarios de esta misma época, todavía inéditos, tratan sobre cuestiones relativas al discurso marxista: “Théorie du discours philosophique. La forme du texte philosophique: les conditions d’inscription du texte de philosophie politique (l’exemple du matérialisme)” (1970-971), “Religion et philosophie” (1972-1973) y “GREPH. Le concept de l’idéologie chez les idéologues français” (1974-1975). El contenido de los mismos comenzó a conocerse públicamente gracias a las investigaciones de archivo dedicadas a analizar el material de las clases. Al respecto, encuentro especialmente reveladora la indagación que lleva adelante Thomas Clément Mercier. Entre otros artículos del mismo autor, cf. “Silence, in the Archives: Derrida’s Other Marx(s)”, *Aisthesis*, 13(2), 2020, pp. 31-46.

⁴⁰ Jacques Derrida, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, Paris: Seuil, 2019, p. 137.

categoría de producción, que había sido y seguiría siendo la clave de su crítica a la filosofía marxista, aparece aquí vinculada al análisis de la *praxis*. En efecto, según Derrida, la definición de la noción de “práctica” en el discurso marxista presupone un significado preciso y una relación determinada de las nociones de “hombre”, “técnica” y “naturaleza”, de “producción” y “trabajo”, de “transformación” y “materia prima”, todas ellas pertenecientes a la historia de la metafísica. Al atribuirle a la práctica una prerrogativa semejante, dicho discurso “hace de la práctica (por lo tanto, de la producción transformadora, o del trabajo humano, o de la técnica humana) la determinación esencial del ser, de lo que es y de lo que hay que pensar”⁴¹. Derrida afirma que esta manera de interpretar la *praxis* está en consonancia con lo que dice Heidegger sobre el marxismo en su *Carta sobre el Humanismo*, texto al que le dedica extensos comentarios y al que vuelve sin cesar a lo largo del seminario. Sin embargo, también afirma que todavía habría que preguntarse si el marxismo, contrariamente a lo que da a entender esta interpretación, no viene a “dar cuenta de la metafísica como humanismo tecnológico más bien que a dejarse comprender en ella”⁴². Derrida plantea y mantiene abierta esta pregunta, aunque lo que dice a continuación, y en todas partes donde se trata del marxismo y sus filosofemas, confirma la lectura heideggeriana. Por ejemplo, en la quinta sesión de este seminario, donde aprueba expresamente la definición de materialismo formulada en la *Carta...*, una definición que por cierto considera como una “suerte de homenaje ambiguo que Heidegger le rinde a Marx”⁴³. En rigor, Derrida no solo confirma y comenta esta definición palabra por palabra, sino que además hace lo que Heidegger no hizo más que a medias y para decirlo todo de manera bastante pobre, esto es, demostrar el privilegio metafísico del *trabajo* y la *producción* en la propia obra de Marx. Lo demuestra apoyándose en las “Tesis sobre Feuerbach”, pero también, a fin de evitar la suspicacia que suelen despertar los escritos de juventud, en textos de madurez como la “Introducción general a la crítica de la economía política (1857)” y *El capital*⁴⁴.

Mucho después de estos seminarios, y poco antes de la publicación de *Espectros...*, Michael Sprinker entrevista a Derrida a propósito de Marx y Althusser. El resultado es un documento clave para comprender la compleja relación entre el marxismo y la deconstrucción. Animado por las preguntas incisivas del entrevistador, Derrida termina por explicitar sus principales reservas filosóficas respecto del discurso marxista. Al mismo tiempo que declara sentir la necesidad de mantener una relación afirmativa con la herencia de Marx (entiéndase, la necesidad de tomarlo en cuenta seriamente, de leerlo y hacerlo leer, de enseñarlo, etc.), también declara que su crítica a este discurso tiene que ver con lo que podría

resumirse como “una cierta onto-teo-teleología de inspiración marxista”⁴⁵. Bajo el nombre de “onto-teo-teleología” hay que entender una configuración teórica y conceptual, una red de significados históricamente sedimentados que vinculan el marxismo a la metafísica. Casi desde el comienzo de la entrevista, Derrida recuerda que fue Heidegger quien tempranamente definió el materialismo como un discurso metafísico sobre el trabajo y la producción en el contexto de una denuncia al “humanismo” de todos los tiempos. Decir esto no es solo un modo de introducir una crítica severa a Althusser y los althusserianos por pasar en silencio los planteos heideggerianos en este sentido, sino también un modo de reconocer que su propia lectura de Marx está atravesada por esa particular comprensión del materialismo⁴⁶. Si la lista de filosofemas marxistas que Derrida enumera en esta entrevista comienza con el concepto de “producción”, no hay nada fortuito en ello. La conceptualidad ordenada en torno a la producción revela la dependencia del discurso marxista respecto de la filosofía hegeliana en aspectos que aquel siempre consideró altamente cuestionables. Por lo demás, no hay que olvidar que Derrida también desarrolló un pensamiento de la economía y de lo económico. Solo que este pensamiento toma en cuenta las nociones de producción, de propiedad, de apropiación y expropiación para desmontarlas, para comprender su funcionamiento y exponerlas a la lógica paradójica que introduce la “improductividad”, la “no-productividad”, la “ex-apropiación” y lo “aneconómico” en el seno de la economía⁴⁷. Las reservas en relación con este discurso tratan sobre el significado y el uso de estos conceptos económicos, como así también sobre el concepto mismo de economía desde el momento en que este adquiere el valor dogmático de “última instancia”. Con vistas a captar la singularidad de esta crítica al marxismo es necesario atender al hecho de que Derrida identifica en el recurso a la *última instancia*, en cuanto recurso a un principio, un origen o un fundamento, lo “*deconstructible mismo*”, o incluso, “el anclaje metafísico por excelencia”⁴⁸.

4. Variaciones de la ergontología

Este recorrido habrá servido, cuando menos, para hacerse una idea de los principales cuestionamientos que Heidegger y Derrida dirigieron a la ontología de Marx. Dentro del vasto *corpus* de textos dedicados a esta temática, sus trabajos han de contarse entre los políticamente reactivos al marxismo. Sobre este punto vale la pena insistir en que la diferencia

⁴¹ Jacques Derrida, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, Paris: Galilée, 2017, p. 89. La fecha que figura en el título del curso es errónea. El mismo fue dictado en el año académico 1976-1977.

⁴² *Ibid.*, pp. 91-92.

⁴³ *Ibid.*, pp. 106-107.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 106-110 y 122-123.

⁴⁵ Jacques Derrida, *Politique et amitié: entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris: Galilée, 2011, p. 108. La entrevista se realizó en 1989 y fue publicada originalmente en E. Ann Kaplan y Michael Sprinker (eds.), *The Althusserian Legacy*, London / New York: Verso, 1993.

⁴⁶ En una entrevista muy anterior, aunque sin nombrar a Heidegger, Derrida advertía sobre el riesgo de convertir la “materia” en el principio de un “materialismo metafísico” y, en particular, exigía “no hacer de ella ni una nueva determinación esencial del ser del ente, el centro de una nueva ontología, ni un nuevo ejemplo de palabras-clave, aquellas que Marx, por ejemplo, criticó definitivamente en *La ideología alemana*” (“Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta”, en *Positions*, Paris: Minuit, 1972, pp. 88 y 91, nota 27).

⁴⁷ *Politique et amitié, op. cit.*, pp. 65-68.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 65.

entre uno y otro es tajante. Es la diferencia entre, por un lado, una reacción que osciló entre la avanzada deconstructiva y la reafirmación de una herencia que se estimaba imprescindible y, por otro, una reacción que la mayoría de las veces fue meramente reaccionaria. La proximidad entre ambas lecturas a propósito del lugar que Marx ocupa en la historia de la filosofía occidental no tiene un correlato político directo. A diferencia de Heidegger, Derrida nunca fue un detractor del marxismo, sino más bien un *cripto-, seudo- o para-marxista*, como se deduce de un sinnúmero de declaraciones dispersas a lo largo de su obra y como finalmente el mismo autor deja entrever en ese texto capital que es *Espectros de Marx*. Estratégicamente, aquí, la cuestión política fue desplazada en favor de la argumentación filosófica. Fue me interesaba poner en evidencia que además de los motivos ideológico-políticos que llevaron a estos autores a mantenerse separados del marxismo –aunque en cada caso se trató de una separación, una lejanía y una proximidad diferentes–, además de todos esos motivos que sin duda merecen nuestra atención, existen una serie de razones filosóficas igualmente atendibles.

Sus respectivas interpretaciones de la ontología marxista del trabajo se distinguen del resto por su contenido hipercrítico. En una escena interpretativa donde la abrumadora mayoría de los participantes se inclinan por ratificar este pensamiento del ser, ya sea a través de aclaraciones, explicaciones o nuevas elaboraciones filosóficas, Heidegger y Derrida cuentan entre los pocos, junto a Hamacher y Balibar⁴⁹, en examinar críticamente la orientación ontológica de Marx. A mi juicio, la relevancia de este posicionamiento es doble. Por una parte, invita a releer a Marx desde un ángulo que empieza por problematizar algunos de los conceptos fundamentales de su aparato teórico, entre ellos los de “materia”, “trabajo”, “producción”, “reproducción” y “vida”. Dicha problematización implica una cierta historización de estas nociones, contribuyendo de este modo a trazar una genealogía de las mismas bastante más intrincada de lo que el discurso de Marx y los discursos marxistas en general hacen creer. Así como también implica una operación tendiente a desnaturalizar la credibilidad o más bien el crédito de los enunciados marxianos y marxistas que recurren a esta conceptualidad en buena medida todavía impensada. Por otra parte, y como resultado de lo anterior, también invita a leer o releer en clave problemática pensadores como Marcuse, Sartre, Lukács o Negri, cuya importancia para la historia de la teoría marxista es imposible sobreestimar. Si es verdad que todos ellos, en momentos determinados y en lugares circunscriptos de sus obras, abrazaron una ontología organizada alrededor del concepto de trabajo, entonces habría que preguntarse si, y hasta qué punto, son rehenes de las mismas determinaciones metafísicas que Marx.

⁴⁹ El examen de Balibar no es ni pretende ser una crítica radical, pero vale como excepción si se tiene en cuenta que aquel no solo ve en las “Tesis sobre Feuerbach” el ejemplo de una ontología social que involucra relaciones sociales múltiples y heterogéneas, sino que además lamenta que a partir de *La ideología alemana* el pensamiento de Marx se haya reducido unilateralmente a las relaciones de trabajo y de producción (cf. “Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la ‘Vle Thèse sur Feuerbach?’”, *op. cit.*).

La preeminencia del trabajo es ostensible y por tanto fácilmente detectable en todos estos discursos, pero no es propio únicamente de ellos. En la modernidad capitalista el trabajo productivo se convirtió en una instancia favorecida por autores y autoras de filiaciones políticas en extremo diversas. Hay numerosísimos ejemplos. Uno de ellos, y uno especialmente importante en el marco de esta reflexión, es el propio Heidegger. Aun en el espacio abreviado que impone una conclusión, no puedo dejar de hacer referencia a la centralidad que adquirió la categoría de trabajo en el pensamiento de Heidegger durante el período del Rectorado. En este sentido, Franck Fischbach muestra cómo la comprensión heideggeriana del trabajo entre 1933 y 1934 se radicaliza con respecto a la época de *Ser y tiempo*, llegando a adquirir un estatuto ontológico superior que nunca antes había tenido y nunca más tendría, solo explicable por el compromiso político explícito que en ese mismo período mantuvo con el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán⁵⁰. En las intervenciones de esos años, y muy notoriamente en los discursos pronunciado en calidad de Rector de la Universidad de Friburgo, pueden leerse patéticos elogios al “trabajo”, ahora convertido en criterio determinante de la humanidad del hombre y en pilar espiritual de la comunidad del pueblo. Al decir esto, no pretendo relativizar ni minimizar por poco que sea la crítica de Heidegger a Marx. Antes bien, procuro hacer visible la dificultad que envuelve a la cuestión del trabajo y el carácter indivisiblemente filosófico y político de los ergontologismos contemporáneos. Seguramente, Hamacher haya sido el primer comentarista de la secuencia que va de Heidegger a Marx, pasando por Derrida, en intentar captar el problema de la ontología del trabajo en toda su complejidad. En el fascinante ensayo, “Working Through Working”, Hamacher anda y desanda el sinuoso camino de Heidegger como intelectual y funcionario del nazismo, dejando al descubierto que la ergontología política que este asume en 1933-1934 no solo tiene poco que ver con sus desarrollos previos, sino que se contrapone a su modo de entender las figuras del “trabajo” y del “trabajador” en escritos posteriores. Así, pues, la *Carta sobre el Humanismo* marcaría el repliegue de Heidegger hacia una posición cuestionadora respecto de la centralidad absoluta del trabajo. Posición que luego se vería reforzada tanto por la demoledora crítica al libro de Ernst Jünger, *El trabajador* (1932), desplegada por Heidegger en el famoso ensayo “En torno a la cuestión del ser” (1955), como por la identificación entre el trabajo, la producción, la auto-producción, etc., y la esencia de la técnica moderna que recibe el nombre de *Ge-stell*⁵¹.

La prerrogativa del trabajo no es exclusiva de la tradición teórica marxista, del mismo modo que la inversión de dicha prerrogativa tampoco es exclusiva de discursos ajenos a esta tradición. Un ejemplo concluyente, en parte por su radicalidad y en parte por provenir del corazón mismo del marxismo, es el de Paul Lafargue, autor de un manifiesto titulado *El derecho a la pereza* (1880), entre otras piezas

⁵⁰ Franck Fischbach, “Heidegger: du travail au comportement producteur”, en Franck Fischbach *et al.* (dir.), *Histoire philosophique du travail*, Paris: Vrin, 2022, pp. 289-307.

⁵¹ “Working Through Working”, *op. cit.*, pp. 175-177.

notables dedicadas a romper “el dogma del trabajo”. Pero desde luego no es el único. En el curso del siglo XX, representantes de la teoría crítica, del situacionismo y de la ecología política impulsaron sugestivas y agudas críticas del trabajo. Más cerca nuestro, como ejemplo de una orientación actual y vigente, hay que mencionar los importantes desarrollos teóricos que tuvieron lugar en el marco de la denominada “crítica del valor”, corriente de pensamiento asociada principalmente a los nombres de Robert Kurz, Roswitha Scholz, Moishe Postone y Anselm Jappe. Siguiendo una disyuntiva abierta por Derrida que, como señalé más arriba, pone en suspenso su propia interpretación, se puede preguntar si acaso la herencia de Marx llamada marxismo, en cuanto acontecimiento histórico que afecta lo que pensamos y experimentamos como trabajo, producción, técnica y humanidad, no apunta a “dar cuenta de la metafísica como humanismo tecnológico más bien que a dejarse comprender en ella”⁵². O incluso, siguiendo una vez más la lectura que realiza Hamacher de *Espectros...*, cabe preguntarse si la obra de Marx no proporciona indicios suficientes para entender el trabajo de otro modo, de un modo completamente diferente al que Heidegger y Derrida se encargaron de criticar. Hamacher registra estos indicios en *La ideología alemana* y *El capital*. De este último libro cita el conocido pasaje donde Marx anuncia y explica el pasaje del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad” basado en la cesación del trabajo tal como lo conoció hasta ahora la historia entera de la humanidad: “el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha”⁵³. Esta cita es solo un fragmento del pasaje completo, pero basta para indicar el carácter irresuelto de la cuestión del trabajo en la sociedad postcapitalista. El análisis de Hamacher contempla las dos grandes posibilidades que parece habilitar la frase de Marx. Por un lado, es dado interpretar que el reino de la libertad equivale a “la liberación de el trabajo”, en el sentido de una liberación que ya no sería solamente emancipación de la necesidad de reproducir las condiciones materiales de producción, sino emancipación del propio trabajo, o de lo que Marx llama aquí *esfera de la producción material*. Por otro lado, se puede y se suele interpretar que el paso al reino de la libertad significa “liberación para el trabajo”, de modo tal que el trabajo dejaría de ser un simple medio para satisfacer las necesidades y asegurar la vida, pues se convertiría en un fin en sí mismo, en una actividad libre, digna y por lo tanto verdaderamente humana. Ahora bien, aunque Hamacher claramente opta por la segunda de estas posibilidades, que en sus propias palabras hace pensar en la “sociedad venidera” como “un reino de ergocracia consumada”⁵⁴, no invalida por completo la primera. Dicho de otra forma, deja abierta la puerta a una

interpretación para la cual el trabajo no es algo dado y, sobre todo, no es la esencia o la sustancia del humano, sino más bien una necesidad histórica, cambiante y transitoria, cuya eliminación forma parte de lo que la revolución comunista promete llevar a cabo. Dentro del amplio conjunto de promesas que Marx sostuvo en el transcurso de su vida habría al menos una que promete el fin del trabajo. “La promesa marxista que pone en perspectiva la abolición del trabajo no se puede alcanzar mediante el trabajo. Marca un límite absoluto de la ergontología”⁵⁵. Justamente, viene a marcar el límite en el que la obra, que siempre es efecto o resultado de una operación, se vuelve inoperante, es decir, el límite donde el *ergon* en cuanto principio antropológico y ontológico, técnico, ético y político se expone a su desobramiento.

Reconocer la legitimidad de estas preguntas y afirmar a la vez la necesidad de prolongar las críticas de la metafísica marxista son gestos solo en apariencia contradictorios. Las unas no excluyen a las otras. Y viceversa. Heidegger y Derrida se imponen al momento de deconstruir la ontología del trabajo que encuentra en Marx su más célebre exponente, pero que indudablemente lo antecede y asimismo lo sobrevive. Lo que no es seguro, y por eso mismo aquí se mantiene en estado de pregunta, es si el texto de Marx comporta junto a su significado habitual indicaciones para ir más allá del horizonte ergontológico en el cual todavía nos movemos.

5. Referencias bibliográficas

- Alvaro, Daniel, “Derrida y la deconstrucción de la metafísica marxista”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXVII No3 (2022), pp. 133-151.
- Axelos, Kostas, *Introducción a un pensar futuro: sobre Marx y Heidegger*, trad. E. Albizu, Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Balibar, Étienne, “Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation ? Que faire de la ‘Vie Thèse sur Feuerbach?’”, en *La philosophie de Marx*, Paris: La Découverte, 2014, pp. 193-250.
- Del Barco, Oscar. *El otro Marx*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 1983.
- Derrida, Jacques, “Positions. Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta”, en *Positions*, Paris: Minuit, 1972, pp. 88, 91.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid: Trotta, 2003.
- Derrida, Jacques, *Politique et amitié: entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*, Paris: Galilée, 2011.
- Derrida, Jacques, *Heidegger: La question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, editado por Thomas Dutoit con la participación de Marguerite Derrida, Paris: Galilée, 2013.
- Derrida, Jacques, *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, editado por Alexander García Düttmann, Paris: Galilée, 2017.
- Derrida, Jacques, *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, editado por Pascale-Anne Brault y Peggy Kamuf, Paris: Seuil, 2019.

⁵² *Théorie et pratique. Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*, op. cit., pp. 91-92.

⁵³ Karl Marx, *El capital*, Tomo III/Vol. 8, México: Siglo XXI, 1997, p. 1044.

⁵⁴ “Lingua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía”, op. cit., p. 309.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 329.

- Di Cesare, Donatella, *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*, trad. F. Amella Vela, Barcelona: Gedisa, 2017.
- Fischbach, Franck, "Heidegger: du travail au comportement producteur", en Franck Fischbach et al. (dir.), *Histoire philosophique du travail*, Paris: Vrin, 2022, pp. 289-307.
- Granel, Gérard, "L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la 'coupure'", en AAVV, *L'endurance de la pensée: pour saluer Jean Beaufret*, Paris: Plon, 1968, pp. 267-317.
- Griffiths, Dominic, "Situating Martin Heidegger's claim to a 'productive dialogue' with Marxism", *South African Journal of Philosophy* 2017, 36(4), pp. 483-494. DOI: 10.1080/02580136.2017.1342464
- Hamacher, Werner, "Working Through Working", en *On the Brink*, London: Rowman & Littlefield, 2020, pp. 147-182.
- Hamacher, Werner, "Lingua amissa. Sobre el mesianismo del lenguaje de la mercancía", en *Lingua amissa*, trad. L. S. Carugati y M. G. Burello, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2012, pp. 293-351.
- Heidegger, Martin, "Martin Heidegger dialoga", *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, trad. R. A. Herra, Vol. VII, No. 25, 1969, pp. 129-140.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 2001.
- Heidegger, Martin, "Les séminaires", en *Questions III et IV*, Paris: Gallimard, 2021, pp. 355-488.
- Hemming, Laurence Paul, *Heidegger and Marx: a productive dialogue over the language of humanism*, Evanston / Illinois: Northwestern University Press, 2013.
- Kaplan, E. Ann y Sprinker, Michael (eds.), *The Althusserian Legacy*, London / New York: Verso, 1993.
- Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Lacan*, trad. M. D. Álvarez, Buenos Aires: FCE, 2009.
- Marcuse, Herbert, *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, compilación y traducción J. M. Romero Cuevas, Medellín: Universidad de Antioquia, 2019.
- Marx, Karl, *El capital*, Tomo III/Vol. 8, trad. L. Mames, edición, revisión y notas P. Scaron, México: Siglo XXI, 1997.
- Marx, Karl, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", en *Antología*, trad. P. Scaron y otros, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 91-106.
- Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en *Antología*, trad. P. Scaron y otros, Buenos Aires: Siglo XXI, 2015, pp. 107-109.
- Mercier, Thomas Clément, "Silence, in the Archives: Derrida's Other Marx(s)", *Aisthesis*, 13(2), 2020, pp. 31-46. DOI: 10.13128/Aisthesis-11839
- Ochwadt, Curd, "Nachwort des Übersetzers", en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Seminare*, Band 15, editado por Curd Ochwadt, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986, pp. 409-421.
- Sprinker, Michael (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Madrid: Akal, 2002.